



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Del «yo», el «yo sin «yo»» y/o el «horizonte de nihilidad».

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JESÚS CARLOS HERNÁNDEZ MORENO

TUTORA PRINCIPAL:
DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA (FFyL-UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. JULIETA LIZAOLA MONTEERRUBIO (FFyL-UNAM)
DRA. GRETA RIVARA KAMAJI (FFyL-UNAM)

MÉXICO, D.F., OCTUBRE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

A nadie, que quiere
ser todos.

Agradecimientos.

A los que me han acompañado durante los años que he estado hilando esta serie de pensamientos que dispongo de la presente manera para doctorarme. Pero más que para esto, para seguir pensando lo aquí pensado y sobre todo lo no pensado desde este *mi* esfuerzo compartido por comprender, en nuestro pensarla, la existencia.

A Lucia Werbick, socialmente mi esposa, existencialmente compañera en el enigma de *la* existencia.

A Yeshua Dôgen y a Erandi Ipalnemohuani simplemente porque están ahí.

A mi querida asesora, Rebeca Maldonado, y a mis también queridas revisoras, Julieta Lizaola y Greta Rivara, por haberme acompañado a lo largo de toda mi formación universitaria en la que han sido el más conveniente auxilio filosófico para surcar las difíciles aguas de la formación académica donde me compartieron tan generosamente su vivir la filosofía.

A mis lectores, Alberto Constante y Sonia Torres Ornelas, por apoyarme con su decidida disposición para leer el presente escrito.

A Zenia Yébenes Escardó por apoyarme al suplir a la doctora Julieta Lizaola en mi examen de candidatura al grado de doctor en filosofía.

A Luis Sáez Rueda y Rémi Brague por su disposición para apoyarme en esta fase de formación académica, el primero desde Granada, y el segundo desde Múnich.

A Juan Carlos Moreno Romo por el diálogo filosófico y por el afecto filosófico y familiar.

A los profesores que a lo largo de mi formación académica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM me invitaron la filosofía, especialmente a Enrique Dussel y a Bolívar Echeverría, y a los que lo hicieron fuera de México.

A los estudiantes de filosofía de la FES Acatlán por la oportunidad de compartir la urgencia del filosofar.

A mi amigo Jonas Hagedorn, que indudablemente me brindó su apoyo en mi travesía alemana.

A Paquito por las andanzas andaluzas dentro y fuera de España.

A las familias Hernández Moreno y Werbick por cobijarme con su afán de la familia.

Al Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, que me otorgó la beca para realizar mis estudios doctorales.

Y, finalmente, también a todos aquellos que lucen sus párpados como ojos.

Nur dem gedankenlosen Tiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehn.

Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 189.

[*Die Metaphysik*] ist weder ein Fach der Schulphilosophie noch ein Feld willkürlicher Einfälle. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.

Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*

[...] die Schopenhauerische Frage [...]: hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn? – jene Frage, die ein paar Jahrhunderte brauchen wird, um auch nur vollständig und in alle ihre Tiefe hinein gehört zu werden.

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 357, p. 600.

Das ist die Frage. Es ist die Weltfrage des Denkens. An ihrer Beantwortung entscheidet sich, was aus der Erde wird und was aus dem Dasein des Menschen auf dieser Erde.

Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, p. 211.

Damit ein Mensch dieser Besinnung dieser Frage auch nur einigenmaßen gewachsen sein kann, ist vielleicht ein Schweigen durch zwei oder mehrere Jahrzehnte hindurch notwendig.

Martin Heidegger, *Was ist das Sein selbst?* (12. September 1946).

Del «yo», el «yo sin «yo»» y/o el «horizonte de nihilidad».

Detrás del mundo se esconde algo distinto que se nos hace accesible cuando lo merecemos, en cuanto NOS SACUDIMOS EL MUNDO.

Arthur Schopenhauer, *Senilia*, 25, 2.

Índice.

Introducción.	9
EL «HORIZONTE DEL «YO»» O LA «REPRESENTACIÓN» COMO ACONTECIMIENTO DEL «ANCLAJE DE MUNDO».	26
HACIA EL «HORIZONTE DEL «YO»».	27
1. LA «DISPOSICIÓN METAFÍSICA».	28
2. EL «DISCURSO METAFÍSICO» QUE PREGUNTA POR EL «FUNDAMENTO».	35
2.1. τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Aristóteles, ¿padre de la metafísica?	39
2.2. Sobre estas «ciencias» de Aristóteles.	44
2.3. Sobre la «pregunta fundamental».	48
2.4. Sobre el «origen».	52
2.5. La fundación del «fundamento».	66
EL «YO» O LA INSTAURACIÓN DEL «MUNDO COMO REPRESENTACIÓN»: LA «NECESIDAD» DEL «REFERENCIAL».	72
3. RENÉ DESCARTES Y EL «ACONTECER DE MUNDO».	73
3.1. La «situación» de Descartes.	77
3.2. La filosofía en Descartes.	81
3.3. La filosofía de Descartes: Mundus est fabula.	90
3.3.1. <i>Dubium sapientiae initium</i> . La «duda» como piedra de toque de la «certeza» que alumbra la luz natural.	92
3.3.2. <i>Mathesis universalis</i> . El «método» como escenario de posibilidad de la «certeza».	95
3.3.3. « <i>Ego sum, ego existo</i> ».	104
3.3.4. <i>Mundus est fabula</i> . De la «invención» de «mundo» o la redacción del «referencial».	111
3.3.5. Un «espacio» para «Dios». <i>Ad maiorem Dei gloriam</i> .	133
3.4. Y, sin embargo, Descartes...	149

3.4.1. El rango de acción del « <i>genium malignum</i> » o de los presupuestos «matemático-morales» de la «ciencia» de Descartes.	153
3.4.2. La construcción de los referenciales: acercamiento a la geometría de Descartes.	156
3.4.3. Y, sin embargo, Descartes.	161
<i>EL «HORIZONTE DE LA «NIHILIDAD»» O DEL SUELO DEL «ÁRBOL DE DESCARTES».</i>	163
4. ARTHUR SCHOPENHAUER Y EL SUELO DEL ÁRBOL DE DESCARTES O SOBRE <i>El «MUNDO»</i> COMO «NIHILIDAD».	164
4.1. <i>La «situación» de Schopenhauer.</i>	171
4.2. <i>La filosofía en Schopenhauer.</i>	184
4.3. <i>La filosofía de Schopenhauer: «Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens».</i>	193
4.3.1. Resumiendo la modernidad o del mundo como representación.	203
4.3.2. El orden vacío de sentido y, sin embargo, dolor.	208
4.3.3. La «filosofía» de la «voluntad».	214
4.3.4. Las fronteras del «yo» o el «no-yo» como principio de realidad del «yo».	221
4.3.5. La nihilidad del «yo» o <i>yo no soy «yo» sino «no-yo».</i>	226
4.4. Y, sin embargo, Schopenhauer...	231
Conclusión: DEL «YO», EL «YO SIN «YO»» Y/O EL «HORIZONTE DE NIHILIDAD».	236
Bibliografía.	244

INTRODUCCIÓN

...φύσει γάρ, ὧφίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῆ
τοῦ ἀνδρὸς διανοία.

Platón, *Phaedrus*, 279a-b.¹

La filosofía ex-presa en su conceptualización griega una forma de amor (*φιλία*) que, a diferencia de otras formas de amor conceptualizadas también en el mundo griego tales como *ἔρως*, *στοργή* o *ἀγάπη*, se caracteriza por ser una *relación* de afecto, intimidad y afinidad que, desinteresada (del apetito y el placer sexual en que se realiza *ἔρως*, o del aseguramiento social mediante la institucionalización de la familia que se consolida en la relación afectuosa entre sus miembros o *στοργή*), dispone decididamente a *quien* la vive para con aquello respecto a lo cual ésta tiene lugar, *la* sabiduría (*σοφία*). Sin embargo, ella ha tenido como principal obstáculo en la recepción social el que, dada su forma de relacionarse con *la* sabiduría, esto es, desde la sola sensibilidad metafísica (comprensión abierta de las cosas), se confunda su decisión con una decisión por *los* saberes, los cuales, por lo general, quedan restringidos a los intereses de cada «época» y «lugar»².

Esto ocurre porque *la* filosofía, como todo amor desinteresado, es *inútil* aunque vital. Mas, hay que resaltar, esta inutilidad no es flaqueza, como pareciera entenderse en la pedagógica social que, por lo general, se práctica. Por el contrario, es fortaleza frente al aplanamiento en el que las fuerzas sociales dejan al hombre tras organizarlo con su variopinto uso de la publicidad bajo el nombre de lo humano, seduciéndolo, configurándolo regularmente, haciéndolo *humano*, *demasiado humano*. Pero la filosofía

¹ «Por el mero hecho de existir el hombre acontece el filosofar» (pasaje traducido por Martin Heidegger en su *Was ist Metaphysik?*, p. 49).

² Así, por ejemplo, según interpretaciones historicistas, la filosofía piensa *la* «existencia» desde que fue pensada por primera vez en Grecia. De aquí que, según esta forma de interpretar, dicho pensamiento tendría, por tanto, el destino de marcar y dirigir toda posibilidad de pensamiento ulterior, teniendo como rasgos característicos «lo que» Parménides y Heráclito (y Platón y Aristóteles) ya pensaron al respecto. Mas, ¿sabemos «qué» es «lo que» Parménides y Heráclito (y Platón y Aristóteles) pensaron al respecto?

es la oportunidad de ser del hombre. Por eso es que la filosofía, como tan claramente denuncia Gilles Deleuze,

no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas. [...] Denunciar las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios.

En *la* publicidad domina el afán de novedad en lo mismo, por eso se predica periódicamente la claudicación de todo, la pérdida de todo, la muerte de todo, aun cuando todo esto sólo sea «por decir». Así, se habla de la «muerte de la metafísica», de la «muerte del sujeto», de la «muerte de la filosofía», de la «muerte del arte», de la «muerte de la historia», etc. Pero baste recordar lo que ya hizo ver Sócrates y que en la cruz también Cristo expresaba al respecto: «no saben lo que hacen»³.

La actualidad se predica como la era de la información, era donde las tecnologías de la información simulan los sueños de la *Aufklärung* conquistados. Aquí, la maquinaria de la publicidad desborda la realidad humana con su desértico y desertificante paisaje de mercancías y de trucos, y, como triunfo, predica ya no como inútil sino como inservible y terminada a *la* filosofía, aún cuando, como tan vigentemente señala el diagnóstico que Martin Heidegger hacía al comenzar la segunda mitad del siglo pasado, «*lo gravísimo es que todavía no pensamos*; ni aun ahora, a pesar de que el estado del mundo da cada vez más que pensar»⁴. Friedrich Nietzsche también se alarmaba a finales del siglo XIX de que «el desierto crece» (*die Wüste wächst*)⁵, de que el desierto está creciendo. Y en la

³ Lucas 23, 34.

⁴ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 14. En la misma página escribe: «tal vez sea el caso que el hombre en lo que lleva de existencia, ya hace siglos, ha obrado de más y pensado de menos. ¿Mas cómo puede hoy en día afirmarse que todavía no pensamos, siendo así que por doquier está vivo y se hace sentir más y más el interés por la filosofía, queriendo saber casi todo el mundo qué es eso que llaman filosofía?» Heidegger es consciente de que la publicidad domina en lo que públicamente es filosofía y la tarea del pensar se resuelve en erudición y literatura. Ya en sus primeras lecciones de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p. 77, escribía al respecto: «Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general.»

⁵ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 380.

primera mitad del mismo siglo esto era descrito por Arthur Schopenhauer y justo dos siglos antes que él lo hacía franca y metódicamente también René Descartes...

Sucede, pues, que no es novedad el combate a la filosofía, el combate contra esa decisión inexpugnable en que nos sitúa la sensibilidad metafísica. Pero la publicidad del combate mismo como novedad es lo que tiene que ser denunciado, pues la novedad es capaz de dejar todo fuera de la «moda». Y esto aun más cuando las herramientas de las que hecha mano son mediáticamente globales y, por tanto, su alcance también.

En dicho combate *se* publicita como absurdo lo que *nos* revela absurdos los intereses celosamente guardados por las ideologías que generalmente dan vida al Estado, a la moral y a la religión. Y a pesar de que la filosofía ha sido por lo general también combatida ampliamente por las comunidades *humanas*, tanto en lo político como en lo cultural⁶, es urgente señalar que el combate que se le da ahora se hace desde un horizonte de comprensión legitimado políticamente con alcances insospechados, un horizonte de comprensión cuya fuerza seductora, garantizada por su pretensión de posesión de verdad, supera pretensiones semejantes habidas desde otros horizontes tales como el de *lo* político, *lo* mítico o *lo* religioso, pues, a diferencia de éstos, dicho horizonte diversifica complejamente *lo* tecnológico y los efectos publicitados en esto, los cuales generan necesidades y dependencias respecto de productos asumidos públicamente como cada vez más indispensables, con lo que se consagra así al confort tecnológico como el garante de *la* «verdad» y al mundo que simula como seguro y confiable. En efecto, este llamado siglo XXI da muestra de la «más alta» eficiencia tecnológica al haber empequeñecido el mundo confinándolo a una red de información que lo resuelve virtual y *nos* determina desde ella⁷, simulando realizar los sueños de

⁶ Baste señalar *Las nubes* de Aristófanes, el exilio de Anaxágoras, la condena de Sócrates coronada con cicuta, el *aprimamiento* de Platón en Siracusa (cfr. Platón, *Carta VII*, 349c-350b), la salida de Aristóteles de Atenas para que ésta no pecara dos veces contra la filosofía, la muerte y descuartizamiento de Hipatia, el encarcelamiento, tortura y decapitación de Boecio, la muerte en la hoguera de Giordano Bruno, los motivos que detuvieron a René Descartes de publicar su *Traité du monde et de la lumière* y el *larvatus prodeo*, la expulsión de Baruch de Spinoza de la comunidad judía seguida de su excomunicación y destierro, etc. En el siglo XX, instaurado el reino libre de la democracia, se le destituye a Martin Heidegger de su puesto como docente en Friburgo por motivos políticos (su rectorado durante el nazismo), el exilio republicano español que *trasmirió* a México buena parte de los hombres más cultos que había dado España y que enriquecieron la vida cultural de su destino (Eduardo Nicol, José Gaos, etc.), el exilio sudamericano con consecuencias semejantes, e, incluso, todo eso de la RIEMS frente a la que el Observatorio Filosófico de México ha tenido su oportunidad y las políticas educativas supresoras de la filosofía en varios países motivadas por organismos internacionales legitimados en su publicidad devaluante de los oficios *humanos* sin vocación por el enriquecimiento, y ya eso de la imposición de modelos de competitividad ¡en la filosofía!

⁷ La economía, la ciencia, la educación, la diversión, etc., quedan reducidas a bases de datos y flujos de información compartida a través de millones de computadoras u ordenados interconectados. Incluso los documentos de investigación y de reflexión, la publicitación del arte, los registros de identidad, los

libertad mediante lo abrumante de la información. Así, el confort irrealizable, que públicamente ofrecen los productos tecnológicos, se asume como un reiterado triunfo de *la* ciencia, que desde el siglo XVII está determinada a constituir un horizonte de certezas físico-matemáticas decisivo, es decir, desde que Descartes, por medio de su pensamiento analíticamente geometrizable, reduce la física a las matemáticas, determinando así las principales líneas que, a partir de él, se erigieron como las más sensatas en la investigación sobre *el* mundo, las cuales pusieron como su origen *al* excéntrico hombre en su papel de «yo» racionalmente autorreferente: la ciencia moderna, la razón, la experiencia o la política. Pero la sensatez del pensamiento de Descartes exige mostrar la insensatez de los pensamientos que lo señalan como padre y que han ido confeccionando decididamente el «hoy».

Friedrich Nietzsche en su *Zur Genealogie der Moral* hacía surgir el *nuevo amor* del cristianismo, que calificaba como «la más profunda y sublime de todas las especies de amor», «de aquel odio [creador de ideales, modificador de valores,] como su corona, como la corona triunfante» cuyo espectáculo de identificar la miseria del *hombre* con la divinidad siempre poderosa en las religiones *paganas* no ha tenido par en «[...] fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la «santa cruz», a aquella horrorosa paradoja de un «Dios en la cruz» [...] *para salvación del hombre*[...]»⁸. De manera semejante podríamos hablar de la «ciencia *moderna*» y de los alcances tecnológicos que simulan en-red-ar toda posibilidad de *lo* «humano», pues ¿qué podría poseer una fuerza más atractiva, embriagadora, aturdidora y corruptora que hacernos «dueños y señores de la naturaleza», de sus recursos, incluido aquí, por supuesto, *nuestro* «cuerpo»? ¿No es más seductor un «hombre-Dios»⁹ que un «Dios-

trámites para atención médica, académica, social, etc., se ven reducidos cada vez más a esa dimensión virtual del «mundo» que públicamente se legitima y que desborda absurdamente las posibilidades de asimilación de información por parte de «nosotros». Martin Heidegger escribía en su conferencia «Das Ding» (1950) que en plena mitad del «siglo XX» «el ser humano recorre los más largos trechos en el más breve tiempo. Deja atrás las más largas distancias y, de este modo, pone ante sí, a una distancia mínima, la totalidad de las cosas. [Mas...] esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia».

⁸ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, pp. 268-269 (traducción de Andrés Sánchez Pascual pp. 47-48).

⁹ Cfr. Leopoldo Zea, *Introducción a la filosofía*, p. 250: «Con ellos [Schelling, Fichte y Hegel] se realiza el más atrevido de los intentos: la divinización del hombre. Pero del Hombre con mayúscula [...] El “Yo trascendental” de Kant, ese Yo que siendo todos los hombres no es ninguno en particular, se convierte en eje de todo lo existente; en un Dios siempre ansioso de ser cuya hechura nunca termina. En Hegel, la divinización del Hombre alcanza su más alto grado. El Hombre es el Espíritu de múltiples brazos e infinitas cabeza, tantos y tantas como hombres de carne y hueso han existido, existen o pueden existir. [...] Dios o el Espíritu está presente en cada uno de los actos del hombre. Es Dios mismo el que actúa en ellos. [...] Con sus pasiones y limitaciones va el hombre creando un ente insaciable e ilimitado. Del

hombre», ese hombre-Dios que Nietzsche llamó *el* «último hombre» y que «todo lo empequeñece», que es «mediocre», «inteligente y está al tanto de lo que ha sucedido», y que tiene «su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche» y le «rinde culto a la salud» puesto que «ha encontrado la felicidad»¹⁰?

mundo inmanente de lo humano saca Hegel el mundo trascendente de la cultura. [...] Más allá del hombre no hay sino la mudez, la obscuridad, la nada».

¹⁰ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, pp. 18-20 (traducción de Francisco Javier Carretero Moreno pp. 46-48).

Τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.¹¹

Heráclito, Fragmento 89 (Plutarco, *De superstitione*, 166c).

¿Quién ha dudado de *la* existencia? Es imposible hacerlo, es patente¹². Dudamos de lo que *se* dice que *ésta* es. Dudamos de nuestros saberes que nos organizan mundo y que a

¹¹ «Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular».

¹² La existencia *por sí misma* no constituye un problema: es un hecho. Pensar la existencia es lo que genera *problemas*. Precisamente la existencia, en *su* «asalto a la conciencia», es lo que ha sido identificado como la oportunidad de la filosofía. Sin embargo, decir que los griegos *crearon* eso que designa el término griego filosofía, me parece que conduce a múltiples confusiones de la misma manera en que lo hace el decir que los *otros* pueblos no lo *crearon*. Es un hecho que pensar la existencia también se llevó (y se lleva) a cabo en los pueblos que no fueron griegos y que no tuvieron relación decisiva con ese pueblo, esto es, que no lo tomaron como *suelo* nutricio de la cultura que conformaban, como sí fue el caso de los pueblos *occidentales* para los cuales el mundo griego se presenta como una unidad admirable que no tenemos más que imitar, puesto que, según *nuestra occidental cultura*, ahí acaeció un «milagro». El pueblo griego es deudor de los pueblos con los que mantuvo contacto, pero se asume, por lo general, como si no lo fuera (cfr. Rémi Brague). Si el pueblo *hispano*, el *francés*, el *inglés* o el *alemán* están *a la altura* de la filosofía, no lo están en tanto que imitadores del mundo griego, pues en la mera imitación y, por tanto, repetición, no se hace filosofía. En todo caso, sus *filosofías* nacionales, como se predica desde hace no poco tiempo, no tendrían como elemento primigenio «el asombro por la existencia», sino solamente el asombro por *el* «mundo griego». Si esto fuera así, no podría haber, propiamente hablando, filosofías en esos pueblos. Sin embargo ha habido (y los sigue habiendo) filósofos en esos pueblos. Y son filósofos no tanto por *dialogar* con *el* mundo griego, sino porque son *sensibles* también a la existencia. Y la *sensibilidad* por la existencia no se aprende, *brot*a espontáneamente en el hombre. Pero «seres *humanos*» los hay donde quiera que hay mundo. Por tanto, filosofía no hay sólo en el «mundo griego» y sus *emuladores*, esto es, aquellos que desde Roma se conformaron como *mundos culturales imitadores y dependientes*: Hispanoamérica, Angloamérica, Italia, Francia y Alemania; sino dondequiera que hay «seres *humanos*», pues la filosofía nace del asombro por la existencia y ese asombro antes que griego es *humano*. El conocimiento siempre es conocimiento en y de la existencia, esto es, el ocasional pero inevitable asombro por la existencia es lo que constituye la ocasión del conocimiento. Por eso en el inicio de las reflexiones de Aristóteles *más generales* sobre la existencia, el libro A, no puede más que comenzar diciendo que «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει» y, también, que «ἀρχονται μὲν γάρ, ὡσπερ εἶπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει». La diferencia decisiva que hay entre el filósofo y los demás hombres radica en la perplejidad en que la existencia deja al hombre y su *aferramiento* a ésta: «...δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν δπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...» (Platón, *Sofista*, 244 a; éste pasaje del diálogo de Platón le sirve también como epígrafe para su *Sein und Zeit* a Heidegger, quien también intenta llevar a cabo en esa obra una investigación por la existencia).

menudo insisten en confundirse con *la* existencia. Pero nadie puede dudar de *la* existencia, pues la duda misma, como el maestro de la misma orientada a *la* ciencia (entendida como conocimiento cierto) enseñó, patentiza *la* existencia: «si no existiera, no podría dudar (*si non essem, non possem dubitare*)»¹³. La duda no alcanza a *la* existencia. Por eso y porque *la* duda brota del estremecimiento de *los* saberes, *la* «dimensión» en *la* que *la* duda funda es más bien epistemológica que ontológica, más, como Descartes bien sabía, «en orden al conocimiento» que «en orden a las cosas reales», sin que esto no implique que, con todo, ese estremecimiento de *los* saberes alcanzados por *la* duda estremezca o angustie también a *quien* duda, persiguiéndole hasta en sueños, lo que Descartes también sabía. *La* duda no alcanza a *la* existencia, de ahí que esta última no sea, propiamente hablando, cosa de *la* epistemología. Y aunque pueden confundirse *los* horizontes de comprensión como, por ejemplo, sucede al confundir lógica y ontología (el paradigma sabido de esto lo constituye el «panlogicismo» de *la* filosofía de Leibniz), pretendiendo la «distinción» que se acompaña de la «claridad», ha de mostrarse que se trata de horizontes distintos. *La* existencia sólo impele al pensamiento abriéndolo y en esta apertura es donde éste se puede excogitar distinguiéndose esto último en múltiples dimensiones y direcciones, entre ellas, *la* epistemológica, de la que cabe insistir que se trata de sólo una más de ellas, aunque sea la decisiva en lo que a la ciencia se refiere, puesto que, aunque sus ensayos sean relevantes y reveladores, no toca directamente el nervio del que mana el pensamiento, pues dicha dimensión epistemológica reacciona más bien frente a una base de creencias en continua constitución y renovación que públicamente reclama para sí el nombre de «conocimiento cierto o científico», que a dar cuenta de lo *más* íntimo al pensamiento.

La «pregunta que interroga por el sentido de *la existencia*» es insoslayable en el filosofar, así como también lo que ésta puede desatar, aunque se trate del sinsentido. Pero la prisa ciega, el confort y la mediocridad desestiman esta actividad del *espíritu humano* que hace suyas estas preguntas y que, aunque no tiene respuestas definitivas para ellas, las abraza porque *nos* son propiamente ineludibles, pues son nuestra oportunidad de realizar la apertura de la comprensión de sentido.

En el presente ensayo, en el que intentamos ex-poner una tesis filosófica, pretendemos, por tanto, pensar *la* existencia, el *hay*, esto *que es*. Pero es importante señalar que, a la luz de lo más arriba dicho, por «existencia» no entendemos algo

¹³ René Descartes, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, p. 515.

concreto y determinado, algo decidido, pues pensamos que toda decisión sobre ésta sólo puede ser llevada a cabo desde un «horizonte de comprensión» en el que se la crea asegurada y determinada, con sentido o sin sentido, con lo que se hace del pensar un elemento más de dicho horizonte, un elemento al que no se le podría dar una funcionalidad privilegiada dentro de dicho horizonte si no fuera a costa de quedar previamente fijado y determinado y, en consecuencia, descuidado y sesgado. Por el contrario, por existencia entendemos *algo* tan general que implica cualquier horizonte de comprensión, lo que éste comprenda y cómo lo comprenda (y también lo que no comprenda).

De aquí que para pensar *la* existencia sea menester, antes que racionalizarla o reducirla a extensión y antes de someterla a *cualquier* proyecto, no importa si éste es tradicionalista o innovador, vivirla atentamente o despiertos, con lo que, en consecuencia, tendría lugar propiamente el pensamiento. Por eso es que, de *vivir* así, pensando y, por tanto, cuestionando cualquier «horizonte de comprensión» que *nos* asegure, familiarizándonoslo, un suelo (sin importar que éste sea cultural, social, profesional, nacional, etc.), filosofar será realmente posible, pues, hecho esto, tales horizontes no pueden más que mostrarse extraños, con lo que se despierta un pensar que ante todo se piensa en lo que piensa y en cómo piensa, un pensar abierto, un pensar que se piensa, por tanto, en la apertura y como apertura.

Decían los filósofos griegos que esta posibilidad para la apertura brotaba del admirarse, del asombrarse, del quedarse perplejo¹⁴. Pero, según veremos en el primer capítulo, extrañarse, esto es, admirarse, asombrarse o quedarse perplejo, no quiere decir más que ser sensibles a la *existencia* y esto, ser sensibles a la existencia, es lo que *nos* muestra metafísicos.

Es en esta sensibilidad en la que se abre, por tanto, la posibilidad de cuestionar, esto es, la posibilidad de plantear cuestiones, que son el hilo con el que se teje este pensar. Sin embargo, la simulación alcanza incluso a mostrar devorado el cuestionar, pues basta con preguntar en un buscador o en otras partes por cualquier cosa que inquiete para dejar todo ya respondido, aplanado. Pero buscar perezosamente respuesta a *la* curiosidad o a la exigencia no es cuestionar. Al respecto es relevante recordar lo que advertía Martin Heidegger en las lecciones que dictó en Friburgo en el semestre del

¹⁴ Cfr. Platón, *Sofista*, 244 a; *Teeteto*, 155 d: «Pues lo que propiamente hace al filósofo es este su estado, el admirarse, no tiene en efecto, la filosofía otro origen distinto de éste»; y también Aristóteles, *Metafísica*, A, 2.

verano de 1923: «Cuestiones surgen sólo del habérselas con las «cosas». Y cosas sólo hay *aquí* cuando se tienen ojos»¹⁵.

Es a la luz de dicha sensibilidad a la existencia que entendemos eso de que «cosas sólo hay *aquí* cuando se tienen ojos»¹⁶, eso de «tener ojos», pues *los* ojos se resuelven en el ver que se realiza en el mundo, esto es, en la visión, que no en el sentido de la vista, o sea, en eso que los griegos han llamado *θεωρία*. Ya Aristóteles concentraba en ello la «vida filosófica», la *βίος θεωρητικός*. Sin embargo, y ya sobre la metáfora de los ojos y su relación con la filosofía, hay que decir que para ver no basta con tener ojos, hay que abrirlos, hay que estar despiertos, pues también se tienen ojos cuando se está dormido.

Por eso es que no pensamos como pensaba, por ejemplo, Octavio Paz: que los horrores de *nuestro* mundo son cosa de soñar con los ojos abiertos, cosa por la que *nos* invita a *soñar* que es mejor soñar con los ojos cerrados¹⁷. Pues tener los ojos cerrados *nos* encierra, *nos* individualiza, *nos* hace «ego»-ístas y *nos* enfrenta (el mundo que se realiza en ello ya ha sido ejemplificado notablemente y sin parangón por Arthur Schopenhauer y su voluntad ciega —y *nuestras* invasiones, conquistas, encubrimientos, guerras mundiales y familiares, etc.—). Mientras que, por otra parte, abrir los ojos permite ver, extrañarse, asombrarse, anonadarse e, incluso, «des-yoizarse». Los ojos cerrados reproducen fragmentos de mundo como «el mundo», haciendo, por tanto, del mundo algo inmundo. Los ojos abiertos alumbran mundo y en hacer esto es que puede multiplicarse el cuestionar que, en lo fundamental, unifica la diversidad de «horizontes de comprensión» en que acontece el mundo y que son los que conforman lo que llamamos el «horizonte del «yo»», que es la forma en la que la modernidad occidental ha decidido problemáticamente la existencia, esto es, asumiendo dicho horizonte como claramente la existencia.

En esta investigación nos cuestionamos por el significado de dicho horizonte, por lo que consideramos oportuno pensarlo a la luz de su confección «cierta», matematizada,

¹⁵ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 5 (traducción de Jaime Aspiunza, p. 21).

¹⁶ La frase *de* Cristo que reiteradamente resonó en Juan decía: «el que tenga oídos que oiga». Pero Nietzsche se da cuenta de que antes hay que romperles los oídos para que aprendan a oír con los ojos, esto es, que saquen su verdad de sus ojos, de *lo evidente* (cfr. Friedrich Nietzsche, «Vorrede» a *Also sprach Zarathustra*, 5).

¹⁷ Cfr. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 231: «El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto. Pero este despierto pensamiento nos ha llevado por los corredores de una sinuosa pesadilla, en donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura. Al salir, acaso, descubriremos que habíamos soñado con lo ojos abiertos y que los sueños de la razón son atroces. Quizá, entonces, empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados».

que es lo que magistralmente ensayó René Descartes, pues este filósofo ha sido señalado como aquél que confunde la filosofía con la ciencia de las matemáticas, el pensamiento de la existencia con el pensamiento que conoce, de algún modo, que aquí es metódico, en la existencia las cosas. Pero Descartes, filósofo o despierto, sabía que el suelo seguro del que emerge el cogito en la duda que invoca a un genio maligno como dador de realidad y limitante de la verdad que, dependiendo de la luz natural de la razón, es epistemológica, es el suelo de la falta inmediata de contenido claro y distinto a un «qué», pues en el ejercicio metódico de la duda se patencia existencia, no esencia: «ya sé con certeza *que soy*, pero aún no sé con claridad *qué soy*»¹⁸, decía el Descartes que emergía triunfante frente a la hipótesis escéptica del genio maligno. Como intentaremos mostrar en el tercer capítulo de esta investigación, Descartes confecciona metódicamente la posibilidad de la ciencia, pero también señala sus límites y su ocasión, pues es muy claro en que ésta no tiene como cometido dar cuenta de lo que las cosas propiamente son, sino sólo de cómo pueden ser ordenadas según las dimensiones excogitadas en que éstas permitan organizarse según el método dispuesto para ello, que es el método de la matematización (moralizada) que se excogita como método de investigación científica. El horizonte que Descartes enseña a confeccionar bajo el ideal matemático de certeza es lo que aquí es llamado la versión cierta del «horizonte del «yo»», que es un horizonte en el que las cosas están dispuestas según un referencial señalado, sea éste la «idea», «Dios», el «hombre», la «mónada» o «cada mónada» y, con ello, también «cada hombre», o la disposición para la cognoscibilidad o «subjetividad», etc.

Se trata de un horizonte en inevitable excogitación, sólo que, es importante señalarlo desde ya, según los límites señalados en la hechura de este horizonte, dicho horizonte se llega a transparentar en la reveladora «experiencia de nihilidad», abriendo con fuerza la cerradura de sentido en que construir un árbol y habitarlo —y, también, habituarlo— podría dejar a la dimensión ontológica de la cosas que abre en el asombro y también en la duda cuando se hace cerradura de éste. La transparencia del «horizonte del «yo»» que acontece en la experiencia señalada deja ver *el* suelo ontológico del «yo sin «yo»», de la existencia. Descartes ensaya excogitar o fabular un centro de referencia, con lo que erige mundo, esto es, orden.

¹⁸ René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 25; traducción de Vidal Peña p. 25.

En el capítulo cuarto mostraremos que el mundo así originado no brota como resultado de una oposición entre dichos horizontes, pues no es frente al «yo sin «yo»» que se origina el «horizonte del «yo»», sino que todo «yo» es en el fondo «yo sin «yo»», de manera semejante a cuando Hesíodo muestra la «teogonía», esto es, la forma en la que se da la formación originada, o sea, ordenada, de los dioses en *χάος*, no frente a o en oposición a sino en *χάος*; o como cuando Arthur Schopenhauer lo muestra al describir que hay algo común a los fenómenos y que esto es lo que éstos propiamente son, más allá de la diversidad apariencial de sus formas.

La confusión de dimensiones, el estar dormidos, la cerradura de sentido, reclama el triunfo de la unidad en la diversidad sobre la diversidad. Por esto es que escribe Heráclito, «cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una»¹⁹, «[...] pero aunque la razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular»²⁰. Con todo, nos parece que es el *sutra* budista mahayana *del corazón* el que presenta de manera más clara el significado de esta conformación de horizontes que aquí ensayamos: «la forma no difiere del vacío, ni éste de aquella. La forma es idéntica al vacío; el vacío es idéntico a la forma. Vacías son también la recepción, la concepción, el pensamiento y la consciencia». Esta fórmula del budismo mahayana, «forma es vacuidad quiere decir vacuidad es forma», abre un «horizonte de comprensión» en el que se resuelven las posibles oposiciones limitadas y limitantes *entre* estos horizontes²¹, oposiciones sostenibles sólo desde *el* «horizonte del «yo»». Así, por ejemplo, el filósofo budista de la escuela de Kioto Keiji Nishitani, que es a quien debo el concepto del «yo sin «yo»»²², escribe, con gran influencia del budismo zen, en su *La religión y la nada*, que «el aspecto de la vida y el de la muerte son igualmente reales, y la realidad es aquello que aparece ahora como vida ahora como muerte. Es ambas, la vida y la muerte y, al mismo tiempo, no es ni la vida ni la muerte. Es lo que llamamos la no-dualidad de vida y muerte».²³

Así pues, dado que es sabido que a partir de la filosofía de Descartes, que, mediante su *Géométrie*, lograba *empatar* los afanes matemáticos y los físicos al hacer depender

¹⁹ Heráclito, Fragmento B 50, Hipól., IX 9, 1.

²⁰ *Ibid.*, Fragmento B 2, Sexto Empírico, *Adversus Mathematicus*, VII, 133. De dichas inteligencias particulares se establecen «horizontes de comprensión» que se manifiestan opuestos a otros, como en el caso de los racionalismos, los empirismos, los idealismos, los materialismos, los positivismos y los nihilismos.

²¹ Cfr. Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, p. 152.

²² Cfr., por ejemplo, Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, p. 195: «no se trata de que el yo sea vacío, sino de que la vacuidad es el yo».

²³ *Ibid.*, p. 91.

las posibilidades cognoscitivas de la física de la «racionalidad *matemática*»²⁴, la «discusión filosófica» se centró en discutir con Descartes y contra Descartes distintos momentos de su filosofía, echando mano de distintos supuestos especulativos elevados al rango de «principios», a tal punto de que Hegel hiciera de ella la *tierra firme* del pensamiento a la que según él Descartes nos hizo arribar (con Descartes, leemos, «ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares ¡tierra!»²⁵). Sin embargo, es decisivo preguntar: ¿en qué consiste dicha «tierra firme» «sobre la cual [—escribe Jean-Luc Nancy—] no cesamos de caminar, sobre todo cuando caminamos sobre la luna, [y] sobre la cual no hemos cesado de levantar nuestras ciudades, nuestros Estados, nuestras fábricas. La tierra firme del sujeto, sobre la cual estamos instalados»²⁶?

Por lo general, dicha discusión ha afirmado o negado en una dimensión ontológica la dualidad epistemológica de la *res cogitans* y la *res extensa* mediante un espiritualismo pluralista armónicamente prestablecido, o un panteísmo geométrico, o una condicionalidad trascendental de la experiencia de lo plural, o una habituada referencia insustancial, etc.; esto es, se ha reducido principalmente a explicaciones ficcionalizantes y totalizantes del mundo, despreciando el punto de partida epistemológico²⁷ señalado por Descartes. Será Arthur Schopenhauer quien regrese esta dualidad a la dimensión epistemológica del «horizonte del «yo»», haciendo de este horizonte, desde la primera línea de su *Die Welt als Wille und Vorstellung*, el horizonte de la representación del mundo: «El mundo es mi representación».

²⁴ Ya en el siglo XVI Galileo Galilei había transmitido su sentir al respecto en su *Il Saggiatore* cuando escribe que: pero no fue capaz de producir la herramienta teórica que permitiera asegurar

²⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, p. 120. Cfr. también F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*; Arthur Schopenhauer, «Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen» en *Parerga und Paralipomena*; entre tantos otros.

²⁶ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, p. 80.

²⁷ Baruch de Spinoza es un claro ejemplo de este cartesianismo contra Descartes, pues para él la duda de Descartes es una falsa duda dado que no se puede dudar de la verdad pues ésta, según nos dice en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 45, «se revela ella misma, como en una manifestación espontánea», de ahí que «si algún escéptico se hallare aún sumido en la duda ante la misma verdad primera y todas las que luego deduciremos, según la norma, de esa verdad primera, será porque, o bien habla contra su conciencia, o bien habremos de confesar que hay hombres cuyo espíritu es completamente ciego, sea de nacimiento o por prejuicios, es decir, debido a algo externo» (*ibid.*, pp. 46-47). Mas dicha verdad primera sólo podría ser, dada su definición de sustancia, Dios. Escribe Spinoza en la «Primera parte» de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 11: «Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse»; y poco después escribe: «Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita». De aquí que, como Ramón Xirau escribe en su *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 233, «uniendo ambas definiciones entendemos el meollo mismo de la filosofía de Spinoza. Existe una sola sustancia infinita, Dios, que contiene todo lo que hay en el universo».

Dado que pensamos con Heidegger que Schopenhauer con este aserto «ha resumido el pensamiento de la filosofía moderna [...determinando con dicha obra] de la manera más persistente el pensamiento de todo el siglo XIX y XX [(... en donde] ni siquiera Nietzsche se libró de una discusión con Schopenhauer en cuyo transcurso, no obstante su concepción opuesta de la voluntad, Nietzsche mantuvo firme el principio de Schopenhauer: “El mundo es mi representación”)]»²⁸, en el capítulo cuarto nos detendremos en la exposición de este pensamiento que desata de las trampas matemático-morales al genio maligno, insistiendo en que la pregunta decisiva del pensar filosófico es la pregunta que piensa sobre si acaso la existencia tiene sentido. En efecto, Schopenhauer hablará de la representación en tanto que principio ineludible para el conocer racional articulado a través del «principio de razón suficiente», que se deja descomponer, en un análisis filosófico, en sujeto y objeto, pero sin establecer ninguna preeminencia de uno frente al otro: se trata de los componentes de la representación en los que ésta se puede descomponer supuesta la dualidad epistemológica cifrada en «lo que conoce» y «lo conocido» que ya Descartes había establecido en sus *Regulae ad directionem ingenii*²⁹. Pero al admitir dicho «dualismo epistemológico» que resuelve el problema del conocimiento al reducirlo a relaciones lógico-matemáticas, queda abierta para Schopenhauer una vía que difícilmente podría reducirse a tales relaciones por plantear la pregunta por el sentido de éstas y, con ellas, del mundo, viendo en esta pregunta la oportunidad más prístina para la filosofía.

La pregunta planteada por Schopenhauer expondrá frente a los optimismos al «dolor» en el *centro* del pensamiento, aquello que, abriendo en el pensar, ha querido ser instrumentalizado con las aparentemente más diversas intenciones, cuando menos por religiones, políticos y científicos. Pero Schopenhauer invita a pensar en la experiencia del dolor y reparar en que, dada la imposibilidad de determinar una finalidad para el mismo, no puede quedar más que un sabor amargo, pues, pensando *el* mundo, se revela la nihilidad inevitable en la que se disuelve la trampa espacio-temporal en la que *se* quiere «ser». De ahí que «la pregunta de Schopenhauer» sea «la pregunta por el sentido de la existencia», esto es, una pregunta que, si las profecías de Nietzsche en su *Die fröhliche Wissenschaft* no fallan, todavía requiere de setenta años «tan sólo para ser

²⁸ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 45.

²⁹ Cfr. Jesús Carlos Hernández Moreno, «A propósito de *mundus est fabula*: Descartes y la confección de «mundo»».

escuchada plenamente y en toda su honda profundidad»³⁰. Y dicha pregunta, a pesar de encontrarse, explícita o implícitamente, en la base de cualquiera otra pregunta filosófica, es con este autor que justificadamente cobraría dicha relevancia porque la replantea cuando más había quedado olvidada bajo el «prejuicio fundamental» que articula buena parte de las filosofías *modernas* y *no-modernas*: el «ser» es superior al «no-ser»³¹. Pero, filosóficamente hablando, la formulación misma de dicho prejuicio, sin una previa escala de valores que le permita ser aplicado, no *significa* nada, por lo que la pregunta de Schopenhauer vuelve a refrescar el quehacer *filosófico* mismo mostrando falta de radicalidad filosófica en las propuestas que, por lo general, se hacen pasar por tales.

En este ensayo *nos* interesa pensar con Descartes y destacar, frente a los múltiples y multiplicantes señalamientos que lo hacen padre de *nuestros* «mundos *modernos*», que se tomó la herramienta (*el* método y su expresión autorreferencial), no las fabulosas instrucciones con las que, en el *Discours de la méthode*, el «filósofo enmascarado» quiso dar ejemplo. Pero, allende la fábula del mundo de Descartes, *nos* interesa pensar también con Schopenhauer y destacar que, con su pregunta, cimbró los suelos que, en las filosofías de inspiración teológica (y teleológica), construyen seguridades y consuelos, pues esta pregunta alcanza cualquier resquicio por donde pudiera colarse algún residuo de salvación, mostrando la nihilidad como esencia de la «esencia». Pero, cabe decir, no se trata de hacer un relato más de la derrota o superación de Descartes, pues el pensamiento de Descartes, más afín al de Schopenhauer de lo que por lo general se dice, escribió con «claridad» y «distinción»: «como dueños y señores», no «dueños y señores». Descartes enseñó ejemplarmente a construir «comos», esto es, modos, caminos, métodos, y aunque no se dedicó decididamente a pensarla, no desconocía la radicalidad de la patencia ontológica.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 357, p. 600 (traducción de José Jara p. 225). Jean-Luc Nancy utiliza esta pregunta como uno de los dos epígrafes que abren su *Une pensée finie*; sin embargo, hace falta precisar que, si bien, es una pregunta filosófica y, por tanto, no privativa de algún filósofo en particular, sí fue preciso el planteamiento que Arthur Schopenhauer hizo para llegar a ella tras renunciar a la «divinidad de la existencia» como presupuesto *filosófico* que condicionaba el filosofar moderno y en su lugar poner la «no divinidad de la existencia», como incluso el mismo Nietzsche destaca.

³¹ Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, p. 528.

Les grandes personnes aiment les chiffres. [...] Mais, bien sûr, nous qui comprenons la vie, nous nous moquons bien des numéros.

Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, IV.³²

Habrà que bajarse de los hombros de los «gigantes»³³ y poner nuestros hombros junto a los de ellos para reconocernos sostenes de mundo y ya no sólo vivir en los mundos de las cabezas de estos «gigantes». A ello enseñó Descartes y, con él, pero no sobre él, *nosotros* hacemos *lo nuestro*, pues, de hecho, con la creencia de gigantes o sin ella, somos *origen* de mundo. Descartes *nos* pone en el centro del despliegue de mundo, *nos* hace inventores del mismo, lo hace depender de *nosotros*, aunque «nosotros», sin «Dios», no dependamos ni pendamos de nada. De ahí que, aunque a partir de la filosofía de Descartes esté fundado «ciertamente» el «horizonte del «yo»», dicho horizonte no agota ni siquiera *la realidad humana* autocentrada y reducida a razón. Por el contrario, la finitud del «yo», una vez que se han eliminado los prejuicios de divinidad que lo reconfortaban y aseguraban, se muestra por primera vez en su desnuda verdad que penetra el mundo que despliega: dicho mundo tiene en ese «yo», como bien muestra Schopenhauer, un origen fugaz y doloroso. *Nuestro* «intelecto», en el que tanto confió el pensamiento moderno, no tiene, como también observa Nietzsche, «ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. [Pues] no es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo»³⁴.

La nihilidad que en «nuestra» finitud *nos* articula muestra pertinente la pregunta que interroga por el sentido y/o sinsentido de la existencia. Es la nihilidad del «yo» la que permite ver en la aparente bifurcación entre el «horizonte del «yo»» y el «horizonte del *yo* sin «yo»» la conformación de mundo y su cariz; dicha nihilidad es la que muestra

³² «A los mayores les gustan las cifras. [...] Pero nosotros, que sabemos comprender la vida, nos burlamos tranquilamente de los números».

³³ «La imagen fue sin duda lanzada por Bernardo de Chartres, para el que el gigante es Aristóteles (cf. Juan de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4, PL, 199, 900c). Llega hasta Newton, pero se halla también en Swift, que compara implícitamente a los antiguos con Brobdingnag y a los modernos con Lilliput» (Rémi Brague, *Europa, la vía romana*, p. 78).

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, p. 875.

transparente el horizonte del «yo», esto es, muestra frágil al «yo» en la fuerza del «yo sin «yo»».

El interés que tenemos al ensayar este pensamiento radica en que reconocemos que al pensar y leer *la* existencia no podemos hacerlo más que a partir de un coordinado de horizontes de comprensión donde el horizonte del «yo» se *in-venta* o *excogita* de continuo *en* el horizonte del «yo sin «yo»», haciendo, en esto, mundo. El pensamiento de la nihilidad se funda en la experiencia no científica ni mucho menos de laboratorio o papel, aunque las alcanza, sino cotidiana, donde la finitud y la muerte son constantes que permiten *transparentar* el «horizonte del «yo»» mostrándolo en su insustancialidad, donde la «forma»³⁵ en que se inventa se disuelve y resuelve en «vacuidad», en un *yo* sin «yo». Se trata de pensar *el* mundo desde la clave *del* horizonte de nihilidad donde el horizonte del «yo» o la «visión de mundo» como autorreferencia centrada y, también, el horizonte del *yo* sin «yo» o la visión de mundo como apertura se con-funden³⁶. Shakespeare hace decir a Hamlet «*to be or not to be, that is the question*»³⁷. Pero *nosotros* creemos que la disyuntiva no es la cuestión, porque dicotomiza la existencia e inventa mundos en tensión *esencialmente* comunicados. «*To be and not to be, that is the question*», pues ahí, en esta *contradicción* aparente (o lógica) acontece el siendo donde la existencia tiene lugar.

Así pues, en el presente ensayo pretendemos pensar, según las consideraciones señaladas a lo largo de esta introducción, el «yo» como centro fundante de un horizonte autorreferencial de comprensión articulada representacionalmente bajo el principio de razón suficiente, pero que, dada la experiencia de la nihilidad que puede darse en el dolor, la muerte o la finitud, se puede abrir una experiencia de comprensión ayoica, abierta, que transparenta al «yo», que lo hace comprenderse como *yo* sin «yo». Por eso es que Schopenhauer señalaba que la compasión, la empatía y la reconciliación dan muestras de la realidad de dicho horizonte donde la aparente diversidad co-participa en lo mismo.

Ya sólo resta decir, por último, que, dado que se trata de un ensayo de pensamiento filosófico, se intentará en él, por tanto, también de reivindicar la filosofía, pues ésta, a pesar de la mala prensa con la que la variopinta publicidad la pretende encubrir, en tanto que pensamiento abierto que articula sendas de sentido (y/o sinsentido) en finitud,

³⁵ Que, cabe decir, es un privilegio de dicho horizonte.

³⁶ Cfr. Nishitani Keiji, *La religión y la nada*, p. 129 y ss.

³⁷ William Shakespeare, *Hamlet*, acto 3, escena 1.

muestra su irrevocable vigencia inmanente en el hombre como espontaneidad de pensamiento que abre dada su sensibilidad a la existencia.

*EL «HORIZONTE DEL «YO»» O LA «REPRESENTACIÓN» COMO
ACONTECIMIENTO DEL «ANCLAJE DE MUNDO».*

HACIA *EL* «HORIZONTE DEL «YO»».

Un honneste homme n'est pas obligé d'avoir veu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les escholes; & mesme ce seroit une espece de deffaut en son education, s'il avoit trop employé de temps en l'exercice des lettres. Il a beaucoup d'autres choses à faire pendant sa vie [...].

René Descartes, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, p. 495.

1. LA «DISPOSICIÓN METAFÍSICA».

Wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswert ist, so wünschwert, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen in seinen besonneneren Augenblicken es höher schätzen würde als Silber und Gold; so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseins und irgendein Aufschluß uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist als ihr Elend und ihre Nichtigkeit.

A. Schopenhauer, «Über das metaphysische Bedürfnis», *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II³⁸.

Nuestra existencia se nos da entre seguridades e inseguridades de las que parecería hasta ridículo sospechar. Ésta se da siempre ya en *un* mundo que articula lo que existe de acuerdo a *la* lógica inherente a él. Participamos de *ese* mundo y lo que ocurre en él no nos es ajeno. Sentimos frío y sabemos cómo podemos evitarlo. Lo mismo ocurre cuando sentimos sed, hambre o sueño. Sabemos también que hay instituciones a las que nos sumamos o que rechazamos. De la misma manera sabemos hablar y, con ello, enriquecemos también *el* mundo del que participamos. Sabemos que hay técnicas diversas orientadas a también diversas actividades, técnicas que aprendemos, desarrollamos o ignoramos: aprendemos a nadar, a elaborar discursos coherentes, a mantener amistades, a navegar en la internet, a construir edificios y hasta a superar las condiciones que creíamos determinantes: podemos transportarnos a velocidades sorprendentes mediante la construcción y uso de automóviles, aviones, cohetes, etc. También podemos calcular los tiempos en que podemos llevar a cabo esto. De igual manera sabemos que enfermamos y que, bajo atención médica, podemos resistir a

³⁸ «Sobre la necesidad metafísica en el hombre» en *El mundo como voluntad y representación II*, 180: «Si algo en el mundo es deseable, tan deseable que incluso la ruda y apática muchedumbre, en sus momentos de circunspección, apreciaría más que la plata y el oro, eso sería que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestra existencia (*Dasein*) y nos ofreciera cualquier explicación sobre esta enigmática existencia (*Existenz*), en la que nada es tan claro como su miseria y su nihilidad (*Nichtigkeit*)».

muchas de las enfermedades a las que estamos sujetos. Pero también sabemos que morimos, esto es, que nuestra «existencia *particular*» es finita y sabemos que a todas las cosas, en tanto que existen, tarde o temprano les ocurre *lo mismo*. En fin, sabemos también que a pesar de «toda esa trágica batalla del hombre por salvarse»³⁹ de su finitud, ésta, sin importar los esfuerzos que se realicen, es inútil. Ignoramos, pues, el sentido de existir. Pero también ignoramos si a la *existencia*, más allá de la particularidad de las cosas que participan de ella —entre las que nos contamos también nosotros—, le *ocurre* lo mismo, esto es, llevar un signo de interrogación por sentido.

Somos, pues, sensibles a la existencia, a la *nuestra*. Pero la *nuestra* se sabe articulada con *las demás*. Esta «sensibilidad» es la que nos hace preguntarnos por ella, antes o, incluso, después de habernos sumado a alguna respuesta sobre la misma; y le corresponde a ella ser la fuente *metafísica* que anima toda descripción auténtica sobre la misma y no al *mythos* que la articula. Es ella la que hace *cantar* lo mismo a aztecas⁴⁰ que a babilonios⁴¹, a los hindúes⁴², a los griegos y a «nosotros». En efecto, es dicha sensibilidad *ante* la existencia la que provoca el asombro (*θαῦμα*) del que brota el filosofar que da vida a la filosofía. Pero este asombro, al igual que la sensibilidad que lo provoca, es espontáneo y no tiene ninguna dirección previa. Se experimenta como un *simple* extrañamiento que inquieta, y es desde esta inquietud que se plantean las

³⁹ Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 36.

⁴⁰ Por ejemplo, «¿a dónde iremos que muerte no haya? / Por eso llora mi corazón. / ¡Tened esfuerzo: nadie va a vivir aquí! / Aun los príncipes son llevados a la muerte: así desolado está mi corazón. / ¡Tened esfuerzo: nadie va a vivir aquí!» (Cant. Mex., f. 70 R., lin. 27 ss. *De Tenochtitlán* con ocasión de la muerte del príncipe Tlalahuepan por el 1493-98, en Ángel M. Garibay K., *La literatura de los aztecas*, p. 60.)

⁴¹ Por ejemplo, cuando se hace cantar a Gilgamesh, ante la muerte de su amigo Enkidú: «¿No moriré acaso yo también como Enkidú? / Me ha entrado en el vientre la ansiedad. / Aterrado por la muerte, vago por la estepa» (Tablilla IX, columna i, 3-5, en *Gilgamesh o la angustia por la muerte. Poema babilonio*, traducción directa del acadio, introducción y notas de Jorge Silva Castillo, p. 137.)

⁴² Véase, por ejemplo, al niño Nachiketas que, al encontrarse con *el señor de la muerte* —Yama—, no duda en preguntarle: «What happens to the soul after death —after the death of this body, or it may be after the death of the individuality itself— in either case, what happens to the soul?» (¿qué le sucede al alma después de la muerte —después de la muerte de este cuerpo, o quizá después de la muerte de la individualidad misma—, en cualquier caso, qué le ocurre al alma?), a lo que Yama responde «You should not ask this question. Nobody can understand what it is. The gods themselves have doubts about this matter. Therefore a young boy like you should not raise a question of this kind. Ask for better things — gold and silver, long life, health. The emperorship of the whole world, and a long life, as long as this world lasts, all the wealth of the world, all the glory, all the majesty and magnificence of an emperor of the world I shall grant you. Do not ask this question» (No deberías hacer esta pregunta. Nadie puede entender lo que es. Los dioses mismos tienen dudas acerca de este asunto. Por lo tanto, un joven como tú no debería plantear una pregunta de este tipo. Pregunta por cosas mejores —oro y plata, larga vida, salud. El imperio de todo el mundo y una larga vida, mientras que este mundo dure, toda la riqueza del mundo, toda la gloria, toda la majestad y la magnificencia de un emperador del mundo te concedería. Pero no hagas esta pregunta.), en *The Katha Upanishad*. También, para otro ejemplo, puede verse la preocupación en que se sume Arjuna frente al campo de batalla donde la muerte se sospecha inminente en *Bhagavad Gita*, I, 29-47.

preguntas por la existencia. Las respuestas sacan del extrañamiento, resuelven la existencia en alguna dirección, ya sea ésta halagüeña o, por el contrario, absurda. Pero tanto las preguntas como las respuestas, sin importar *qué* las articule, no son sino *humanas*, esto es, *creaciones* de hombres concretos que, desde su propia sensibilidad *metafísica*, aventuran salidas de ese extrañamiento, *filosóficamente* hablando, ineludible. Dichas «salidas» dan vida a los distintos «discursos *metafísicos*» que, aunque puedan brindar una explicación reconfortante, nunca anulan realmente la fuente de la que brotan. Todas las explicaciones sobre la existencia, tanto las que intentan *ver* en ella «sentido» como las que no se lo *ven*, son *metafísicas*. Dichas explicaciones son agrupadas según las pretensiones de cada una, siendo ellas las que conforman, principalmente, los «sistemas» tanto filosóficos como religiosos y, desde ellos, los productos culturales que, en consecuencia, se elaboran.

Pero *fuera* (o *extrañándose*) de dichos sistemas, el asombro *frente a o de* la existencia provoca el «sentimiento filosófico» en su acepción originaria, esto es, al margen de cualquier sistema filosófico ya establecido. Para decirlo con Aristóteles, «el asombro es lo que ha hecho filosofar a los hombres tanto antes como ahora»⁴³. Pero, cabe decir, también el sentimiento religioso, al margen de las religiones, brota de dicha sensibilidad por la existencia; por eso Nishida Kitarô puede decir que, «después de haber experimentado algún periodo de extrema desdicha, no hay probablemente ninguna persona que no sienta surgir desde las profundidades de su espíritu [o corazón⁴⁴] algún sentimiento religioso».⁴⁵ Ambos sentimientos son parientes cercanos y en ocasiones llegan, incluso, a *confundirse*. Pero, cabe decirlo, ¡no son *lo mismo*! En efecto, en el sentimiento religioso, si es que tiene razón Mircea Eliade, hay una manifestación de lo sagrado, esto es, ahí «*algo sagrado se nos muestra*» (*hierofanía*)⁴⁶, mientras que en la filosofía ¿«qué» es lo que *se muestra*? Esto es, ¿«qué» quiere decir «que es»⁴⁷ o «estar despierto»⁴⁸ o «el ente en tanto que ente»⁴⁹ o «sé que soy, mas no qué soy»⁵⁰?

⁴³ *Metafísica*, A, 982b, 12-13: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.

⁴⁴ Cfr. la traducción de Agustín Jacinto Zavala en *Ensayos filosóficos japoneses*.

⁴⁵ Nishida Kitarô, «La lógica del lugar de la Nada y la cosmovisión religiosa» en *Pensar desde la Nada*, p. 24.

⁴⁶ Cfr. Mircea Eliade, *The sacred and the profane. The nature of religion*, p. 11.

⁴⁷ Cfr. Parménides, Poema, fragmento 2.

⁴⁸ Cfr. Heráclito, Fragmentos B1, B2, B73, B75 y, sobre todo, B89. Cfr. «Buddha», esto es, el despierto. Cfr. a su vez, Martin Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*: «Dasein als je eigenes bedeutet nicht isolierende Relativierung auf äußerlich gesehene Einzelne und so den Einzelnen (solus ipse), sondern »Eigenheit« ist ein Wie des Seins. Anzeige des Weges des möglichen Wachseins. Nicht aber eine regionale Abgrenzung im Sinne einer isolierenden Gegensatzung» (traducción de Jaime Aspiunza: «El

Volviendo a la sensibilidad de la que brotan tales sentimientos, ésta se deja ver en las producciones tanto literarias como artísticas que éstos producen, sin importar la época o el pueblo en que se susciten. Escribe Arthur Schopenhauer: «templos e iglesias, pagodas y mezquitas, por toda la Tierra y en todas las épocas, evidencian con su esplendor y grandeza que la necesidad metafísica del hombre le acompaña tan vigorosa e inextirpablemente como la física»⁵¹. Y junto a éstas tendríamos que poner no pocas obras poéticas, filosóficas o científicas.

¿Por qué, entonces, se escucha como emblema del «pensar serio y riguroso» el desprecio por la metafísica e, incluso, como su cometido, darle muerte a ésta? Hemos dicho ya que ésta brota espontáneamente en el hombre, ¿cómo podemos, entonces, pretender su muerte? ¿No tendríamos que aclarar que es más bien a las creaciones *humanas* que tienen como *base* esta sensibilidad y que, tras surgir, pretenden apagarla mediante el dogma a las que *hay* que combatir, y más cuando éstas se pretenden *definitivas*⁵²? Todavía más, los mismos discursos que combaten a *los* discursos *metafísicos*, ¿no llegan a ser tildados por sus críticos, ya sea en su conjunto o en alguna de sus partes —curiosamente fundamentales— también de *metafísicos*?

Supongamos que, en efecto, en «*nuestro* tiempo» esté ya «muerta» la metafísica. No pocas veces se oye hablar de ella, ya sea como algo muerto o como algo vivo, a los que se congregan para celebrar el pensamiento. Pero entonces, aunque estuviera muerta,

que el existir sea siempre propio no implica que se le relativice, aislándolo en lo que visto externamente sería un individuo, el individuo (*solus ipse*), sino que la «propiedad» es un cómo del ser, indicación de la vía posible del estar despierto. Mas no una demarcación regional en el sentido de una oposición que particularizara».) (Los subrayados son «nuestros».)

⁴⁹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, (1003a20): «Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es» (traducción de Tomás Calvo Martínez); «Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente» (traducción de Valentín García Yebra). ¿«lo que es, en tanto que algo que es»? ¿«el Ente en cuanto ente»? τὸ ὄν η ὄν tiene ya sustantivado lo que en Parménides está indicado (ὅπως ἔστιν τὲ). Con todo, «en tanto que ente», si es que «ente» no ha sido ya identificado con una idea, sólo «indica a», esto es, en la apertura, o sea, sin determinar, sin objetivar, sin regionalizar.

⁵⁰ Cfr. René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, segunda meditación, p. 25.

⁵¹ Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 177: «Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfnis des Menschen, welches stark und unvertilgbar dem physischen auf dem Fuße folgt».

⁵² La filosofía no puede nunca confundirse con «ideología» sino que, por el contrario, ha de denunciarla. Y su tarea de denuncia es *perenne* en tanto que, como bien denuncian Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy a propósito de *Le mythe nazi*, «existe en el ambiente (*dans l'air du temps*) una demanda o una espera sorda de algo así como una representación, una figuración, y hasta una encarnación del ser o del destino de la comunidad [...pues] precisamente de esta identificación simbólica (o «imaginaria», según el léxico que se escoja: en todo caso, por imágenes, símbolos, relatos, figuras, y también por las presencias que los portan o los exhiben) es de lo que el fascismo en general se ha sobreabundantemente nutrido» (Cfr. *ibid.*, p. 11). Pero ese ambiente no está limitado a un tiempo y lugar particular, regional, sino que está donde hay tendencia a particularizar, a regionalizar *el* «mundo» (Cfr. Heráclito, fragmento B89: «Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular»). El fascismo es un ejemplo conmovedor, pero sólo es un ejemplo.

parece ser que su cadáver seguiría animando buena parte de lo que se hace con esto. Así, podría decirse que sigue siendo la metafísica, viva o ya *muerta*, el motor de *estas* pensamientos y, en tanto que motor, lo que los animaría. Pero si *ella* los anima, ¿cómo podría, entonces, estar muerta?

El profesor granadino Luis Sáez Rueda realiza una crítica a estos discursos que predicen la muerte de la metafísica y los clasifica de la siguiente manera: a) los que combaten la posibilidad de la metafísica en el sentido aristotélico, esto es, como búsqueda ontológica por los principios del ser en general; b) los que combaten su posibilidad como teología o cosmología racional; c) los que combaten su posibilidad al carecer de sentido, pues transgrede los límites de la lógica formal o los criterios empíricos de la ciencia; d) los que combaten a la metafísica occidental en su conjunto como pensamiento «representativo», olvido del ser, voluntad técnica o de poder.⁵³ Pero como él mismo apunta, y son las tres tesis que defiende en dicho artículo, el «pensamiento postmetafísico» presupone una «metafísica»⁵⁴, pues todo pensamiento implica una metafísica, por lo que ésta puede y debe ser también el signo de una actividad filosófica. Pero los rasgos de *esta* metafísica se diferenciarían de las otras concepciones de metafísica, esto es, de los proyectos metafísicos que establecen rumbos en el pensar y que, con esto, condicionan su proceder. La metafísica no puede más que ocupar su lugar como fuente primigenia desde la que brota el pensamiento por la existencia o, lo que es lo mismo, el pensamiento mismo (pues éste siempre es pensamiento de (y, por tanto, por la) existencia). Pero no se la debe confundir con sus productos, sin importar lo atractivos, consoladores o rentables que éstos sean. Y por «ocupar su lugar» no estamos diciendo que no lo ocupe *de hecho*, pues es imposible pensar sin metafísica. Lo que estamos diciendo es que se le debe despojar a la metafísica de esos ropajes en los que se la ha metido y que provocan tanto recelo en contra de ella (aunque luego no de ellos). La metafísica, en tanto que sensibilidad a la existencia, y, por ello, como fuente de los discursos metafísicos y no uno más de ellos, es ella misma no teológica, hipotética y escéptica, pues todo principio articulador de dimensiones, incluido «Dios», brota como respuesta acalladora de dicha sensibilidad. En efecto, «Dios» no es más que una hipótesis, por muchos mundos que con «Él» se

⁵³ Cfr. Sáez Rueda, Luis. «Acerca del conflicto entre los discursos «Metafísico», «Postmetafísico» y «Teológico»» en *Δαίμων*, Revista de Filosofía, 1994, n° 8, 63-82.

⁵⁴ Su argumento parte de la situación paradójica y trágica del pensamiento, dada la constitución de la reflexión que tiene, por una parte, una pretensión excéntrica de validez y, por otra, su situación céntrica, esto es, ubicada en quien la lleva a cabo, afectada siempre por la facticidad.

hagan, así como también lo es cualquier otra idea que se proponga como principio fundamental del acontecer mundo, ya sea *lóγος*, *εἶδος*, *οὐσία*, *res cogitans*, mónadas, *Wille zur Macht* o «nada». Pero en tanto que hipótesis, para no encubrir con ella la sensibilidad metafísica misma, puede y debe ponerse en duda, y es la sensibilidad metafísica misma la que la pone en duda, como, ante no pocos excesos, lo hizo el filósofo René Descartes, aunque, como él tenía comprometida su duda, que es metódica, como en las *Meditationes de Prima Philosophiae* se mostraría, tenía también, por tanto, como estrella polar la verdad como certeza que es útil para la vida (*humana*). No se trata, pues, de proponer *una* metafísica con esos elementos, como quiere hacerlo el profesor Luis Sáez Rueda, sino que se trata sólo de no encubrir-*la*, en tanto que *es* sensibilidad por la existencia, pues existir implica ya dicha sensibilidad.

Cuando Kant critica la metafísica, critica sólo un proyecto metafísico y no a la metafísica misma, pues él, para llevar a cabo su crítica, produce *otro* proyecto metafísico. Algo semejante ocurre desde las críticas que Aristóteles realiza a la misma: critica las propuestas metafísicas de *los* presocráticos y de Platón, pero no a la metafísica misma, esto es, en tanto que sensibilidad. En consecuencia, creemos que, como tan agudamente señala Schopenhauer,

si [...] se le reprocha a la metafísica haber hecho tan escasos progresos en el transcurso de tantos siglos, se debería también tener en cuenta que ninguna otra ciencia como ella ha crecido bajo una continua presión, que ninguna de las otras ha sido siempre tan frenada y estorbada como ella por la religión de cada país, pues al poseer ésta, la religión, el monopolio de los conocimientos metafísicos, ha considerado a la metafísica como una hierba silvestre, como un trabajador ilegal, como una horda de gitanos y, por lo general, la tolera sólo con la condición de que conceda servirla y seguirla.⁵⁵

Pero, junto a las religiones así instituidas, tendríamos que agregar «las religiones que se hacen pasar por filosofía» o, todavía más, «las filosofías que actúan como religiones», pues no pocas veces se ha visto a éstas obstaculizar las propuestas honestas que surgen desde esa sensibilidad metafísica que tienen por madre. Así, por ejemplo, bajo una

⁵⁵ Schopenhauer, A. *Op. Cit.*, 207: «wenn man [...] der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte so geringe Fortschritte gemacht zu haben; so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft gleich ihr unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde und sie in der Regel nur unter der Bedingung toleriert, daß sie sich bequeme, ihr zu dienen und nachzufolgen».

Weltanschauung como esa a la que pertenecía la astronomía ptolemaica, no fue sino con grandes dificultades como se logró abrir paso la astronomía *heliocéntrica*, transformando, que no eliminando, dicha *Weltanschauung* en la que ésta se produjo. De la misma manera, con no pocos obstáculos se han encontrado los filósofos más fieles al genuino filosofar, pues ellos parten desde esa sensibilidad metafísica que se cristaliza en la emoción socrática que hace afirmar al filósofo «ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα»⁵⁶ y que hace que Descartes establezca el escepticismo como punto de partida para «filosofar en serio»⁵⁷. Podríamos decir con Miguel de Unamuno que se puede esperar «muy poco para el enriquecimiento del tesoro espiritual del género humano de aquellos hombres o de aquellos pueblos que por pereza mental, por superficialidad, por cientificismo, o por lo que sea, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón»⁵⁸, o sea, de aquéllos que dogmáticamente imprecán *la* metafísica sin reparar en que ella es sensibilidad por la existencia.

Por tanto, afirmamos que, dado que no hay producto cultural que no sea animado, de alguna manera, por la sensibilidad metafísica de la que venimos hablando, y por más que se anuncie la muerte de la metafísica y no, más apropiadamente, la censura, obligada para la filosofía, de los discursos que reducen dicha sensibilidad a sus palabras, o sea, de los discursos *metafísicos* que se asumen como definitivos; donde haya *un* hombre, filósofo o no, será siempre posible la metafísica.

⁵⁶ Esta expresión, «yo sólo sé que no sé nada», generalmente atribuida a Sócrates, es una derivación de lo que Platón le hace decir a éste en la *Apología de Sócrates* 21d: «οὗτος μὲν οἶεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὡσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶμαι» [«este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber», tr. de J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, en Platón, *Diálogos I*].

⁵⁷ Para Descartes es imposible filosofar sin escepticismo. La duda será el punto de partida de prácticamente toda su obra. La encontramos en la *Recherche de la vérité* («si quis recte modo sua dubitatione uti noverit, certissimas inde cognitiones deduci posse, imovel omnibus illis certiores utilioresque, quas vulgo magno isti principio [...]: *impossibile esse, ut una eademque res simul sit et non sit* superstruimus» (AT, X, 522) [«si alguien sabe usar correctamente de su duda, puede deducir de ella conocimientos muy ciertos, más ciertos y útiles que todos los que comúnmente levantamos sobre ese gran principio [...]: *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*», trad. de Luis Villoro en Descartes, *Dos opúsculos*, México, UNAM, 80.]), en *Regulae ad directionem ingenii* (en donde la duda es imprescindible para establecer la Regla II, Cfr. AT, X, 362), en el *Discours de la Méthode* (aquí la duda no sólo se ve como una *herramienta* para hacer filosofía, sino que, por el tono biográfico del texto, se manifiesta como un componente decisivo en la vida misma del filósofo que lleva a cabo esta narración. Sobre esto se puede ver, por ejemplo, el apasionado trabajo de Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona, Anthropos/UAQ, 2010, p. 30 y ss.), en *Meditationes de Prima Philosophiæ* (donde se establece como punto de partida para llevar a cabo este tipo de meditaciones, constituyendo el contenido de la primera meditación cuyo título reza «*De iis quæ in dubium revocari possunt*» [«De las cosas que se pueden poner en duda» (Cfr. AT, VII, 17 y ss) y, por último, estableciéndola como primer artículo de los *Principia Philosophiæ*: «*Veritatem inquirenti semel in vita de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum*» (AT, VIII, 5) [«Para buscar la verdad al menos una vez en la vida se debe dudar, en la medida de lo posible, de todas las cosas».]

⁵⁸ De Unamuno, Miguel. «Mi religión» en *Mi religión y otros ensayos breves*, p. 12.

2. EL «DISCURSO METAFÍSICO» QUE PREGUNTA POR EL «FUNDAMENTO».

In maxima parte eorum de quibus litterati disputant, fere semper de nomine quaestio est [...] atque hae quaestiones de nomine tam frequenter occurrunt ut, si de verborum significatione inter Philosophos semper conveniret, fere omnes illorum controversiae tollerentur.

René Descartes, «Regula XIII», *Regulae ad directionem ingenii*.⁵⁹

Hemos dicho ya que el término «metafísica» puede conducir a múltiples equívocos por tener distintas acepciones. El significado prístino de la misma, desde la filosofía, tendría que restringirse a *nuestra* sensibilidad a la existencia que es la que, en grado sumo, *nos incita* el pensamiento y, por consiguiente, permea tanto la actividad de pensar misma como los productos que en ésta se quieren generados. Al identificarla con un campo de conocimientos, sea éste del orden que fuere, la metafísica queda reducida y violentada; pero más que la metafísica, es al *animal metaphysicum* al que se le deja *incomprendido* y violentado. Los productos *del* pensamiento generan campos de conocimientos y en un campo de conocimientos ya definido se tiene siempre un ideal de conocimiento y presupuestos articulantes que definen así el quehacer del que lo enriquece (pero no olvidemos el abismante *γνώθι σεαυτόν*). Estos campos definen desde su ideal de conocimiento qué es hacer ciencia y qué es hacer metafísica. En la «actualidad» se entiende por la primera la construcción de discursos auspiciados por las matemáticas que mediante los experimentos permiten tener constatación de los postulados teóricos, mientras que por metafísica se entiende la construcción de edificios especulativos plagados de supuestos. Sin embargo, entenderla así quiere decir suponer que ésta tiene una lógica inherente a todo discurso metafísico. Pero la metafísica, más que un campo

⁵⁹ «En la mayor parte de las cosas de que disputan los sabios, casi siempre hay una cuestión de palabras [...] Y estas cuestiones sobre palabras ocurren tan frecuentemente que si los filósofos convinieran siempre acerca de la significación de las palabras, se acabarían todas sus controversias».

de conocimientos, es una disposición a abrir caminos de sentido y/o sinsentido mediante cuestionamientos que cimbran la seguridad de nuestros horizontes de comprensión habituales. Todo campo despliega un mundo articulado según sus presupuestos, pero hacer mundos, ¿no es eso cosa de los «dormidos»? Desde éstos, esto es, desde su ideal de conocimiento es que marcarán las direcciones y los alcances de sus despliegues, pero éstos no pueden cerrar la sospecha frente al núcleo de estos despliegues. Denunciar esto en contra de las frecuentes modas anti-metafísicas que se producen al interior de la academia filosófica y fuera de ella es también tarea de la filosofía *más seria*. La filosofía tiene la función de ser, así, una voz que, además de defender su pertinencia, reivindique las posibilidades más atrevidas *del* hombre.

Sin embargo, *la* filosofía, despojada de su espontaneidad por ser reducida a tradición⁶⁰, nos presenta la Metafísica como un campo, si no de conocimientos, sí de

⁶⁰ El problema de la tradición aplicado a la filosofía se agudiza porque la tradición, que toma vitalidad con los años del cristianismo en el Occidente cristiano, reduce la filosofía a ser un mero proceso histórico en el que se generan filosofías y proyectos filosóficos que tienen un tronco común y que se suceden entre sí guardándolo celosamente. De ser esto así, la filosofía no podría tener lugar en el mundo más que a través de la erudición, pues nuestro momento, al ser circunscrito sólo como un momento más de *esa* historia que se hace pasar por *la* historia, se tendría que afirmar asimismo como dependiente de una serie de momentos *del* «pensamiento» restringidos a una zona del mundo y del que predicar que tuvo como momento inaugural la Jonia del siglo VI a. C. Son pocos los investigadores que ponen en *entredicho* este prejuicio, y aún éstos, por lo general, no logran escapar de los alcances de esa idea (metafísica) de la historia que nace de la concepción que del mundo tuvo un pueblo y que muchos siglos después, en los procesos *modernizantes* del siglo XIX, se instauraría no sólo como ciencia o pretensión de aplicación metódica de la metodología de la ciencia a lo histórico, sino como «la ciencia». Se trata de una idea que reduce el complejo acontecer humano a ser sólo parte de una de sus creaciones, la historia. Según esta idea, todo cuanto acontece, incluido cada hombre *concreto*, es, visto de manera aislada, algo *fortuito*, pero en su *significado* más propio, tiene sentido pleno, pues obedece a *algo* cuya trayectoria le implica y, por tanto, determina el sentido de *su* existencia como relativa a este proceso; existencia que al margen de este proceso, esto es, en sí misma, es meramente *fortuita*. Sin embargo, el príncipe de esta *idea* de la historia es conciente de que el primer paso para acceder a la verdad de que se trata en ésta, única *cosa* que puede reclamar este nombre, es la fe. Como profeta de esta verdad (revelada) nos conmina a seguirla: «*mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und insbesondere an die Geschichte der Philosophie gehen*» (Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 38). José Ferrater Mora, con un tono más tolerante y plural que Hegel, nos explica que el mundo de la filosofía está dividido en tres imperios: 1. el metafísico o europeo continental, que incluye a México y a Latinoamérica con excepción de Cuba; 2. el científico o de la filosofía analítica, integrado por el Círculo de Viena y las filosofías inglesa y norteamericana, y; 3. el ruso o social, representado por la filosofía marxista-leninista (Cfr. *La filosofía en el mundo de hoy*, capítulo 2; y también *La filosofía actual*, capítulos 5, 6, 7 y 8). Dichos imperios se atacan entre sí y en sus propias historias niegan las otras. Jaime García Granados, en su libro *... y Dios dijo "yo soy el diablo"*, p. 127, asume la clasificación señalada por Ferrater Mora pero apunta que *se le olvidó* incluir otro imperio de la filosofía cuyo nombre sería, según él, «el Imperio Oriental o el Imperio Místico [... el cual] está compuesto por una filosofía intuitiva que parte de Buda y Lao-Tse [y que] Schopenhauer trató de occidentalizarla y Bergson de racionalizarla». A esta lista se podrían sumar tantas propuestas de imperios en que *se dividiría la filosofía* como a *filósofos* se les ocurra. Pero me parece que de lo que menos se trata es de reducir la filosofía a ser un botín *de gran valor* que, ganado (o soñado) por el hombre, tenga que repartirse por todos los imperios que, por su parte, despreciarán lo que de la filosofía pertenezca a los otros. La filosofía no puede dividirse y mantenerse por separado a cada una de sus partes aún como filosofía. En todo caso, cabría añadir que si efectivamente se pudieran establecer tales imperios de la filosofía, entonces, para ser propiamente imperios de la filosofía, tendrían que caer bajo el imperio de la misma y, por tanto, sus fronteras no serían ningún impedimento

ficciones bien identificadas y distinguidas de otras ficciones por producirse y asumirse en la negación de su ficcionalidad; ficciones que se suceden las unas a las otras negándose de las precedentes lo que se afirma en la actual. ¿Cuál sería, entonces, la conveniencia de conservar por parte de la filosofía dicho campo de ficciones que han puesto en entredicho no sólo la pertinencia de tal campo sino de la filosofía misma? La respuesta más fácil sería que, sin duda, la filosofía abriga dentro de su imperio a tal campo, pero sólo como una historia de las producciones de la «fantasía humana» que, por su finalidad, pueden ser aisladas y clasificadas como metafísicas; producciones que le proveen del material para instituir la crítica y, así, mantenernos «despiertos» para no caer en ellas; lo cual no es baladí dado *lo fácil* que es producir estos «mundos metafísicos», pues, como apunta Kant,

todos los que, en lo que respecta a todas las demás ciencias, observan un prudente silencio, hablan con maestría de las cuestiones de la metafísica y deciden osadamente, ya que, desde luego, en esto su ignorancia no contrasta claramente con la ciencia de otro, sino sólo con los principios críticos auténticos, de los cuales también se puede jactar⁶¹.

Sin embargo, si atendemos el carácter metafísico del acontecer humano, sería difícil no tener que completar *ese campo*, tan públicamente despreciado, con los demás *discursos* que también pretenden una «visión totalizante», aunque se les considere acordes con la ética, la política, la física o la lógica, esto es, con *campos* que generalmente son asumidos como *distintos* del metafísico.

Estas dos acepciones de metafísica, sensibilidad por la existencia y campo de conocimientos, podrían convivir entre sí aunque se refieran a dos cosas distintas, pero para ello se requeriría siempre de la aclaración que nos indique de qué se está hablando,

para que la filosofía transitara libremente *dentro, a través y fuera* de ellos. En caso contrario, no se trataría de imperios de la filosofía sino de imperios de *otra cosa* montados sobre espejos donde quizá alguna vez se reflejó la filosofía pero que, dado el pie intranquilo de ésta, no pudo detenerse a seguir proveyéndoles de *su* imagen. Sin embargo, habría que señalar que no es asunto privativo de los siglos XIX, XX y XXI ver a la filosofía tan mal vestida. Por ejemplo, en el siglo VI ya a Boecio se le había presentado *ésta* con su vestidura tan finamente acabada por ella misma, «*eandem tamen uestem uiolentorum quorundam sciderant manus et particulas quas quisque potuit abstulerant*» (*Cons. Phil.*, L. I, P. 1, v. 6). Pero ya lo ha escrito Schopenhauer, *Senilia. Gedanken im Alter*, p. 34: «Glauben die Herren, daß die Philosophie so ganz verwaist sei, daß man ihr das absurdeste Zeug und die frechesten Behauptungen unterschieben darf, ungestraft?».

⁶¹ Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, pp. 21-22: «alle, die in Ansehung aller andern Wissenschaften ein behutsames Stillschweigen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen und dreust entscheiden, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen anderer Wissenschaft deutlich absticht, wohl aber gegen echte kritische Grundsätze, von denen man also rühmen kann».

pues, de otra manera, constantemente se confundirían. Hay que recordar con el epígrafe de este apartado que «en la mayor parte de las cosas de que disputan los sabios, casi siempre hay una cuestión de palabras [...] y estas cuestiones sobre palabras ocurren tan frecuentemente que si los filósofos convinieran siempre acerca de la significación de las palabras, se acabarían todas sus controversias»⁶². El primer *sentido* de metafísica indica la sensibilidad ante la existencia que impele al hombre al pensamiento; el segundo refiere a un momento secundario, esto es, a un campo de reflexión establecido y definido por sus pretensiones peculiares y que se comporta de manera semejante a los otros campos de reflexión instituidos, pues tiene historia. Y es precisamente en esta historia donde podemos rastrear *la* confusión.

⁶² René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, R. XIII (AT X, pp. 433-444; trad. cast., p. 164). Éste es el epígrafe de este apartado.

2.1 τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Aristóteles, ¿padre de la metafísica?

Dentro de los escritos filosóficos *imprescindibles* para entender el problema de la metafísica, ninguno podría aventajar *al Metafísica* de Aristóteles. Y no pueden hacerlo porque *dicha* obra es la que proporciona tanto el nombre como el «contenido» del campo metafísico. Sin embargo, *dicha* obra encierra múltiples problemas tanto en la forma como en el contenido de la misma, pues Aristóteles no escribió un libro titulado *Metafísica*, sino una serie de textos de diversa índole que fueron compilados y editados, al parecer, por Andrónico de Rodas. Entre estos textos se encontró con catorce escritos que, a diferencia de otros que le permitieron tanto una compilación y edición como un título adecuados, no le ofrecían *pistas* para sistematizarlos pero tampoco para ponerles un título⁶³. Así, decidió ponerles un título conforme más con la posición *fortuita* de éstos en la obra que él *recibió* que con *el* contenido de los mismos. Les llamó los escritos que van después de los de física: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Así nació el termino que designa tanto esta serie de escritos como el problema general de que tratan éstos: *la* existencia⁶⁴. Si, por el contrario, se hubiera servido, como apunta Ingemar Düring, del pasaje 298 b 19 – 21 de *De caelo*⁶⁵, probablemente los hubiera puesto delante de los escritos de física y el nombre hubiera sido τὰ πρὸ τῶν φυσικῶν, y así hablaríamos de *Proterofísica* en lugar de *Metafísica*⁶⁶. Pero lo que *menos importa* es el nombre que se les haya puesto a este *conjunto* de textos, pues la importancia de éstos radica principalmente en su temática *general* y particular. En efecto, en la «temática general» podemos advertir el sentido de la metafísica como investigación que responde a la sensibilidad del filósofo frente a la existencia⁶⁷, temática que, en general, está *detrás* de cualquier investigación *filosófica*; mientras que de las «temáticas particulares» se desprendería el sentido de metafísica como un campo de investigación *positiva* que

⁶³ Ingemar Düring conjetura, con Bonitz, que Andrónico de Rodas debió encontrar «muy disparatado» el contenido de esos escritos como para ponerles Περὶ πρώτης φιλοσοφίας (Düring, Ingemar. *Aristóteles*, p. 914).

⁶⁴ Pienso, con Düring, «que πρώτη οὐσία es sinónimo de πᾶσα ἢ οὐσία ἢ πέφυκεν y de ὄν ἢ ὄν, [es decir, que] estas tres fórmulas son ensayos de Aristóteles de expresar el concepto “existencia”» (Ibid., p. 920).

⁶⁵ Dicho pasaje dice lo siguiente: «que algunas de las cosas que existen sean generadas y totalmente inmóviles es más propio de una investigación distinta y anterior a la investigación natural».

⁶⁶ Cfr. Düring, Ingemar. *Op. Cit.*, p. 914.

⁶⁷ Lo que tienen en común todos los escritos de la *Metafísica* es que tratan de *la οὐσία*, ya sea que se trate de ésta «en general» o ciertos modos de *ella*, esto es, en tanto que «separada», o divina, o sensible.

pretende como su objeto el versar sobre la «sustancia separada» (*ciencia metafísica*)⁶⁸, la «οὐσία divina» (*θεολογική*)⁶⁹ o la «sustancia *en general*» (ontología)⁷⁰.

De las obras de Aristóteles, la mayoría no tenía como fin la publicación, sino que se trataba principalmente de manuscritos de clases⁷¹. En el caso de la *Metafísica*, se trataría de doce escritos individuales⁷². Sin embargo, durante el siglo XX, el *principal* comentarista de este filósofo⁷³, Werner Jaeger, sostuvo la tesis de que Aristóteles escribió una *Metafísica* original⁷⁴ de tendencia platónica y que dicho escrito fue retrabajado constantemente por su autor, dado que la metafísica constituía «el verdadero centro de la actividad crítica de Aristóteles»⁷⁵. Algo semejante sostiene W. D. Ross⁷⁶. Por su parte, Giovanni Reale, tras criticar la reconstrucción de un Aristóteles platónico hecha por Jaeger, nos propone «volver a una lectura unitaria de los [escritos] esotéricos

⁶⁸ Esta investigación *positiva* (y la *teológica*) tiene como antecedentes (e interlocutores (véase, por ejemplo, el libro M)) el pensamiento de Platón y la Academia (principalmente de Espeusipo (1083 a 27 – b 1) y a Jenócrates (1083 b 1 - 8), cfr. también Werner Jaeger, *Aristóteles*, p. 205 y ss). De hecho, según Werner Jaeger, la investigación *metafísica* que *originalmente* lleva a cabo el Estagirita es teológica (Cfr. *Ibid.*, p. 249). Una vez refutadas las *ιδέας* (con lo cual, según Jaeger, Aristóteles intentaba salvar «la esencia del legado de Platón [el cual] sólo podía conservarse con el abandono absoluto del dualismo y de la “separación” de las Ideas» (*Ibid.*, p. 202)), su pensamiento se dirigiría hacia Dios. Y esto mismo sería lo que constituye, según la opinión de Giovanni Reale, el cometido *nuclear* de la investigación *metafísica* de Aristóteles. En efecto, según este último comentarista, las cuatro definiciones que sobre esta *ciencia* expresó nuestro filósofo (ver *infra* nota a pie de página 37) la harían *deseembocar* en el problema teológico, lo que implicaría la reducción de las *otras dos ciencias* a la *primera* de ellas (cfr. Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, p. 43 y ss). A mí me parece que la investigación de Aristóteles expresada en estos catorce escritos, más que centrarse en el «problema teológico», se centra en la existencia *en general*, investigación de la cual se *desprenderían* estas *ciencias «positivas»*, o sea, que estas *ciencias* no serían sino ensayos, esto es, *posibilidades* de una investigación que *trasciende* la *φυσική*: pensar la existencia en cuanto tal.

⁶⁹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1026 a 19.

⁷⁰ Al inicio del libro Γ (1003 a 21-22) nos dice que « Εστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό». Cfr., por ejemplo, Calvo Martínez, Tomás. «Introducción», en Aristóteles, *Metafísica*, p. 20 y ss., donde nos dice, entre otras cosas, que «Aristóteles propone [...] la ontología como un proyecto de ciencia *con pretensión de universalidad*, aquella universalidad que parece corresponder al estudio de lo que es, *en tanto que algo que es*, sin más».

⁷¹ Cfr. Düring, Ingemar, *Op. Cit.*, p. 65 y Calvo Martínez, Tomás, *Op. Cit.*, 9-10.

⁷² Cfr. Düring, Ingemar, *Op. Cit.*, p. 915 y 916 y Calvo Martínez, Tomás, *Op. Cit.*, 11-15. Este último comentarista, a pesar de que para su exposición de los contenidos de los libros de la *Metafísica* sitúa los libros Z y H como “una unidad” y el libro Θ aparte, al exponer el contenido de este último aclara que los tres “constituían para Aristóteles un bloque unitario” (*Ibid.*, p. 14).

⁷³ Giovanni Reale, en la bibliografía que presenta al final de su *Introducción a Aristóteles*, escribe que la obra sobre Aristóteles que escribió Ingemar Düring tal vez sería, «después de la de Jaeger, [...] la monografía de conjunto más significativa» (Reale, Giovanni. *Op. Cit.*, p. 198).

⁷⁴ Cfr. Jaeger, Werner, *Op. Cit.*, pp. 194-223.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 224.

⁷⁶ Cfr. Ross, W. D., *Aristotle*, pp. 154-186. Para este comentarista son dos las cuestiones principales que ocupan la mente de Aristóteles en la *Metafísica*. La primera es acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia particular y suprema (p. 155). La segunda es acerca de la existencia de las sustancias no sensibles (p. 157). Desde la interpretación de Ross ambas estarían conectadas pues nos dice que tal ciencia suprema, la teología, es posible y en ella se trata de la sustancia divina. La primera cuestión se responderá afirmativamente, según él, en Γ y E, así como en los *Analíticos posteriores*. Ross identifica (o *confunde*) la teología con la metafísica (cfr. *ibid.*, p. 156).

[... ya que] —según él— nos encontramos con el resultado bien claro de que las obras esotéricas no pueden considerarse como apuntes, y que, si alguien se obstina en leerlas como tales, resultan totalmente privadas de significado filosófico»⁷⁷. Y esto aplica también para la *Metafísica*. Según esto, y sin negar la problemática que plantea la unidad de dichos escritos, hay, para el comentarista italiano, «ciertas líneas de fuerza, parámetros constantes e incluso replanteamientos continuos de problemas y de soluciones»⁷⁸ y esto a pesar de que dichos escritos fueron «nacidos y desarrollados en un período de tiempo bastante amplio, entre interrupciones, continuaciones y repeticiones sin fin»⁷⁹. Yo no puedo dar solución a este *enredo* pues al respecto sólo se han hecho, por lo general, conjeturas y, como Descartes ya ha escrito, «lo que de este modo componemos, no nos engaña en verdad, si sólo juzgamos que es probable y nunca afirmamos que es verdad; pero tampoco nos hace más sabios»⁸⁰. Sin embargo, me parece que para entender la polisemia de la palabra «metafísica» que, sostenemos, si ésta puede encontrar paternidad en Aristóteles, tendría que ser sólo bajo la consideración de que este autor nunca escribió *un* tratado de metafísica y que el intento por «confundir» estas investigaciones con *una* investigación cuyo centro son las *οὐσίαι ἀκίνητοι* y que *desemboca* en el problema de «Dios» (lo cual se adapta muy bien a *Lambda*), parte más de la tradición neoplatónica que de Aristóteles y se conserva hasta el presente⁸¹. De hecho, la división de la metafísica en *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis* es de origen *medieval*.

En los escritos de los que venimos hablando, Aristóteles se dedicó a pensar (y ensayar acerca de) la existencia y, al hacerlo, *inventó* las siguientes «ciencias»: 1. la que averigua *las causas y los principios primeros* (una «lógica metafísica»); 2. la que analiza lo que *es, en tanto que algo que es* (la «ontología»); 3. la que examina *la existencia* («filosofía»), y; 4. la que investiga *a Dios y la sustancia* (o *existencia*) *suprasensible* («teología»).⁸² En el fondo, las ciencias 1, 2 y 4 son posibilidades que arroja *la* tercera. En efecto, de lo que se habla en la tercera es de la filosofía en tanto que

⁷⁷ Reale, Giovanni, *Op. Cit.*, p. 41.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 41-42.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁰ René Descartes, *Op. Cit.*, R. XII (AT X, pp. 424; trad. cast., p. 156): «*Quidquid autem hac ratione componimus, non quidem nos fallit, si tantum probabile esse judicemus atque nunquam verum esse affirmemus, sed etiam doctiores nos facit*».

⁸¹ Cfr. Düring, Ingemar, *Op. Cit.*, p. 915.

⁸² Cfr. Reale, Giovanni, *Op. Cit.*, p. 44.

ésta se mantiene *constante* en el pensamiento de la existencia⁸³, y es *un* pensamiento que no puede concretarse en una ciencia *positiva*, de aquí que la filosofía no pueda ser propiamente ciencia. Pero *el* filósofo, al pensar *la* existencia, puede o no *inventar* «ciencias». De lo primero daría cuenta, por ejemplo, Descartes; mientras que de lo segundo lo haría, a su vez, Sócrates. Así, en el caso de Aristóteles, las «ciencias» *producidas* al pensar la existencia serían una «lógica *metafísica*», la «ontología» y la «teología». Las tres serán confundidas por *la* tradición filosófica *occidental* con aquello que les diera origen: la «filosofía» en tanto que amor por mantenerse perplejos en *esa* apertura que *acontece* por *nuestra* sensibilidad metafísica, o sea, *nuestra* sensibilidad a *la* existencia.

Las tres «ciencias» de las que aquí hablamos tendrán su historia, defensores y combatientes. El principio de razón suficiente será la versión *moderna* de esa «lógica *metafísica*» que articula el orden del «mundo»⁸⁴, la «teología» imperó durante la *Edad Media* (en el fondo, de alguna manera, hoy sigue *imperando*, aunque tenga que usar «disfraz»⁸⁵). *La* «ontología» también sigue decididamente presente⁸⁶. Sin embargo, ninguna de estas «ciencias» puede evitar el tener como cuna común esa sensibilidad por

⁸³ Pensar la existencia es, como lo señala Ingemar Düring, el objetivo central de los escritos *metafísicos*. Sin embargo, no se puede hacer ciencia de ésta, es decir, «no hay una ciencia universal del ser, pues hay muchas clases de *οὐσίαι*, entre las cuales el *πρῶτον κινουὸν ἀκίνητον* es la suprema» (Düring, Ingemar, *Op. Cit.*, p. 918). De cada clase de ellas se podría *intentar* una ciencia, pero no de la existencia en general. Ya referimos en nuestra nota a pie de página 19 «que –siguiendo a Düring– *πρώτη οὐσία* es sinónimo de *πᾶσα ἢ οὐσία ἢ πέφυκεν* y de *ὄν ἢ ὄν*, [es decir, que] estas tres fórmulas son ensayos de Aristóteles de expresar el concepto “existencia”» (*Ibid.*, p. 920). Incluso este comentarista sueco nos facilita todavía más esta interpretación, pues en una nota a pie de página, la 52 al capítulo «Existencia y Verdad», nos comenta que el mismo «Aristóteles dice expresamente que el punto álgido para todos los significados del término “ser” es algo real [... A lo cual agrega que él] no duda de que [con esto Aristóteles] se refiere a la “existencia en cuanto tal”» (*Ibid.*, p. 921).

⁸⁴ Sobre este tema al que volveremos después, puede consultarse la tesis doctoral de Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, donde establece dicho principio como el que impera sobre todo el conocimiento *racional* y, en tanto que el mundo es representación de objetos en el sujeto, también sobre el mundo en tanto que es representación. Así pues, también sería aclarador al respecto la lectura del Libro I de la obra cumbre de este *genial* filósofo: *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

⁸⁵ Respecto a esto baste mencionar la sumamente ilustrativa imagen que Walter Benjamin presenta en su primera tesis de sus *Geschichtsphilosophische Thesen*: «Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie» (traducción de Bolívar Echeverría, p. 17).

⁸⁶ Véase, entre tantos, Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, George Santayana, *Los reinos del ser*, Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie* o Luis Sáez Rueda, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*.

la existencia de la que hemos hablado y que constituye la oportunidad prístina de la filosofía.

2.2 Sobre estas «ciencias» de Aristóteles.

De las «ciencias» producidas *por* Aristóteles al pensar la existencia, la «teología» sería una ciencia suprema por *investigar* el ente supremo, pero no necesariamente sería *fundamental*. En efecto, su *fundamentalidad* en tanto que ciencia sería problemática. Aunque dicha «ciencia» fuera ciertamente «la más digna de estima (τιμιωτάτην)»⁸⁷ por ocuparse de lo divino (τὸ θεῖον), su participación *activa*, en tanto que ciencia, en el *desarrollo* de otras ciencias sería prácticamente nula. Esta «ciencia» podría ser fundamental para la construcción de las demás sólo si *el* «mundo» fuera *divino* y, por tanto, *las demás ciencias* no fueran más que ramificaciones o «especializaciones» de ésta (lo que implicaría una nueva problemática sobre la organización de dichas ciencias). Sin embargo, para Aristóteles «la ciencia es un saber por las causas»⁸⁸ y el deseo de saber es, por *naturaleza*, humano⁸⁹, aunque «aquello» que éste, *el hombre*, pretende conocer ya no lo sea, pues dentro de lo que busca conocer se encuentran, entre otras cosas, las «causas», los «principios» y las «sustancias». Si bien «todas las causas son necesariamente eternas (ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἰδία εἶναι)»⁹⁰, ellas no participarían por igual en la «causación» de las *distintas* cosas que son, pues hay tres clases de οὐσίαι⁹¹: dos naturales (y sujetas a movimiento) y una inmóvil. Además, si la «ciencia» se consigue mediante el conocimiento de las causas primeras y los principios⁹², pues «decimos [...] que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera»⁹³, entonces, tenemos que partir del conocimiento de las causas. Ahora bien, hay cuatro sentidos en que se habla de «causa»⁹⁴: 1. la οὐσία («entidad» o «sustancia») y la «esencia» (τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι); 2. la materia y el sujeto (τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον); 3. de donde proviene el principio del movimiento (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), y; 4. aquello para lo cual o el bien (τὸ οὐ

⁸⁷ Cfr. Aristóteles, *Libro E*, 1026 a 21. También se puede confrontar con lo que Aristóteles dice en el libro A, 983 a 3 y ss.

⁸⁸ Cfr. Beuchot, Mauricio, «La teoría de la ciencia» en *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, p. 49.

⁸⁹ Cfr. A, 980 a 1.

⁹⁰ E, 1026 a 16-17.

⁹¹ Cfr. Λ, 1071 b 3 y 4.

⁹² Cfr. A, 982 a 1 y 983 a 24 y ss.

⁹³ Cfr. A, 983 a 25 y 26.

⁹⁴ Sin tomar en cuenta una clasificación más detallada que incluya la distinción entre causas propias y accidentales (cfr. la nota a pie de página 6 de Tomás Calvo al libro Δ de su traducción de la *Metafísica*).

ἐνεκα καὶ τὰγαθόν)⁹⁵. Cada sentido enuncia una causa *distinta*. Estas causas o tienen una misma *dignidad ontológica* o hay jerarquía entre ellas. Si poseen la misma *dignidad ontológica*, entonces las causas estarían por encima, incluso, de la «sustancia inmóvil» («Dios»), y la «ciencia» que conformarían se encontraría por encima de la «teología». Sin embargo, dado que es imposible que el movimiento (*ἡ κίνησις*) se genere o se corrompa⁹⁶, habría, según Aristóteles, «un principio tal que su substancia sea acto»⁹⁷: su causa sería «algo que [siempre] actúe del mismo modo»⁹⁸ y sería «causa de lo que siempre es lo mismo»⁹⁹. La causa que, según este filósofo, es una de las cosas inmóviles es la causa final¹⁰⁰. Esta causa sería la *causa causarum* «por ser la que causa la causalidad de las demás»¹⁰¹, pues «mueve en tanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas»¹⁰². Por lo tanto, las cuatro causas no podrían poseer la misma *dignidad ontológica* y la causa final sería, de esta manera, primera respecto a cualquier otra. El movimiento ontológicamente (y no cronológicamente) *primero* sería originado por el motor inmóvil¹⁰³ que es «una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles»¹⁰⁴, o sea, «Dios»¹⁰⁵. Éste sería, por tanto, el *objeto* más sublime cuyo *estudio* constituiría lo propio de la «teología» y la «fundamentalidad» de esta «ciencia» radicaría sólo en que su *objeto* sería la «cosa fundamental» por antonomasia. Sin embargo, al sostener que «Dios» es la cosa fundamental desde la cual tienen que ser pensadas todas las demás cosas, si se quieren pensar correctamente, los estudios que sobre ellas se llevasen a cabo tendrían que depender también de la «teología» y bien podrían ostentar el adjetivo «teológico». Así hablaríamos de física teológica, ontología teológica, lógica teológica, etc. Sin embargo, al hacer esto afirmaríamos que todas las cosas son divinas en tanto que se comportan en relación con la divinidad, de lo cual se seguiría que cualquier otro estudio que no contemple esto

⁹⁵ Cfr. A, 983 a 26 y ss.; y también el capítulo segundo de Δ. Aristóteles dedica también un aclarador capítulo al tema de las causas en el Libro II de los *Analíticos segundos*: «Teoría de la definición y de la causa»; por lo que remitimos también a él.

⁹⁶ Cfr. Λ, 1071 b

⁹⁷ *Ibid.*, 1071 b 20.

⁹⁸ *Ibid.*, 1071 a 10.

⁹⁹ *Ibid.*, 1071 a 15.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 1072 b 1-2.

¹⁰¹ Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, p. 50.

¹⁰² *Ibid.*, 1072 b 3-4.

¹⁰³ *Ibid.*, 1072 b 9.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 1073 a 4-5.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, 1072 b 20-30.

quedaría fuera de la «ciencia»¹⁰⁶. Mas hay otro tipo de «ciencias» que no tienen por tarea pensar la divinidad, pues hay varios tipos de *οὐσίαι*, donde «Dios» sería sólo uno de ellos, y se concentran alrededor de *aquello* que constituye su *objeto*. Para estas «ciencias» «Dios» sería incluso un estorbo que impediría su desarrollo. Estas «ciencias», al igual que la «teología», serían posibles mediante las causas que den cuenta cabal de sus *objetos*. Además, si sobre dichos *objetos*, incluido «Dios», se puede hacer «ciencia», esto sería posible sólo en tanto que «son». Así, la «lógica metafísica» y la «ontología» tendrían un carácter de fundamentalidad, en orden al conocer, mayor que la «teología», lo que haría de esta última una «ciencia» dependiente también de ellas. Por lo tanto, la «teología» no sería fundamental para desarrollar *estas* ciencias.

La «teología», como vimos al final del último apartado, es una de *las* «ciencias» que Aristóteles *produce* al pensar la existencia, pero es una posibilidad más que brota en esto, a saber, cuando de antemano se ha supuesto un sentido, una dirección, un gobierno, una razón de ser que tenga que garantizarnos y no al revés; mas no es ni la única posibilidad, ni la más legítima, ni la más importante. ¿Y si no hay un sentido tal para la existencia y todo se diluye en creatividad, necedad y tiranías de un inerme hombre, como tan finamente fabula Friedrich Nietzsche en su *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*¹⁰⁷?

La «teología» es, además, también una «ciencia» particular pues su *objeto*, no obstante que sea *el* supremo, *es* también particular. *Nosotros* afirmamos con Ingemar Düring que en Aristóteles «no hay una ciencia universal del ser»¹⁰⁸, pues hay muchas clases de *οὐσίαι*, entre las cuales el *πρῶτον κινούων ἀκίνητον* es la suprema. En

¹⁰⁶ Para Werner Jaeger el desarrollo de esta problemática por parte de Aristóteles surge del dualismo platónico y, según este comentarista, el Estagirita logra resolver el problema que da lugar a ésta mediante «el pensamiento absoluto, la forma que carece de materia y por ello no está expuesta a ningún cambio, ni tiene contrario alguno. [Sin embargo,] la inevitable consecuencia de rechazar el dualismo –agrega Jaeger– no es el materialismo sino la monarquía absoluta del espíritu» (*Op. Cit.*, p. 261). ¡Aristóteles se habría vuelto hegeliano!

Para Ingemar Düring el libro *Lambda* es el más temprano de los escritos *metafísicos* (*Op. Cit.*, p. 917). Además, «la filosofía de Aristóteles se desarrolla a partir de un forcejeo incesante con planteamientos de cuestiones contemporáneas. [...] Aristóteles no se queda rígido en un sistema» (*ibidem*). Sostener la «teología» como la Ciencia con la cual Aristóteles concluiría *su* reflexión sobre la existencia y no como una posibilidad de «ciencia», entre otras, al llevar a cabo esto, acabaría con la posibilidad de la filosofía misma. Además de que no sin una *petitio principii* podría ser demostrado lo que existe sin contrario (cfr. *ibid.*, p. 551).

¹⁰⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 875: «In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben».

¹⁰⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética eudemia*, 1217 b 34-36: «ὅσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὄν ἐν τι ἐστὶ περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ».

Lambda, por tanto, *οὐσία πρώτη* significa «la más alta entre varias clases de *οὐσία*». La jerarquía de las *οὐσία* produce una jerarquía de las ciencias»¹⁰⁹.

Aristóteles pensaba y repensaba la existencia *siempre* en diálogo con sus contemporáneos¹¹⁰. Su filosofía estará, a lo largo de su vida, en constante reconstrucción. De aquí que, aunque sin duda con sus escritos abrió *sendas* que se concretaron posteriormente como estas «ciencias», él, *in stricto sensu*, no construyó ninguna de ellas y la metafísica, según él nos la presenta, sería, más que un campo de saberes bien definidos, una constante investigación de la «existencia» auspiciada por *nuestra* sensibilidad por ella, investigación desde la que se crean sentidos, nunca que determina «el verdadero sentido», pues esto último implicaría ya más bien un dogma partidista que una honesta y sensible investigación.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 918.

¹¹⁰ Quizá por esto es que la opinión de Arthur Schopenhauer respecto a él sea tan desfavorable. Nos dice que “als Grundcharakter des *Aristoteles* ließe sich angeben der allergrößte Scharfsinn, verbunden mit Umsicht, Beobachtungsgabe, Vielseitigkeit und Mangel an Tiefsinn. Seine Weltansicht ist flach, wenn auch scharfsinnig durchgearbeitet. Der Tiefsinn findet seinen Stoff in uns selbst; der Scharfsinn muß ihn von außen erhalten, um Data zu haben. [...] Der gerügte Mangel an Tiefsinn beim Aristoteles wird natürlich am sichtbarsten in der Metaphysik, als wo der bloße Scharfsinn nicht wie wohl anderwärts ausreicht; daher er dann in dieser am allerwenigsten befriedigt. Seine *Metaphysik* ist größtenteils ein Hin- und-Her-Reden über die Philosopheme seiner Vorgänger, die er von seinem Standpunkt aus meistens nach vereinzelt ausgesprochenen derselben kritisiert und widerlegt, ohne eigentlich in ihren Sinn einzugehen, vielmehr wie einer, der von außen die Fenster einschlägt” (“Fragmente zur Geschichte der Philosophie” en *Parerga und Paralipomena I*, p. 51) .

2.3 Sobre la «pregunta fundamental».

Hemos hablado ya de que «el asombro es lo que ha hecho filosofar a los hombres tanto antes como ahora» *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*.¹¹¹ Y también de que dicho asombro brota *espontáneamente* en el hombre dada su sensibilidad a la existencia. Así, tanto él como la filosofía a la que da origen¹¹², tienen que concentrarse, por tanto, en la existencia. Esta sensibilidad a la existencia es la *causante* del asombro que impele al hombre a plantearse un sinnúmero de interrogantes sobre ella. Dichas interrogantes pueden plantearse respecto de modos particulares de la existencia, como serían las plantas, los animales, las culturas, los fenómenos celestes o la escritura. Pero también algunas de estas interrogantes han sido consideradas como «fundamentales» porque se plantean respecto de *la* existencia misma y no ya sobre un modo peculiar de dárse«nos» *ésta*. Estas interrogantes *radicales* son diferenciadas de las otras porque los *objetos* de estas últimas implican necesariamente *el objeto* de ellas. El asombro se manifiesta porque *se* existe. De aquí que la *interrogante fundamental* sea: ¿por qué *se* existe? Pero esta pregunta por la existencia no puede más que hacerse *en la* existencia¹¹³ e implica directamente estas otras: ¿*qué* existe? ¿Es un uso legítimo de *la* lógica del principio de razón el aplicarlo sobre *lo* que *existe* en general? ¿Tiene sentido *la* existencia? ¿Tiene sentido preguntar por el sentido de la existencia?

En la pregunta *fundamental* se quiere plantear el problema del sentido mismo. Todos los filósofos tienen que dar *tarde que temprano* con este problema. Para situarse en ella y dar una solución, Aristóteles *estableció* una «lógica *metafísica*», esto es, un orden sustentado principalmente en cuatro causas, de las cuales la *causa causarum* tendría que ser, para él, la causa final por ser la *causante* de la «causalidad»: todo cuanto existe, incluidas las causas comandantes del orden de la existencia, se rigen, desde su perspectiva, ineludiblemente por ellas.

Gottfried Wilhelm Leibniz, a su vez, tras haber *dejado* la *simple* física para «elevarse a la metafísica» mediante la *institución* del «principio de razón suficiente», esto es, del

¹¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, A, 982b, 12-13.

¹¹² Cfr. Platón, *Teeteto*, 155 d: «Experimentar eso que llamamos la admiración [o asombro (*θαυμάζειν*)] es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía».

¹¹³ De aquí que no le sea lícito pretender ir más allá de ella y, también, que no pueda responder nada definitivo sobre ella. En efecto, ella es el *motor* del pensamiento y su aseguramiento, ya que con ella cobra vida éste y, dada la imposibilidad de responder *definitivamente* al preguntar *fundamental* sobre ella, le asegura su permanencia en «*lo humano*».

principio que garantiza tanto la verdad de cuanto existe como la verdad de cuanto se dice¹¹⁴, formuló la pregunta. En efecto, nos dice que, «haciendo uso del gran principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien conociera bastantes cosas, dar razón suficiente a determinar porqué es así y no de otro modo; [o sea,] asentado ese principio, la primera cuestión que legítimamente se plantea es la siguiente: ¿Por qué existe algo en lugar de la nada?»¹¹⁵. Sin embargo, cabe hacer notar que aquí este principio tiene como supuesto la superioridad del ser sobre el no-ser y, por tanto, la investigación ya está prejuiciada.

Por su parte, Schopenhauer¹¹⁶ le dio a *dicho* «principio de razón» la potestad absoluta dentro del mundo en tanto que representación de los objetos *en el* sujeto, pero dicho mundo es para él sólo un modo de darse *lo* existente: es el modo en que el mundo *se* presenta *en el* sujeto como plenamente articulado por dicho principio, pero cuyos alcances de este último son limitados al *interior* de dicho modo de darse el mundo. En efecto, se trata sólo de la *cara superficial*, racional y lógica de la existencia, cara donde se puede aseverar sentido inmediato para *los* objetos, o sea, que se puede responder por qué existen, pero donde dichas respuestas siempre serán también *superficiales* por limitarse sólo a la *forma* de ellos en tanto que objetos, pues dicho principio no alcanzaría la esencia de *éstos*. Así, queda claro que este principio no puede responder ni por sí mismo, ni por *el* objeto en *total*, ni por *el* «más acá» y *el* «más allá» del mundo «enyoizado» y autorreferente, esto es, gnoseológico y religioso, o sea, del mundo en tanto que es representación¹¹⁷. Lo que éste ofrece sólo son respuestas relativas, no puede

¹¹⁴ Cfr. Leibniz, *Monadologie*, 32; *De rerum originatione radicali*; *Theodicaea*, I, 44; *Theoria motus abstracti*, seccs. 23-24; entre otras.

¹¹⁵ Leibniz. *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón*, p. 488.

¹¹⁶ El tratamiento de este tema lo lleva a cabo este filósofo principalmente en su tesis doctoral, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, dedicada completamente a él, y en el primer libro tanto de *Die Welt als Wille und Vorstellung* como de los *Ergänzungen a Die Welt als Wille und Vorstellung*.

¹¹⁷ Arthur Schopenhauer asume y parte de la distinción hecha por Kant en su *Kritik der reinen Vernunft* respecto del fenómeno, siempre susceptible de ser conocido, y la *Ding an sich*, esto es, la cosa en su existencia pura, ajena a la representación. En efecto, según Schopenhauer, «ihre Hauptlehre dem Geiste nach diese ist: daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle scholastische Philosophie will, eine veritas aeterna ist, d.h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; sondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erscheinung geltende, er mag als notwendiger Nexus der Raumes oder der Zeit oder als Kausalität- oder als Erkenntnisgrundes- Gesetz auftreten; daß daher das innere Wesen der Welt, das Ding an sich, nimmer an seinem Leitfadene gefunden werden kann; sondern alles, wozu diese führt, immer selbst wieder abhängig und relativ, immer nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist; daß er ferner gar nicht das Subjekt trifft, sondern nur Form der Objekte ist, die ebendeshalb nicht Dinge an sich sind, und daß mit dem Objekt schon sofort das Subjekt und mit diesem jenes daist; also weder das Objekt zum Subjekt noch dieses zu jenem erst als Folge zu seinem Grunde hinzukommen kann» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 7, pp. 38-39). Para él, el mundo «más allá» y «a través» de la

dar respuesta por *la* existencia misma, pues no se puede acallar definitivamente ese asombro, que es un *origen* auténtico del filosofar. Y, sin embargo, dicho principio es la más férrea herramienta de la ciencia¹¹⁸. Ahora bien, cabe mencionar que a diferencia de las otras propuestas ya mencionadas, para este filósofo *la* «existencia» no tiene sentido¹¹⁹, es absurda y duele. En efecto, desde su pensamiento, la existencia individual es *una* «ilusión»: se encuentra dentro de un escenario de nacimiento y «muerte sin fin»¹²⁰, donde el consuelo del «orden» que ofrece dicho mundo no alcanza para mitigar el sinsentido en que el dolor y la muerte sumen al individuo.

Por último, también podemos mencionar que Heidegger *defendió* explícitamente la fundamentalidad de esta pregunta *metafísica* en *Was ist Metaphysik?* al reivindicar que ella es la pregunta por excelencia de la metafísica y no la cierra. En efecto, escribe este pensador que

La filosofía, esto es, lo que así llamamos, consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega hasta sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein [la existencia] en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?¹²¹

«representación» será esencialmente «voluntad» y ésta será *la* «esencia» del mundo pero *ésta*, al estar fuera de los alcances del principio de razón, será irracional (Cfr. *op. cit.*, Libro II). (Cfr. también *Ueber das Sehnen und die Farben*, § 1.)

¹¹⁸ Dice Schopenhauer: «Da es nun die von uns stets a priori gemachte Voraussetzung, daß alles einen Grund habe, ist, die uns berechtigt, überall >Warum?< zu fragen, so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen» (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 4, p. 15). Cfr. también *op. cit.*, § 51.

¹¹⁹ Frente a Aristóteles y *la* tradición *filosófica* que desde él sostiene la existencia de las cuatro causas primeras (*ἀρχῆς αἰτίων*), para él, las causas que suponen el sentido, esto es, la causa inicial y la causa final, serían anti-filosóficas, pues *el* hombre no tiene de dónde sujetar tales suposiciones. Nos dice que, «daher kann Philosophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu suchen. Die gegenwärtige wenigstens sucht keineswegs, *woher* oder *wozu* die Welt dasei; sondern bloß, *was* die Welt ist» (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 15, p. 98).

¹²⁰ Cfr. el poema de José Gorostiza «muerte sin fin», quien, «como buen lector de Schopenhauer», se ahoga en nihilidad. Cfr. también la interpretación que del mismo hace Rebeca Maldonado en su *La conciencia de la nihilidad en la poesía de contemporáneos*, pp. 47-70.

¹²¹ Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?*, p. 27: «Philosophie –was wir so nennen– ist nur das In-Gang-bringen der Metaphysik, in der sie zu sich selbst und ihren ausdrücklichen Aufgaben kommt. Und die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsprung ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sichloslassen in das Nichts, d.h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt; zuletzt das Ausschwingenlassen

Así, podemos decir que dicha pregunta («¿por qué «hay»?») es como el *primer motor* del investigar humano, pues ésta da posibilidad a tantos caminos como los que *hemos* podido trazar (y *trazaremos*), y, sin embargo, a ella no le corresponde ninguna respuesta definitiva puesto que ella *penetra* en «*instabilis tellus, innabilis unda*»¹²², sino sólo ensayos de respuestas, posibilidades o, como en estos últimos años está recordando Jean-Luc Nancy, «pensamiento finito».

dieses Schwebens, auf daß es ständig zurückschwinge in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?».

¹²² Ovidio, *Metamorphoses*, I, 16.

2.4 Sobre el «origen»

No tenemos historias sobre una creación continua, sobre una eternidad indiferenciada. En tal caso, en sentido estricto, no existiría una historia que contar. El postulado de una «singularidad», de un comienzo en el tiempo y del tiempo es el que verdaderamente hace necesario el concepto de creación. ¿Está este postulado grabado en la mentalidad humana? ¿Nos resulta imposible, en un grado de inmediatez intuitiva, imaginar, aprehender, una significación autónoma, una existencia sin origen?

George Steiner, *Gramáticas de la creación*.

Dice Rémi Brague que «la idea de un acontecer histórico que entraña un sentido: la idea de una temporalidad radicalmente no cíclica, dotada de un comienzo absoluto (la Creación) y acaso de un final, es con toda evidencia de origen bíblico»¹²³. Dicho acontecer histórico, altamente relevante en la occidentalidad, se encuentra *detrás* de todos sus productos. Quizá por esto sea tan fuerte la tendencia *occidentalizante* a historiar todo y, por tanto, a suponerle *una* historia a *todo*. La ciencia, con toda la fuerza salvadora que presume, tiene una historia y en esa historia muestra como su destino inminente la salvación de *la* «humanidad» que se *religa* bajo su realización; y aunque, sin lugar a dudas, ha habido simas en su proceso, siempre ha sido mayor lo prometido que lo sufrido, y los señalados en éstas terminan siendo principalmente personas ajenas al quehacer científico, principalmente por parte de la política y la economía, pero que, sin embargo, han podido determinar (o desviar *momentáneamente*) los rumbos de éste, haciendo del científico una víctima de la perversión *humana* que pretende boicotear la «salvación». Las relaciones políticas y económicas entre los pueblos y al interior de cada uno de ellos también tienen, según «la conciencia *occidental*», historias que son capítulos menores de *la* historia *universal*, esto es, de *la* historia que «revela» el sentido del *universo*. La pregunta *occidental* que legisla sobre la pertinencia de los productos *humanos* es la que exige cuentas sobre *la* «finalidad» de éstos, o sea, sobre *el* sentido que éstos tengan. Se trata de una pregunta que, en el fondo, es congruente con *la* «moral *occidental*». En la política, por ejemplo, se transparenta de manera clara *esta* lógica que la articula: los políticos miran *al* «futuro» para asumir el poder que *los* pueblos les

¹²³ Rémi Brage, *Europa, la vía romana*, p. 43.

delegan: siempre prometen salvar a *sus* pueblos de lo que revela *la* «realidad humana». En fin, podríamos citar una larga lista de productos *occidentales, occidentalizados* o *à la* «occidental», dentro de la cual tendríamos que incluir a *nuestras propias* letras, *la* poesía, *la* literatura o *la* filosofía; pues de todos ellos se han hecho historias, de todos ellos se han comentado orígenes y finales; incluso se han hecho (y se hacen) historias de la historia. La constante en esto es que *la* historia de *algo* da cuenta de *ello* con una fuerte tendencia a reducirlo a lo que *ella* cuenta, donde los ejes generales son *un* origen y *un* final entre los cuales se da *un* proceso que es, *propiamente, lo* que da cuenta de *su* existencia y que manifiesta *su* moverse hacia *ese* final que le *otorga* sentido.

Heidegger, por ejemplo, decía, en una de las lecciones que impartió en el semestre de verano de 1923, que *el* hombre de hecho (claro está, el que *él* «veía»), visto en *su* «facticidad», *se* asume dentro de dos líneas de interpretación de las que pende «*die heutige Ausgelegtheit des Heute*»¹²⁴, esto es, *nuestro* ahora interpretándose ya *de hecho* interpretado. Éstas son: 1. la conciencia histórica viva, o sea, de hecho actual, y; 2. la realidad fáctica de la filosofía, de la que formó parte también el profesor Heidegger. (La primera responde a «uno de los caracteres fundamentales de la facticidad, su temporalidad»¹²⁵ mientras que la segunda «se plantea [...] el cometido de determinar según principios últimos el *todo de lo ente* en sus diversas regiones y a la par la conciencia ocasional de ello, y ambas cosas constituyendo una unidad globalizadora»¹²⁶.) Para él, «en la historia y la filosofía habla el existir directa o indirectamente de sí mismo, es decir, el existir tiene de sí mismo una comprensión que lo conforma»¹²⁷: *la* historia ve al pasado como objeto («*ser expresión* de un algo de algo»), situándose «sobre el fundamento de la predeterminación objetiva del pasado en cuanto ser-expresión, delante de toda la multiplicidad de lo que es así ente»¹²⁸; mientras que «la filosofía ofrece al existir protección objetiva, el panorama sereno de la

¹²⁴ Cfr. Heidegger, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 35. Manuel Jiménez Redondo en su traducción de estas lecciones nos presenta tres posibles modos en los que se podría entender esto que plantea el autor de *Sein und Zeit*: “De la actual interpretado-idad del hoy, es decir, del actual venir interpretado el hoy, es decir, de cómo hoy viene interpretado el hoy”; mientras que Jaime Aspiunza lo traduce simplemente como “lo ya-interpretado actualmente de la actualidad” (p. 55).

¹²⁵ Heidegger, Martin. *Op. Cit.*, p. 36 [traducción de Jaime Aspiunza, p. 56]: “eine bestimmte Formel für einen Grundcharakter der Faktizität, ihre Zeitlichkeit”.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 40 [traducción de Jaime Aspiunza, p. 60]: «Sie stellt sich die Aufgabe, das *All des Seienden* in seinen verschiedenen Bezirken und imgleichen das jeweilige Bewußtsein davon und beides in umschließender Einheit nach letzten Grundlagen (Prinzipien) zu bestimmen».

¹²⁷ *Ibid.*, p. 48 [traducción de Jaime Aspiunza, p. 69]: «In Geschichte und Philosophie spricht das Dasein direkt oder indirekt von ihm selbst, das heißt aber, es hat von sich eine Auffassung, die es ausbildet».

¹²⁸ *Ibid.*, p. 53 [traducción de Jaime Aspiunza, p. 73]: «auf dem Grunde der gegenständlichen Vorbestimmung des Vergangenen als Ausdruckseiendes, vor die ganze Mannigfaltigkeit des Soseienden».

seguridad que la concordancia procura, el dominio de la inmediatez de la proximidad a la vida y junto con ello la superación de un cuestionar detallado y de poco aliento, moroso y escurridizo, que desiste de las grandes respuestas»¹²⁹. O sea, «los ojos de Heidegger» ven «el escenario fáctico en su actualidad» articulado por *el* devenir y *la* permanencia, ambos de *algo* que se *percibe* (o se *presiente*). En otras palabras, se trata de la metafísica *positiva* y de la *onto(teo)logía* como suelos nutricios de sentido para el quehacer actual de, por ejemplo, *lo* científico, *lo* filosófico, *lo* literario o *lo* político. O de la historia y la *filosofía* como ejes constitutivos de la interpretabilidad *fáctica*, ejes que *actúan* garantizando sentido.

Hace diez años, en *Grammars of creation*, George Steiner escribió que «el tiempo futuro, la capacidad de evocar lo que puede pasar el día después del funeral de alguien o en el espacio estelar dentro de un millón de años, parecen ser específicos del *Homo sapiens*»¹³⁰. Sin embargo, se tendría que agregar que dicha «capacidad» parece estar *más desarrollada* en algunos mundos *humanos* que en otros, mundos de entre los que destaca el *occidental*. Al decir esto nos estamos refiriendo sólo a una idea que articula no poco la cultura que ostenta *Occidente* y de ninguna manera estamos hablando de superioridades o mejores modos de hombre. El desarrollo de esta *capacidad* responde más bien al papel que ella juega en cada cultura que a una exteriorización de «*lo* propio de la *naturaleza* humana»¹³¹. De hecho, la dependencia que ha experimentado *este*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 64 [traducción de Jaime Aspiunza, p. 85]: «die Philosophie bietet dem Dasein objektiven Schutz, Aussicht auf die beruhigende Sicherheit der Übereinstimmung, die Herrlichkeit der Unmittelbarkeit der Lebensnähe, und in eins damit doch die Überwindung eines engbrüstigen dataillierten, langsam fortschleichenden, die großen Antworten abschiebenden Fragens».

¹³⁰ Steiner, George, *Gramáticas de la creación*, p.16.

¹³¹ No pocos intentos por producir saber han hablado del «hombre» como algo, de alguna manera, determinado. En el «mundo griego», el «mundo judío», el «mundo árabe», el «mundo babilónico», el «mundo occidental», etc., se pueden encontrar múltiples opiniones que pretenden dar cuenta de lo que *es* el «hombre». Dichas opiniones responden a un momento en el que ellas tienen lugar. Pero no son «ciencia», y todo intento por hacerlas pasar por tal sería una manifiesta negación de la *honest* investigación a la que nos impele la sensibilidad por la existencia de la que venimos hablando. Ni siquiera su aceptación de manera provisional puede admitirse en este tipo de investigaciones, pues esto las perjudicaría con prejuicios que nos harían pasar ya por algo eso que estamos investigando. En las lecciones que Martin Heidegger dictó en 1923 el nacido en Meßkirch elabora una brillante exposición respecto de lo perjudicial que resulta para la investigación el asumir pre-conceptos que, de hecho, nos son *ajenos* aunque estemos tan habituados a emplearlos. En esas lecciones su interés central fue la *Faktizität*, esto es, nuestro existir propio en cada caso. Sin embargo, para poderlo llevar a cabo, pensó como necesario el prescindir de expresiones que habitualmente se emplean para referirse a *esto* tales como «menschliches» Dasein» o «Sein des Menschen», según él porque *nos* oscurecen *la* comprensión de *aquello* sobre lo que pretenden dar cuenta. Por ejemplo, nos dice, «das als Mensch angesprochene Dasein wird für die Untersuchung schon im vorhinein in bestimmte kategoriale Prägnanzen gesetzt, sofern man die Betrachtung durchführt am Leitfaden einer überlieferten Definition »animal rationale«. Mit dieser Definition als Leitfaden verschreibt sich die Deskription einer bestimmten Blickstellung, ohne dabei deren ursprüngliche Motive lebendig anzueignen». Cfr. Heidegger, Martin, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, pp. 21-29.

«mundo *occidental*» respecto del judaísmo mediante el cristianismo es, sin duda, uno de los elementos centrales que nos permiten entender la relevancia que *el* «futuro» ha tenido en la conformación cultural de *Occidente* a tal punto de volverse *determinante* de la misma.¹³² Sin embargo, se podría objetar que dicho elemento no podría ser el único, pues dependiente *del* judaísmo, además del cristianismo, también lo es el «mundo *árabe*», el cual es *un* mundo que también comporta altamente esta *capacidad*, pero que sigue estando lejos, aunque no tanto, de hacerlo como lo ha hecho *Occidente*. Pero ser una «religión abrahámica», no implica tener *el* judaísmo como fuente¹³³. Por eso, para entender esto, la presencia axial *del* «futuro» en la «cultura occidental», *me* parece una razón de mayor fuerza la «secundariedad cultural» en la que se construye *Occidente* y que ha sido *la* que ha escrito su historia a través de múltiples tensiones *identitarias*¹³⁴. Esto le distingue radicalmente de cualquier *otro* mundo, incluido, por supuesto, el «mundo *árabe*». Este último, por ejemplo, se asume como portador de la lengua en la que ha hablado Alá y, por tanto, como un mundo privilegiado por la divinidad; mientras que, por el contrario, *Occidente* ha tenido que *importar*, incluso, a su «Dios» y con «Él» sus supuestos. A esto suma además el que *Occidente*, entre otras cosas, ha tenido que construir gran parte de su cultura a través de la lengua latina, esto es, una lengua que no es la lengua materna de *nadie* en dicho mundo¹³⁵. Sea como fuere, los «mundos» culturales contruidos *sobre* y en relación con el judaísmo, el cristianismo y el islam, manifiestan una fuerte orientación por el futuro, algo ajeno a otros mundos como los que se erigen alrededor de, por ejemplo, el budismo. Incluso de entre los aztecas, a quienes poca ilusión les hacía el futuro, un poeta, por ejemplo, canta que «¡no es verdad, no es verdad que venimos a vivir en la tierra! Como hierba en cada primavera nos vamos convirtiendo: está reverdecido, echa sus brotes, nuestro corazón. Algunas flores produce nuestro cuerpo y por allá queda marchito»¹³⁶.

¹³² Al respecto, es importante el libro de Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Para él, «la expresión “filosofía de la historia” designa [...] la interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último». Por lo que entiende que «toda filosofía de la historia es totalmente dependiente de la teología, esto es, de la interpretación teológica de la historia en tanto historia de la salvación» (p. 13).

¹³³ Al respecto, véase Rémi Brague, «Para acabar de una vez con los “tres monoteísmos”» y también, del mismo autor, *Europa, la vía romana*, p. 48: «el Islam [...] no conoce la noción de «historia de la salvación»».

¹³⁴ Cfr. Brague, Rémi, *ibíd.* También *nuestro* «El «sentimiento de inferioridad» como elemento constitutivo en la búsqueda de identidad de los «pueblos occidentales»».

¹³⁵ Cfr. Brague, Rémi. *op. cit.*, pp. 76 y ss.

¹³⁶ Cant. Mex., f. 14 v., lin. 3 ss. *De Tenochtitlán*, en Ángel M. Garibay K., *La literatura de los aztecas*, p. 60.

La razón por la que esas *religiones* «futuristas», tan determinantes de *sus* culturas, manifiestan altamente esta confianza, estriba en que el tiene como cuna al judaísmo y el islám se hermana de alguna manera con él y, por tanto, el *realismo* y el *optimismo* propios del judaísmo han sido inevitablemente transmitidos a aquellos dos¹³⁷. Sin embargo, mientras que el futuro del *Islam* tiene como garantía a Alá; el futuro de *Occidente*, por el contrario, no está garantizado: tiene que construirse. En efecto, *Occidente* ha escrito su historia bajo la esperanza de la salvación, pero al día de hoy no ha sido salvado. Y esto, no obstante que el *Mesías* ha rondado de continuo por su historia, sólo que cambiándose frecuentemente de disfraz. Fe, razón, progreso, ciencia, ilustración, evolución o democracia, han sido sólo algunas de las vías que se han construido bajo la promesa de llegar a la «salvación».

Sin embargo, los sucesos ocurridos durante el último siglo en cierta parte del llamado mundo *occidental*, entre los que destacan *sus* guerras *mundiales* y *sus* guerras *sociales*, han producido una creciente desilusión respecto del futuro. En 1985 Félix Pita Rodríguez nos invitaba a *Recordar el futuro*. No es casualidad que el concepto desarrollado por la sicología experimental de la «desesperanza aprendida», inicialmente trabajado por Martin Seligman, Steve Maier y Bruce Overmier en 1967, se haya vuelto útil en otros campos como la sicología social y la sociología. En un ámbito más general, George Steiner habla de que en *Occidente* presenciamos actualmente un «eclipse de lo mesiánico»¹³⁸, razón por la cual «las gramáticas del nihilismo parpadean, por decirlo así, en el horizonte»¹³⁹:

en los sistemas religiosos occidentales, lo mesiánico, bien personalizado o bien metafórico, ha significado la renovación, el fin de la temporalidad histórica y la venida de la gloria del más allá. Una y otra vez, el tiempo futuro de la esperanza ha intentado datar tal suceso (en el Año Mil o en 1666 o, para las sectas milenaristas actuales en el final de nuestro milenio). En su sentido literal, la esperanza ha nacido de lo eterno; los credos occidentales son narraciones de redención. Pero lo mesiánico no es menos instrumental en sus programas seculares; para los anarquistas y los marxistas, imaginar el futuro representa «la desaparición del estado». Tras esta imagen se encuentra el argumento kantiano de la paz universal y la tesis hegeliana del fin de la historia. Desde un punto de vista paradójico, lo mesiánico puede ser independiente de cualquier postulado sobre Dios: expresa el acceso del hombre a la perfectibilidad, a un estado superior, y, supuestamente, duradero de razón y justicia. De nuevo, tanto en un nivel

¹³⁷ Cfr. Schopenhauer, Arthur. «Über Religion» en *Parerga und Paralipomena*, II, § 179, pp. 402 y ss.

¹³⁸ Steiner, George. *Op. Cit.*, p. 18.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 20.

de referencia inmanente como en un nivel trascendente –ya que ambos se encuentran estrechamente relacionados por una reciprocidad dialéctica–, percibimos un desplazamiento radical. ¿Quién, además de los fundamentalistas, espera hoy la venida real del Mesías? ¿Quién, excepto los miembros ortodoxos del desaparecido comunismo o de la Arcadia anarco-socialista, espera hoy en día el renacimiento efectivo de la historia?¹⁴⁰

No pocas son las voces que hablan de que el nihilismo se extiende sobre el *Occidente* y frecuentemente otras se van sumando a esto. La «pérdida *del futuro*» anula nuestros sueños de sentidos y pasados originarios. El nihilismo acompaña la desilusión frente al futuro. Si no hay futuro, ¿por qué tendría que haber pasado? «He olvidado el origen, la palabra primera», nos dice Félix Pita Rodríguez en su «Fusil número 5767»¹⁴¹. Y sin embargo, y a pesar de lo dicho aquí por Steiner (y en otras partes por tantos otros), *Occidente* no ha sucumbido por completo ante esa voracidad que *nuestros* intelectuales creyentes de *la Modernidad* y sus *criaturas* le atribuyen al nihilismo. Ejemplo de esto sería nuestra América Latina. En efecto, dado que «nuestro horizonte *latinoamericano*» ni siquiera ha sido plenamente alcanzado por «la *luz* de la *Modernidad*», mucho menos, entonces, lo ha hecho por «la *sombra* del nihilismo»; pues, como apunta Juan Carlos Moreno Romo,

a pesar de nuestras clases políticas e intelectuales, y sus *doubles binds*, y sus esquizofrenias, y sus complejos de inferioridad, nuestro horizonte no se ha vaciado ni de la cristiandad ni de la hispanidad, ni de la familia y el individuo (o el singular, como diría Nancy); [...] nuestra intrahistoria, la historia de la gente y no la de los Estados, se ha continuado allá y acá, ininterrumpida, preservándonos de las desmesuras de la Modernidad, conservándonos paralelamente otros tiempos y otros espacios de vida [... Así,] ahí donde nuestros intelectuales suelen lamentar nuestros defectos estaría precisamente nuestra virtud: en no ser tierra fértil para la ideología¹⁴².

Por tanto, no sería cierto si decimos que el nihilismo es el escenario que le toca vivir a *Occidente*, pues al hacerlo estaríamos reduciendo la compleja realidad *humana* que lo puebla a un diagnóstico hecho sobre cierto *Occidente*, o sea, el *Occidente* que se ha creído «el *mito* de lo *moderno*», esto es, el mito que, ya desde su nombre, ha usurpado

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁴¹ Pita Rodríguez, Félix. *Recordar el futuro*, p. 9.

¹⁴² Moreno Romo, Juan Carlos. «Epílogo del traductor» en Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, p. 89.

el «futuro» y, por tanto, se ha condenado a no tener futuro. Mito que tiene como base la confianza en las matemáticas como realidad que abriga, incluso, el mundo *físico* reducido a relaciones entre ejes coordinados y presupuestos que auguran ciertos comportamientos en el mismo tras ser reducido a extensión, a cuantificación. Podemos calcular *hacia el pasado*, las matemáticas nos han hecho creer que también puede hacerse esto *hacia el futuro*. Con una herramienta tal, ¿cómo podría adelantarse *alguien* a «nosotros»? ¿Cómo podría suceder algo no previsto por estas «ciencias»? Mas la «Modernidad», no hay que confundirnos, es una más de las ideas que, tras ser tan explotada política y étnicamente, ha articulado ideológicamente el rostro de dicho *Occidente*. De aquí que pensamos que a las distintas escisiones que ha tenido que padecer *Occidente*¹⁴³ tendría que agregarse esta *nueva* escisión surgida de la anterior que dividía un «*Occidente* protestante» respecto de un «*Occidente* cristiano»: «*Occidente* moderno» (o que ha sucumbido ante la quimérica *Modernidad*) y «*Occidente* no moderno»¹⁴⁴.

Sea como fuere, decía que, por lo general, origen y fin van de la mano. De la misma manera, la falta de origen y, por tanto, de fin, también lo hacen. La primera está muy bien representada por ese campo de ficciones al que se le ha dado el nombre de metafísica. La segunda, también. En efecto, una explicación sobre la existencia que suponga un origen y una finalidad de la misma, no puede caer más que en eso; de la misma manera en que lo hará también una explicación sobre la existencia que suponga la ausencia de origen y de finalidad para la misma. Ambas posturas pretenden responder al «qué» de la existencia, pero sólo podrían hacerlo tras suponer que la existencia tiene un «qué» que nos revele su sentido o su carencia de sentido. Meliso de Samos y Gorgias, por ejemplo, podrían ilustrar estas posturas. Sin embargo, el filósofo se distinguiría de ellos diciéndoles: «Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos»¹⁴⁵. En efecto, el filósofo no puede ni afirmarle ni negarle ese «qué» a la existencia, y sin embargo no renuncia a ensayarla: precisamente en eso consistiría su *ser* filósofo. Arthur Schopenhauer sería un claro ejemplo de esto, pues antes, durante y

¹⁴³ Cfr. Brague, Rémi. *Op. Cit.*, pp. 8-12.

¹⁴⁴ Cfr., por ejemplo, el apasionado ensayo de Miguel de Unamuno «Sobre la europeización».

¹⁴⁵ Platón, *Sofista*, 244 a: «...δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν δόξαν ὃν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...» Estas palabras de Platón sirven de epígrafe a *Sein und Zeit* de Martin Heidegger cuya traducción hecha por el «transterrado» José Gaos hemos reproducido.

después de escribir su obra más ambiciosa, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, se dedica a pensar, a repensar y a revisar *lo dicho ahí*: que «el mundo es el autoconocimiento de la voluntad»¹⁴⁶; y veintiséis años más tarde, para los *Ergänzungen* a dicha obra, se ve precisado a escribir una *Epiphilosophie* en la que da cuenta de los límites de su filosofía y de toda filosofía: «La esencia de las cosas antes o más allá del mundo y, por consiguiente, más allá de la voluntad —escribe el filósofo alemán—, no es accesible a ninguna investigación; [...] a esto se debe que sea imposible una comprensión completa de la existencia, la esencia y el origen del mundo que alcance hasta la última razón y que sea suficiente para cualquier exigencia. He aquí los límites de mi filosofía y de todas las demás»¹⁴⁷.

Y ya antes que él, desde *el mundo griego*, en lo que bien podría ser «una carta abierta dirigida [...] probablemente tanto a atenienses como siracusanos»¹⁴⁸, Platón había dado cuenta de lo que implica *el filosofar*:

ya sé que hay otros que han escrito sobre estos mismos temas [que van surgiendo al filosofar], pero ni ellos mismos saben quiénes son. En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.¹⁴⁹

Pero, dijimos, el filósofo no puede renunciar a ensayar la existencia, a pensarla y, por ello, a elaborar escalones provisionales que le permitan *ascender* a una comprensión *más profunda* de ella. Mas él no puede perder de vista que se trata siempre sólo de *una* comprensión y no de *la* comprensión, pues al hacer pasar una comprensión por *la* comprensión, nos estaríamos alejando, de hecho, de la filosofía y, con ello, nos

¹⁴⁶ Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 71, p. 485: «Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens».

¹⁴⁷ Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, pp. 738-739: «Das Wesen der Dinge vor oder jenseit der Welt und folglich jenseit des Willens steht keinem Forschen offen; [...] hieran liegt es, daß vom Dasein, Wesen und Ursprung der Welt ein vollständiges, bis auf den letzten Grund gehendes und jeder Anforderung genügendes Verständnis unmöglich ist. Soviel von den Grenzen meiner und aller Philosophie».

¹⁴⁸ Zaragoza, Juan y Pilar Gómez Cardó. «Introducción» a las *Cartas* de Platón en *Diálogos*, VII, p. 442.

¹⁴⁹ Platón, *Carta VII*, 341 b y c.

sumergiríamos más bien en el dogma¹⁵⁰. No pocos ejemplos de esto último se pueden extraer de la llamada «historia de la filosofía», pues se puede observar en ella una constante en la investigación metafísica como saber positivo: la suposición de la existencia de un «ente supremo» articulante de «la totalidad de la existencia»; un ente que termina suplantando la existencia por hacer depender esta última completamente de aquél. Es por esto que, con justa razón, Martin Heidegger ve, recuperando el concepto kantiano de *Ontotheologie*¹⁵¹, a la metafísica, en tanto que saber positivo, como ontoteología¹⁵². No se puede pensar la «existencia» si se tiene un plan previo que condiciona los modos de pensarla. Al confundir la filosofía con un pensamiento racional que se orienta por y hacia «Dios» (o algo semejante), la existencia quedaría confundida con dicho ente, es decir, se estaría pensando en cualquier cosa menos en la existencia: así, en este proceso de pensamiento prejuiciado y, por tanto, *inauténtico*, se *adormecería*, mediante el dogma, nuestra sensibilidad metafísica para la que la existencia no tiene una dirección previa, pues ésta abre con el asombro por la existencia y cierra cuando sólo se trata de investigaciones que buscan cuál es el nombre de *eso* que, suplantando la existencia, se pretende hacer pasar por *su* «qué»¹⁵³, como si fuera

¹⁵⁰ Miguel de Unamuno, que vivió la filosofía en carne propia, al ser acechado con la pregunta sobre su religión, da cuenta de este proceder del filósofo. Expresa: «mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible – o Incognoscible, como escriben los pedantes – ni con aquello otro de “de aquí no pasarás”. Rechazo el eterno ignorabimus. Y en todo caso, quiero trepar a lo inaccesible» («Mi religión» en *Mi religión y otros ensayos breves*, p. 10).

¹⁵¹ Cfr. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, A632=B660: «[Wenn] die transcendente Theologie glaubt durch bloße Begriffe ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung sein Dasein [des Urwesens] zu erkennen [, ...] wird [sie] **Ontotheologie** genannt».

¹⁵² «La metafísica –explicaba Heidegger en su curso sobre Hegel de 1942– es en su esencia ontoteológica. Ello rige no sólo para la metafísica de Platón y para la de Aristóteles o hasta para la metafísica cristiana. También la metafísica moderna es de Descartes a Nietzsche ontoteológica. La fundamentación y evidencia del principio de autocerteza del ego cogito tiene su fundamento en la idea innata substantiae infinitae, es decir, Dei. Cada mónada divisa en una determinada perspectiva el universo y con él la mónada central de Dios. Toda razón del hombre, como relación fundamental de su esencia con el ente, está determinada según Kant por los postulados de la razón práctica, en los que está planteada la existencia del máximo bien como de lo incondicionado. Y el ser como “voluntad de poder” es también según Nietzsche sólo posible sobre el fundamento *de* lo incondicionado, que él sólo puede expresar todavía como “el eterno retorno de lo igual”» (Heidegger, Martin. «Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel (1942)» en Martin Heidegger, *Hegel*, p. 163).

¹⁵³ Una explicación sobre la metafísica descrita por Heidegger como ontoteología la podemos encontrar, por ejemplo, en el libro *Heidegger y la crisis de la época moderna* de Ramón Rodríguez, donde, en la página 138, nos dice que ésta «no se hace cargo del ser mismo como ámbito en el que los entes son, sino que al pensar el ente en cuanto ente se vuelca en lo presente, en lo manifiesto y, por tanto, desligándolo de su origen en el proceso de iluminación. La prueba más palpable de que el ser no es pensado por la metafísica está en que los conceptos que parecen recogerlo, la entidad y el ser supremo, son formas del ente, es decir, de algo que ya se mueve en la *Lichtung* del ser: la entidad es la ausencia o estructura fundamental de lo real, el ser supremo es un ente, un algo que es, un *ens realissimum*».

legítimo asegurarle a ella un «qué». Pero la sensibilidad metafísica consiste precisamente no en presuponerle un «qué» a la existencia, sino en pensarla desde el *previo* no saber si lo tiene o si no lo tiene o si, todavía más, carece de sentido elaborarle estas preguntas. Saber (o suponer) que la existencia tiene un «qué» nos da esperanzas de futuro, nos asegura sentido. Saber que no lo tiene y, por tanto, que no tenemos sentido, nos sume en la desesperanza. «¿Qué me es permitido esperar (*Was darf Ich hoffen?*)», preguntaba Immanuel Kant¹⁵⁴. Esta pregunta abre la puerta a la esperanza y, por tanto, al pasado, al origen. Si *algo* nos es permitido esperar, hay que descubrirlo y sólo *lo* podríamos descubrir mediante una vuelta a *los* «orígenes». Kant está reproduciendo en esto la metafísica tradicional¹⁵⁵: ese campo del saber plagado de ficciones producidas por múltiples supuestos, donde el soberano es el supuesto de *un* origen tan querido por *nuestros* sueños de futuro.

Sea como fuere, la cultura *occidental* ha mostrado (y lo sigue haciendo) una frecuente fascinación tanto por el «origen» como por el «final» últimos. Pero la investigación *seria* pretende alejarse de predecir estos «finales», pues no está bien vista la profecía dentro de ella: es considerada como a-científica. En efecto, cualquier teoría que dé cuenta del final (y la finalidad) de la existencia, del universo, de la vida o del hombre, sería desechada por *las* comunidades científicas, y con justa razón, pues carecemos de la posibilidad de dar respuestas *racionales* sobre lo que queremos decir con eso¹⁵⁶. Pero parece que lo mismo *nos* ocurre respecto al «origen». Y eso que tampoco existe *algo* que nos indique que *la* existencia en general tiene *un* «origen». Con todo, la *profecía al revés* parece ser una de las mayores pretensiones, principalmente *en* «Occidente», tanto de los *filósofos* como de los científicos en general. No son pocos los intentos por descifrar (o inventar) el origen de la existencia, del universo, de la vida, del *hombre*, de la cultura, de la filosofía, etc., que se dejan ver en *su* historia. ¿De dónde surge esta fascinación por el origen? ¿Es legítimo, en sentido filosófico, preguntar por el origen de la existencia? Dado que la pregunta por el «origen» implica no pocos supuestos *in-*

¹⁵⁴ Cfr. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, A805=B832; y *Lógica*, p. 92.

¹⁵⁵ Cfr. Derrida, Jacques. «¿Qué hacer de la pregunta «¿Qué hacer?»?», donde este pensador insiste en dicha pregunta dada «la mesianicidad revolucionaria que en ella se encuentra necesariamente implicada».

¹⁵⁶ No pocos miembros de las comunidades científicas no logran evitar entremeter sus creencias en las investigaciones que llevan a cabo. La historia de la ciencia está plagada de ejemplos sobre esto. Pero bastaría mencionar al gran genio de la física, Isaac Newton, quien se sintió fuertemente atraído por estas especulaciones nada carentes de prejuicios. De hecho, éstas constituyeron una parte central de sus preocupaciones «científicas». Sobre esto véase, por ejemplo, el apartado «La Alquimia y la Teología newtonianas» del libro *La tradición de investigación newtoniana* del profesor José E. Marquina.

mostrables, nuestra respuesta respecto a su legitimidad filosófica no puede ser más que negativa.

En efecto, si *la* filosofía tuviera como auténtica tarea preguntar por *el* «origen», podría justificarse *racionalmente* el anhelado campo del saber metafísico. Sí, Platón dijo que «en todas las cosas, naturales y humanas, el origen es lo más excelso»¹⁵⁷ y Aristóteles, por su parte, estableció como una de las problemáticas más osadas y de mayor importancia la concerniente a *τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*¹⁵⁸. Pero filosofar es *una* posibilidad *humana* que no puede reducirse a ser lo que un filósofo o una tradición *filosófica* quiere de ello. Ya René Descartes había advertido que de la lectura de los *antiguos* podemos obtener muchos y grandes pensamientos, pero quizá también algunos grandes errores, pues

aunque todos ellos fuesen sinceros y francos y no nos propusiesen jamás cosas dudosas por verdaderas, sino que expusieran todo de buena fe, siempre, sin embargo, estaríamos inciertos sin saber a quién creer, puesto que apenas hay algo dicho por uno, cuyo opuesto no sea afirmado por otro. Y de nada serviría contar los votos para seguir la opinión que tuviera más partidarios entre los autores [... y] aun en el caso de que todos estuviesen acordes entre sí, no por eso sería suficiente su doctrina, ya que nunca [...] llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos dar un juicio firme acerca de las cuestiones propuestas, pues, en ese caso, parecería que hemos aprendido, no ciencias, sino historias¹⁵⁹.

En las obras de y sobre los filósofos hay mucho más que filosofía. Al suponer que *todo* lo que dice un *filósofo* es filosofía, se estarían reduciendo (o *eliminando*) todas las demás *posibilidades* que, para decirlo con Unamuno, «el hombre de carne y hueso» que filosofa realiza, además de que también se estaría con-fundiendo el filosofar. Los filósofos escriben sus obras como personas que filosofan y que están comprometidas con *la* filosofía en tanto que posibilidad *humana* que pretende pensar *racionalmente* la

¹⁵⁷ Me había encontrado con esta cita de manera aislada y no la he podido ubicar en las obras de Platón. Sin embargo, buscándola es que llegué a la obra de George Steiner, *Gramáticas de la creación*, pues él la refiere en la página 11 de este libro de la misma manera en que yo antes la había encontrado.

¹⁵⁸ Cfr. Aristóteles, Libro A, 982 b 15.

¹⁵⁹ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, III, p. 367 [traducción de Luis Villoro, p. 98-99]: «Nunc autem, quantumvis essent omnes ingenui & aperti, nec ulla nobis unquam dubia pro veris obtruderent, sed cuncta exponerent bona fide, quia tamen vix quicquam ab uno dictum est, cujus contrarium ab aliquo alio non asseratur, semper essemus incerti, utri credendum foret. Et nihil prodesset suffragia numerare, ut illam sequeremur opinionem, quae plures habet Auctores [... et] quamvis etiam omnes inter se consentirent, non tamen sufficeret illorum doctrina: neque enim unquam [... esset] Philosophi, si omnia Platonis & Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus: ita enim, non scientias videremur didicisse, sed historias».

existencia. Arrancarlos de su *realidad* para hacer de ellos santos de la historia de la filosofía, ya no es tarea del que filosofa. El que Platón y Aristóteles hayan hablado de la manera mencionada acerca del origen, no confiere mayor legitimidad a la pregunta que interroga por él, de la misma manera que la fe de Agustín de Hipona, de Tomás de Aquino o de René Descartes en *un* Dios, no asegura su existencia efectiva. Estos pensadores, al igual que todos los demás, han pensado *sobre* un suelo articulado, entre otras cosas, por *la* divinidad: como trasfondo tenían un *mundo* preformado por las teogonías. Sin embargo, las teogonías hablan, en general, del origen de los dioses, pero no del origen de la existencia: los dioses, los que conocemos, los que tienen *su* historia, se originaron *en* la «existencia» y no al revés¹⁶⁰.

Cuando acontece el asombro por la existencia se sustraen *las* seguridades *previas*, entre ellas, las que ostentan el título mayor: las divinas que son las que, en general, han pretendido garantizar el sentido de la existencia en general, esto es, más allá del papel que ocupe *el* hombre dentro de las concepciones culturales respectivas. A no pocos filósofos se les sustrae, de vez en cuando, el asombro; pero no el «trabajo filosófico» cuando éste forma parte de su actividad social¹⁶¹. Y tendría que ser éste, el quehacer de *humanos* y entre *humanos*, el que suministre dichos contenidos divinizantes, ya sea mediante el lenguaje o mediante el diálogo con otros quehaceres, al quehacer filosófico.

¹⁶⁰ Por ejemplo, Hesíodo, en un mundo *lleno* de dioses como lo fue el periodo arcaico del mundo griego, *hizo* que las *Μοῦσαι* le dijeran en *su* canto las *verdades divinas* acerca de la formación (o configuración externa) del *κόσμος* (vv. 116-132) y la genealogía de los dioses o teogonía (vv. 132-962). Él es el que quiere saber, antes que de la descendencia de los dioses padres de *todo*, Gea, Urano, Noche y Ponto (vv. 106 y ss), y antes, incluso, de ellos mismos, «qué fue lo primero (*ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν*)». La pregunta de Hesíodo apunta a *identificar* qué fue lo primero y no de dónde o cómo surgió lo primero. La respuesta por parte de ellas es tajante: antes de Gea, «primeramente, por cierto, fue Abismo (*Ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος*)». *Χάος* sería, según esto, sólo lo primero y no una especie de *nada* desde la cual surge Gea y, con ella, propiamente el mundo. *Χάος* no sólo existe, sino que es lo que *primordialmente* existe, aunque, en sentido cronológico, todavía sin diferenciación. En sentido ontológico sería *en* donde todo lo demás *viene* a existir, o sea, *Χάος* sería, de todo, lo primero. Así, Hesíodo estaría *explicando* tanto la creación *en Χάος* como la organización de todo ello.

En el *Enuma Elish*, al que, por cierto, se le ha dado el nombre incorrecto de «Poema babilónico de la Creación», ocurre algo semejante: «Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado, y, abajo, la tierra firme no había sido mencionada con un nombre, solos Apsu, su progenitor, y la madre Tiamat, la generatriz de todos, mezclaban juntos sus aguas» (Tablilla I, vv. 1-5), *de pronto*, «los dioses fueron procreados dentro de ellos» (v. 9).

Tampoco en lo que se conserva de la literatura azteca podemos encontrar algún relato donde se hable de la creación de la existencia, pues el tiempo para ellos era cíclico (Cfr., por ejemplo, *Mitos indígenas*, estudio preliminar, selección y notas de Agustín Yañez; Garibay K., Ángel María. *La literatura de los aztecas*; o, León-Portilla, Miguel. *Rostro y corazón de Anáhuac*).

Así, parece ser que sólo el Génesis habla de un comienzo absoluto acontecido en la creación, pues su Dios no tiene origen sino que él es el que origina todo, lo cual se corresponde con lo mencionado al inicio de este apartado. Pero, cabe resaltar, el Génesis no es una teogonía.

¹⁶¹ Por eso, como bien escribe Martin Heidegger en su *Einleitung in die Philosophie*, «porque la filosofía es esencialmente una posibilidad humana, es decir, finita, por eso mismo se esconde en *ada* filósofo un sofista» (traducción de Manuel Jiménez Redondo, p. 38).

Pero, *stricto sensu*, la filosofía es *búsqueda* y no un campo de conocimientos ya definidos; aunque por lo general se le quiera hacer pasar por una historia de pensadores y de pensamientos.

Y, sin embargo, origen y final, entrelazados por *su* naturaleza codependiente, son indispensables para entender *toda* la cultura *occidental*¹⁶². La lógica que articula *esta* idea dice, en términos de ese *conocimiento* metafísico que es «*la* filosofía de la historia», que necesitamos pasado para *asegurarnos* futuro, o, en términos del «*conocimiento* metafísico *puro*», que necesitamos origen para *asegurarnos* finalidad. El origen *asegura* suelo, realidad y sentido. La finalidad provee de «importancia», o sea, del sentido que en realidad algo tiene. En otras palabras, es la apuesta radical por el sentido de la existencia, pues si la existencia tiene sentido, será porque tiene origen que le prometa ese sentido, esto es, el «para qué» de ella. Pero sólo es, como sabía Blaise Pascal¹⁶³, una apuesta. Una estrategia basada en la probabilidad matemática para creer en «Dios» pero que no puede eliminar la posibilidad de replantear el argumento para apostar por no creer en «Dios»¹⁶⁴. Sin embargo, se trata sólo de apuestas. No hay verdadera garantía en ello. Apostar por la garantía del sentido no elimina el poder apostar lo contrario: si la existencia no tiene origen, carecería de sentido que tenga sentido, pues, de ser así, la existencia no tendría razón de ser y nada la aseguraría. Pero el filosofar no puede partir ni de lo uno ni de lo otro, sino que se tiene que ubicar en *aquello* de donde surgen estas dos posibilidades (y, si las hubiere, todas las demás): *nuestra* sensibilidad metafísica por la existencia.

¹⁶² Sobre esta idea, nada debilitada en nuestros días sino, por el contrario, bastante fortalecida, George Steiner escribe: «Por sus métodos y por el terreno que abarca, el conocimiento procede técnicamente hacia delante, aunque a la vez busca sus orígenes; identifica y llega a su fuente. Sorprendentemente en ese movimiento hacia lo «primario», las diferentes ciencias, los distintos cuerpos de investigación sistemática, se aproximan unos a otros. [Por ejemplo,] la cosmología y la astrofísica proponen modelos para el nacimiento de nuestro universo de una amplitud escénica y de una fuerza especulativa mucho más cercanas a los mitos de la creación antiguos o «primitivos» que al positivismo mecanicista. [...] Se cree que un *Big Bang* explotó y produjo nuestro cosmos hace unos quince mil millones de años. [...] Nuestros actuales *magi* nos dicen que es, *stricto sensu*, absurdo y no tiene sentido preguntar qué existía antes de los nanosegundos iniciales del *Bang*. No había nada; la nada excluye la temporalidad. El tiempo y la llegada al ser del ser son fundamentalmente lo mismo (exactamente tal como san Agustín enseñó). [...] La física de finales del siglo XX está ahora «en los tres primeros segundos» del comienzo de este universo. [Según esto, por fin] la historia de la creación puede contarse como nunca antes pudo serlo» (*op. cit.*, p. 20-21).

¹⁶³ Cfr. Blaise Pascal, «Infini-rien» en *Pensées*: «Vous avez deux choses à perdre : le vrai et le bien, et deux choses à engager : votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude; et votre nature a deux choses à fuir : l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée, en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude ? Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter».

¹⁶⁴ Cfr. la «apuesta de Smith» (George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*).

Para cerrar este apartado, permítaseme *concluir* con las palabras *seniles* de Arthur Schopenhauer acerca del destino de no pocas de las investigaciones *occidentales* cuyo «prejuicio fundamental» está cifrado en el complejo concepto «origen»: «Mientras convirtáis en *conditio sine qua non* de toda la filosofía el que esté hecha a medida del TEÍSMO JUDÍO, no puede pensarse en comprensión alguna de la naturaleza ni tampoco en ninguna investigación seria de la verdad».¹⁶⁵

¹⁶⁵ Arthur Schopenhauer, *Senilia. Gedanken im Alter*, p. 1.

2.5 La fundación del «fundamento».

Der Satz vom Grund lautet: *Nihil est sine ratione*. Man übersetzt: *Nichts ist ohne Grund*. Was der Satz aussagt, läßt sich in die folgende Form umschreiben: Alles hat einen Grund, d.h. jegliches, was auf irgendeine Weise *ist*. *Omne ens habet rationem*. Das jeweils Wirkliche hat einen Grund seiner Wirklichkeit. Das jeweils Mögliche hat einen Grund seiner Möglichkeit. Das jeweils Notwendige hat einen Grund seiner Notwendigkeit. *Nichts ist ohne Grund*.

Martin Heidegger. «Vortrag: Der Satz vom Grund».¹⁶⁶

Desde *nuestra* sensibilidad *más inmediata*, que es ya *mediata*, la existencia tiene realidad como una transformación *continua* donde unos fenómenos llegan a ser por la disposición de otros fenómenos previos a ellos en un flujo de difícil aprehensión. Se dice que dicha situación es lo que origina estos fenómenos *nuevos*. Desde esta perspectiva, preguntar por el origen de algún fenómeno particular es ya una tarea compleja pero posible. En efecto, podríamos explicar, habiendo establecido de antemano un marco referencial, cómo y por qué se origina, por ejemplo, una reacción química, una expedición, una nación o la filosofía (en tanto que quehacer público y reconocido). De hecho, podemos explicar prácticamente «todo *lo* que existe» y, por ello, también podemos dar cuenta de su «origen». Dicha explicación responderá al «por qué» y al «cómo» de «aquello» por lo que se pregunta, esto es, *algo* que, de alguna manera, *existe*. Pero el uso de estas preguntas sólo será legítimo al *interior* de la existencia y, por tanto, sólo respecto a «existencias *particulares*», ya que sólo sobre *una* «existencia» de este tipo se puede dar razón, esto es, ofrecer *respuestas* que satisfagan dichas preguntas mediante el *uso* de otras existencias particulares y la disposición de éstas para que aquella sea *entendida*. En otras palabras, *una* explicación articulada por el principio de razón, o sea, por el motor *fundamental* de cualquier explicación, sólo puede dar

¹⁶⁶ En *Der Satz vom Grund*, (Volumen 10 de la Gesamtausgabe), p. 171: «La proposición del fundamento reza: *Nihil est sine ratione*. Se traduce: *nada* es *sin* fundamento. Cabe transcribir lo que la proposición enuncia de la forma siguiente: todo, es decir, toda suerte de cosas que, de algún modo, *sean*, tiene un fundamento. *Omne ens habet rationem*. Aquello que cada vez es efectivamente real tiene un fundamento de su realidad efectiva. Aquello que cada vez es posible tiene un fundamento de su posibilidad. Aquello que cada vez es necesario tiene un fundamento de su necesidad. *Nada* es *sin* fundamento» (traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tuleda, p. 183).

cuenta de las conexiones entre *fenómenos* pero no puede dar cuenta de ellos mismos allende tales conexiones, esto es, no puede responder, en sentido filosófico, al *qué* (*quid*) de lo que existe, pues dar respuesta a esto implica el uso de no pocos supuestos, es decir, entrar a un suelo inestable para el pensamiento filosófico. Por tanto, hay que tener claro que *nuestro motor explicativo*, el principio de razón, sólo puede explicar por qué y cómo algo existe, pero que se extravía cuando quiere decir qué es ese algo. La primera pregunta es la que concierne propiamente a dicho principio de razón, mientras que la segunda apunta sólo a describir los *modos* en los que *algo* ocurre. Así, podríamos decir que el «por qué» es el móvil del principio explicativo, pues pide razones mediante las cuales *se* explique la existencia de *algo*, razones que lo relacionan con otras *existencias* en función de las cuales es posible elaborar dicha explicación; mientras que el «cómo» sería a su vez el móvil del principio descriptivo, pues sólo detalla la manera en que una acción se lleva a cabo, un proceso se desarrolla o una situación o estado tiene lugar.

Responder a las preguntas cuya respuesta esté garantizada por el principio de razón ha resultado ser la tarea más *conveniente* de la «ciencia»¹⁶⁷. Mientras que, por otra parte, en lo que a la filosofía *occidental* se refiere, ésta ha sido, por lo general, una pretensión de arribo al «qué» de «*lo que existe*», o, en palabras de Arthur Schopenhauer, «una expresión *in abstracto* de la esencia del mundo entero, de la totalidad como de todas las partes»¹⁶⁸. Sin embargo, hay que agregar que esta labor sólo puede ser posible en tanto que se suponga la existencia efectiva de dicho «qué» a desenmarañar. Mas suponer esto implicaría *alejarse* de la oportunidad más prístina que *la* filosofía puede ofrecer: la *asombrosa* vocación por investigar *lo inescrutable* mediante la expulsión de toda creencia que nos provea sin más de definitividad. Ya Immanuel Kant había dicho que «lo más absurdo es esperar explicaciones de la razón y sin embargo prescribirle de antemano hacia qué lado tenga que caer necesariamente»¹⁶⁹. El «qué» no es algo dado que simplemente tenga que identificarse. Suponerlo es suponer también la existencia

¹⁶⁷ Arthur Schopenhauer, en su *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, se dedica a explicar la naturaleza del «principio de razón suficiente» y, por tanto, de lo que lo exige, esto es, el «por qué». Cuando justifica su investigación resalta la importancia que este principio tiene, ya que, según él, «man [darf] ihn die Grundlage aller Wissenschaft nennen». Y continúa: «da es [...] die von uns stets a priori gemachte Voraussetzung, daß alles einen Grund habe, ist, die uns berechtigt, überall »Warum?« zu fragen, so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen» (cfr. § 4).

¹⁶⁸ Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 15, 98.

¹⁶⁹ Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, A 747 = B 775: «es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse».

efectiva de la forma, de la esencia y de la sustancia; lo cual, si existiera, garantizaría un conocimiento cabal de aquello que se pretende conocer, pues, por ejemplo, suponer la forma y suponer que ésta se puede conocer, implica que podemos acceder al conocimiento pleno de *aquello* por lo que se pregunta, dado que lo que se entiende por forma no es otra cosa más que el principio activo que le confiere a *algo* su entidad; de la misma manera lo haría la esencia, pues ésta se supone como lo que constituye la verdadera naturaleza de las cosas, la cual tiene que ser permanente e invariable; y lo mismo aplica para la sustancia¹⁷⁰. Los tres términos, supuestos en toda «*explicación metafísica*», esto es, totalizante, se confunden entre sí, pues todos ellos apuntan a la «verdadera naturaleza» de aquello por lo que se pregunta. Así, por ejemplo, las causas articulantes del ser y del conocer en el pensamiento de Aristóteles serán, a diferencia de la posibilidad planteada por Platón que identificaba las causas del ser y del conocer bajo el supuesto de que las formas son realidades verdaderas, distintas: dado que «todo cuanto es» es *lo que* es en función de las causas, la principal de las causas no puede ser más que la que ocasiona la causalidad, esto es, la causa final, pues ella, al ser la responsable de la causalidad, es la que *produce* la realidad ordenada y en movimiento eterno del mundo, causa de la que dependen las otras tres y, por tanto, todo cuanto existe. Pero ella es la causante del ser, o sea, de que las cosas sean, mas no del conocer. De esto último se encarga la causa formal dado que ésta es intrínseca a las cosas y, según este filósofo, hace que las demás confluyan en ella¹⁷¹. Así, como al respecto comenta Mauricio Beuchot, «todas las perspectivas causales de conocimiento y explicación tienen como objetivo revelar la inteligibilidad de la causa formal, de la forma. [Pues] la ciencia, según Aristóteles, procede por definición-división (clasificación) y por argumentación. Y en todos esos procesos cognoscitivos el núcleo fundamental es la forma».¹⁷²

Sin embargo, tanto Platón como Aristóteles *veían* (o querían *ver*) las realidades verdaderas del mundo (para el primero los *εἶδοι* y para el segundo las *οὐσίαι*) organizadas jerárquicamente y dependientes de una suprema: para Platón la idea del Bien y para Aristóteles *το θεῖον*. Pero se trata también, en ambos casos, de realidades verdaderas del mundo, esto es, que efectivamente existen, realidades mediante las

¹⁷⁰ Cfr. Aristóteles, *Z*, 1028 a 10 y ss, en particular: «*τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρότον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν*».

¹⁷¹ Cfr. Aristóteles, *Física*, 198 a 22 y ss.; cfr. también Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, p. 50-51. Una crítica temprana a este proceder *prejuiciado* de Aristóteles la elabora Nāgārjuna entre los siglos II y III en su *Mūlamadhyamakakārikāh*, capítulo I.

¹⁷² Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, p. 51.

cuales tienen lugar las cosas que conformamos el mundo¹⁷³. Y sería a estas *realidades* a las que les correspondería de manera distintiva la definición que Aristóteles da de principio: «ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce»¹⁷⁴. En efecto, es, en última instancia, a partir de ellas que «todo cuanto existe» *existe* como existe, es decir, que tiene realidad y sentido necesarios, pues «Nada, en efecto, se mueve al azar, sino que siempre tiene que haber algún motivo [o explicación, como traduce Tomás Calvo Martínez] (οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν)»¹⁷⁵. Si no fuera así, esto es, si no existiera una *οὐσία* que fundara la existencia, piensa Aristóteles que «todo procedería de la noche, de «todas las cosas juntas» y de lo que no es»¹⁷⁶. Pero el Estagirita desecha sin más esta posibilidad y concluye que «hay algo que se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular»¹⁷⁷. Y, agrega: «Puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto»¹⁷⁸. Así, en los ensayos filosóficos respecto a esta temática llevados a cabo por estos pensadores es donde acontece de manera *radical* la *fundación* del «fundamento»: existe «algo» incondicionado que es condición de todo cuanto puede existir y, por tanto, le da sentido. Es en *este* «fundamento» donde encuentra su pertinencia el preguntar por el principio, la razón y/o el origen últimos de todo cuanto existe: «él» *se* presenta como la respuesta a todas estas preguntas.

Así, puede decirse, por tanto, que la suposición del «qué», en sentido ontológico, de las cosas, esto es, la suposición de *un* fundamento, tiene su más duro anclaje en el pensamiento filosófico de inspiración platónica, o sea, en casi todas *las* filosofías que conforman la llamada filosofía *occidental*, entre las que podemos contar también tanto la de Arthur Schopenhauer, que abiertamente se declara deudor de ella, como la de

¹⁷³ Cfr. García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*, p. 94: «La filosofía de Platón no es, como creen Natorp, Cohen y los fundadores de la escuela de Marburgo, no es ni mucho menos, idealismo. Las ideas de Platón no son unidades sintéticas de nuestro pensamiento y que nuestro pensamiento imprime a las sensaciones para darles unidad y sustantividad. No, sino que para Platón, lo mismo que para Parménides, las ideas son realidades que existen, las únicas realidades que existen, las únicas existentes, puesto que las cosas que vemos y tocamos son sombras efímeras: son lo que son, indirectamente y por “metaxis” o participación con las ideas».

¹⁷⁴ Aristóteles, Δ, 2, 1013 a 17-19: «πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται».

¹⁷⁵ Aristóteles, Λ, 1071 b 34-35, (traducción de Valentín García Yebra).

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 1072 a 19-20: «ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος» (traducción de Tomás Calvo Martínez).

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 1072 a 21-22: «ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπανστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω» (traducción de Valentín García Yebra).

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 1072 a 24-27: «ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν [καὶ] μέσον, †τοιίννη† ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα» (traducción de Valentín García Yebra).

Friedrich Nietzsche, que expresamente da cuenta del *peligro* que ésta implica¹⁷⁹. En efecto, estos dos abismales pensadores también aventurarán su respuesta a un «qué» de la existencia: para el primero será la «Voluntad de vivir» (*Wille zum Leben*) la que satisfaga dicho preguntar *filosófico*, mientras que para el segundo lo hará la «Voluntad de poder» (*Wille zur Macht*). Pero, es importante señalarlo, en el primer caso no se trata *propriadamente* de «algo», mientras que del segundo no se puede decir lo mismo.

Respecto al *platonismo* de las filosofías *occidentales*, es famosa la afirmación de Alfred North Whitehead de que «la más segura caracterización general de la tradición filosófica europea es que ella consiste en una serie de notas a pie de página a Platón»¹⁸⁰. Pero, para una cultura de la deuda (que obliga y genera dependencia) y la búsqueda de originalidad (que se admira y promete *libertad*), esto que dice Whitehead parece ser una total reducción¹⁸¹. Sin embargo, aquí sería preciso recordar que la oportunidad de la cultura *europaea* ha sido posible principalmente por lo que Rémi Brague ha llamado la «actitud romana», esto es, la transmisión de contenidos que *propriadamente* no son suyos sino sólo por apropiación de *lo ajeno*, transmisión que constituye el elemento nuclear del acontecer cultural *occidental* y que ha dado lugar a los continuos renacimientos que conforman su historia¹⁸². En el caso de la producción filosófica, en tanto que producto cultural, tampoco puede quedar fuera de los alcances de dicha «actitud romana» y todavía menos cuando, por lo general, se manifiesta abiertamente dependiente de (y restringida a) *su* cultura, como es el caso en el que el sustantivo se obliga a acompañarse

¹⁷⁹ Sobre esto es ejemplar la breve *historia* de la cultura *europaea* que Nietzsche lleva a cabo en su *Götzen-Dämmerung* y que titula «Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde». En el inicio de esta *historia* se encuentra el pensamiento de Platón, siendo determinante de dicha historia no sólo porque él *la* produce, sino porque cada momento de la misma aparece como un desarrollo *crítico* de lo postulado por él. Dentro de dichos momentos decisivos en esa historia que parte de Platón y que pasa por el pensamiento cristiano, la filosofía de Kant, el positivismo y la ilustración, también se encuentra el pensamiento de Nietzsche, pues en el sexto y último momento de dicha historia es donde *INCIPIT ZARATHUSTRA*. De alguna manera Nietzsche estaría de acuerdo con Whitehead en cuanto a la dependencia que el pensamiento *occidental* tiene respecto del pensamiento *de* Platón, sólo que, a diferencia de él, el pensador del martillo vería esta historia de la cultura *europaea* como la *Geschichte eines Irrthums* (cfr. *Op. Cit.*, pp. 80-81).

¹⁸⁰ Whitehead, A. N., *Process and Reality*, p. 39. «the safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato».

¹⁸¹ James G. Colbert, Jr. ve como implicaciones de esta afirmación el que todo filósofo *occidental* tenga que ser o filósofo platónico o filósofo malo (cfr. *Whitehead y la historia de la filosofía*, p. 12). Pero implicar de esta afirmación sólo estas posibilidades, eso sí constituye una reducción. Pues, en efecto, toda la filosofía *occidental* podría estar en diálogo con el pensamiento de Platón y eso no implicaría necesariamente que se tenga que ser platónico. De hecho, en una nota al pie de página también se puede establecer un argumento que rechace elementos de la filosofía de Platón o que se oponga decididamente a su filosofía. Por mi parte considero que la filosofía *occidental* tiene, sin duda, una fuerte relación con Platón pero que no por ello ha de reducirse a ser puro platonismo.

¹⁸² Cfr. Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*. Véase también *mi* artículo «El «sentimiento de inferioridad» como elemento constitutivo en la búsqueda de identidad de los «pueblos occidentales»».

por un adjetivo regionalizante y se habla de filosofía *occidental*, filosofía *moderna*, filosofía *alemana* o filosofía *latinoamericana*¹⁸³.

¹⁸³ El añadir adjetivos a la filosofía ha producido sentimientos de pertenencia. Pero también ha generado innumerables exclusiones por parte de algunos pueblos respecto del quehacer filosófico en otros, exclusiones que son filosóficamente injustificables. Dichas exclusiones han generado discusiones respecto a ellas llevadas a cabo principalmente por pensadores *occidentales* de nacionalidad no admitible por el ideal *imperialista* de los *filósofos* y los *pueblos* excluyentes. Estas discusiones por lo general están prejuiciadas por los discursos *político-filosóficos* excluyentes. De ello dan cuenta, entre otros, los hegelianos Augusto Salazar Bondy y Enrique Dussel, para los que el quehacer filosófico latinoamericano, con contadas excepciones, ha sido una clara muestra de dependencia económica e ideológica que requiere una liberación. Dicha filosofía de la liberación es el proyecto más ambicioso de Enrique Dussel. Sin embargo, me parece que también esta filosofía sigue siendo dependiente principalmente de la ideología filosofada *nacida* en Alemania e, incluso, de alguna manera la reproduce. Pero, para ser justo con el trabajo de Enrique Dussel, debo agregar que, no obstante esto, sus pretensiones son admirables y no puedo más que sentir un profundo respeto tanto por él como por su persona, pues, junto con Bolívar Echeverría, ha sido el profesor cuyas clases han sido las que más me motivaron filosóficamente hablando durante mi formación escolar.

El problema latinoamericano, como es señalado por Leopoldo Zea en su *Discurso desde la marginación y la barbarie*, sería compartido con España por nuestro pasado común. Sin embargo, nos parece que plantear la posibilidad de la filosofía en América Latina es un falso problema en tanto que la filosofía es *humana* y dondequiera que haya *un* hombre será posible la filosofía. El problema no radica en que la filosofía sea posible en América Latina, pues obviamente lo es. El problema radica más bien en el sentimiento de exclusión que experimentamos por la falta de aceptación de *nuestros ensayos filosóficos* por parte de los pueblos que internacionalmente reclaman para sí los puestos privilegiados en el acontecer civilizatorio. En este sentimiento de no pertenencia por exclusión es en donde se ancla nuestra dependencia. Pero dicha dependencia no es, en el fondo, tan diferente de la que producirían alemanes estudiosos de la filosofía de la liberación, norteamericanos estudiosos de la filosofía *francesa* o, en general, todos los que *nos* asumiríamos como occidentales y, por ello, dependientes de la cultura romana y, a través de ella, de las culturas griega y judía, sin poder ser nunca ni romanos, ni griegos, ni judíos. Me parece que Juan Carlos Moreno Romo atina perfectamente al decir que «es más bien una filosofía de la historia la que nos ha impuesto esta barbaridad [de no ser capaces de producir «auténtica cultura»], y la que con ella perturba no sólo nuestra filosofía sino en general precisamente a las filosofías que, al reivindicarse como herederas de la historia de la filosofía, y como sus portavoces actuales o autorizadas, como los profetas de la Sibila, han substituido de hecho a la filosofía por su interpretación de la historia de la filosofía, por su filosofía de la historia, por su mito en suma, por su ideología» (*Op. Cit.*, p. 84).

También Miguel de Unamuno, que como pocos se planteó este problema, nos puede dar cátedra sobre la respuesta que merecen aquéllos que ponen en suspenso nuestra experiencia cultural tanto desde fuera como desde dentro de ella. Sobre esto recomendamos principalmente su ensayo ya mencionado más arriba, «Sobre la europeización».

El problema, en fin, radicaría en que en estos reinos bien definidos de los que son las filosofías la pregunta contante sería: ¿hay o es posible *ahí* la filosofía?

*EL «YO» O LA INSTAURACIÓN DEL «MUNDO COMO REPRESENTACIÓN»: LA
«NECESIDAD» DEL «REFERENCIAL».*

«[...] et ainsi nous rendre comme maîtres et
possesseurs de la nature [...]».

René Descartes, *Discours de la méthode*.

3. RENÉ DESCARTES Y EL «ACONTECER DE MUNDO».

Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco domoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit & inconcussum.

René Descartes, “Meditatio secunda”,
*Meditationes de Prima Philosophiae*¹⁸⁴.

Decíamos que el «por qué», tan decisivo en la construcción de ciencia, es ignorante del «qué», pues simplemente lo da por hecho. Esto, como hemos visto, es destacado y pensado por los dos filósofos *griegos* más influyentes para el pensamiento *posterior*: Platón y Aristóteles. A ellos, y a la proliferación de escuelas platónicas y aristotélicas durante más de dos milenios, se debe la radical instauración del «qué» como cometido «auténtico» del pensar filosófico¹⁸⁵. *Los* modos de proceder para conocer habían dado cuenta de la necesidad explicativa de las causas, lo cual es tratado por Aristóteles principalmente en la breve *historia* o narración que con respecto al pensar por causas nos ofrece en el *Libro A*. Sin embargo, agrega en el *Libro E* que

¹⁸⁴ «Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable» (traducción de Vidal Peña, p. 23).

¹⁸⁵ Aristóteles, por ejemplo, escribe en su *Ética nicomáquea*, libro I, 1095b6: «el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué». Por otra parte, cabe decir, sin embargo, que dicha proliferación de escuelas no ha seguido un curso continuo sino que se ha adaptado con mayor o menor facilidad según la organización política (y religiosa) de *cada* «mundo» donde éstas han tenido lugar, pues la exigencia para *la* filosofía, en general, ha sido o que se ponga al servicio del poder político o que quede marginada. Sócrates sería el ejemplo paradigmático del servicio radical a las leyes que articulan la *πόλις* (Cfr. Platón, *Critón*) y del padecimiento del abuso interpretativo que de las mismas hacen los que ostentan su ejecución, pues fue condenado a muerte por filosofar (Cfr. Platón, *Apología*). Sobre este problema respecto a la existencia pública de la filosofía, ya Platón había dado cuenta principalmente en sus *Cartas*, dentro de las que destaca la ya citada *Carta VII*, pues denuncia el abuso que de la filosofía se hace en general aunque destacando el caso de Dionisio II, tirano de Siracusa. De hecho, es un tema recurrente en sus *Diálogos* el denunciar el abuso que del saber se hace por parte de los que, sin *entregarle* la vida, lo usan, esto es, de los sofistas.

todas estas [ciencias discursivas que se ocupan de causas y principios más exactos o más sencillos], al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es, y tampoco dan explicación alguna acerca del *qué-es*, sino que tomándolo como punto de partida — unas, tras exponerlo a la percepción sensible; otras, asumiendo el *qué-es* como hipótesis— demuestran, con mayor necesidad o con mayor laxitud, los atributos que pertenecen, por sí mismos, al género de que se ocupan. Por lo cual es evidente que de tal tipo de inducción no resulta una demostración de la entidad [*ουσίας*], es decir, de *qué* es, sino que el modo de exponerlo es otro. Asimismo, nada dicen tampoco acerca de si existe o no existe el género de que se ocupan: y es que corresponde al mismo pensamiento discursivo poner de manifiesto el *qué-es* y *si es* o existe.¹⁸⁶

En efecto, Aristóteles apunta acertadamente que es tarea del pensamiento *aclarar* el «*qué-es*». Pero antes de *aclararlo* es necesario que resuelva «*si es* o existe», como él mismo señala. Sin embargo, en el *Libro A* ya también había elaborado una clasificación jerárquica de los *saberes* estableciendo como criterio para esto la relación de utilidad que éstos ofrecen a la «vida práctica», instituyendo como modos libres y, por tanto, de mayor dignidad a los saberes que se desarrollan sin utilidad práctica alguna¹⁸⁷. Bajo este presupuesto es que este autor define que la filosofía o «la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas»¹⁸⁸, pero poco después precisa que se trata de «la ciencia más ciencia»¹⁸⁹ o la ciencia en sentido estricto¹⁹⁰ por ser la que se ocupa «acerca de las primeras causas y los principios»¹⁹¹. Así, determina a esta ciencia que, según él, es la ciencia en grado sumo, a que se ocupe de aclarar el «qué», esto es, la *οὐσία*. Además, cabe agregar que, para él, las causas poseen realidad ontológica y no meramente explicativa, pues ellas organizan todo cuanto existe para que exista como *de hecho* existe.

A partir de este pensamiento es que se ha determinado también *el* «filosofar», pues se ha establecido como su tarea *esencial*, más que pensar *la* existencia, decir «qué es *lo*

¹⁸⁶ Aristóteles. *Libro E*, 1025 b 8 – 18 (traducción de Tomás Calvo Martínez).

¹⁸⁷ Cfr. Aristóteles. *Libro A*, 980 a 21- 983 a 22. Principalmente el pasaje que va de 982 b 11 y ss. Para entender la reflexión que sobre el tema lleva a cabo este pensador, me parece pertinente destacar la influencia que *la* moral tiene sobre él. En efecto, es tras una *ontologización* de la moral que *su* filosofía de la «*causa final*» tiene lugar.

¹⁸⁸ Aristóteles. *Ibid.*, 982 a 2: «*η σοφία περί τινος ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη*» (traducción de Tomás Calvo Martínez).

¹⁸⁹ *Ibid.*, 982 b 1 (traducción de Valentín García Yebra). Tomás Calvo Martínez traduce «la ciencia en grado sumo».

¹⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, 982 b 5 y ss.

¹⁹¹ *Ibid.*, 981 b 28 – 29: «*περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς*». Cfr. también 982 b 8 – 10, donde se deja ver con claridad el «*prejuicio moral*» que se encuentra detrás de su pensamiento y al que hemos aludido sucintamente en nuestra nota 4.

que ésta es». Pero esto ya no sería propiamente filosofar, sino elaborar discursos ordenados y sistematizados a partir de ese supuesto que, en el fondo, por lo general ha sido siempre *el mismo* sólo que con distintas *personalizaciones*: hay algo identificable con la existencia de lo cual lo demás sólo es parte de *su* acción. Para decirlo con Martin Heidegger, ese *es* y *ha sido* «el gran negocio de la filosofía, en el que todo está enderezado, por supuesto, a no llegar demasiado tarde al —como se suele decir— «resurgimiento de la metafísica» que ahora comienza, en el que la única preocupación que se conoce es procurarse, por medio de una visión de las esencias, una amistad directa, lo más barata y lo más cómoda posible y a la vez rentable, con el buen Dios».¹⁹²

Ya entre el siglo II y III, y en diálogo con este modo de proceder, Nāgārjuna, por ejemplo, había elaborado *un* pensamiento que critica la suposición de tal *entidad*. En efecto, su *Mūlamadhyamakakārikāh* abre estableciendo que «en ningún lugar descubriremos jamás una entidad que podamos considerar como surgida a partir de sí misma»¹⁹³, además de que «no es lógico pensar en las condiciones de algo que no existe [...] y lo que ya existe no necesita de condición [...] pues] ¿cómo podría haber una causa eficiente en lo que ya existe, o en lo que todavía no existe, o en ambos?»¹⁹⁴. Por último, agrega que «[se dice que] el efecto [*phala*] lo crean las causas [*pratyaya*], pero [que] esas causas no se han creado a sí mismas [...]. Entonces, [¿por qué decir que] el efecto lo producen unas causas que no tienen siquiera la capacidad de producirse a sí mismas?»¹⁹⁵ O sea, de lo que se trata en este pensamiento es, contrariamente al modo de proceder *de* Aristóteles, de «de-sustancializar» la causa y el efecto, pues, como anota a pie de página Juan Arnau, el filósofo indio está probando simplemente que causa y efecto «carece[n] de entidad [...], esto es, que son] sólo una mera convención verbal que sirve de apoyo a la explicación de los fenómenos»¹⁹⁶. Y, sin embargo, ha sido el pensamiento *de* Aristóteles el que, junto al *de* Platón, más ha determinado lo que como filosofía presentan, por lo general, las historias de la filosofía que ha hecho «Occidente». En efecto, salvo algunas excepciones, los pensadores occidentales

¹⁹² Martin Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 20 (traducción de Jaime Aspiunza p. 40).

¹⁹³ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikāh*, p. 55 (traducción de Juan Arnau Navarro).

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 57. Se trata, como apunta el traductor, de «una de las ideas más valiosas y originales en Nāgārjuna [...] la cuestión de la regularidad en la naturaleza hace que observemos los fenómenos como surgiendo y pereciendo, y que pongamos nombres a las causas de esa aparición y desaparición, pero esas causas carecen de todo valor ontológico, es decir, no existen en sí mismas [...] las cosas no tienen una explicación para que ocurran sino que, simplemente porque ocurren, obtienen una explicación. Pero tal explicación carece de cualquier valor ontológico, no es esencial» (cfr. nota al pie 10).

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

habitualmente han procedido *platónica* y/o *aristotélicamente*. Y es precisamente a un pensador excepcional a quien debemos la *construcción* del «horizonte del yo», aunque no la confusión de dicho horizonte con la existencia *fáctica*: René Descartes.

3.1 La «situación» de Descartes.

Hac enim universali ex dubitatione, veluti e fixo immobilique puncto, Dei, tui ipsiusmet, omniumque, quæ in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui.

René Descartes, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*.¹⁹⁷

El siglo XVI es señalado como el *escenario* de acontecimientos altamente decisivos que transformaron la mentalidad cristiana-occidental y, con ella, las relaciones que *esta* cultura estableció tanto *ad intra* como *ad extra* de «sí misma». Fue el siglo en el que la política de los reinos de la Europa occidental se vio exigida por los proyectos expansionistas que dieron como resultado el «*descubrimiento ibérico*»¹⁹⁸ de territorios y pueblos que antes ellos desconocían y que desató, *ad extra*, una oleada de invasiones, imposiciones y exterminios de pueblos y culturas, y, *ad intra*, replanteamientos políticos, económicos, teológicos, éticos y científicos¹⁹⁹. El «colonialismo» subsecuente actualizó el problema de la diferencia entre *los seres humanos* que hasta entonces había girado principalmente en torno a la pertenencia a una comunidad religiosa y que ahora se hacía todavía más violento por la *nueva* diferenciación erigida alrededor de la

¹⁹⁷ «De esta duda universal, como de un punto fijo e inmóvil, he pensado derivar el conocimiento de Dios, de vos mismo y de todas las cosas que en el mundo existen» (traducción de Luis Villoro).

¹⁹⁸ A pesar de que el uso de este término ha sido fuertemente criticado por pensadores de distintas latitudes (véase, por ejemplo, el importante libro del egipcio Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica a una ideología*; y los de los latinoamericanos Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*; Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*; etc.), mantenemos su uso porque de hecho fue un descubrimiento para la cultura *occidental*, aunque no para *el* hombre en cuanto tal: el *Occidente* cristiano descubrió que existían más tierras y pueblos de los que sus saberes de entonces registraban. Sólo en este sentido fue un descubrimiento: un descubrimiento para la cristiandad de algo que varios milenios atrás otros pueblos ya habían descubierto. Así, nuestro uso no implica la infravaloración de los distintos pueblos que ya habitaban dicha región, infravaloración recurrente en otros discursos que, sin duda, deben seguirse criticando. Cabe mencionar, por último, que en 2002 vio la luz un libro de Gavin Menzies que cuestiona la pretendida autenticidad de dicho descubrimiento, *1421: The Year China Discovered the World*, y ha desatado algunas discusiones al respecto: las pruebas que ofrece han sido consideradas, por lo general, como insuficientes; pero ha habido algunos, entre los que destaca Enrique Dussel (cfr. «La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo», 2004), que no sólo lo han visto como un texto sugerente y que incita a la investigación, sino que «demuestra [...] que la China se había adelantado en siglos a Europa [...] también en esto» (p. 3), y, agrega en la nota al pie número 8 que «esta obra, como la de Martin Bernal y A.G. Frank es recibida con recelo por la academia. Sin embargo, —continúa— por mis estudios históricos (en los que utilizaba el mapa de Henricus Martellus de 1487, de la cuarta península del Asia), sus argumentos en cuanto a su tesis fundamental son irrefutables». En mi caso no puedo más que esperar a que la investigación comprometida con la misma y no con intereses de corte ideológico aclare estos sucesos.

¹⁹⁹ La bibliografía al respecto es vasta, entre ella se encuentran, por ejemplo, los libros de John H. Parry, *Europa y la expansión del mundo (1415-1715)* y de J. S. da Silva Dias, *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*.

pertenencia étnica²⁰⁰, lo que ha tenido múltiples y nefastas consecuencias para los hombres en sentido amplio, y no en el sentido reducido en el que por lo general se le emplea a este término, de entre las cuales destaca la *Shoá*. También en este siglo la cristiandad se vio nuevamente escindida²⁰¹ por la Reforma que dejó a la cristiandad occidental dividida en un norte protestante y un sur católico²⁰², sur que, principalmente de la mano de la Compañía de Jesús, dio lugar al movimiento de la Contrarreforma al cual parece haberse sumado René Descartes²⁰³ pero sin comprometer en ello su filosofar²⁰⁴. A su vez, esta escisión también coadyuvó a la publicación de *De revolutionibus orbium coelestium*²⁰⁵, publicación con la que se transformó sensiblemente el devenir cultural de Europa.

La desestabilización de los pilares que sostenían la cultura cristiana occidental (la Iglesia, Aristóteles y Ptolomeo) dio paso a una mentalidad que sentía a su mundo fracturándose y abriéndose insospechadamente. Así, por ejemplo, Giordano Bruno, que sintió la liberación producida por «la rotura de las bóvedas estelares»²⁰⁶, expresaría en su obra de 1584, *De la causa, principio, et Uno*, que «sin duda podemos afirmar que el universo es todo centro, o que el centro del universo está por todas partes y que la circunferencia no está en parte alguna»²⁰⁷. En efecto, la expansión de dicho mundo lo

²⁰⁰ Cfr. el prólogo, «History: Competition or Collaboration?», de Thomas McEvelley a su obra *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*; también la obra de Leopoldo Zea mencionada en la nota 183.

²⁰¹ La anterior escisión, consumada en 1204, fue ocasionada por el cisma entre latinos y bizantinos.

²⁰² Cfr. Rémi Brague, *Europa, la vía romana*, p. 12.

²⁰³ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, pp. 49-50, donde destaca que entre las consecuencias que tuvo la asistencia de René Descartes «a una reunión en la casa del nuncio papal Gian Francesco Guido di Bagno», se encuentra la encomienda que le hace el cardenal Pierre de Bérulle de «utilizar su método para defender, en el terreno de la filosofía, la causa de la fe cristiana».

²⁰⁴ Cfr. el título completo de su panorámico pero interrumpido diálogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, como define su filosofía, la cual deja explícitas sus distancias con otros ámbitos determinantes en la vida humana, a saber, la religión y la Escuela como filosofía, cuando precisa: «qui, à elles seules, et sans le secours de la religion et de la philosophie, déterminent les opinions que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses qui doivent faire l'objet de ses pensées, et qui pénètrent dans les secrets des sciences les plus abstraites».

²⁰⁵ Esta obra, publicada póstumamente en 1543 por el luterano Andreas Osiander, tuvo su mayor impulso en la Universidad de Wittenberg en cuya ciudad Martín Lutero había clavado en la puerta de la iglesia del Palacio sus 95 Tesis contra la venta de indulgencias dando con esto inicio la Reforma Protestante; Universidad que, bajo la influencia de Philipp Melanchthon, se convirtió en un centro de dicha Reforma. En efecto, es en dicha Universidad que, bajo el patronazgo de éste, Georg Joachim Rheticus se convirtió en profesor de Matemáticas y Astronomía. Y es precisamente a Rheticus, único discípulo de Copérnico, a quien se le debe el haber convencido a Nicolás Copérnico de publicar la obra y, también, de corregirla y dar noticias sobre ella en su *Narratio prima de libris revolutionum Copernici*.

²⁰⁶ Borges, Jorge Luis. «La esfera de Pascal» en *Otras inquisiciones*, p. 15.

²⁰⁷ Bruno, Giordano. *De la causa, principio e uno*, diálogo quinto: «sicuramente possiamo affirmare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonfenza non è in parte alcuna».

enriqueció ampliamente pero también lo llenó de nuevas dudas²⁰⁸, pues éste perdía las seguridades fundamentales en las que se había erigido.

En 1596 nace René Descartes en medio de esta situación, de lo que dará cuenta en su autobiografía-prólogo-obra-fábula *Discours de la méthode*. Ahí confiesa que su cultivo de las letras fue motivado porque creía que a través de ellas «se podía adquirir un conocimiento claro y al abrigo de dudas sobre todo lo que es útil para la vida»²⁰⁹. Sin embargo, pronto cambió de opinión: «modifiqué por completo mi opinión [...] Tantas dudas y errores me embargaban que, habiendo intentado instruirme, me parecía no haber alcanzado resultado si exceptuamos el progresivo descubrimiento de mi ignorancia»²¹⁰. El fascinante mundo de los libros lo había llevado a la duda²¹¹ y poco después la tertulia, los salones, los ejércitos y los profesores lo llevarían al retiro²¹². Si hacemos caso a sus confesionales (y «fabuladoras») palabras, con la duda accedió a la libertad de juzgar y de pensar²¹³, y esto último le condujo al retiro. Pero también debemos resaltar que su duda no es meramente escolar²¹⁴ aunque sea en la escuela donde ésta se le muestre tan poderosa que no la acallan ni siquiera los discursos de filosofía producidos «por los ingenios más destacados que han existido desde hace siglos»²¹⁵, incluidos, por supuesto, Platón y Aristóteles²¹⁶. En efecto, la duda le había

²⁰⁸ Entre los más destacados escépticos de la época resaltan Francisco Sánchez (*De multum nobili et prima universali scientia. Quod nihil scitur*) y Michel de Montaigne (*Ensayos*). Hay, sin duda, similitudes entre el primero y René Descartes, como no pocos han señalado, pero dichas similitudes no son determinantes a la hora de ver los resultados tan diferentes de sus «filosofías».

²⁰⁹ Descartes, René. *Discours de la méthode*, p. 4: «par leur moyen, on pouvoit acquerir une connoissance claire & assurée de tout ce qui est utile a la vie» (Traducción de Guillermo Quintás Alonso p. 5).

²¹⁰ *Ibidem.*: «ie changeay entierement d'opinion. Car ie me trouuois embarassé de tant de doutes & d'erreurs, qu'il me sembloit n'auoir fait autre prosit, en taschant de m'instruire, sinon que i'auois découuert de plus en plus mon ignorance. »

²¹¹ Cfr. Descartes, René. *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, p. 495.

²¹² Cfr. Descartes, René. *Discourse de la méthode*, pp. 9-11.

²¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 5: «Ce qui faisoit prendre la liberté de iuger par moy de tous les autres, & de penser qu'il n'y auoit aucune doctrine dans le monde, qui sust telle qu'on m'auoit auparauant fait esperer.»

²¹⁴ Cfr. el interesantísimo camino que recorre Juan Carlos Moreno Romo haciéndose llevar por Descartes que cual virgilio lo «ayuda a salir de la selva oscura del pensamiento contemporáneo»: *Vindicación del cartesianismo radical*, en particular el apartado dedicado a «la dimensión existencial de la incertidumbre epistemológica», pp. 30-51. Debo decir que con este libro reivindicó mi sospecha de que Descartes era un hombre. Pero sigo creyendo que incluso en el «enyoizamiento» de la existencia como «mundo», que es frágil pero seguro, «tomándolo con pinzas», Descartes es un filósofo y no puede confundir la filosofía, el filosofar y el catolicismo, como, según parece, lo afirma Juan Carlos.

²¹⁵ Descartes, *Discourse de la méthode*, p. 8; traducción de Guillermo Quintás Alonso p. 8.

²¹⁶ La opinión que Descartes tiene de estos dos filósofos emblemáticos del pensamiento griego está expresada claramente en su «Lettre de l'athevr a celvy qvi a tradvit le livre» en *Les principes de la Philosophie*, p. 5-6: «Les premiers & les principaux dont nous ayons les écrits son Platon & Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre difference sinon que le premier, suiuant les traces de son maistre Socrate, a ingenuëment confessé qu'il n'auoit encore rien pû trouuer de certain, & s'est contenté d'écrire les choses qui luy ont semblé estre vray-semblables, imaginant à cet effet quelques Principes par lesquels il taschoit de rendre raison des autres choses; au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise, & bien qu'il eust esté vingt ans son disciple, & n'eust point d'autres Principes que les siens, il a entierement changé la façon de

acompañado desde niño sólo que, tras pasar por la escuela y los libros, ésta cobró matices insospechados pues se le descubrió *abismal*. Su duda, que primeramente le había acercado a las letras, es la *misma* que después le hizo *dejarlas* y, con ellas, también a su país²¹⁷: es ella la que lo aleja tanto de los discursos que le prometían *verdades* como del abrigo de las costumbres que primaria e irreflexivamente le habían provisto de *un mundo*²¹⁸ que *ahora* difícilmente le parecía tal. Así, no siendo suficientes ni las lecciones ni lo habitual, toma una severa decisión: suspenderlas para, tras estudiarse a sí mismo²¹⁹, entregarse a su propia conducción²²⁰.

les debiter, & les a proposez comme vrays & assurez, quoy qu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimé tels. Or ces deux hommes auoient beaucoup d'esprit, & beaucoup de la Sagesse qui s'acquiert par les quatre moyens precedens, ce qui leur donnoit beaucoup d'autorité, en sorte que ceux qui vinrent apres eux s'arrestèrent plus à suiure leurs opinions qu'a chercher quelque chose de meilleur».

²¹⁷ Descartes, *Discourse de la méthode*, p. 11.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 6 y cfr. *ibid.*, p. 16. Cfr. también Juan Carlos Moreno Romo, *Op. Cit.*, p. 27: «Incluso las costumbres que regulaban su vida se le aparecían ahora como inciertas [...] sus más firmes costumbres bien podían depender de un arbitrario accidente de nacimiento, o de una moda más o menos pasajera».

²¹⁹ Cfr. Descartes, *Discourse de la méthode*, p. 10: «ie pris vn iour resolution d'estudier aussy en moymesme, & d'employer toutes les forces de mon esprit a choysir les chemins que ie deuois suiure. Ce qui me reussit beaucoup mieux, ce me semble, que si ie ne me fusse iamais esloigné, ny de mon país, ny de mes liures».

²²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 16: «ie ne pouuois choisir personne dont les opinions me semblassent deuoir estre preferées a celles des autres, & ie me trouuay comme contraint d'entreprendre moymesme de me conduire»; y también pp. 13-14.

3.2 La filosofía en Descartes.

Je ne veux pas estre de ces petits artisans, qui ne s'employent qu'a raccomoder les vieux ouvrages, pour ce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux.

René Descartes, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*.²²¹

El profesor de filosofía Georg Wilhelm Friedrich Hegel expresaba en sus ideologizadas e ideologizantes *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* que «René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años»²²². Sin embargo, el mismo Descartes nos habla de que la empresa que se había propuesto no consistía en hacer ni reconstrucción ni reforma alguna de la filosofía y de las ciencias²²³, sino que, escribe, «en relación con todas aquellas opiniones que hasta entonces habían sido creídas por mí, juzgaba que no podía intentar algo mejor que emprender con sinceridad la supresión de las mismas, bien para pasar a creer otras mejores o bien las mismas, pero después de que hubiesen sido ajustadas mediante el nivel de la razón»²²⁴. En efecto, lo que se propone el «filósofo de la luz» consiste en no apagar esa sensibilidad a *la* existencia que le ha despojado de las seguridades que, por lo general, nos abrigan y que se le ha manifestado como «duda»; o sea, se determina a mantenerse en la duda y a no conformarse con nada que la pretenda ocultar para, así, proveerse sólo de lo que ésta le permita. Por tanto, Descartes no toma en sus manos la reconstrucción de *la* filosofía, entendida ésta como un campo de saberes

²²¹ «No quiero contarme entre esos pequeños artesanos que sólo se ocupan de restaurar viejas obras, por sentirse incapaces de emprenderlas nuevas» (traducción de Luis Villoro).

²²² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, III, p. 123; traducción de Wenceslao Roces p. 254. Cabe señalar que la traducción de Roces sobre estas lecciones, que Hegel impartió una vez en Jena, dos en Heidelberg y seis en Berlín, que sigue la edición de Karl Ludwig Michelet (1833-1836) sólo reproduce la última parte de lo que en nuestra edición en alemán se lee: «René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. Das Denken für sich ist hier von der philosophierenden Theologie verschieden, die es auf die andere Seite stellt; es ist ein neuer Boden. Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die neue Zeit kann nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden. Er ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurück gekehrt ist».

²²³ Cfr. Descartes, *Discourse de la méthode*, p. 13.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 13-14; traducción de Guillermo Quintás Alonso p. 12: «mais que, pour toutes les opinions que i'auois receues iusques alors en ma creance, ie ne pouuois mieux faire que d'entreprendre, vne bonne fois, de les en oster, affin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mesmes, lorsque ie les aurois aiustées au niueau de la raison».

ya elaborado que se mantiene en constante actualización, sino que se descubre filósofo. Sólo después de esto es que se atreverá a elaborar el camino para establecer los *Principia philosophiae*, esto es, el producto de su pensamiento destinado a la Escuela (y a hacer Escuela).

El Descartes filósofo no enseña preceptos²²⁵, comunica confesionalmente (y ejemplarmente) sus experiencias en el filosofar (*Discours de la méthode* y *Meditationes de Prima Philosophiae*) y nos invita a emprender nuestro propio camino de pensamiento pero de la única manera en que éste auténticamente se puede dar: en «libertad»²²⁶. Para él, *el* hombre es, por lo general, capaz de erigir criterios para distinguir y comparar conforme a éstos lo que más convenga según sea el caso²²⁷, pues mediante ellos se organiza todo aquello que cae bajo su alcance según la «dimensión de cosas» a la que éstos *pertenezcan*. Dicha «capacidad de juzgar correctamente y de distinguir lo verdadero de lo falso»²²⁸, o sea, de juzgar y distinguir conforme a los criterios que para esto se establezcan, es, según Descartes, «lo que propiamente se entiende por buen sentido o razón»²²⁹. Descubrir-la y describirla es lo que se propone llevar a cabo en sus *Regulae ad directionem ingenii*. Pero asimismo cabe agregar que esa luz natural, que es capaz de iluminar lo que de «ciencia» podamos hacer, no es privativa de algunos, como parecía serlo hasta entonces bajo el amparo del elitismo

²²⁵ *Ibid.*, p. 4: «Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner icy la Methode que chascun doit suiure pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte i'ay tasché de conduire la miene. Ceux qui se meslent de donner des preceptes, se doiuent estimer plus habiles que ceux ausquels ils les donnent; & s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blasmables. Mais, ne proposant cet escrit que comme vne histoire, ou, si vous l'aymez mieux, que comme vne fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouuera peutestre aussy plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suiure, i'espere qu'il sera vtile a quelques vns, sans estre nuisible a personne, & que tous me fçauront gré de ma franchise». Véase también en *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, pp. 525-526: «Nunquam alicui methodum, quam in inquirenda veritate sequi debeat, praescribere, sed eam solummodo, qua ego usus sum, proponere statui: ut nempe, si mala existimetur, rejiciatur, si vero bona & utilis, ae & alii utantur, integra interim uniuscujusque arbitrio, eam vel usurpandi vel rejiciendi, relicta libertate».

²²⁶ Arthur Schopenhauer, por ejemplo, reconoce esto aunque no le presta mayor atención: «*Cartesius* [...] die Vernunft angeleitet hat, auf eigenen Beinen zu stehn, indem er die Menschen lehrte, ihren eigenen Kopf zu gebrauchen, für welchen bis dahin die Bibel einerseits und der Aristoteles andererseits funktionierten», cfr. «Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen» en *Parerga und Paralipomena*, volumen I, p. 11.

²²⁷ Hacia el final de la «Regula I» habla de lo pertinente que resulta el «despejar» la luz natural de las «frágiles conducciones» a la que la llevan los sentidos, la voluntad o las opiniones ajenas (incluidas las de los preceptores): «sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo, non vt hanc aut illam scholæ difficultatem resolvat, sed vt in singulis vitæ casibus intellectus voluntati præmonstret quid sit eligendum» (*Regulae ad directionem ingenii*, p. 361).

²²⁸ Descartes, *Discourse de la méthode*, p. 2; traducción de Guillermo Quintás Alonso, p. 4: «puissance de bien iueger, & distinguer le vray d'avec le faux».

²²⁹ *Ibidem*: «proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison». A esta capacidad Descartes también le da otros nombres como *ingenium* (cfr. *Regulae ad directionem ingenii*), *esprit* (cfr. la nota 1 de la traducción que Luis Villoro hace de las *Regulae ad directionem ingenii*) o *lumière naturelle* (cfr. *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*).

propugnado por Platón o Aristóteles (y, de alguna manera, también por el Descartes «filósofo» de los *Principia Philosophiae*²³⁰); por el contrario, esa luz natural es «la cosa mejor repartida del mundo»²³¹, cosa que «naturalmente es igual en todos los hombres»²³². Además, la luz natural, al igual que la luz sobrenatural, es «humana», esto es, relativa a *aquello* en lo que ésta tiene lugar: *el hombre*²³³.

²³⁰ En la «Epístola dedicatoria» de los mismos, el tono en el que escribe ya no es en el de un hombre que filosofa, sino en el de un hombre que ha producido *una* «filosofía». Le escribe a la princesa Isabel que «hic in exordio eodem modo ac in toto reliquo libro philosophabor» (p. 2). Y en calidad de «filósofo» es que establece los requerimientos de la sabiduría y, con ellos, una diferenciación *ontológica* entre los «hombres» que no soportaría los embates de su propia duda y que le aleja de su filosófico *Discours de la méthode* acercándole en esto más a aquello que ha criticado: los «filósofos» y sus «filosofías» elitistas y su suplantación de la filosofía que investiga pero que se mantiene siempre honesta y conciente de los alcances de su hacer. Así, le escribe a esta princesa que «cum duo ad sapientiam ita descriptam requirantur, perceptio scilicet intellectus & propensio voluntatis: ejus quidem quod a voluntate dependet nemo non est capax, sed quidam aliis multo perspicaciorem habent intellectum» («de las dos propiedades que requiere la Sabiduría así descrita, a saber, que el entendimiento conozca todo lo que sea bueno y que la voluntad siempre esté dispuesta a perseguirlo, sólo una, la voluntad, puede ser poseída por igual por todos los hombres; la otra no, pues el entendimiento de algunos hombres es más valioso que el de otros», traducción de Guillermo Quintás). Juan Carlos Moreno Romo en su intento por seguir el camino meditativo de Descartes expresa en reiteradas ocasiones en su *Vindicación del cartesianismo radical*, que me parece más bien una vindicación radical de *un* cartesianismo católico que no *propriamente* el de Descartes, lo selectivo de este proceso, el privilegio de unos cuantos que es la filosofía y el peligro de abrirla a los más. A mí me parece que, por el contrario, la filosofía es una auténtica posibilidad *humana* y que sólo la publicidad enajenante distrae, confunde y determina «espíritus», y que, por tanto, es tarea del filósofo comprometerse con *el hombre* y decir como el agónico Miguel de Unamuno: «soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño», *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 25. De hecho, el mismo Descartes da claras muestras de que los más o Poliandros están más dispuestos a la filosofía que los académicos y eruditos o Epistemonos, pues los primeros no están preñados de los tan defendidos prejuicios tradicionales y, por tanto, están más prestos a alumbrarse sólo por medio de la «luz natural de la razón», aunque, por lo general, para ello se requiera de ejemplos. Así, en su *Discours de la méthode* deja claro, amonestando filosóficamente con ello a todos los «hombres», quiénes no pueden llevar a cabo la tarea que pretende llevar a cabo él y que reivindica la pertinencia de la filosofía: los pedantes y los mediocres. Escribe Descartes: «La resolución de liberarse de todas las opiniones anteriormente integradas dentro de nuestra creencia, no es una labor que deba ser acometida por cada hombre. Por el contrario, el mundo parece estar compuesto principalmente de dos tipos de personas para las cuales tal propósito no es adecuado en modo alguno. Por una parte, aquellos que estimándose más capacitados de lo que en realidad son, no pueden impedir la precipitación en sus juicios ni logran concederse el tiempo necesario para conducir ordenadamente sus pensamientos. [...] Por otra parte están aquellos que, teniendo la suficiente razón o modestia para apreciar que son menos capaces para distinguir lo verdadero de lo falso que otros hombres por los que pueden ser instruidos, deben más bien contentarse con seguir las opiniones de estos que intentan alcanzar por sí mismos otras mejores» (cfr. AT VI, p. 15; traducción de Guillermo Quintás Alonso p. 13). Los primeros son «Epistemón» pero, hay que decirlo, su lugar no está limitado a las Academias, mientras que los segundos serían «Poliandros». Descartes confiesa que, si no hubiese tenido la duda como apertura a la «sensibilidad metafísica» que lo descubrió filósofo, tendría que ocupar un lugar entre los segundos (con todo y sus «estudios»).

²³¹ Cfr. Descartes, *Discourse de la méthode*, p. 1: «la chose du monde la mieux partagée».

²³² *Ibid.*, p. 2: «est naturellement esgale en tous les hommes».

²³³ Cabe decir que con esto no se quiere decir que se tenga resuelto el *γνοθι σεαυτόν* y ni siquiera que ésta, la luz natural, se afirme como propiedad de un «yo» que no despierta como «yo sin «yo»». Descartes reconoce que la sensibilidad metafísica patentiza la existencia, mas no una delimitación regional: «nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum», *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 25. (Respecto de la «delimitación regional» (*regionale Abgrenzung*) y a la noción de «propiedad» (*Eigenheit*) relativa a la «existencia» (*Dasein*), cfr. la clarificación que Martin Heidegger ofrece en su *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 7).

Ahora bien, si *la* ciencia es posible y ella está supeditada a esta luz natural, entonces tendríamos que, primero, conocerla a ésta –lo que nos arrojaría *una* primera pero sólida parte de *la* ciencia: su «forma»–, y, después, reportar lo que ésta *alumbra* –lo que nos proveería de su «contenido». La primera parte correspondería a lo que Descartes intenta llevar a cabo en sus *Regulae ad directionem ingenii*, resumidas posteriormente en cuatro *preceptos*²³⁴ que, en general, conforman *el* «método». La segunda resultaría directamente del correcto empleo que del método se haga. Esta ciencia universal, que organizaría clara y distintamente todas sus partes, es llamada por él «*Mathesis universalis*»²³⁵. Pero cabe decir también que *esta* «ciencia única y universal»²³⁶ es, al igual que la luz que la anima, solamente *humana*, esto es, construcción de y para «hombres concretos» que son propiamente los que la animan y para los que es animada²³⁷. Para Descartes la luz natural y la luz sobrenatural son las únicas develadoras de verdad y ambas no son, insistimos, sino *humanas*: la primera depende principalmente del entendimiento mientras que la segunda lo hace prioritariamente de la voluntad. Sus caminos y sus alcances son diferentes aunque ambas buscan dar respuesta a la incertidumbre en la que *el* hombre se halla ya por el simple hecho de existir. Ahora bien, la *verdadera* ciencia para Descartes sólo se construye mediante dos *operaciones* del entendimiento que sustentan el *método*: la intuición y la deducción²³⁸. Pero esto no quiere decir que en pro de la luz natural se tenga que renunciar a la luz sobrenatural, pues sería imposible renunciar a cualquiera de ellas dos: *acontecen* en *nos-otros*. Además, como el mismo filósofo señala, el que la intuición y la deducción sean los caminos más seguros para la ciencia, esto «no impide [...] que creamos como más ciertas que todo conocimiento las cosas que han sido reveladas por Dios, puesto que la fe en ellas, por referirse a cosas oscuras, no es acto del entendimiento, sino de la voluntad»²³⁹. En efecto, *el* hombre no puede apagar la luz sobrenatural mediante la luz natural, pero tiene la libertad de suspender (aunque no de eliminar) esas creencias en su

²³⁴ Cfr. la segunda parte de *Discours de la méthode*, pp. 18-19.

²³⁵ Cfr. Regla IV de las *Regulae ad directionem ingenii*.

²³⁶ Cfr. Regla I de las *Regulae ad directionem ingenii*.

²³⁷ Cfr. nuestra 51ª nota al pie de página de esta sección.

²³⁸ Cfr. Regla III de las *Regulae ad directionem ingenii*: «hic recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque villo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantum duae, intuitus scilicet & inductio», p. 368.

²³⁹ Regla III de las *Regulae ad directionem ingenii*, p. 370: «quod [...] non impedit quominus illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus, cum illorum fides, quaecumque est de obscuris, non ingenij actio sit, sed voluntatis».

camino a la verdad que alumbre *su* luz natural²⁴⁰. La luz natural y la luz sobrenatural son de *naturaleza* diferente pues entre ellas hay una insalvable diferencia: las verdades que la primera ofrece, las verdades de la «ciencia», son relativas²⁴¹, mientras que las de la segunda, las de la fe, no lo son. Así, Descartes puede decir que «las verdades reveladas, que [...] conducen [al cielo], exceden la capacidad de nuestra inteligencia»²⁴², porque *la* sabiduría es cosa de quien la ama, el filósofo, pero ésta sólo es conseguible gradualmente²⁴³, mientras que la revelación divina no tiene nada que ver con *esa* sabiduría.

Hablando respecto de «los grados de Sabiduría a los que se ha accedido»²⁴⁴ escribe: «no incluyo la revelación divina ya que no nos conduce gradualmente, sino que nos eleva de golpe a una creencia infalible»²⁴⁵. En sentido estricto, la *verdad* de la revelación divina es, de acuerdo con este pensador, inapelable, pues «sólo Dios es perfectamente sabio, es decir, sólo Dios posee un conocimiento completo de la verdad de todas las cosas»²⁴⁶. Pero esa *verdad*, como decíamos, no tiene que ver con la filosofía ni con la «ciencia», pues la ciencia es *creación* de la luz natural y la intromisión de la luz sobrenatural en esto sólo estorba su efectiva posibilidad²⁴⁷. En efecto, la ciencia que

²⁴⁰ Cfr. el artículo 6 de los *Principia Philosophiae*, p. 6: «Sed interim, a quocunque tandem simus, & quantumvis ille sit potens, quantumvis fallax, hanc nihilominus in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt & explorata, possimus abstinere; atque ita cavere, ne unquam erremus».

²⁴¹ Y en ningún momento pueden dejar de serlo, ni siquiera cuando se quieren y se creen encontradas con las de la fe. La fe no tiene caminos pero sí tiene metas, mientras que la filosofía hace caminos sin tener *propriamente* metas.

²⁴² Descartes. *Discours de la méthode*, p. 8; traducción de Guillermo Quintás Alonso, p. 8: «les veritez reuelées, qui y conduisent, sont au dessus de nostre intelligence».

²⁴³ Cfr. Platón, *Carta VII*, 341 b y c (este pasaje lo hemos citado ya en *nuestra* «Primera sección», nota al pie número 109).

²⁴⁴ Descartes, «Lettre de l'avthevr a celvy qvi a tradvit le livre» en *Les principes de la Philosophie*, p. 5: «les degrez de Sagesse ausquels on est paruenu». Sobre la «sabiduría» y sus «grados» o «modos», cfr. Filop. In Nicom. Isago. 1, 1, citado en Aristóteles, «Sobre la Filosofía», traducción y comentario de Santiago González Escudero, en *Eikasia. Revista de filosofía*, año V, 29 (noviembre 2009).

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 5: «je ne mets point icy en rang la reuelation diuine, pource qu'elle ne nous conduit pas par degrez, mais nous éleue tout d'vn coup à vne creance infaillible» (traducción de Guillermo Quintás, p. 10).

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 2-3: «Il n'y a veritablement que Dieu seul qui soit parfaitement Sage, c'est a dire qui ait l'entiere connoissance de la verité de toutes choses» (traducción de Guillermo Quintás, p. 8).

²⁴⁷ Juan Carlos Moreno Romo piensa que, por el contrario, están en continuidad armónica (véase, por ejemplo, su subapartado «Razón y fe» en *op. cit.*, pp.247-254). Pero en su exposición esa fe armónica se resuelve como privativa o, al menos, primordialmente católica. Y ser católica implica ya una decisión por la religión, lo que es el concepto central de su trabajo y que él mismo sostiene (cfr. p. 15). Mas *yo* creo que en el caso de la filosofía, ésta tiene que ser lo que el título *in extenso* del tan revelador diálogo de Descartes expresa: una *investigación de la verdad por la luz natural que, pura y sin recurrir al auxilio de la religión ni de la filosofía [la Escuela], determina las opiniones que ha de tener un hombre discreto acerca de todo lo que pueda ocupar su pensamiento y penetra los secretos de las más curiosas ciencias*. Cfr. la nota al pie número 52 de *nuestro* «A propósito de «*mundus est fabula*»: Descartes y la confección de «mundo»».

quiere Descartes es útil *para* «la vida», la fe religiosa lo sería *para* «la muerte» *en* «la vida». Reivindicando el sentido que la filosofía tiene para la vida, Descartes escribe en la «Lettre de l'avthevr a celvy qvi a tradvit le livre» (*Principia philosophiae*) que el estudio que compete a la filosofía «es más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos»²⁴⁸. Y poco después establece *la* «lógica metafísica» como núcleo articulador de *la* «Filosofía», en tanto que «ciencia del orden». Leemos: «este soberano bien, considerado por la luz natural sin ayuda de la fe, no es otra cosa que el conocimiento de la verdad por sus primeras causas, es decir, la Sabiduría, cuyo estudio desarrolla la Filosofía»²⁴⁹.

Descartes sabe de su propia fe religiosa. Es más, nunca la niega²⁵⁰. Llega incluso a afirmar que para él *las* «verdades» que ésta provee siempre han sido las primeras²⁵¹, pero sabe que, por otra parte, la Filosofía es completamente dependiente de *esa* luz natural sin deberle *nada* a *la* fe religiosa, por lo que aquello que alumbre ésta, hechura de *la* «luz sobrenatural», de ninguna manera podría dar soporte alguno a la actividad de *la* «luz natural». Todavía más, desde *la* «luz natural» se alumbra el hecho de que hay fe religiosa, pues es evidente que *la* hay, pero *lo* que *esta* última alumbra le es *totalmente* ajeno a *aquella*. El sentido que a la existencia pueda proveer *la* fe no puede satisfacer a *la* razón, pues no es entendible; mientras que *el* sentido del que es capaz *la* razón se agota en *la* ciencia y no es relevante para *la* fe. En efecto, aunque sus alcances se agotan en la ciencia y, por tanto, no logran ser suficientes para acallar esa sensibilidad a *la*

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 3-4: «cet estude est plus necessaire pour regler nos moeurs, & nous conduire en cette vie, que n'est l'vsage de nos yeux pour guider nos pas» (traducción de Guillermo Quintás, p. 9).

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 4: «ce souuerain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumiere de la foy, n'est autre chose que la connoissance de la verité par ses premieres causes, c'est à dire la Sagesse, don la Philosophie est l'estude» (traducción de Guillermo Quintás, p. 9). Aquí, sin duda, se escuchan ecos aristotélicos, sin embargo, hay que aclarar que Descartes es consciente de las limitaciones de su ciencia, la cual, según él, comparada con cualquier discurso que pretenda hacerse pasar por ciencia, será superior, pero sus alcances no van más allá de sí misma y quedan superados por las verdades de la fe. Más que decir que Descartes entregó la filosofía a la epistemología y, por ello, puso las bases para el idealismo, habría que decir que se esforzó por separar la epistemología de la onto(teo)logía y estableció que toda ontología, en tanto que se pretende parte de la ciencia, está supeditada a las condiciones que la misma ciencia tiene. Así, las «causas» aquí radican en la organización de la «luz natural» según sus propias posibilidades y no en «realidades» que dicha «luz» sólo capta.

²⁵⁰ Por ejemplo, véase la *carta* a los «Sapientissimis Clarissimisque Viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano & Doctoribus», *Meditationes de Prima Philosophiae*, donde escribe que «nam [...] nobis fidelibus animam humanam cum corpore non interire, Deumque existere, fide credere sufficiat. [...] Et quamvis omnino verum sit, Dei existentiam credendam esse, quoniam in sacris scripturis docetur, & vice versa credendas sacras scripturas, quoniam habentur a Deo; quia nempe, cum fides sit donum Dei, ille idem qui dat gratiam as reliqua credenda, potest etiam dare, ut ipsum existere credamus», pp. 1-2.

²⁵¹ Cfr. Descartes, *Discours de la méthode*, p. 28: «les veritez de la foy, qui ont tousiours esté les premieres en ma creance».

existencia, sí logran ser útiles para vivir en tanto que aclaran y hacen entendible *lo* que, en «*lo que se vive*», puede hacerse entendible, esto es, *lo* que pueda constituirse claramente como (un) saber y, en consecuencia, pueda hacernos parecer ser, ¡nunca ser!, «como dueños y poseedores de la naturaleza» (*comme maistres & possesseurs de la Nature*)²⁵².

René Descartes, el filósofo, piensa *la* existencia desde su *propia* duda, pero no sólo eso, pues es a través de esta última que *se* hace sensible a *aquella*. Aún cuando la duda sea una operación de la voluntad del *cogito*, ésta no puede estar separada de la luz natural pues es el entendimiento quien, *confundido*, la suscita; y mucho menos pueden ambas estar separadas de *aquello* en donde tienen lugar: *el* hombre. En efecto, *el* hombre, antes de conocer con «certeza» cualquier cosa, experimenta la duda y, por tanto, la patencia de *dicha* luz natural. Que *se* exista, *se* dude o *se* piense, *se* patentiza en tanto que *se* existe, *se* duda y *se* piensa. La «ciencia» de Descartes se edifica sobre *la* existencia y no al revés. La duda se patentiza en tanto que *se* duda y lo mismo ocurre con el pensar: sabemos del pensar en tanto que pensamos. Pero si dudamos o, en general, pensamos, queda manifiesto también que *se* existe: el dudar, el pensar y *el* que se realizan dichas acciones existen.²⁵³ Esto, aunque podría parecer baladí, es importante pues Descartes sabe que hay muchos que, como Epistemón²⁵⁴, «está[n] todo[s] lleno[s] de opiniones y embarazado[s] por mil prejuicios, [y que, por tanto,] difícilmente se rinde[n] a la pura luz natural, pues está[n] acostumbrado[s] desde hace tiempo a ceder a la autoridad antes que prestar oído al dictamen de la propia razón»²⁵⁵. En efecto, respecto a esto Epistemón le increpa a Eudoxio (Descartes): «¿Y acaso sabéis también qué es dudar, qué es pensar? [...] Hubiera sido preciso enseñarle primero a Poliandro lo que es la duda, el pensamiento y la existencia»²⁵⁶. Pero Descartes, conciente de lo estéril que es este camino para hacer *la* «ciencia», le contesta: «Así como en vano definiríamos

²⁵² René Descartes, *Discours de la méthode*, VI, AT VI, pp. 62. En la traducción de Guillermo Quintás Alonso (p. 45) se omite traducir el «comme», lo cual claramente cambia por completo el sentido de la frase, de ahí que no la reproduzcamos aquí.

²⁵³ Cfr. Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, p. 524: «Jam vero iis rebus, quae isto modo clarae sunt & per se cognoscuntur, dubitatio, cogitatio, & exsistentia adnumerari possunt.» («Entre las cosas que son de tal modo claras y conocidas por sí mismas, podemos contar la duda, el pensamiento y la existencia», traducción de Luis Villoro, p. 83).

²⁵⁴ Personaje de su diálogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 522-523: «Quipe qui, illius instar, opinionibus omnino refertus, centumque occupatus praejudiciis est, difficulter admodum soli naturali lumini se dederit; jam diu enim auctoritati potius cedere, quam propriae rationis dictamini aures praebere, sese adsuefecit» (traducción de Luis Villoro, p. 82).

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 522: «Verum quid sit dubitare, quid cogitare, ecquid novisti? ... Oportet ut POLIANDRUM, quid sit dubitatio, quid cogitatio, quid exsistentia, primum edocuisses» (traducción de Luis Villoro, p. 81).

el color blanco para que llegara a comprenderlo alguien que no viera nada, y así como bastaría abrir los ojos y ver el color blanco para conocerlo, así también para conocer lo que sea la duda y el pensamiento basta con dudar o pensar»²⁵⁷.

Descartes sabe que los *elementos* que toma para construir la «ciencia» se patentizan fácticamente y no requieren ser demostrados: fundan la «ciencia» y, por tanto, ellos, a su vez, no pueden estar fundados en *ella*; en todo caso, sólo corroborarían su pertinencia mediante *ella*. Y son estos *elementos* los que patentizan el *cogito* que es metódicamente principal. Pero eso no quiere decir que tenga un «suelo seguro»: «ya sé con certeza *que soy*, pero aún no sé con claridad *qué soy*»²⁵⁸. Saber esto último implica ya alejarse de dicho principio mediante la deducción *inventora* del orden²⁵⁹, esto es, de *la* «ciencia».

Reducir el alcance de la duda a la «epistemología» implica también la reducción de la realidad a la imagen que de ella nos da la investigación sobre la misma: esto lo hacen *los* «modernos» pero no Descartes. En efecto, de la misma manera en que el «asombro» no puede reducirse a ser una mera herramienta para hacer filosofía, tampoco la «duda» puede caer en esto: la duda, al igual que el asombro, es, propiamente, existencial. A partir de la experiencia de la duda y de la familiaridad con la misma es que este filósofo puede usarla también en un «nivel epistemológico», pero sin perder de vista que lo sustenta y lo trasciende.

La investigación auténticamente filosófica de Descartes es más bien *práctica* y no podría ser de otra manera, pues la filosofía, *sensu stricto*, sólo puede ser práctica²⁶⁰: se trata de un *modo* de pensar que no asume nada como resuelto, sino como camino *en* el saber. Pero el camino, como ya ha escrito tan sentenciosa y cartesianamente Antonio Machado, «se hace [...] al andar»²⁶¹. Por esto es que Descartes no quiere ser maestro en el sentido de «profesor de escuela» sino ejemplo que pueda suscitar en otros el auténtico filosofar, que, por tanto, no es el de la Escuela por más que éste se haga pasar tan frecuente, pública, tradicional y autoritariamente por tal. Así, Descartes destaca como

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 524: «Ita ut, sicuti frustra quid sit album esse definiremus, ut, qui plane nihil videret, quid esset caperet, & velut oculos tantum aperire & album videre, ut id sciamus, oportet: ita etiam ad cognoscendum quid sit dubitatio, quid cogitatio, dubitandum duntaxat vel cogitandum est» (traducción de Luis Villoro, p. 84).

²⁵⁸ René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 25; traducción de Vidal Peña p. 25 (los subrayados son nuestros).

²⁵⁹ Cfr. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XIV, p. 451; traducción de Luis Villoro, p. 182: «se debe saber [...] que inventar (*excogitando*) el orden cuesta no poco trabajo, como se puede ver por todo este método que casi no enseña otra cosa; pero conocer el orden, una vez descubierto (*postquam inventum est*), no lleva consigo, en absoluto, ninguna dificultad».

²⁶⁰ Cfr., por ejemplo, René Descartes, *Discours de la méthode*, VI, pp. 61-62 y la carta a Mersenne de marzo de 1637 en *Correspondance 1622-1638*, LXX, p. 349.

²⁶¹ Cfr. Antonio Machado, *Proverbios y cantares*, XXIX.

parte esencial de su *caminar* una de las disposiciones fundamentales para el filosofar en tanto que tal y que no es cosa que se aprende ni en la escuela ni en el manual: se trata de una disposición que, incluso, por lo general, en no pocos filósofos y mucho más en los profesores de filosofía falta aun siendo ésta condición *sine qua non* para la filosofía: la franqueza²⁶². Y con la franqueza se transparentan también la cautela y la constancia como auténticas disposiciones para el filosofar. La cautela nos asegura pasos lentos pero firmes en el camino donde se ama francamente la sabiduría, y la constancia es el suelo en el que, como tan preclaramente ya había escrito Platón, puede surgir en toda su espontaneidad la verdad práctica del filosofar²⁶³. El título del diálogo que Descartes escribe, ya sea en una edad temprana, como por lo general se le ha querido situar, o ya sea hacia el final de sus días, donde otros lo han querido ubicar²⁶⁴, es muy claro respecto a lo que como filosofía tenemos que entender en Descartes: se trata pues de una *investigación de la verdad por la luz natural que, sin el auxilio de la religión ni de la filosofía, es capaz de determinar lo que el hombre debe pensar en todos los casos que puedan presentársele en la vida, y penetrar en los secretos de las ciencias más curiosas.*

²⁶² Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode*, I, p. 4.

²⁶³ Cfr. Platón, *Carta VII*, 341 b y c.

²⁶⁴ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, p. 68, donde el autor escribe que Geneviève Rodis-Lewis conjetura que «Descartes comenzó a escribir ese diálogo en Estocolmo, para ofrecérselo a la reina», de lo cual él supone que de ser así, «el filósofo habría integrado entonces muy bien a su exposición las objeciones que se le habían hecho». Véase *infra* nota al pie de página 334.

3.3 La filosofía de Descartes: Mundus est fabula.

Si quis recte modo sua dubitatione uti noverit, certissimas inde cognitiones deduci posse, imo vel omnibus illis certiores utilioresque, quas vulgo magno isti principio, quod ut omnium basim, & ut centrum, ad quod omnes reducuntur & in quod desinunt, nimirum: *impossibile esse, ut una eademque res simul sit & non sit*, superstrimus.

René Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*.²⁶⁵

La filosofía que Descartes construye sobre la evidencia de su duda y de la necesidad de formular un método acorde con esa capacidad mediante la cual podemos discernir, por comparación, lo que es cierto de lo falso²⁶⁶ tiene la honestidad de saberse única pero limitada. Si *el* hombre es capaz de construir un *edificio discursivo* que satisfaga las pretensiones de certeza a las que él pueda aspirar, dicha *satisfacción* estará en función de qué tanto convenga o no con aquello que le garantizaría su posibilidad: esa capacidad manifiesta cuya metáfora es ser *una* luz natural y que ha sido *popularizada* bajo el nombre de razón. Dicha capacidad, espontánea e *igual* en todos *los* hombres, no es garantía de verdad en aquello que se construya mediante ella. Es más, el autor del *Discours de la méthode* ni siquiera es su descubridor, pues *ella* ha operado en *el* hombre lo mismo en la India y Grecia que en Babilonia o en el mundo bantú. Sin embargo, en lo que Descartes sí es decisivo es en la insistencia que puso en el uso que de ésta hacemos. En efecto, su pensamiento va «más acá» de las con-fusiones aristotélicas que hacían del discurso «epistemológico» un discurso «ontológico» que unificaba, mediante *su* concepto de «verdad», las *partes* de una realidad preconcebida como dual, en la que la *φύσις* quedaba supeditada al develamiento que de ella hacía el filósofo mediante lo que

²⁶⁵ «Si alguien sabe usar correctamente de su duda, puede deducir de ella conocimientos muy ciertos, más ciertos y útiles que todos los que comúnmente levantamos sobre ese gran principio, base de todos y centro al que todos se reducen y en que todos terminan: es *imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*» (traducción de Luis Villoro, p. 80).

²⁶⁶ Cfr., por ejemplo, Descartes, *Discours de la méthode*, p. 27: «Dieu nous ayant donné a chascun quelque lumiere pour discerner le vray d'auec le fauc». Cabe señalar que el texto que conforma este *Discours* sólo describe los «camino» seguidos por este filósofo hasta su consecución del método que le hubo permitido «bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences»; *Discours* que, por tanto, sólo es introductorio y autobiográfico más que propiamente ya parte de *la* «ciencia», pero no por esto de menor importancia, pues, por el contrario, éste ofrece grandes claves para entender más ampliamente su (proceso de) pensamiento.

en su especie configuraba *su* «diferencia específica», el *λόγος*. Para el filósofo de la luz no basta con poseer la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, sino que hay que aprender a usarla, pues en su nombre se han hecho pasar no pocas falsedades por verdades.

La luz natural es sólo una luz que alumbraba (o *excogita*) lo que de cierto pueda saber *el* hombre. Sin embargo, *ella*, por sí misma, no puede garantizar certeza, pues esto último depende no de cómo opera *ella*, sino bajo qué condiciones es que opera. En efecto, de acuerdo con la Regla XIV de las *Regulae ad directionem ingenii*, *ella* consiste más bien en *una* lógica que articula elementos bajo ciertos presupuestos y que los presenta de manera ordenada según los alcances de estos últimos. Así, la certeza a la que podemos aspirar mediante *ella*, única fuente de certeza, depende más de los presupuestos que de cómo *ésta* opera, pues éstos condicionan los alcances en su uso. De ahí que, al ser *esta* luz el único medio para la construcción de la ciencia, la realización de ésta estaría condicionada por los presupuestos bajo los que se le haga operar a aquella; y de estos últimos heredaría sus *propias* limitaciones. Si dichos presupuestos son frágiles, la ciencia edificada sobre ellos también será frágil. Por lo tanto, la posibilidad más auténtica de la ciencia, o sea, su posibilidad efectiva, consistiría en edificarla sobre *algo* que garantizara la auténtica certeza mediante el uso *correcto* de la luz natural, esto es, un uso determinado completamente por *eso*. Pero *eso* que la garantizaría para que ésta se fundase sólidamente tendría como función no dar ninguna concesión a la falsedad. De aquí que la única posibilidad auténtica de la ciencia esté condicionada, más que por la luz natural, por la duda de la voluntad cogital que obliga al investigador a un uso regulado de dicha luz, un uso que tendría como única estrella rectora la certeza de la que ésta sea capaz.

3.3.1. *Dubium sapientiae initium*. La «duda» como piedra de toque de la «certeza» que alumbra la luz natural.

Non que i'imitasse pour cela les Sceptiques, qui ne doutent que pour douter, & affectent d'estre tousiours irresolus: car, au contraire, tout mon dessein ne tendoit qu'a m'assurer, & a reietter la terre mouuante & le fable, pour trouuer le roc ou l'argile.

René Descartes, *Discours de la méthode*.²⁶⁷

La filosofía *en* Descartes tiene lugar mediante la duda, pues esta última es la que insta al pensador a no conformarse con lo que el estudio de las letras y las enseñanzas de los preceptores le proveen²⁶⁸. Más bien, por el contrario, es la duda la que le hace no sólo no conformarse con lo que éstos le han ofrecido²⁶⁹ sino desconfiar de ello. Sin embargo, es necesario señalar que, en principio, se trata de una duda auténtica o existencial y no sólo de un simple recurso lógico o epistemológico, de la misma manera en que el *θαυμάζω* no es un recurso lógico o epistemológico para filosofar entre los griegos. En otras palabras, la duda de la que habla Descartes no sólo es un instrumento crítico para desarticular los saberes que circulaban en su época y región para renunciar a la posibilidad de la ciencia a la usanza escéptica²⁷⁰. Por el contrario, esa duda, que tiene, antes que otra cosa, una dimensión existencial, va más allá del escepticismo²⁷¹ y se instaure como auténtico pivote desde el cual puede amarse decididamente la sabiduría, pues es ella la que garantiza también *una nueva oportunidad* a la filosofía al permitirle la suspensión de la confianza que *tradicionalmente se había* puesto en la multiplicidad de los *sistemas filosóficos*, pues ésta hacía ver, como, de hecho, puede seguirlo

²⁶⁷ «En esto no imitaba a los escépticos, que no dudan sino por dudar y fingen permanecer siempre irresolutos; por el contrario, mi único deseo era liberarme de la inquietud y rechazar la tierra movediza y la arena con el fin de hallar la roca viva o la arcilla» (traducción de Guillermo Quintás Alonso p. 22).

²⁶⁸ Cfr. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle, Regulae ad directionem ingenii, Discours de la méthode, Meditationes de Prima Philosophiae* o *Principia philosophiae*.

²⁶⁹ A los preceptores y los libros se les sumarán también los sentidos y la voluntad como fuentes débiles para la «fundación de la certeza». Cfr. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, pp. 495-496 y 507; y también «Meditatio Prima: De iis quae in dubium revocari possunt» en *Meditationes de Prima Philosophiae*, pp. 17-23.

²⁷⁰ A este respecto es relevante la obra del ya mencionado jesuita portugués, Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur*, 1581, en quien no pocos han querido ver un precursor de Descartes, pues, al igual que él, también comienza con la duda, pero, a diferencia de él, lo hace sin aspirar a ninguna verdad incommovible, pues más bien se detiene en el probabilismo, ya que el conocimiento que, según él, podemos alcanzar, se queda en lo meramente accidental.

²⁷¹ Cfr. *Discours de la méthode*, p. 29, de donde hemos tomado el epígrafe que hemos puesto al presente apartado.

haciendo, que éstos no poseían ni un solo punto que no fuese dudoso²⁷². Así, la duda que le brindó a este autor la oportunidad de filosofar se convertirá también en el elemento decisivo para construir *su* propia filosofía y, con esto último, cobrará el cariz bajo el que por lo general *se* la presenta: como un recurso epistemológico. En efecto, ésta reclamará para sí ser el punto de partida de la filosofía *de* Descartes, su oportunidad, pues ella parece garantizar la posibilidad de certeza que la luz natural pueda alumbrar por ser ella misma la medida de la certeza, de aquí que quede definido que lo que escape a los alcances de la duda no pueda más que ser cierto y formar parte propiamente de la ciencia²⁷³. Y esto, poner a la duda como punto de partida del filosofar que quiere construir la ciencia, será lo que distinguirá esta *nueva* filosofía de los *sistemas filosóficos* que hasta entonces había habido y será también lo que le haga pretender no ser solamente una filosofía más, sino propiamente filosofía. Así, en la apuesta más arriesgada de este pensador por ofrecer un sistema de conocimientos que se pretenda «sólido» y, además, «útil», los *Principia philosophiae*, el punto de partida para examinar la verdad no podría ser otro más que la duda: «Para examinar la verdad es preciso, una vez al menos en la vida, poner en duda todas las cosas y hacerlo en tanto sea posible (*Veritatem inquirenti, semel in vita de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum*)»²⁷⁴.

La filosofía que brota *en* este pensador *francés* es, pues, una filosofía que no tiene como meta la renuncia al conocimiento, sino que, por el contrario, apuesta por la realización efectiva del mismo mediante el estudio de aquello que lo posibilita, la luz natural, a través de su piedra de toque, la duda. Pero con esto se realiza un cambio radical en la dirección del pensar *occidental*: el pensar piensa sobre *sí mismo*²⁷⁵ buscando comprenderse para, con esto, discernir su posibilidad más consistente, esto es, la formulación de juicios sólidos y verdaderos. De esta manera, la posibilidad de la ciencia no consistirá sólo en el mero uso de la luz natural, pues ésta por sí misma no la

²⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 8: “Je ne diray rien de la Philosophie, sinon que, voyant qu’elle a esté cultiuee par les plus excellens esprits qui ayent vescu depuis plusieurs siecles, & que neanmoins il ne s’y troune encore aucune chose dont on ne dispute, & par consequent qui ne soit douteuse, ie n’auois point assés de presumption pour esperer d’y rencontrer mieux que les autres; et que, considerant combien il peut y ouoir de diuerses opinions, touchant vne mesme matiere, qui soient soustenuës par des gens doctes, sans qu’il y en puisse auoir iamais plus d’vne seule qui soit vraye, ie reputois presque pour faux tout ce qui n’estoit que vraysemblable”.

²⁷³ Cfr. *Regulae ad directionem ingenii*, reglas II y III.

²⁷⁴ Cfr. *Principia philosophiae*, parte primera, artículo primero.

²⁷⁵ Este pensar que se piensa a *sí mismo* no es, en esta filosofía, propiamente idealismo, pues parte del hecho de que *se* piensa en tanto que *un* hombre concreto piensa y al hacerlo permite comprender cómo es que éste pensar «opera» para producir la ciencia y aprovechar las ventajas que ésta brinda *al* hombre en esto de existir.

puede garantizar; sino que la ciencia dependerá más bien del uso adecuado que de esta luz se haga, o sea, del uso que la duda permita. Cómo es que ésta deba usarse para garantizar dichos juicios es a lo que pretende responder Descartes mediante las *Regulae ad directionem ingenii*²⁷⁶. Un breve aunque «incompleto» resumen de las mismas lo encontraremos en la «Segunda parte» del *Discours de la méthode*. Pero, cabe decir, en este segundo caso se trata más bien de un discurso autobiográfico en el que se expone la pertinencia del empleo del método para conseguir resultados como los que se constatan en los tres ensayos (de dicho método) que lo acompañan, *La Dioptrique*, *Les Météores* y *La Géométrie*, pero Descartes es claro en que su pensamiento no se ofrece como el pensamiento definitivo que todos deban seguir. En efecto, se trata de un filósofo que, en tanto que tal, invita en su filosofar a filosofar, y no de un dogmático.

²⁷⁶ Descartes comienza esta obra incompleta pero decisiva para comprender el proyecto de su filosofía estableciendo que «studiorum finis esse debet ingenij directio ad solida & vera, de ijs omnibus quae occurrunt, proferenda judicia» (*Regulae ad directionem ingenii*, p. 359). El orden en el que establece estas *regulae* no es fortuito, sino que, por el contrario, está orientado *racionalmente*, esto es, según el orden de las razones, al establecimiento definitivo de la ciencia verdadera mediante el principio de la duda. Así, primero se tendrá que acotar lo que la luz natural es (*Regula I*) para después aislar los actos de la misma que pueden esquivar el error: la intuición y la deducción (*Regulae II y III*). Tras esto, ahora sí cobra pertinencia hablar del camino (*Methodus*) para conseguir la ciencia (*Regula IV*). Dado que «tota methodus consistit in ordine & dispositione eorum ad quae mentis acis est convertenda, vt aliquam veritatem inveniamus» (cfr. *Regula V*, p. 379), los momentos de ese camino serán el análisis (*Regula V*), la síntesis (*Regula VI*) y la enumeración (*Regula VII*). Esos momentos del método volverán a ser enunciados en el *Discours de la méthode* pp. 18-19.

3.3.2. *Mathesis universalis*. El «método» como escenario de posibilidad de la «certeza».

Sed nescio quid luminis per obscurum hujus scientiae chaos aspexi, cujus auxilio densissimas quasque tenebras discuti posse existimo.

Carta de Descartes a Beeckman, 26 de marzo de 1619.²⁷⁷

La instauración del método y, con él, de la posibilidad efectiva de *la* ciencia, tiene como estrella polar el evitar el error²⁷⁸ para conseguir propiamente la certeza. Ahora bien, aunque la luz natural es la única vía para la consecución de *la* ciencia, ella por sí misma no puede asegurarla, ya que dicha luz no es más que una mera capacidad de composición²⁷⁹ y comparación²⁸⁰ de cosas. Para la construcción de *ésta* no se requiere, según Descartes, de otra cosa más que de una correcta dirección de esta luz, de ahí que sólo en la correcta dirección de la luz natural consista, para Descartes, *la* ciencia. Pero esta dirección de la luz natural no es ella misma un conocimiento arrojado por *la* ciencia, sino que es la condición de posibilidad de cualquier conocimiento que *la* ciencia pueda ofrecer: ella es, *sensu stricto*, *la* ciencia²⁸¹. Por tanto, si los estudios tienen alguna utilidad, ésta tiene que consistir en «la dirección del espíritu para formular juicios firmes y verdaderos acerca de todas las cosas que se le presentan»²⁸² y esta dirección tiene que ser más bien práctica que teórica. Pero esto no quiere decir que no se pueda describir este uso práctico de la luz natural correctamente dirigida para la

²⁷⁷ Carta de Descartes a Beeckman del 26 de marzo de 1619 en *Œuvres de Descartes*, volumen X, pp. 157-158: «en el oscuro caos de esta ciencia (la ciencia de la cantidad) he visto no sé qué luz con cuyo auxilio creo que se pueden disipar las más densas tinieblas».

²⁷⁸ En la regla XII escribe Descartes que en la construcción de la ciencia el error se puede evitar por medio de la deducción cuando la empleamos «no uniendo jamás varias cosas entre sí, a no ser que veamos que la unión de una con otra es absolutamente necesaria» (*Regulae ad directionem ingenii*, Regula XII, pp. 424-425; traducción de Luis Villoro p. 156). Pero poco antes había escrito que, además de la deducción, hay en «nosotros» otros dos modos de composición de cosas, el impulso y la conjetura, pero que no son capaces de asegurarnos en la construcción de la ciencia, pues el impulso deja de fuera la persuasión de la razón y se somete o a «alguna potencia superior», que nunca engaña, o a «la propia libertad», que rara vez engaña, o a alguna «disposición de su fantasía», que casi siempre engaña (Cfr. *ibid.*, p. 424; traducción de Luis Villoro p. 155); por lo que, para evitar el error, sólo nos queda componer mediante la deducción.

²⁷⁹ Cfr. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula XII, pp. 418 y ss.

²⁸⁰ Cfr. *ibid.*, Regulae XIII, XIV, XV y XVI.

²⁸¹ Cfr. Luis Villoro, «Introducción» a las *Regulae ad directionem ingenii*, pp. 20-22: «El método no es un conjunto de conocimientos. [...] Más bien es] un procedimiento para adquirir cualquier conocimiento. Es más arte que ciencia», p. 21.

²⁸² Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula I: «Studiorum finis esse debet ingenij directio ad solida & vera, de ijs omnibus quae occurrunt, proferenda judicium». (Traducción de Luis Villoro, p. 91). Cfr. también nuestra nota al pie de página 76.

consecución de cualquier conocimiento del que el «espíritu humano» sea capaz. La descripción de dicho uso es ensayada por Descartes principalmente en *Regulae ad directionem ingenii*, aunque volverá sobre ella de manera explícita en *Discours de la méthode* y en *Principia philosophiae*. Dicha descripción no podría echar mano más que de aquel acto de nuestro entendimiento que nos asegure, *sin mediación*²⁸³, algo cierto, o sea un acto para el cual «es necesaria la evidencia presente»²⁸⁴ y que por sí mismo *superaría* esa piedra de toque de la filosofía en Descartes que es la duda: la intuición²⁸⁵.

Decimos, pues, que *la* ciencia para Descartes es más bien práctica que teórica, ya que ésta no consiste realmente en la suma de descripciones particulares que de las cosas se va haciendo, sino en el correcto uso que de la luz natural se haga, un uso mediante el cual se garantizaría, por sí misma, la certeza respecto de aquello sobre lo que ésta se emplee. En otras palabras, *la* ciencia consistiría en una disposición de la luz natural que tiene como criterio definitivo la duda auténtica de *quien* investiga la certeza a la que *nuestra* capacidad humana puede aspirar (a construir), disposición mediante la cual no se podrían obtener más que certezas de las *cosas* a las que ésta se aplique, si es que se pueden obtener, pues *estas* certezas dependerían, más que de las cosas, del uso mismo que de esta luz se haga al aplicarse sobre cualquier «dimensión» de «cosas» a las que efectivamente se pueda aplicar²⁸⁶. Así, toda ciencia particular no sería otra cosa que lo

²⁸³ No creemos que se trate de un conocimiento inmediato, pues si es conocimiento, está mediado por la duda y los alcances de ésta. Decimos «*sin mediación*» porque no tiene, en su serie, otro conocimiento por medio del cual éste pueda ser conocido. No hay conocimiento inmediato. La único que se patentiza inmediatamente es *la* existencia, pero no podemos admitir que ésta sea identificada con el «horizonte de la ciencia», que Descartes edifica como la versión cierta del «horizonte del «yo»», fundada sólo en el «yo» ex-puesto y dispuesto para ello, o sea, en el «yo» definido como «*res cogitans*». Y no lo podemos admitir, por más que se trate de su versión cierta, aunque fundada siempre sólo en el propio «yo» y sus supuestos, porque, de hacerlo, *reduciríamos* la existencia al «horizonte del «yo»», que sólo es nuestra expresión de «mundo», como si ésta tuviera *a priori* una doctrina que nosotros pudiéramos identificar (cfr. Rene Descartes, *Discours de la méthode*, p. 5). Todo hacer nuestro se hila y se deshila en nuestro horizonte enyoizado, que ciertamente *ex-siste*, donde nos *ex-ponemos* como el foco que ilumina todo cuanto en él tiene lugar.

²⁸⁴ Cfr. Regula III, p. 370: «*necessaria est praesens evidentia*» (traducción de Luis Villoro, p. 101).

²⁸⁵ Cfr. Regula III, p. 368: «*Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, vt de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, & ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse [...]*» («Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre [...]», traducción de Luis Villoro, pp. 99-100).

²⁸⁶ La tarea de Descartes consistiría en proveernos de la ciencia, esto es, de la articulación de *las* cosas en nuestro horizonte por vía de «nuestro conocimiento» y no de «su existencia real» (cfr. Regula XII, p. 418; traducción de Luis Villoro, p. 149). ¿Podemos conocer la «existencia real»? ¿Podemos confundir el orden de nuestro conocimiento con, si acaso lo hay, el orden de la «existencia real»? ¿Qué criterio nos

que el correcto empleo de esta luz natural aplicado a cierta dimensión particular de las cosas arroje. Esto quiere decir que las ciencias particulares no serían nada más que ensayos del método aplicado a diferentes cosas o, más precisamente, a dimensiones de cosas²⁸⁷. Ejemplos de esto lo son los tres ensayos que acompañan al *Discours de la méthode*. En efecto, esos ensayos no serían propiamente ciencias, sino consecuencias de la ciencia aplicada a diferentes dimensiones de cosas. La convicción que Descartes expresa en la «Sexta parte» del *Discours* acerca de un cambio necesario en la enseñanza escolar que deje de lado la filosofía especulativa en pro de una ciencia práctica da prueba de esto²⁸⁸. Incluso él mismo llega a afirmar, por ejemplo en una carta escrita en marzo de 1637 y dirigida al padre Mersenne, que dicho método consiste más en práctica que en teoría²⁸⁹.

El método es, pues, propiamente esa ciencia que andaba buscando, esto es, no más que un camino por el cual se garantice la certeza al aplicarse éste a las más diversas materias (fundadas en dimensiones de cosas). Y dicho método no se *intuye* de ninguna otra parte que de la *observación* ordenada, prudente y rigurosa del funcionamiento del buen sentido (o luz natural); funcionamiento que sólo es posible mediante la duda que exige como punto de partida aquello que no permita ninguna duda, esto es, lo que se muestra de manera evidente al espíritu atento. En la *Lettre-préface* a los *Principes de la philosophie* Descartes ofrece un símil de la «ciencia» o «filosofía» que él ha desarrollado con su método. Ahí escribe que

toda la Filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que surgen del tronco son todas las otras ciencias que se reducen a tres principales, a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo a ésta como la más alta y la más

permitiría hacerlo, si todo aquello con lo que juega la duda y el método es sólo cosa de nuestro conocimiento que, para ser tal, debe inventarse en el orden que la ciencia enseña, orden que siempre forma parte ya de nuestro horizonte humano y no de un supuesto horizonte allende nosotros que sólo bajo supuestos humanos (de nuestro horizonte) y no reales se comportaría de manera análoga a nuestro horizonte enyoizado?

²⁸⁷ Cfr. Regula XIV, pp. 447-448; traducción de Luis Villoro, p. 178-179.

²⁸⁸ Cfr. Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 61-62: «qu'au lieu de cete Philosophie speculatiue, qu'on enseigne dans les escholes, on en peut trouuer vne pratique» («que en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas podemos encontrar una práctica»).

²⁸⁹ Descartes, *Correspondance 1622-1638*, p. 349: «Car comme on peut voir de ce que i'en dis, elle consiste plus en Pratique qu'en Theorie, & ie nomme les Traitez suiuians des Essais de cette Methode, pource que ie pretens que les choses qu'ils contiennent n'ont pû estre trouuées sans elle, & qu'on peut connoistre par eux ce qu'elle vaut: comme aussi i'ay inseré quelque chose de Metaphysique, de Physique, & de Medecine dans le premier discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matieres».

perfecta Moral que, al presuponer un conocimiento entero de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.²⁹⁰

Sin embargo, no podemos perder de vista el suelo en el que dicho árbol ha brotado: la duda de *quien* investiga para superar, dentro de los límites de su luz natural, a la duda misma. Perderlo sería reducir todo el camino del pensamiento de Descartes al producto del mismo y, con ello, dejar de lado la más viva filosofía que este autor *confiesa*, esto es, la actividad filosófica que configura *una* filosofía para arropar de certeza al hombre que auténticamente duda. Además, hay que recordar que *la* ciencia de Descartes no es sino una y, por tanto, no puede ser confundida ni con la «metafísica», ni con la «física», ni con la «moral», sino que más bien *dicha* ciencia, al ser puesta en práctica respecto de dimensiones de cosas, *ex-presa* como múltiples *ciencias* particulares entre las que se encuentra, por supuesto, la «metafísica». En efecto, en el pensamiento de Descartes, la «metafísica» no es *la* ciencia: es una más de las *ciencias* que la aplicación del método, que es la auténtica ciencia fundada en la duda, permite. Así, aunque la «metafísica» sea, de las *ciencias* particulares o las *ex-presiones regionales* de *esa* ciencia general, la ciencia fundamental, ella ya pertenece, en tanto que ciencia particular, al terreno positivo de la aplicación del método a dimensiones particulares de las cosas. Además, *la* ciencia de Descartes condiciona y trasciende los modos particulares en que ésta puede aplicarse. Por lo tanto, al instituir la experiencia de la duda como el eje alrededor del cual se articulará la ciencia, la duda auténtica que, en tanto que cosa de la «voluntad», es un «modo de querer»²⁹¹, *nos* pondrá en con-tacto con el suelo del que brotará dicho árbol²⁹².

²⁹⁰ Descartes, *Les principes de la philosophie*, p. 14: «toute la Philosophie est comme vn arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principales, à sçauoir la Medecine, la Mechanique & la Morale, j'entens la plus haute & la plus parfaite Morale, qui presupposant vne entiere connoissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse».

²⁹¹ Cfr. *ibid.*, primera parte, artículo 32.

²⁹² Nosotros creemos que Martin Heidegger desestima esta parte decisiva de la experiencia filosófica de René Descartes mediante la cual fundará *la* ciencia cuando en 1949 toma esta imagen del árbol de Descartes en su *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«* y le cuestiona: «In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt? Aus welchem Grunde empfangen die Wurzeln und durch sie der ganze Baum die nährenden Säfte und Kräfte? Welches Element durchwaltet, in Grund und Boden verborgen, die tragenden und nährenden Wurzeln des Baumes? Worin ruht und regt sich das Wesen der Metaphysik? Was ist die Metaphysik von ihrem Grund her gesehen? Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik?», p. 7; («¿En qué suelo encuentran su apoyo las raíces del árbol de la filosofía? ¿De qué suelo reciben las raíces, y mediante ellas todo el árbol, los jugos nutricios y las fuerzas? ¿Qué elemento oculto en el suelo y la tierra impregna las raíces sustentadoras y nutricias del árbol? ¿En dónde se apoya y se mueve la esencia de la metafísica? ¿Qué es la metafísica vista desde su suelo? ¿En realidad qué es en el fondo la metafísica?»). Según podemos ver, las preguntas de Heidegger se dirigen a la metafísica, esto es, a las raíces del árbol de la filosofía, pero no a la filosofía misma en la que brotan estas

La ciencia, decíamos, «consiste totalmente en un conocimiento del espíritu»²⁹³ y, por tanto, es, al igual que éste, sólo una. La pluralidad de las *ciencias* surge de la aplicación de *la* ciencia a dimensiones particulares de cosas, por lo que en el pensamiento de Descartes, como bien comenta Luis Villoro, «todas las ciencias no son más que momentos de una sola»²⁹⁴. En efecto, según Descartes mismo, si se

quiere seriamente investigar la verdad de las cosas, no [se] debe optar por alguna ciencia particular, pues todas tienen trabazón entre sí y mutua dependencia, sino que [se] piense sólo en aumentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que, en cada una de las circunstancias de la vida, el entendimiento muestre a la voluntad qué es lo que debe elegir.²⁹⁵

La ciencia es la luz natural *aumentada* por la correcta dirección articulada por la duda de quien quiere salir de la inseguridad en la que el que investiga se encuentra. Pero, insistimos, dicha dirección no es ella propiamente conocimiento, sino la condición de posibilidad de cualquier conocimiento cierto al que podamos aspirar. *Esta* ciencia que garantizaría la certeza y, con ello, ofrecería una verdadera utilidad para la vida, es *intuida* por Descartes de aquella *ciencia* de la cantidad que se llama matemática y que sólo estudia en las cosas el orden y la medida²⁹⁶.

Esta «ciencia general» «que explique todo aquello que puede preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial [...] es llamada matemática universal»²⁹⁷ y aventaja en «utilidad y facilidad» a cualquiera de las que de ella dependen «porque se extiende a todas las cosas a que se extienden aquéllas y además a otras muchas»²⁹⁸. Ahora bien, ¿en qué consiste dicha «matemática universal»? La respuesta de Descartes es: «en el método»²⁹⁹, es decir, ella sólo consiste «en el orden y

raíces desde el suelo de la duda de *quien* duda. Descartes, en su ejercicio científico, no va más allá de ello dado que escapa a los alcances del método, siendo, en todo caso, más bien terreno o del misterio o de la fe.

²⁹³ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula I, p. 359: «totae in animi cognitione consistunt» (traducción de Luis Villoro, p. 91).

²⁹⁴ Luis Villoro, «Introducción» a *Regulae ad directionem ingenii*, p. 21.

²⁹⁵ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula I, p. 361 (traducción de Luis Villoro, p. 93).

²⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, Regula IV, p. 378 (traducción de Luis Villoro, p. 109).

²⁹⁷ *Ibidem*: «quae id omne explicet, quod circa ordinem & mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest [...] Mathesim vniversalem nominari» (traducción de Luis Villoro).

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ Descartes escribe en la Regula IV, pp. 371-372: «Per methodum autem intelligo regulas certas & faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil vnquam falsum pro vero supponet, & nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum eit capax» («Entiendo por método, reglas ciertas y fáciles gracias a las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca lo falso por verdadero y llegará, sin gastar inútilmente esfuerzo

disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso dirigir la agudeza de la mente para descubrir alguna verdad»³⁰⁰. Por eso es que, según Descartes, «es [...] mucho más satisfactorio no pensar jamás en buscar la verdad de alguna cosa, que buscarla sin método, pues es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras enturbian la luz natural y ciegan el ingenio»³⁰¹. Pero el orden que implica el método nos exige tomar como punto de partida aquello que se muestre como evidente, esto es, que sea *intuido* de esa manera y que, por tanto, asegure un conocimiento cierto e indudable. Además, dado que al conocimiento se *arribaría* por dos vías, la experiencia o la deducción³⁰², y de ellas la experiencia no asegura certeza, pues es dudosa, mientras que la deducción, esto es, «la simple inferencia de una cosa de otra [...] que] nunca [puede] ser hecha mal aun por el entendimiento menos razonable»³⁰³, sí; «los actos de nuestro entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas, sin temor alguno de errar [...] son] la *intuición*³⁰⁴ y la *deducción*»³⁰⁵. Así, la intuición nos proveería tanto del punto de partida y las reglas del método, como de la seguridad de la deducción y la aplicación del mismo. Las reglas a seguir teniendo como base la intuición que provee de conocimientos evidentes básicamente son tres: el análisis, la síntesis deductiva y la enumeración³⁰⁶. Descartes escribe que «para distinguir las cosas más simples de las complicadas e investigarlas con orden, conviene, en cada serie de cosas en que hemos deducido directamente

alguno de la mente, sino siempre aumentando gradualmente la ciencia, al verdadero conocimiento de todo aquello de que sea capaz», traducción de Luis Villoro, p. 103).

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 379: «in ordine & dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, vt aliquam veritatem inveniamus» (traducción de Luis Villoro, p. 111).

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 371: «Atqui longe satius est, de nullius rei veritate quaerenda vnquam cogitare, quam id facere absque methodo: certissimum enim est, per ejusmodi studia inordinata, & meditationes obscuras, naturale lumen confundi atque ingenia excaecari» (traducción de Luis Villoro, pp. 102-103).

³⁰² Cfr. Regula II.

³⁰³ *Ibid.*, p. 365; traducción de Luis Villoro, p. 96.

³⁰⁴ *Supra*, nuestra nota al pie número 285: «Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre [...]».

³⁰⁵ *Ibid.*, Regula III, p. 368; traducción de Luis Villoro, p. 99.

³⁰⁶ Cfr. *Regulae ad directionem ingenii*, Regulae IV, V, VI y VII; también *Discours de la méthode*, pp. 18-19. En este último nos dice que son cuatro los preceptos a tomar en cuenta y que ellos no parten de la *ciencia* de la lógica, sino de la observación atenta y prudente del comportamiento de la luz natural regulado por la duda a superar para fundar efectivamente conocimientos. Pero el primero de ellos, esto es, el precepto de la evidencia, no es propiamente una regla del método, sino la condición para que el método se pueda emplear y sea propiamente ciencia. Los otros tres preceptos exigen ya una actividad práctica en la construcción de los conocimientos particulares pero ciertos a los que esta ciencia puede aspirar.

algunas verdades de otras, observar cuál es la más simple, y cómo todas las demás están más o menos o igualmente alejadas de ella»³⁰⁷. Y en esto consiste

el principal secreto del método [...] pues advierte que todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente, tal como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras, de tal modo que cuantas veces ocurre alguna dificultad, podamos darnos cuenta al momento, si no será tal vez útil examinar primero unas y cuáles y en qué orden.³⁰⁸

La ciencia de Descartes, o sea esta *mathesis universalis*, transforma completamente el sentido que tradicionalmente se tenía de la *ciencia*; sentido que, en general, la hacía consistir en la investigación y descripción del comportamiento de las cosas pero suponiendo que dicho conocimiento obtenido por esta vía era efectivamente un conocimiento de las cosas que quedaban aprehendidas en él. En cambio, para Descartes la ciencia es *humana*, esto es, aplicación de lo que en *el* hombre permite componer, comparar y combinar cosas: la luz natural³⁰⁹; aplicación que no puede tener como base para asegurar la certeza otro recurso que la misma duda que manifiesta el carácter mismo de *lo* «humano», esto es, la desnudez de certezas últimas en que *su* finitud abre y *lo* deja. Por esto es que toda *esta* ciencia que brota del suelo de la duda *auténtica* no puede ir más allá del límite de *lo* que *la* posibilita, *la* nutre y *la* requiere: *el* hombre que duda y mediante su duda la soporta. Con todo, *la* ciencia no puede permitirse cualquier ocurrencia, sino sólo *aquéllo* que la única posibilidad efectiva de la misma permita, esto es, la certeza, que es lo que la duda, en su versión epistemológica, no puede impedir.

³⁰⁷ *Ibid.*, Regula VI, p. 381: «Ad res simplicissimas ab involutis distinguendas & ordine persequendas, oportet in vnaquaque rerum serie, in qua aliquot veritates vnas ex alijs directe deduximus, observare quid sit maxime simplex, & quomodo ab hoc caetera omnia magis, vel minus, vel aequaliter removeantur»; traducción de Luis Villoro, p. 112.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ Véase, por ejemplo, la epístola dedicatoria (Carta a Isabel) en los *Principia Philosophiae*, pp. 2-3, donde Descartes escribe que «Quisquis enim firmam & efficacem habet voluntatem recte semper utendi sua ratione, quantum in se est, [...] revera sapiens est, quantum ex natura sua esse potest» («todo aquel que mantiene firme y constante la voluntad de usar siempre la razón del mejor modo del que fuere capaz [...] es verdaderamente sabio en la medida en que su naturaleza le permite serlo», traducción de Guillermo Quintás, pp. 4-5); y también el prefacio al diálogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, p. 496, donde escribe que su propósito consiste en: «mettre en evidence les véritables richesses de nos ames, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soy mesme, & sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui luy est necessaire à la conduite de sa vie [...] car les connoissances qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain, son toutes enchainées [...]» («he querido poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, franqueando a cada quien los medios de encontrar en sí mismo, sin recurrir en nada a los demás, toda la ciencia que le sea necesaria para dirigir su vida [...] pues los conocimientos que no rebasan el alcance del espíritu humano están todos ellos concatenados [...]», traducción de Luis Villoro, pp. 55-56).

Ahora bien, lo que se configure bajo este sello, al estar fundado en la duda, no puede extenderse más allá del horizonte de certeza del «yo», que es la posibilidad científica del «horizonte del «yo»» o de *lo* representacional y autorreferente, pues esto no es más que epistemológico. Pero *la* ciencia no debe confundirse nunca con la aplicación de *la* misma a dimensiones particulares de las cosas, pues esta aplicación es ya un momento secundario y no puede agotar todas las ramificaciones que las dimensiones de las cosas permiten, pues, como sabe Descartes, «pueden ser infinitas en el mismo sujeto las diferentes dimensiones»³¹⁰. *La* ciencia es una y su aplicación acabada a todo lo que pudiere aplicarse sería imposible dado que exigiría más de lo que la posibilidad finita (y finitizante) del investigador tiene, o sea, le exigiría ser racionalmente también infinito, esto es, irracional³¹¹. Además, imposibilitaría el *cuarto precepto*, esto es, la constante revisión de las series de conocimientos deducidos para reforzar la memoria³¹² y, con el auxilio de esta última, recorrer dichas series (*como*) intuitivamente³¹³. Por tanto, *la* ciencia *de* Descartes, sin necesidad del infinito, estaría completa, pues el infinito sólo es un símbolo que indica una tendencia (en el caso de la aplicación del método, que ésta puede ser tendencialmente *infinita*); por lo que tampoco debe ser la pretensión del investigador, que se define como finito, agotar todas las dimensiones que todas las cosas permiten. Por esto es que Descartes se sabe contento con su *poco* conocimiento pues sabe que la ciencia de sus vecinos no limita la suya³¹⁴. Así, *la* ciencia a la que

³¹⁰ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula XIV, p. 448: «infinitas esse posse in eodem subjecto dimensiones diversas», traducción de Luis Villoro, p. 179.

³¹¹ De lo que no puedo medir, no puedo dar razones, pues la ciencia que aquí se establece, que es lo que de cierto contienen las matemáticas, es la ciencia del orden, o sea del límite y la medida. El infinito es la suposición del exceso que niega la totalización de la razón misma que mide. El infinito es propiamente más un símbolo que un número, pues si fuera un número, que es lo que expresa una cantidad con relación a una unidad, sería absurdo, ya que referiría a una cantidad (magnitud) sin límites (innumerable). Por esto es que el infinito no es propiamente «cosa» de la ciencia del orden, pues está exento del límite y la medida, sino sólo una noción simbólica de tendencia numeral. De aquí que si efectivamente algo fuera (o, incluso, si se supusiera) infinito, simplemente escaparía a los alcances de la ciencia de Descartes, pues no sería cierto, dado que lo cierto está en función de la unidad y la medida que mediante la primera se establece y permite un orden. Por tanto, Dios, en tanto que se define como infinito, no tendría *lugar* en la ciencia de la certeza, por más que se le quiera como el garante de ella, pues, por *definición*, estaría más allá (o más acá) de dicha ciencia, por lo que científica (o metódicamente) no tendría *lugar*.

³¹² Para conocer el auxilio que la memoria (y los sentidos y la imaginación) presta a la luz natural para la construcción de conocimientos, véase principalmente la Regula XII (*Regulae ad directionem ingenii*).

³¹³ En esto consiste la *última* regla del método (*Discours de la méthode*, p. 19). Para la descripción de su uso véase principalmente la Regula VII (*Regulae ad directionem ingenii*).

³¹⁴ En el diálogo referido, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, p. 501, expresa precisamente esto: «je n'ay plus de passion pour apprendre aucune chose, & [...] je suis aussy content du peu de connoissance que j'ay, comme jamais Diogene le fut de son tonneau, sans que toutes fois j'aye besoin de sa philosophie. Car la science de mes voysins ne borne pas la mienne» («ya no sufro pasión por aprender cosa alguna y [...] estoy tan contento con mi poco conocimiento como nunca lo estuviera Diógenes en su tonel, aunque no necesite de su filosofía [...] pues la ciencia de mis vecinos no limita la mía», traducción de Luis Villoro, p. 59).

puede aspirar *el* hombre está limitada, pues brota en *él* y es relativa a *él*, por lo que es como *él*: finita. En consecuencia, *la* ciencia consiste sólo en lo que el criterio de la duda permite y todo lo que quede fuera de la correcta o metódica aplicación de *ésta* no puede ser sino opinión que, aunque también esté fundada completamente en *el* hombre, no obedece a un correcto empleo de la luz natural sino sólo al uso espontáneo de la voluntad. Allende esto, sólo quedaría la luz sobrenatural que no es ni opinión ni ciencia.

3.3.3. «Ego sum, ego existo».

Si non essem, non possen dubitare.

René Descartes, *Recherche de la verité par la lumiere naturelle*.

Descartes hace decir a Poliandro, esto es, al personaje que en el diálogo *La recherche de la verité par la lumiere naturelle* representa al común de los «seres humanos» y cuya luz natural, también común entre ellos, a diferencia de la de Epistemón, no está prejuiciada por las prescripciones epistemológicas que la escuela defendía como vigentes (y ciertas) y que les aseguraba su continuidad por la vía del dogma³¹⁵, que «si non essem, non possen dubitare»³¹⁶, o sea que eso «único» que nos puede conducir a la adecuada búsqueda de la certeza, la duda, es patente en nosotros sólo porque existimos.

La duda y lo que duda son «reales», es decir, su existencia efectiva no requiere ser probada por la «ciencia», ya que la posibilidad de esta última está condicionada por quien existiendo duda. De hecho, ni siquiera la radicalización de la duda, esto es, su uso extremo para poner en suspenso todo cuanto pudiéremos creer que conocemos en la búsqueda de lo que pudiese fundamentar definitivamente la «ciencia» que garantizara la certeza³¹⁷, podría poner en crisis la existencia efectiva de quien duda. En efecto, ni siquiera con la hipótesis de un *genium malignum*³¹⁸ que fuera omnipotente se podría poner en duda la existencia de quien duda, pues quien duda sabe que indudablemente existe, ya que si no existiera, no podría dudar. Pero sólo sabe con certeza eso. Descartes escribe cerca del inicio de la Meditatio II: «ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy (*nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam*

³¹⁵ Descartes, representado por el personaje Eudoxio, describe a Epistemón como alguien que, dado que «[...] opinionibus omnino refertus, centumque occupatus praejudiciis est, difficulter admodum soli naturali lumini se dedit; jam diu enim auctoritati potius cedere, quam propriae rationis dictamini aures praebere, sese adsuesecit» (Descartes, *La Recherche de la verité par la lumiere naturelle*); «[...] está todo lleno de opiniones y embarazado por mil prejuicios, difícilmente se rinde a la pura luz natural, pues está acostumbrado desde hace tiempo a ceder a la autoridad antes que prestar oído al dictamen de la propia razón» (traducción de Luis Villoro, p. 82). Cfr. también Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, pp. 66-71; Joaquín Xirau, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, p. 63; o a Octave Hamelin, *El sistema de Descartes*, p. 143.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 515. «Si no existiera, no podría dudar» (traducción de Luis Villoro, p. 71). Éste es el epígrafe que hemos puesto a este apartado.

³¹⁷ El «uso extremo» de la duda lo lleva a cabo este autor en sus *Meditationes de Prima Philosophiae*. Sin embargo, cabe aclarar que éstas tienen una finalidad expresada por él mismo al inicio, incluso, de comenzar a meditar: «firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire». Cfr. *Op. Cit.*, p. 18.

³¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 22.

necessario sum)»³¹⁹. Sin embargo, este saber no nos da cuenta clara de lo que *yo* sea, sino que sólo garantiza el que *yo* sea. Pero ¿tiene sentido preguntar «qué es «yo»?»

Con todo, esto, al estar más allá de los embates de la duda, tiene que constituir el punto de partida para la fundamentación de *la* ciencia por ser el conocimiento más cierto y evidente de cuantos se pudieran tener, en otras palabras y usando el símil del punto arquimediano³²⁰, se trata del «punto» desde el que, pensando con orden, tenemos que partir para «fundamentar» *la* ciencia, pues otro punto no resistiría la *maquinaria* de la duda que también parte de éste. Por lo tanto, si *la* ciencia puede fundarse en algo cierto y evidente que escape a los alcances de la duda, eso sólo podría serlo *yo*. Pero este *yo* cierto no tiene claridad (ni, por tanto, distinción), esto es, no se sabe como «yo»³²¹. Tiene que *alumbrarse*, darse claridad, in-ventarse como «criterio de verdad», fabularse como «yo», esto es, como algo idéntico con *el* pensamiento bajo el que, por definición³²², se halla subsumida la duda, una «*res cogitans*»: «*dubito, cogito, ergo sum*». Sólo en «esto» *la* ciencia podría erigirse como tarea genuina del pensar con orden que se pone a «sí mismo» como «yo», esto es, como «centro-origen» del despliegue certero de mundo: *la* «ciencia» no puede más que ser autorreferencial³²³.

¿Quiere decir esto que *este* «yo» sea una «certeza inmediata»? La respuesta tendría que ser tajante: ¡no! En efecto, si *el* «yo» fuera una «certeza inmediata», ¿qué sentido tendría todo este esfuerzo de Descartes por *aclarar* la posibilidad máxima de la ciencia al evidenciar que ésta sólo podría fundamentarse en aquello que no permitiera ser puesto en duda? La certeza del *yo* se patentiza mediante la insuficiencia y la realidad de la duda, esto es, mediante *su* propia duda, *el que* duda, se reconoce en aras del conocimiento como no pudiendo más que existir. Y dado que dudar se define como un modo de pensar, al establecer la duda como el criterio epistemológico fundamental de la verdad como certeza, el *yo* que duda, aunque no fuere legítimo reducirlo sólo al pensamiento, *se* ex-pone como el punto desde el que puede fundarse el mundo de la

³¹⁹ *Ibid.*, p. 25; traducción de Vidal Peña, p. 25.

³²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 24.

³²¹ Descartes, por medio de la duda, sólo puede llegar al *yo*, esto es, a la evidencia de la existencia actualizada por la duda. Pero no puede suponer un «yo» idéntico con el *yo*, pues dicho «yo» requiere ya de una «fundación», una «in-venición» como «yo», una «fábula». Sobre esto hablaremos más en el siguiente apartado.

³²² *Ibid.* p. 160; traducción de Vidal Peña, p. 129.

³²³ Immanuel Kant, por ejemplo, es conciente de esto al proponer una «revolución copernicana» en la filosofía que consistiera en *suponer* una «aprioridad» de los «objetos de la experiencia»; nos dice: «die veränderte Methode der Denkungsart [el nuevo método de pensamiento]» consiste en «daß wir [...] von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen [que conocemos *a priori* de las cosas sólo aquello que nosotros mismos ponemos en ellas]» (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVIII).

certeza o la versión cierta y científica del mundo que es su mundo, esto es, se ex-pone como «yo» en tanto que «*res cogitans*» distinta pero no extraña a *la «res extensa»*. Por tanto, la forma en que ex-siste, esto es, que viene a ser en el mundo fundado en la certeza, es como un «yo». Ahora bien, si ese «yo» necesita de *su* duda para reconocerse como existiendo indubitadamente, entonces «él» no es *una «certeza inmediata»*. Sólo la patencia de la existencia es inmediata, pues todo medio sería patencia ya de existencia. La *invención* de esa existencia como un «yo» que duda porque es una «*res cogitans*» y que, en tanto que tal, puede establecer certeza en la existencia, ya requiere la mediación de la duda. Por lo que vemos que Descartes llega a esta «certeza mediata» por una especie de reducción al absurdo que imposibilita que *lo que* duda pueda suspenderse como si fuera falso que existiera, pues si lo hiciera, se suspendería con él también la duda. Friedrich Nietzsche escribe en su *Jenseits von Gut und Böse*: «que «certeza inmediata», lo mismo que «conocimiento absoluto» y «cosa en sí», encierra una *contradictio in adjecto*, lo repetiré cien veces».³²⁴ Y nosotros sostenemos lo mismo. Pero no sostenemos lo mismo que él respecto a Descartes o a Schopenhauer, que es hacia los que se dirige su crítica, o sea que estos filósofos centraron su pensamiento en lo que «hoy en día» cándidos observadores de sí mismos todavía siguen creyendo: que hay «certezas inmediatas» tales como «yo pienso» o como «yo quiero»³²⁵. El *yo* de Descartes es patente, aunque esa patencia no revele un «qué». Dicho «qué» con el que se ex-pone requiere de la mediación de *su* «pensamiento» que «duda» con el que se *identifica* para advenir como «yo»: «*res cogitans*». Por su parte, *la «voluntad»* de Schopenhauer se patentiza por medio de *algo* que condiciona el querer, el cuerpo, donde la «descubre» *él*, «sujeto» que *se «quiere» conocer*: ««qué» *soy*», es su pregunta *fundamental*, pero ésta no tiene respuesta, pues su garantía para *el «conocer absoluto»* es nula. *Nada* avala este «qué»³²⁶. Ambos filósofos aclaran los alcances y limitaciones de los pensamientos que comunican, son auténticos amigos de la verdad. Saben que toda respuesta es *en realidad una fabula*³²⁷. Bien dice Juan Carlos Moreno Romo que

³²⁴ Friedrich Nietzsche, «Von den Vorurtheilen der Philosophen», 16, en *Jenseits von Gut und Böse*, p. 92: «Dass [...] „unmittelbare Gewissheit“, ebenso wie „absolute Erkenntniss“ und „Ding an sich“, eine contradictio in adjecto in sich schliesst, werde ich hundertmal wiederholen».

³²⁵ *Ibidem*: «Es giebt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es „unmittelbare Gewissheiten“ gebe, zum Beispiel „ich denke“, oder, wie es der Aberglaube Schopenhauer’s war, „ich will».

³²⁶ Cfr. Arthur Schopenhauer, «Epiphilosophie» en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, pp. 736-743.

³²⁷ Véase el apartado siguiente.

«Descartes no es como lo pintan»³²⁸. Y considero que lo mismo tendría que decirse cuando menos de Schopenhauer.

El *yo* es evidente y no puede más que serlo también en la *radicalización* del pensar en que se duda. Pero hay que insistir en que no es evidente «qué» sea ese *yo* y menos aún lo es saber si acaso tiene sentido realizar dicha pregunta buscando la respuesta en la evidencia, pues al emprender la búsqueda *del «yo» del yo* mediante el ejercicio del pensamiento, el pensamiento termina encubriendo al *yo* con los caracteres con los que *se le viste y*, por ello, termina identificando el *yo* con el *cogito* en tanto que una distinguida «*res cogitans*» que en aras de *la «ciencia»* se diferencia en una «*res extensa*» de *la «res extensa»*. En otras palabras, dado que el conocimiento del «sí mismo» tiene que estar mediado por la ex-posición de *él*³²⁹, arribar al *sí mismo* del *yo*, si acaso lo hubiere, sería imposible porque siempre se obtendría una «imagen» de *él* que integrara los elementos del camino que presuntamente nos *lo* revelaría.

Aunque Descartes dé con el *yo*, *éste* no le sirve para hacer la ciencia, pues *éste* está vacío de forma, y sólo inventándose o fabulándose como un «yo» *mediante* «cierta forma de pensar» es que aparece *recubierto* con dicha forma de pensar: *yo «soy» una «res cogitans»*. Por tanto, aunque la construcción de *la ciencia* emerja en última instancia *de él*, antes que nada lo hará de *la fabulación* que de *él* se haga, y sólo por mediación de «ésta» es que se hablará de *él*, pero sin aprehenderlo en «ella» propiamente a *él*. Ahora bien, dado que toda *fabulación* implica «figurar» un «qué», toda respuesta que de *él* se haga caerá ya dentro de *la fabula*³³⁰. Pero *la fábula* que

³²⁸ «Prefacio» a Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, p. XIII. Para ver cómo es que *él lo pinta*, cfr. su *Vindicación del cartesianismo radical*.

³²⁹ Ex-posición hecha, en el caso de Descartes, mediante *el método* que nos provee de *un «yo»* científicamente fundamental para sostener el edificio de *la «ciencia»* que, aunque inspirado en las matemáticas, no se reduce a ellas, sino que debe aplicarse a toda dimensión de las cosas que se quiera y se pueda traer dentro del dominio de éste.

³³⁰ En el «Praefatio ad lectorem» expresa que de todo lo que se le objetó a estas *Meditationes* sólo dos cosas merecen ser destacadas: sobre el «yo» y sobre la idea de «Dios». La que nos interesa aquí es la primera que Descartes resume de la siguiente manera: «ex eo quod mens humana in se conversa non percipiat aliud se esse quam rem cogitantem, non sequi ejus naturam sive *essentia* in eo tantum consistere, quod sit *res cogitans*, ita ut vox *tantum* caetera omnia excludat quae forte etiam dici possent ad animae naturam pertinere», pp. 7-8 («no se sigue, del hecho de que el espíritu humano, vuelto sobre sí mismo, no se percibe sino como una cosa pensante, que su naturaleza o *esencia* «sólo» consista en pensar, de tal modo que la palabra «sólo» excluya todas las demás cosas que acaso podrían decirse pertenecer a la naturaleza del alma», traducción de Vidal Peña, p. 10). La respuesta de Descartes deja ver que *él* no confunde la existencia con *la «ciencia»*, pues esta última no es sino un esfuerzo *humano* por organizar gradualmente, según sus capacidades, los datos que *se* tienen y que pudieran superar a la duda mediante la «deducción» a partir de lo que se «intuye», esto es, de lo que se presenta como evidente. Nos dice: «me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem (de qua scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem, adeo ut sensus esset me nihil plane cognoscere quod ad essentiam meam scirem pertinere, praeterquam quod essenim *res cogitans*, sive *res habens* in se facultatem

Descartes establece es «la fábula de la certeza». De aquí que los elementos con los que la cifra quedan subsumidos en la fabulación de su principio *científico*: *yo* (que por mediación de la duda *me* invento cierto) «soy», y lo que «soy» (tras identificarme con el proceso de pensamiento en que se duda) no puede ser, por esta vía metódica, otra cosa que *una «res cogitans»*.

Cabe decir que con esto no apuntamos a una banalización de *la* filosofía de Descartes, sino a *ponerla en su lugar*. En efecto, antes que otra cosa debemos recordar que este filósofo no pretende conocimientos absolutos, esto es, conocimientos que vayan más allá de los límites que el presupuesto de la certeza³³¹ permite, sino sólo *la* ciencia, esto es, aquello de lo que con respecto a la certeza es capaz *el* hombre³³²; y no identifica la existencia con *su* ciencia: sabe que esta última tiene que ser sólida, pero limitada, o sea, no más que una búsqueda honesta de *aquello* a lo que podamos aspirar por medio de la razón *humana* conducida por la duda, también *humana*. Así, todo lo que *el* método *allegue* únicamente formará parte del «horizonte del «yo»», pero lo hará revestido de la certeza que *el* «cogito» presupone. En efecto, aquí, o sea en la filosofía de Descartes, no se confunde ciencia, religión y vida³³³. Por ejemplo, el diálogo que hemos referido al

cogitandi», p. 8 («en dicho lugar, yo no pretendía excluirlas desde el punto de vista de la verdad de la cosa misma (de cuya verdad no me ocupaba entonces), sino sólo desde el punto de vista de mi percepción; de manera que yo quería decir que, tocante a mi esencia, nada sabía sino que era una cosa pensante, o sea, una cosa que tiene en sí la facultad de pensar», traducción de Vidal Peña, pp. 9-10). El punto de toque de la ciencia que Descartes puede aducir sólo queda en su percepción guiada por la duda que establece método, que es de lo único que se puede servir para hacer *la* «ciencia», y no desde *una* verdad de «la cosa misma», pues incluso *él*, siendo el garante de la «certeza», no puede captarse sino mediante su percepción guiada por la duda. Descartes ve a la metafísica como una expresión particular, aunque fundamental, de la *Mathesis universalis*. Esta última, *la* «ciencia», *strictu sensu*, es previa a cualquier *ciencia* particular, pues éstas sólo pueden tener lugar mediante ella, sin importar si se trata de la «física», la «moral» o la «metafísica».

³³¹ El presupuesto de la certeza está cifrado en que ésta se consigue mediante el pensamiento que se organiza mediante un método.

³³² René Descartes es consciente de que las pretensiones de *su* «ciencia» no pueden ir más allá de los alcances de su luz natural. Por eso es que *su* empresa «n'est pas si mal-aysé qu'on se pourroit imaginer» («no es tan difícil como pudiera imaginarse») ya que «les connoissances qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain, sont toutes enchainées avec une liaison si merveilleuse, & se puevent tirer les unes des autres par des consequences si necessaires, qu'il ne saut point avoir beaucoup d'adresse & de capacité pour les trouver, pourveu qu'ayant commencé par les plus simples, on sçache se conduire de degré en degré jusques aux plus relevées» («los conocimientos que no rebasan el alcance del espíritu humano están todos ellos concatenados con vínculos tan maravillosos y pueden inferirse unos de otros por consecuencias tan necesarias que no es menester mucha habilidad ni destreza para encontrarlos, con tal de que, luego de empezar por los más simples, sepamos dirigirnos gradualmente hasta los más elevados»), *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, pp. 496-497 (traducción de Luis Villoro, p. 56). Y él sabe que conocimientos de *la* ciencia son sólo aquellos que no rebasan las capacidades del espíritu humano.

³³³ Sobre ciencia y religión sólo basta recordar que las verdades de la primera son siempre relativas mientras que las segundas son absolutas pero no pertenecen a la ciencia sino a la religión. Y la vida es aquello para lo que Descartes quiere elaborar *su* «ciencia», pues ésta tiene que ser «práctica» o, mejor, «practicable», para aligerar las condiciones en las que se vive. (Cfr. *Discours de la méthode*, Sexta parte,

principio de este apartado³³⁴ y que tiene como título ser una *Investigación de la verdad por la luz natural*, tiene que ser también una investigación «que, pura y sin recurrir al auxilio de la religión ni de la filosofía, determina las opiniones que ha de tener un hombre discreto acerca de todo lo que pueda ocupar su pensamiento y penetra los secretos de las más curiosas ciencias»³³⁵.

Ese inasible *yo* que *se* evidencia mediante la duda no puede reclamar la misma indubitabilidad cuando se le supone conocido. *Él* existe y de manera cierta aunque también inaprensible porque se sustrae siempre como *yo* y sólo puede ex-ponerse como «algo» con lo que, propiamente, de ninguna manera puede ser identificado: *el* «yo». Querer conocerlo o aprehenderlo certeramente implica ya el uso del método y, por tanto, ser sólo una producción más del *yo* que ex-siste sabiéndose fuera y fuente de toda producción o ficcionalización de *mundo* que penderá de *él* pero donde **él no tendrá ningún lugar**. Así, el *yo se* tendrá que «inventar» a sí mismo o, mejor, *un* «sí mismo», esto es, tendrá que «fingirse» como «sí mismo» o como «yo»; y *lo* hará mediante la «invención» de mundo, aunque dicha invención, en sentido propio, sólo pueda ser llevada a cabo mediante el uso del método que consiste en fundar (con) orden. En dicho orden tendrá lugar sólo el «yo» pero de ninguna manera el *yo* que *se* sustrae al mundo dejando al primero sólo como una imagen o fábula de *él*, donde dicho mundo se tiene y se sostiene. Por tanto, el *yo se* «figurará» como «*res cogitans*» y, con ello, formará parte

pp. 61-62: «qu'au lieu de cete Philosophie speculatiue, qu'on enseigne dans les escholes, on en peut trouuer vne pratique [...] & ainsi nous rendre comme maistres & possesseurs de la Nature»; «que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una filosofía práctica [...] convirtiéndonos por este medio [como] en dueños y señores de la naturaleza» (traducción de Guillermo Quintás Alonso p. 45).

³³⁴ Este diálogo, además de estar incompleto, nos presenta otra dificultad: ¿Cuándo fue escrito? Baillet supuso que esto último ocurrió hacia el final de la vida de Descartes, pero Charles Adam muestra la poca consistencia de suponer esto aduciendo que su contenido no corresponde con las preocupaciones de su último periodo, mientras que «el tono utilizado y el género elegido se avienen mucho más con los años de juventud y sus afanes literarios que con la sequedad y sosiego de los postreros escritos. [Por tanto, se trataría de] una obra contemporánea de las *Reglas* que le sirve de ilustración y complemento» (Luis Villoro, «Introducción» a *Dos opúsculos*, p. 34). Pero, por otra parte, Juan Carlos Moreno Romo, suponiendo viable la conjetura de Geneviève Rodis-Lewis de que dicho diálogo Descartes lo comenzó a escribir en Estocolmo «para ofrecérselo a la reina», ve en él un diálogo donde estarían integradas a su exposición las objeciones que previamente se le habían hecho a *su* filosofía (Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, p. 68, nota al pie 10). Sin poder agregar nada nuevo a esta discusión, sólo podría destacar la templanza de Descartes en comparación con la prisa en la defensa de la escuela por parte de Epistemón, probablemente representante también de los objetantes de las *Meditationes de Prima Philosophiae*. Me parece que dicha templanza es aquí donde mejor estaría representada, lo que no quiere decir que en sus otras obras no tuviera lugar, pues ésta es una exigencia de Descartes para filosofar con orden.

³³⁵ Descartes, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, p. 495: «Qui toute pure, & sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, determine les opinions que doit avoir un honeste homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, & penetre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences» (Traducción al español de Luis Villoro, p. 53).

ya del mundo que *se* despliega sobre el *yo* visto como «yo», *yo* que es, *sensu stricto*, un «yo sin «yo»». Y ese mundo que *se* despliega así es, al igual que cualquier *otro* mundo, *mi* mundo³³⁶. Por eso es que todo «yo» es ya siempre un origen del mundo³³⁷.

³³⁶ Esto también lo supieron, por ejemplo, Arthur Schopenhauer o Ludwig Wittgenstein. Esto es lo que hace al primero decir «Die Welt ist meine Vorstellung» / «El mundo es mi representación» (cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 31), aunque *yo* no me agoto o reduzco a ella; y al segundo: «Daß die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten» / «Que el mundo es *mi* mundo, eso se muestra en que los límites *del* lenguaje (el lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites *de mi* mundo» (cfr. *Tractatus logico-philosophicus*, proposición 5.62, p. 142) o, también, «Ich bin meine Welt» / «Yo soy mi mundo» (cfr. *ibidem*, proposición 5.63).

³³⁷ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, en su «Prefacio» a Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, p. X: «Yo no soy un objeto, y tú tampoco. Yo soy incluso, para Descartes como para Jean-Luc Nancy, un «origen del mundo», como tú, como nosotros en nuestro encuentro, o en nuestros posibles encuentros, e incluso —o sobre todo acaso— en nuestros desencuentros».

3.3.4. *Mundus est fabula*. De la «invención» de «mundo» o la *redacción* del «referencial».

Qué, ¿iremos a hundirnos, perdida toda esperanza y a ojos ciegos, en las mudas honduras de un escepticismo universal? ¿Dudaremos si pensamos, si sentimos, si somos? No nos lo deja la naturaleza; oblíganos a creer hasta cuando nuestra razón no está convencida. La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre dos extremos, como entre el ser y la nada, porque el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre. Pero no le es dado anonadarse; hay en él algo que resiste invenciblemente a la destrucción, yo no sé qué fe vital, indomable hasta para su voluntad misma. Quiéralo o no, es menester que crea, porque tiene que obrar, porque tiene que conservarse. Su razón, si no escuchase más que a ella, enseñándole a dudar de todo y de sí misma, le reduciría a un estado de inacción absoluta; perecería aun antes de haberse podido probar a sí mismo que existe.

Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*.³³⁸

Cuando Friedrich Nietzsche escribe «Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde» nos presenta la «historia de un error» que tiende hacia la superación del error puesto que acaba donde *incipit Zarathustra*; en otras palabras, se trata de una historia que posee los rasgos generales de toda historia *occidental*: es cronológica y progresiva. Según esta historia, Platón sería el padre del error de suponer un «mundo verdadero» mientras que Nietzsche sería el padre de la muerte de dicho error. En todo caso, parece que la denuncia de dicho error y la demolición que con martillo en mano Nietzsche le *fabula*, no tienen par en la historia del pensamiento filosófico. Sin embargo, si es que acaso dicha historia de ese error es la columna vertebral de la historia de la «cultura occidental», en ella se echan de menos no pocos nombres y posiciones filosóficas, como por ejemplo lo que a Descartes (o a Schopenhauer) se refiere, a no ser que se trate de especímenes filosóficos de poco valor para tener presencia por sí mismos en ella, ya sea porque sus aportaciones filosóficas o nada valen o quedan subsumidas como ecos entre los nombres y pensamientos que sí figuran, o, también, porque estarían fuera de la

³³⁸ Citado por Miguel de Unamuno en su *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 135-136.

historia de ese error. De ser esto último, dicha historia no comprendería propiamente la historia del pensamiento en *Occidente*, sino sólo una de sus versiones, por lo que dichos nombres que se echan de menos estarían fuera de esa versión errada y podrían formar parte de alguna versión de la historia del pensamiento *occidental* alternativa a la del error, aunque, dicho sea de paso, la historia, según Descartes y Schopenhauer destacan, no es algo que, filosóficamente hablando, tenga relevancia³³⁹. Sin embargo, si respecto a esas historias esto fuera así, *Zarathustra* sólo tendría lugar al final de dicha historia del error y parecería ignorante de las demás versiones, con lo que el diagnóstico del «pensamiento occidental» sería parcial y la oportunidad de *Zarathustra* también. Pero la pretensión de Nietzsche no es ésta, sino que pretende ser como cada uno de los eslabones de la cadena que denuncia, esto es, un momento decisivo y culminante en la historia del «pensamiento occidental». Y lo es: se trata del momento de esta historia donde acontece decisivamente la conciencia del «nihilismo». De hecho, sólo bajo esta conciencia es que la idea del «mundo verdadero» se revela como un error, esto es, que un mundo fijo y, de alguna manera, aprehensible sólo por «la naturaleza divina del alma» queda cifrado como reino del auténtico conocimiento, esto es, del que es verdad;

³³⁹ Tanto René Descartes como Arthur Schopenhauer estiman poco relevante la «historia» e incluso nos la presentan como una ficción. En efecto, René Descartes diferencia la «ciencia» de la «historia», pues la primera es primariamente hechura del entendimiento, mientras que la segunda apela más bien a la memoria, que es frágil, por lo que no puede fundar en ella. Así, por ejemplo, en sus *Regulae ad directionem ingenii*, III, p. 367, escribe: «Nunca [...] llegaríamos a ser matemáticos, aunque supiéramos de memoria las demostraciones de todos los otros, si no teníamos también aptitud de ingenio para resolver cualquier género de problemas; ni llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos dar un juicio firme acerca de las cuestiones propuestas, pues, en ese caso, parecería que hemos aprendido, no ciencias, sino historias» (traducción de Luis Villoro pp. 98-99). Y en el *Discours de la méthode*, p. 7, última: «et que mesme les histoires les plus fidèles, si elles ne changent ny n'augmentent la valeur des choses, pour les rendre plus dignes d'estre leuës, au moins en omettent elles presque tousiours les plus basses & moins illustres circonstances: d'où vient que le reste ne paroist pas tel qu'il est» («Aun las más fieles historias, si bien no cambian ni revalorizan los sucesos con el fin de hacerlos más dignos de ser leídos, sin embargo omiten casi siempre la descripción de aquellas circunstancias más vulgares y menos reputadas por su distinción. Todo ello motiva una impresión de irrealidad [...]; traducción de Guillermo Quintás Alonso p. 7).

Arthur Schopenhauer, por su parte, concibe la historia como un caleidoscopio: «También los pueblos están ahí como individuos inmortales, si bien de vez en cuando cambian los nombres: incluso su conducta, trajín y sufrimiento es siempre el mismo, aun cuando la historia pretenda siempre contar algo distinto: pues ésta es como el caleidoscopio, que a cada vuelta muestra una nueva configuración, mientras tenemos ante los ojos siempre lo mismo» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 611; traducción de Roberto R. Aramayo p. 462). Incluso llega a escribir que la «historia universal» se nutre con los éxitos y fracasos de «esos animales predadores del género humano [que] son los pueblos conquistadores, que vemos aparecer en todas partes desde los tiempos más antiguos hasta los más recientes» y que «una vez que los hombres, honestamente y con el sudor de su frente, han obtenido del suelo lo necesario para el sostenimiento de su pueblo, se unen siempre en algunos una cantidad de hombres que, antes que roturar el suelo y vivir de su producción, prefieren arriesgar el pellejo y poner en juego su vida, su salud y su libertad a fin de caer sobre aquellos que poseen sus bienes honradamente obtenidos y apropiarse de los frutos de su trabajo. [...] Justamente por eso, Voltaire tiene razón al decir: *dans toutes les guerres il ne s'agit pas que de voler*» (*Senilia. Gedanken im Alter*, 77,4-78,1; traducción de Roberto Bernet, p. 194).

y que, por tanto, deja fuera de él toda la experiencia cotidiana de la diferencia, el cambio y el movimiento, confinándolos a un «mundo aparente».

Llama la atención que este «mundo verdadero» finalmente devenga una fábula, o sea, primero, que dicho mundo esté sujeto al movimiento del que renegaba, que sea una historia, y; segundo, que dicha historia sea ex-puesta como una fábula. En efecto, de lo que se trata en este texto de Nietzsche no es de algún ídolo en particular sino del mismo «mundo de los ídolos» que, en el *ocaso de los ídolos (Götzen-Dämmerung)*, «quiere» quedar vaciado de ellos y, por tanto, también del de *la «verdad»*, con lo que pierde su propio carácter y contenido y, en consecuencia, *su* modo de seguir siendo mundo. Lo que Nietzsche nos estaría diciendo con esto sería que *la «verdad»* es una historia y, como toda historia, la suya, esto es, en la que es, sería también una creación *humana* que se narra, o sea, en el fondo, una fábula. Ya en el prólogo a su segunda *Unzeitgemässe Betrachtungen, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, el filósofo de Röcken escribía que necesitamos la historia pero para la vida, no para que nos la encubra y menos aún para que la encubra en ese falso vivir que reporta el egoísmo y que lo puebla de acciones viles y cobardes³⁴⁰. Y, todavía más, extremando el uso de la fábula y sin ir propiamente en contra de *los* pensamientos radicales de René Descartes y de Arthur Schopenhauer, escribe en *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* que *la* existencia *humana*, *su* inteligencia y *su* conocimiento no tienen ninguna misión que escape a *lo humano* y sólo *el* hombre lo toma patéticamente como si «esto» fuese el punto de apoyo *del* mundo³⁴¹.

³⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtung, II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, p. 245: «Gewiss, wir brauchen die Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müssiggänger im Garten des Wissens braucht, mag derselbe auch vornehm auf unsere derben und anmuthlosen Bedürfnisse und Nöthe herabsehen. Das heisst, wir brauchen sie zum Leben und zur That, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der That oder gar zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten That» Sobre la preocupación de Nietzsche por la historia y la pertinencia de pensarla, cfr. *ibid.*, p. 246: «Unzeitgemäss ist auch diese Betrachtung, weil ich etwas, worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung, hier einmal als Schaden, Gebreite und Mangel der Zeit zu verstehen versuche, weil ich sogar glaube, dass wir Alle an einem verzehrenden historischen Fieber leiden und mindestens erkennen sollten, dass wir daran leiden».

³⁴¹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, p. 875: «In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben. — So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt. Es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es gibt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, daß auch sie mit diesem

Sin embargo, *nosotros* creemos que, de alguna manera, René Descartes ya había anticipado esta crítica y, de hecho, él mismo la elabora cuando ex-pone su camino en el pensar, esto es, ese que tiene como proceso «derribar todo el conocimiento que [se] haya adquirido hasta ahora [... dado que es] cosa mal edificada cuyos cimientos no están seguros»³⁴², para mostrar(*se*³⁴³) el camino que él mismo ha seguido para «dirigir su razón» esperando que sea útil a algunos sin que perjudique a nadie³⁴⁴, pero sobre todo, porque quiere que se entienda el *Discours de la méthode* que está compartiendo como lo que *es*: «una historia o, si se prefiere, como una fábula»³⁴⁵.

Hay que destacar que estas palabras no quedan en mera retórica o modestia, pues la filosofía *en* Descartes, que es metódica³⁴⁶, muestra un gesto que tendría que repetirse a lo largo de toda ella: el *cierre* del método, la *última* regla, nos alerta de que la investigación no está cerrada, pues hay que estar haciendo enumeraciones continuas y detenidas para reforzar el encadenamiento deductivo en el que la investigación sobre las

Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Zentrum dieser Welt fühlt. Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht, durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens, sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der Stolze Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen». Cabe decir que, para construir «mundo» es necesario un punto desde el que se disponga «éste» o, para decirlo con Descartes, dado que «mundo» es «orden», se requiere un punto desde el que se haga «mundo», pero sin olvidar que «éste» no es más que *humano*, esto es, «excogitado» por la luz natural de su razón, y nada más. Pero aunque, sin duda, «mundo» es «realidad», eso no quiere decir que la «realidad» sea «mundo» (cfr., por ejemplo, René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XIV), o, para decirlo usando los términos de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, es cierto que «was vernünftig ist, das ist wirklich», pero no que «was wirklich ist, das ist vernünftig».

³⁴² *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, p. 509 (traducción de Luis Villoro p. 66).

³⁴³ «Lo que es fabulosamente inimitable, [–escribe Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 92–] es deshacerse de todas las fábulas y de todos los ejemplos y mantenerse en ese despojamiento –erigido en un modelo que ya no puede hacer ejemplo *puesto que, para imitarlo, hay que comenzar por no recibirlo ya en su confianza*. El Discurso no puede ni enseñarse ni creerse». *Yo* «soy» en tanto que «pienso», se muestra, no se demuestra (cfr. René Descartes, «Respuestas del autor a las sextas objeciones», p. 323; y también la página 83 de *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, donde refiriéndose a «la duda, el pensamiento y la existencia» nos dice que «es un error, tal vez de los principales que puedan cometerse en las ciencias, aquel en que caen quienes quieren definir lo que sólo debe ser concebido [...]», aunque, agregamos, dicho error lo tendrá que cometer también él (cfr. «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica» en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 129), porque hace ya «mundo». Sin embargo, el *yo* que en toda acción se muestra patentizando la existencia, no es propiamente «pensamiento», pues esto último sólo es su ex-posición radical en orden al conocimiento propiamente dicho o, lo que sería lo mismo, a la configuración propia del «mundo» bajo el supuesto de que el orden exigido por el principio de razón es un axioma del pensamiento, por lo que sólo bajo este supuesto decir «mundo» sería el correlato de decir «pienso».

³⁴⁴ Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, p. 4 (traducción de Guillermo Quintás Alonso p. 5).

³⁴⁵ *Ibidem*: «Mais, ne proposant cet écrit que comme vne histoire, ou, si vous l'aymez mieux, que comme vne fable».

³⁴⁶ Cfr. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula IV, p. 371; traducción de Luis Villoro, pp. 102-103: «Es [...] mucho más satisfactorio no pensar jamás en buscar la verdad de alguna cosa, que buscarla sin método».

cosas que articula la *mathesis universalis* cifra la ciencia. Como ya hemos mencionado, se trata más de una «ciencia práctica» que de una «filosofía especulativa» que aprehende, fijándolo e «inventándolo», lo que podría «ser», esto es, ofreciendo en conceptos una aparente realidad aprehendida o, como reza la *antigua fórmula*, «el «ser» de las cosas», pues Descartes sabe, según lo que se constata en la Regla XIV, que las dimensiones en un mismo sujeto pueden ser infinitas y que el conocimiento cierto, que es producto de la aplicación metódica del método, es «gradual» y con una «tendencia infinita». En efecto, Descartes expresa en el *Discours de la méthode*, que curiosamente, pero sólo curiosamente, está expuesto en seis partes al igual que la fábula que fabula Nietzsche, una moral «por provisión»³⁴⁷ que tiene por eje la franqueza y, por ella, exige en el ejercicio de la cautela el requerimiento central de su ciencia práctica, pues es en este ejercicio donde se puede cifrar el carácter científico o metódico de la investigación que consiste en proceder con orden y sin tomar ninguna prisa en la realización de lo que se pretenda conocer. Pero, sobre todo, consiste en no dar nada por definitivo en lo que a la aplicación del método se refiere, claro, salvo lo indubitable, que, en sentido estricto, sólo podrá serlo *ese* «yo sin «yo»» que se muestra evidente y que se ex-pone como «yo», en tanto que «*res cogitans*», mediante la posibilidad misma del ejercicio de la duda; «yo sin «yo»» que es el *lugar* donde ésta, la duda, es posible y bajo cuyo uso metódico, que requiere un punto arquimedianamente desde el que hacer mundo, *éste* se resolverá como «yo», esto es, como *cosa* de la certeza, para instaurarse como centro origen de coordenadas (pienso, soy) del mundo de la certeza que autorreferencialmente despliega según los presupuestos del «pienso»³⁴⁸ aplicables y exigibles³⁴⁹ al «soy»³⁵⁰.

³⁴⁷ Juan Carlos Moreno Romo, en su *Vindicación del cartesianismo radical*, (p. 28, nota al pie 12), haciendo su apropiación del *Discours de la méthode*, nos recuerda que aunque «Tradicionalmente *par provision* se vierte en español como «provisional», y en efecto, ésa es la lectura que Ferdinand Alquié [...] sugiere que hay que hacer («Par provision *veut dire* —escribe—: *en attendant*: «por mientras».) Antonio Marino, y a su manera también Unamuno, nos sugieren una lectura, y una traducción «a la letra». Geneviève Rodis-Lewis [...] subraya por su parte una diferencia entre *provisionnelle* y *provisoire* [...]». La moral «por provisión» y no una «provisional» es la que expresa el esfuerzo en esta filosofía por mantener separadas y no en oposición sino en complementación la «luz natural de la razón» y la «luz sobrenatural» (*ἵτα μετὰ τὰ φυσικά?*) donde la primera es sólo un auxilio de la segunda (el «entendimiento» es guía de la «voluntad», cfr. las primeras líneas del *Discours de la méthode*) pero de ninguna manera su usurpadora, como Schopenhauer, más cartesiano de lo que comunica, sin verlo, lo recupera; esto es, sin que la «razón» pueda empatarse con la «voluntad» (lo cual, para Descartes, era sinónimo de «perfección», de «Dios»), pero sin que consista tampoco en un «dualismo ontológico» que opone «razón» y «voluntad», «ciencia» y «fe», sino que la «razón», hechura del material frágil de lo «natural» («luz natural»), no puede hacernos «dueños y señores» sino sólo «como dueños y señores» (cfr. «Sexta parte» del *Discours de la méthode*) mediante la conformación de «epistemologías» que nos auxilién en la «vida», no pretender «ontología».

³⁴⁸ Cfr. René Descartes, «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica» en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. 129-134.

³⁴⁹ Como en el caso de las demostraciones de la existencia de Dios donde, como destaca Arthur Schopenhauer en su *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 7 («man sieht, daß er [Cartesius] sich des großen Unterschiedes zwischen Ursache und Erkenntnisgrund nicht deutlich bewußt ist»), Descartes confunde «razón de conocimiento» con «causa». Pero, con todo, «causa» (*Ursache*), «razón de conocimiento» (*Erkenntnisgrund*), «razón de ser» (*Seinsgrund*) y «motivación» (*Motivation*) comportan la «totalidad» del «mundo como representación» (*die Welt als Vorstellung*) que tiene lugar por el «principio de razón suficiente» (*Satz vom zureichenden Grunde*) según su cuádruple raíz que subsume «causa», «razón de conocimiento», «razón de ser» y «motivación» en «principio de razón suficiente del devenir» (*Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*), «principio de razón suficiente del conocer» (*Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens*), «principio de razón suficiente del ser» (*Satz vom Grunde des Seins*) y «ley de motivación» (*Gesetz der Motivation*), respectivamente. Pero, con todo, se sigue hablando al nivel de la representación, pues la filosofía, que, pensando, trabaja con «conceptos», al tenerlos definidos como productos de la «razón», como «*abstrakte Vorstellungen*», como «*universalia post rem*», está encerrada en el «mundo de la representación», como el mismo Arthur Schopenhauer comunica. Pero Nāgārjuna, según hemos referido hacia el inicio de este capítulo, ya *había* alertado sobre la realidad explicativa de las causas y la *no* realidad entitativa de las causas. Incluso Descartes distingue y determina como *vía* de su «*mathesis universalis*», esto es, de la «ciencia del orden» o de la correcta dirección de la «luz natural de la razón», el «orden del conocimiento», que no debe confundirse con el «orden de las cosas reales». Sin embargo, para él la filosofía tiene lugar como árbol de la ciencia que, ejercitando metódicamente la luz natural de la razón, determina series deductivas según la dimensión de cosas a que se aplique, siendo de éstas las que destacan, la primera, la metafísica, la segunda, la física y, sobre esta última, la médica, la mecánica y la moral. Descartes *confunde* «causa» con «razón de conocimiento». Pero ¿habrá confundido también «el orden del conocimiento», único sobre el que podría erigirse su filosofía de la ciencia de la verdad metódica y, por tanto, cierta, y «el orden de las cosas reales», que, como en el caso del «dualismo», ha suscitado no poco *escándalo*, o, mejor, ruido distractor de pensamiento, pues se le ha violentado y se le ha hecho pasar por «ontológico»? Cabe reiterar que Descartes deja constancia de que su filosofía se funda sobre un «dualismo epistemológico», no uno «ontológico» (Cfr. *nuestro* «A propósito de «*mundus est fabula*»: Descartes y la confección de «mundo»»). Pensamos que la confusión tendrá que *venir* de «otra parte». (Respecto de la cuádruple raíz del principio de razón, cabe recordar que no se puede dejar a Aristóteles fuera de la referencia, pues tiene como pensamiento sobre el «hombre» que «éste» es un «*ζῷον λόγον ἔχον*», esto es, para decirlo con Heidegger, «ein Seiendes, das Sprache hat (*λόγον ἔχον*), seine Welt anspricht und bespricht» (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* p. 27), pero aunque el pensamiento *se* deja ex-presar como «lenguaje» y conformar «*das Man*», más bien tiene lugar de manera *decisiva* en el «asombro», en la «duda» que tiene por suelo determinante de «mundo» el saber basado en la «autoridad», en la «agonía» que tiene por suelo determinante de «mundo» una imposible con-fusión de la «pasión *irracional*» y la «razón *crédulamente* escéptica» y en la «angustia» que tiene por suelo determinante «la historia de la metafísica» (para Alemania). Sea como fuere que se quiera la experiencia filosófica, ésta se articula en el sentido. De ahí que para «plantear cuestiones», Schopenhauer pregunte, como pregunta decisiva de la «sensibilidad metafísica», ¿tiene sentido la existencia?, y no ¿por qué hay ser o ente y no más bien (la nada?)).

³⁵⁰ Que, en esencia, en esto consiste la geometría analítica, la cual concilia la aritmética abstracta del entendimiento con la geometría *euclidiana* «inventada» por el entendimiento en concurso con la imaginación, que es esa «parte del cuerpo, y de una magnitud tal, que sus diversas partes pueden cubrirse de varias figuras distintas unas de otras» (René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XII, 414, traducción de Luis Villoro, p. 146). Sin embargo, la innovación y consecuente revolución que Descartes establece tanto para las matemáticas como para la filosofía en general radica en lo que esta geometría, que demuestra, según él mismo escribe en una carta a Mersenne en diciembre de 1637 (AT I, 478: «[...] i'ay seulement tasché par la Dioptrique & par les Meteores de persuader que ma methode est meilleure que l'ordinaire, mais ie pretens l'auoir démontré par ma Geometrie»), la garantía de certeza que su método contiene y cuya *mathesis universalis* es su expresión más pura, esconde: en la geometría analítica el «centro» posee *esencialmente* la propiedad de la arbitrariedad, siendo, en su aplicación radical, esto es, en términos de sus *Meditaciones metafísicas*, el «yo» («yo pienso, yo soy») ex-puesto como el centro radical y cierto del despliegue del «horizonte del «yo»», cuyo punto origen de coordenadas (pienso, soy) determina ciertamente el «mundo» a través de un orden referencial determinado por dichas coordenadas enmarcadoras del «mundo» del «yo» (o del «yo» «mundo»), sin pensar más nada *el «yo sin «yo»» en que* se excogita el «yo».

Cuando se pone la duda como base del pensar que aspira a fundar la ciencia, esa duda arroja como criterio de verdad la evidencia³⁵¹, pero esta última nos da certeza de existencia mas no claridad distinta. La certeza de existencia en la que se sabe el *yo* se evidencia, por vía de la duda³⁵², en la *pronunciación*: «*Ego sum, ego existo*»³⁵³. Sin embargo, la claridad *le* vendrá *al yo*, no sin *oscuridad*, al ex-ponerse mediante el pensamiento de la duda, punto neurálgico del método que consiste sólo en la dirección de la luz natural para que ciertamente provea claridad, como siendo *sólo* pensamiento, esto es, como «siendo» en el modo de «pensando». Pero Descartes agregará distinción al ex-ponerse como «cosa» cuyo atributo esencial sea pensar o, para decirlo en sus palabras, como «*res cogitans*»³⁵⁴. En este caso³⁵⁵, dada la distinción, por definición, de

³⁵¹ Cfr. René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 25: «sostengo [que este conocimiento es] más cierto y evidente que todos los que he tenido antes» (traducción al español de Vidal Peña, p. 24).

³⁵² La vía de la duda que elige Descartes nos sitúa ya dentro de un camino, el epistemológico, donde la verdad se construye conforme al camino de la *ἐπιστήμη*, en otras palabras, conforme al método en que consiste la ciencia. Esa duda anclará, antes que en otra cosa, en la existencia afirmada por la certeza del *yo*. Pero dicha existencia no es privativa de la vía epistemológica, por mucho que ésta presuma. También al reír, al hablar, al estudiar, al desear, al dormir o al morir se constata la existencia de un *yo* que se viste de esta acción para *aparecer* como «yo», aunque no lo haga de manera cierta, esto es, según la certeza que a través del método se funda para la epistemología o el camino de la ciencia.

³⁵³ *Ibidem*: «hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum» («esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu», traducción al español de Vidal Peña, p. 24).

³⁵⁴ Se sabe que definirse privativamente como una cosa pensante es una de las dos objeciones «dignas de nota» (Cfr. René Descartes, «Praefatio ad lectorem» en *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 7-8) que se le han hecho a Descartes. La otra se refiere a la demostración de la existencia de Dios por medio de *su* idea en «mí» como algo más perfecto que «yo». Respecto a la primera nos dirá que no se refería a *ello* «desde el punto de vista de la verdad de la cosa misma [...], sino sólo desde el punto de vista de mi percepción», y sin embargo, fundado en su percepción (que identifica con el pensamiento), dirá que no encuentra otra cosa que esencialmente pudiera ser «él», por lo que concluirá «que nada más le pertenece realmente» (*Ibid.*, pp. 9-10). Sin embargo, nos parece que, dada la definición de pensamiento tan amplia que sostiene (que incluye «las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos», aunque la imaginación y los sentidos sean partes del cuerpo, del que la cosa pensante es distinta, y *la* voluntad sea, al definir la cosa pensante como finita difícilmente encuadrable en ella), difícilmente se podría objetar que pudiéramos ser «algo» más que una cosa pensante, pues ese «algo» sólo tendría realidad para Descartes en tanto que fuera percibido. Pero para ello, primero tendríamos que aceptar que efectivamente conciencia («percatarse, darse cuenta de algo») y pensamiento (que Descartes confunde con el acto psíquico e intencionado del pensar) son lo mismo, y; segundo, que no hay mediación de los supuestos o axiomas del pensamiento en el pensar y hacer «mundo» (con su articulación de sentido que permite el orden). Desde ya decimos que esas dos objeciones tienen como blanco el supuesto del innatismo («superest it mihi sit innata [la idea de Dios], quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius», *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 51) y que las consideramos legítimas, pues Descartes no demuestra ni el «yo» ni a «Dios», pues no puede hacerlo por su definición de «yo» y de «Dios», ya que al definir las como ideas independientes de mi experiencia, que tienen que incluir mi experiencia meditativa y dubitativa, quedan *a priori* establecidas como innatas. Por tanto, no puedo deducirlas de nada, así como, en el fondo, tampoco puedo deducir de ellas propiamente nada; y, sin embargo, si las afirmo en ese carácter, no puede tener validez la duda metódica, pues al definir las como apodícticas según la idea que digo tener innatamente en *mí* (que evidentemente *existo* con independencia de la idea que de «mí» tenga), ya no las toca dicha duda metódica y, propiamente, quedarían, por tanto, *fuera* del método (y de la ciencia), esto es, en la pura e indemostrable mostración, aunque sean mis supuestos para fundar en ellos la apodicticidad que requiero en el método para «establecer algo firme y constante en las ciencias». En efecto, al suponer que la idea de «yo» como «*res cogitans*» es innata en el *yo* que evidentemente se

«sí mismo» como «*res cogitans*», claridad le vendrá dada «por añadidura»³⁵⁶. En este punto donde ocurre la claridad de la distinta «*res cogitans*» y no de la patencia del «yo sin «yo»» o del «*ego sum, ego existo*» indiferenciado es donde propiamente ocurre la fábula cuyo desenvolvimiento es *el mundo*.

Escribe Jean-Luc Nancy que la verdad de *lo* que se *pronuncia* «consiste en su *enunciación*, y no en el eventual contenido o mensaje de la proposición»³⁵⁷. Y estamos de acuerdo, pero, recurriendo a la etimología, tendríamos que agregar que «pronunciar» (y también «enunciar») son modos de «hablar», de «decir». Y «hablar» en su origen latino es *fabulāri*, esto es, «fabular», «decir fábulas». Lo cual no es baladí para *nuestra* investigación, pues, en el fondo, sostenemos que el *yo* que habla de *sí se* fabula como «yo», esto es, como «algo» que articula mundo y que Descartes nos da grandes muestras de esto siendo el pensador del «horizonte del «yo»», horizonte que es el que sostiene *propiamente* mundo. Pero hay que tener en cuenta que, como resalta el mismo Nancy y *nosotros* con él, «el lugar ontológico, el lugar de la substancia es el lugar desde el que enuncio ese discurso [donde en la enunciación la sustancia se inventa]. La invención se confunde con la enunciación [...] La substancia no es aquí entonces

muestra y que tiene que identificarse con él, he entrado ya en el reino de la fantasía y hacia ello no conduce el método de nuestra *lumière naturelle*. Por otra parte, la conciencia sería el *lugar* donde acontece el pensar sin reducirse ésta a este acto, por lo que, sin duda, podríamos decir que somos concientes de ser una cosa que piensa, pero que no nada más piensa, sino que también se asombra, duda, se aburre, se angustia, se aterra, se anonada, etc. Ex-poner-nos privativamente como «*res cogitans*» nos ofrece el plano cierto del «mundo» del «yo» que piensa como Descartes nos dice. Pero la existencia sobrepasa la realidad del «yo» que es *res cogitans*. Mas tampoco podemos ir más allá de «él» en pro de la ciencia del orden que requiere supuestos tales, pues ya no llegaría la luz natural como, de hecho, no llega ni a estos supuestos. Pero porque no llegue la luz natural, aunque se la estire calculando infinitesimalmente (como intentó Leibniz), no por eso quiere decir esto que no *haya* lo que escapa a dicha luz racional: lo irracional, lo *místico*. De hecho, nos parece que, como bien podríamos hacernos eco de lo que Ludwig Wittgenstein decía en la proposición 6.44 de su *Tractatus logico-philosophicus* respecto del mundo pero aplicándolo a la cosa que Descartes creía que era, podríamos decir que no *cómo* sea el *yo* (o, en la versión esencialista, «qué» sea), sino *que* sea es lo místico. Ahí no llega la claridad de la luz natural y se tiene que conformar con hacerse pasar por *aquello*, como prejuiciadamente hace Descartes. Hecho ya esto y aceptando sin más sus supuestos (definiciones y axiomas), nos confinaríamos a la fábula del «mundo» de Descartes y a aplicar gustosamente su método. Pero la sensibilidad metafísica que anima la filosofía no puede cerrarse a la ciencia, pues la ciencia es para la vida que requiere «mundo», pero también está la muerte y esta última hace cesar al «mundo» (cfr. Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, 6.431). La ex-posición que Descartes hace del *yo* como «yo» en tanto que «*res cogitans*» nos da el «mundo de la certeza», como de hecho se constata en nuestra configuración autorreferencial del «mundo» y de los «submundos» que la ciencia de Descartes permite construir, pero no la realidad en que este mundo enyoizado emana. Identificarlos eliminaría la filosofía.

³⁵⁵ Según Descartes, la percepción clara y distinta es la condición para conocer propiamente hablando (cfr. *Los principios de la filosofía*, parte primera, artículo 45), pero puede haber percepciones claras que no sean distintas, aunque todo lo distinto tenga que ser a su vez claro (*ibíd.*, artículo 46).

³⁵⁶ Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*: «Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos» (traducción de Vidal Peña p. 129).

³⁵⁷ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, p. 98.

subyacente, *ella se enuncia*»³⁵⁸. En efecto, ese «lugar ontológico» que para Nancy es «la profundidad vacía, la cavidad separada desde donde se hace escuchar una voz que dice «yo fabulo»»³⁵⁹, ese *yo* desde el que *se enuncia* el «yo» como «*ego cogito*», *se enuncia* como ««pensar», es decir, «fingir»»³⁶⁰. Por eso para Luis Villoro el «*ego*» es eliminable cuando acompaña al «*cogito*», pues no aporta ningún dato significativo que altere a este último³⁶¹. Pero no lo hace porque, precisamente, la «sustancia» no subyace, sino que *se enuncia*. Por tanto, la claridad que se *fingirá* en la evidencia provendrá de su distinción como «yo» que se sabe *lumière naturelle*, esto es, «*res cogitans*». En consecuencia, sostenemos, dicha claridad será sólo relativa a dicho «yo» en que *me sostengo*, *me invento*, *me finjo* o *me fabulo*³⁶² como garante de la verdad. Este «yo» es el punto que

³⁵⁸ *Ibid.*, pp. 97-98.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ Cfr. Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, p. 87. En esta sección de su obra Luis Villoro presenta una importante distinción al remarcar el «yo» de Descartes en un sentido nuevo en el que el «yo» se diluye en «cogito». Pero la eliminabilidad del cogito que sostiene Villoro sólo tendría sentido si no se tratara de «nada» (que alterara esencialmente al cogito), sino de un «cero» desde el que se pudiera instaurar orden en la patencia de «yo sin «yo»». En efecto, el *yo* de Descartes se va a tener que exponer como «yo» o punto de partida radical para que pueda instaurar «ciencia», esto es, propiamente orden cierto. Simplemente eliminar el «cero» es interpretar instalados en el «horizonte del «yo»», que es el «horizonte» de la afirmación de la certeza instaurada sobre un «qué» excogitado cierto *por* un «que» que propiamente es inasible, intocable e inefable como «qué» y que, por tanto, no podrá «dar que pensar». El problema va a radicar, como bien destaca el pensador *mexicano* en su obra mencionada, en la noción de «*res*» que introduce Descartes, pues esto es lo que va a permitir que este autor confunda «la idea y el ente» (cfr. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 10), con lo que va a dar lugar a una época, la de la «filosofía moderna», que nace de una mostración que a su vez encubre (*ibid.*, p. 8) en la incompleta «claridad» que el «ente y la idea» tendrán en esta filosofía con lo que se confundirán por momentos decisivos. René Descartes sabe, sin embargo, que la noción de sustancia en el caso de la «*res cogitans*» y de la «*res extensa*» es relativa, pues *estas* «pseudo-sustancias» son dependientes, antes que de otra cosa, de su noción de conocimiento. ¿Cuál es la «entidad» del «cogito» en que se sabe «que» se es, mas no «qué» se es? En otras palabras, ¿cuál es la *confusión* del «ente» y la «idea»? El ente, o la sustancia, es, en el caso de Descartes, como bien señala Jean-Luc Nancy, enunciativa, no subyacente. En dicho libro Luis Villoro se propone «aclarar las confusiones que se encuentran en la base del cartesianismo». Las confusiones, pensamos *nosotros*, tienen que ver más bien con desestimar el sentido de «sé que soy mas no qué soy» como pensamiento crucial en el pensamiento de Descartes, pues al confundir «que» con «qué» se traiciona la vía epistemológica que inaugura este autor al confundírsela con la vía de las cosas reales, la cual no atañe al conocimiento y, por tanto, a su «ciencia». La confusión no es de Descartes.

³⁶² En el *Discours de la méthode*, p. 10: «ie pris vn iour resolution d'estudier aussy en moymesme»; Descartes, al decidir estudiar en «sí mismo», *inventa* dicho «sí mismo» ex-poniéndose como «*res cogitans*». Dice Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 67: «El sujeto anónimo del método expone un sujeto fingido como retrato para encontrar ahí su verdad de sujeto imposible de fingir. Sin ese procedimiento él no se apropiaría nunca de su imagen (su idea), pero con él, no se apropia acaso nunca de otra cosa que de su cuadro». Y, en efecto, en tanto que pensamos estamos confinados a no podernos asir de otra manera más que como *res cogitans*, lo que nos deja plenamente en eso que llamamos el «horizonte del «yo»», y que, afirmamos, tiene como única versión cierta la inmersión del referencial que Descartes introduce como ciertamente el «mundo» (cfr. *ibid.*, 60: «El *cógit*, en tanto que tiene o hace figura, es excogitado —él no se piensa sino exponiéndose, fingiendo exponerse y exponiendo su finta, su ficción, su extravagancia. [...] Así la perspectiva —de la que el trampantojo no es sino la puesta en obra sin reserva—, ese procedimiento que permite fingir las tres dimensiones sobre un plano, constituye el procedimiento de exposición de Descartes mismo»). Sin embargo, nosotros sostenemos que la ex-posición del *yo* como «yo» en tanto que «*res cogitans*» fija la dimensión de la certeza que desde entonces define la «ciencia»

Descartes, inspirado en Arquímedes³⁶³, *buscaba* (o, mejor, necesitaba) para sostener el mundo de la ciencia, esto es, el mundo de la certeza fundada en el «*cogito*» y que, en su filosofía (como claramente se muestra en su geometría), se trata del punto origen de mundo en el que éste se despliega autorreferencialmente de acuerdo a las coordenadas que, ex-poniéndose, origina: («pienso», «soy»).

La «*res cogitans*» es *enunciada*, antes que otra cosa, aunque no sólo así, como *lumière naturelle*, y en la correcta dirección de ésta consiste todo el ejercicio de la ciencia. En efecto, el método, que no es más que la articulación de orden³⁶⁴ en la luz natural para aplicarla bajo este *precepto* a todas las cosas que ésta pueda alumbrar, será *strictu sensu* la ciencia, esto es, *la mathesis universalis*³⁶⁵. Por tanto, todo lo que esta luz alumbra, pertenecerá ya al «horizonte del «yo»» que tendrá como «mundo de la

que a ella se apega (o, como escribe George Bataille, *La experiencia interior*, p. 13: «Las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia: el que sabe ya, no puede ir más allá de un horizonte conocido»). Pero que dicho *yo* es más bien un *yo* sin «yo» allende (o aquende) *la* «ciencia» y la certeza, lo *indican* sus límites: ese «yo» que sostiene y ancla autorreferencialmente, esto es, mediante su «ciencia de la certeza», el «mundo», no lo es *todo*, pues no agota la existencia (y acaso *propiamente* ni la toca), aunque es *en ella* donde (se) hace «mundo». George Bataille escribe tres páginas antes de la que hemos citado: «Una sonrisa melancólica, una mueca de fatiga, descubren el sufrimiento disimulado que nos da el asombro de no serlo todo, de tener incluso límites angostos». Y dice bien: «nos da el asombro» que «nos» rebasa y «nos» *empequeñece* y hasta «nos» *sustrae* el «mundo». «Asombro» que, para «nosotros», sujetos del «mundo», nos es incommunicable más que haciendo «mundo». De ahí que no sea tarea del método dicho *territorio* inaprehensible donde no hay «roca o arcilla», aunque sí podamos decir, no sin equívoco, que es *el lugar en que brota la sensibilidad metafísica* que antecede a toda idea (cfr. Arthur Schopenhauer, «Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen» en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II). En efecto, al estar ya inmersos dentro del «horizonte del «yo»», dado que el cuarto grado de la sabiduría no pertenece, al igual que los demás grados, a ningún *otro* «lugar», ese Descartes que «avanza enmascarado», pues sin máscara no hay camino por hacer, no puede ser desenmascarado sin «volver a caer en la trampa de su máscara» (cfr. Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 49). Pero no hay que olvidar que más allá de la luz *está* la oscuridad que *la deja* a ésta hacerse «mundo».

³⁶³ Cfr. René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 24.

³⁶⁴ El orden presupone la noción de medida, pues sin la medida, no es posible establecer un orden. Por eso cuando Descartes enseña a construir los referenciales (los sistemas ordenados y coordinados), la unidad, que «es aquella naturaleza común en la cual [...] deben participar igualmente todas aquellas cosas que se comparan entre sí» (René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XIV, p. 449; traducción de Luis Villoro, p. 180), es, dada la dimensión de cosas que las hace participar en algo común, la que permite medir y, mediante esto, establecer propiamente el orden que expresa el referencial (cfr. *ibid.*, pp. 442-452). Reiteramos que Descartes aplica su método incluso a la «dimensión metafísica» (cfr. «Carta a los señores decanos y doctores de la sagrada Facultad de Teología de París», AT, VII, 1), pues, por ejemplo, para *demostrar* a «Dios» empleará la «unidad» de esa dimensión, que consiste en la idea de «*cogito*», y verá que, dada su definición de «Dios», «Éste» excede cuantitativamente en cualidad la definición del «*cogito*», por lo que, aceptados los axiomas, ese exceso no le podría venir del «*cogito*», lo que sería impropio, de donde se seguiría que «Dios» existe y con mayor realidad que el «*cogito*».

³⁶⁵ «Sólo aquellas cosas en que se estudia el orden y la medida se refieren a la matemática», por tanto, «debe haber una ciencia general, que explique todo aquello que puede preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial, y que esa ciencia, no con vocablo caprichosamente adoptado, sino antiguo y aceptado por el uso, es llamada matemática universal» (*ibid.*, IV, pp. 377-378; traducción de Luis Villoro, p. 109). En efecto, en el orden (que presupone la medida) consiste «el principal secreto del método [...] pues advierte que todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente, tal como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras» (*Ibid.*, VI, p. 381; traducción de Luis Villoro, p. 112).

certeza» sólo lo que ésta alumbre «cuando sea bien dirigida», o sea, cuando se aplique metódicamente.

Hemos dicho ya que la «ciencia» para Descartes es sólo una, el método. Pero también que éste tiene una aplicabilidad tendencialmente *infinita* según las dimensiones de «cosas» a las que se quiera aplicar³⁶⁶, siendo para Descartes la metafísica, la física, la mecánica, la médica y la moral, en este orden, las principales dimensiones en que éste se aplicaría³⁶⁷, cabría decir, fabulándolas mediante el método que las coordina y que tiene por características dimensiones fundamentales de las cosas a las que se puede aplicar, que éstas son reductibles a las operaciones racionales fundamentales del contar y el medir³⁶⁸. Así, dado que el *yo* es ex-puesto como «yo» en tanto que «*res cogitans*» mediante la «fabulación» y el método es la «fabulación de la fabulación» del «yo» que *piensa y se piensa* con orden, es que Descartes bien puede sostener en sus manos *el* libro de la «ciencia» del mundo, esto es, de la lectura «cierta» del «horizonte del «yo»», del mundo que es fabulado, que es fábula: «*Mundus est fabula*»³⁶⁹.

Pero hay que destacar que la fábula de Descartes no es una fábula más del «horizonte del «yo»», sino que se enuncia como la fábula de la certeza de dicho horizonte, esto es, como la lectura «cierta», «matemática» u «ordenada» en que a éste *se* le hace «cosa» de la «ciencia», o sea, del «método» y, ahora sí y con toda precisión, del mundo del «yo». Ya en *La recherche de la verité par la lumiere naturelle* le dice Descartes al profesionalista de la filosofía: «la ciencia de mis vecinos no limita la mía»³⁷⁰. Y, en efecto, no puede hacerlo, pues por mucho que se extienda, no la roza, ya que es de otro orden, del orden de la certeza, no del de la opinión que, aunque en ocasiones verdadera,

³⁶⁶ Cfr. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula XIII.

³⁶⁷ Cfr. René Descartes, *Les principes de la philosophie*, p. 14.

³⁶⁸ Cfr. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reglas IV y XIV.

³⁶⁹ En un retrato de Descartes que hace J. B. Weenix, se muestra a éste sosteniendo un libro entre sus manos donde se alcanza a leer claramente «*Mundus est fabula*». Richard Watson quiere ver este *dictum* como una simple justificación de tipo político-moral del propio Descartes: «para eludir la objeción de que se alejaba de lo descrito en el Génesis, calificó su historia de fábula» (*Descartes. El filósofo de la luz*, p. 159). Nosotros creemos que la sentencia apunta hacia algo más profundo: la falibilidad de la ciencia de la certeza que está fundada en la *lumière naturelle* que nunca puede pretenderse infalible, como sí lo hace lo que se funda en la «luz sobrenatural», la fe, sólo que esto último propiamente no tiene cabida en la «ciencia». Cfr. también Jean-Luc Nancy, «*Mundus est fabula*» en *Ego sum*, pp. 79-105; a Guillermo Quintás, «*Mundus est fabula*» en René Descartes, *Los principios de la filosofía y nuestro* ya referido «A propósito de «*mundus est fabula*»: Descartes y la confección de «mundo»».

³⁷⁰ René Descartes, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, p. , traducción de Luis Villoro, p. 59. De hecho, justo antes de eso le interpela diciéndole: «¿Qué diréis, pues, de mí, si os aseguro que ya no sufro pasión por aprender cosa alguna y que estoy tan contento con mi poco conocimiento como nunca lo estuviera Diógenes en su tonel, aunque no necesite de su filosofía?».

carece del orden cierto que sólo inventa el método del «*cogito*»³⁷¹ y a través del cual ésta acaso pueda tener lugar. Inventado el orden, ya su aplicación *infinita*, pues *infinitas* pueden ser las dimensiones en las cosas, como «mundo de la ciencia», es cosa de práctica³⁷². Escribe Descartes en sus *Regulae*: «Se debe saber, además, que inventar el orden cuesta no poco trabajo, como se puede ver por todo este método que casi no enseña otra cosa; pero conocer el orden, una vez descubierto, no lleva consigo, en absoluto, ninguna dificultad»³⁷³. De hecho, la segunda regla del método, el análisis, da visibilidad al orden inventado que, por cierto, supone siempre el uso del principio de razón suficiente³⁷⁴ mediante el cual se construye «el mundo de la certeza». No sin razón Schopenhauer escribirá en su tesis doctoral dedicada a este «supuesto», *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, que «el principio de razón suficiente [...] se puede considerar] como el fundamento de todas las ciencias. [...] Y es su suposición la que] nos autoriza a preguntar en todas partes «por qué», [por lo que] el «por qué» puede ser llamado la madre de todas las ciencias»³⁷⁵.

Con la franqueza que caracteriza el filosofar de Descartes, éste escribe en las «Respuestas del autor a las segundas objeciones»: «El análisis muestra el verdadero

³⁷¹ Escribe E. T. Bell en su *Historia de las matemáticas*, p. 141, que «Se reconoce universalmente que el medio siglo comprendido entre 1637 y 1687 es la fuente de las matemáticas modernas. La primera fecha señala la publicación de la *Geométrie* de Descartes, y la segunda la de la publicación de los *Principia (Philosophiae naturalis principia mathematica)* de Newton». Y, en efecto, el origen de la fuente no es otro que la *Geométrie* de Descartes, que demuestra el método y, con él, la certeza de la ciencia. Pues la «ciencia» de Descartes es el fondo sobre el que descansa la certeza de cualquier aporte, pues es la que provee del referencial que se exige necesariamente para toda aplicación que se pretenda científica. Por esto, aunque de manera explícita escribe poco más adelante, en la página 142, que «La matemática moderna se originó en cinco progresos principales que tuvieron lugar en el siglo XVII: la geometría analítica de Fermat (1629) y Descartes (1637); el cálculo diferencial e integral de Newton (1666, 1684) y Leibniz (1673, 1675), el análisis combinatorio (1654), y en particular la teoría matemática de probabilidades, de Fermat y de Pascal; la aritmética superior (hacia 1630-65) de Fermat; la dinámica de Galileo (1591, 1612) y de Newton (1666, 1684), y la gravitación universal (1666, 1684-7) de Newton», tenemos que precisar que la científicidad de los mismos está condicionada por el aporte «firmum & mansurum [...] in scientiis» (René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 17) de Descartes con el que queda establecida de la misma manera la idea misma que encierra la «cientificidad»: el orden, esto es, la exigencia de un referencial.

³⁷² Véase nuestra nota a pie de página número 85 de esta sección.

³⁷³ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XIV, traducción de Luis Villoro, p. 182.

³⁷⁴ Más allá del orden, no tiene lugar el principio de razón suficiente. Cfr. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* y el “Libro primero” de *Die Welt als Wille und Vorstellung* donde explica este autor que dicho principio tiene una naturaleza *a priori* que condiciona necesariamente las relaciones de nuestras representaciones sin importar que sean del tipo que fueren, pero que, precisamente por dicha naturaleza *a priori*, su uso en lo ex-puesto o supuesto como «más acá» o «más allá» de la representación no tiene ya ninguna validez. Éste se aplica a las representaciones pero no puede ser aplicado ni al tiempo ni al espacio ni al mismo principio ni a lo que hubiere que no fuera representación. El principio de razón es el hilo que teje el «velo de Maya», el «mundo como representación», pero ese hilo no puede tejer ni al hilo mismo ni a Maya, sus alcances son absolutos dentro del «mundo como representación» pero nulos respecto a dicho mundo como totalidad y a lo que lo exceda.

³⁷⁵ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 4, p. 15.

camino por el que una cosa ha sido metódicamente inventada, y hace ver cómo los efectos dependen de las causas; de suerte que, si el lector quiere seguirlo, y fijarse bien en todo cuanto encierra, entenderá la cosa así demostrada tan perfectamente, y la hará tan suya, como si él mismo la hubiera inventado»³⁷⁶. Por eso es que su método puede seguirse y por lo general se ha seguido, aunque no de manera tan radical como él esperaba. Esto lo constatan, por una parte, los resultados de *la* ciencia y, por otra, la tiniebla «yoica», el «nihilismo», con la que se ha encubierto incluso a aquélla.

El mundo que *fabula* el «yo» de Descartes, o sea, «el alma humana considerada en su cualificación substancial de alma *pensante*», según precisa Jean-Luc Nancy,

se propone y expone como la moraleja de una fábula. Lo que no ocurre por comodidad, por expediente o por ornamento literario, sino en virtud de una necesidad fundamental del *cogito*. Esa fábula misma es la historia de la vida pensante de Descartes, su autobiografía intelectual. La cual, a su vez, no puede obedecer a una lógica que no sea la de la invención de su propia fábula. La estructura y la función del *cogito* [—según concluye—] están de cabo a rabo sometidas a esta ley fabuladora³⁷⁷.

Se trata, como se puede ver en su *Discours de la méthode*, de un tránsito del «mundo inmundo» (o impropriamente mundo) al propiamente mundo, esto es, a la versión cierta del «horizonte del «yo»», a cuyo «horizonte» también pertenece el «mundo inmundo» de los sentidos, la fantasía, la memoria, la voluntad y, en consecuencia, de la autoridad escolar y social de la tradición.

La acción fabuladora en que se hace el mundo es autorreferencial: el «yo» como «*res cogitans*» implica necesariamente el mundo, pues el «yo» definido como «*res cogitans*» supone en la ciencia de la luz natural de *su* razón el orden, pues «él» es principio ordenador de ser cierto y, por tanto, de ser ciertamente el mundo.

Decíamos ya que el método es la «fabulación de la fabulación», y lo decíamos porque es él quien se configura como el «mundo de la *lumière naturelle*», esto es, como su dirección cierta que, en tanto que dirección, implica orden y sentido, o, lo que es lo mismo, mundo. Según reza la Regla V, para Descartes, «todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso dirigir la agudeza de la mente para descubrir alguna verdad». Y como la «ciencia» consiste propiamente en estudiar *ya* «metódicamente» la «luz natural de la razón», la «ciencia» no puede ser otra

³⁷⁶ René Descartes, *Meditationes*, AT IX, p. 121 (traducción de Vidal Peña p. 125).

³⁷⁷ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, «Mundus est fabula», p. 79.

cosa que el método. En efecto, en eso consiste la «ciencia» que Descartes *limpia o metódicamente* fabula, pues sin el orden y la pluralidad, que son supuestos esenciales del principio de razón suficiente, no tienen sentido «los actos de nuestro entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas, sin temor alguno de errar [...]: la *intuición* y la *deducción*»³⁷⁸. La aplicación de estos actos produce series de cosas ordenadas que, por comparación, según los criterios arbitrariamente establecidos para cada dimensión inventada, permite su clasificación en «absolutas» y «relativas», como enseña la Regla VI³⁷⁹. Así, según esto, cualquier clasificación en que se impone ciertamente el orden, esto es, metódicamente, forma parte del «mundo de la certeza» en que se establece autorreferencialmente el «conocimiento» de la *lumière naturelle*, el conocimiento cierto. De aquí la autorreferencialidad del mundo del «yo», en tanto que *res cogitans*, y la también autorreferencialidad necesaria en toda aplicación de su ciencia del mundo. Por tanto, dado que la clasificación que permite el «orden de las razones» en las *Meditationes de Prima Philosophiae* está claramente orientada al conocimiento cierto (o metódico)³⁸⁰, que no consiste, como vemos, en otra cosa que en la aplicación correcta (o metódica) de la intuición y la deducción —que son operaciones que, hay que recalcar, llevan implícito el germen mismo del orden³⁸¹ gracias al cual tienen lugar la distinción, la comparación y la composición que establecen orden, esto es, la ciencia—, la «Metafísica» de Descartes, aún siendo la ex-presión «radical» del método en su aplicación fundante de dimensión de cosas, no puede exceder su horizonte, «el horizonte del «yo»», allende el «yo» o «*cogito*». En la misma «Regla VI» Descartes escribe, contundente, que ella

contiene [...] el principal secreto del método, y no hay otra más útil en todo este tratado [que se ocupa de la dirección del espíritu, esto es, el método]; pues advierte que todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente, tal como las

³⁷⁸ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula III, AT X, p. 368, traducción de Luis Villoro, p. 99. Respecto a la *intuición*, cfr. nuestra nota al pie de página 288, y a la *deducción*, cfr. *ibíd.*, p. 369, traducción de Luis Villoro, p. 101: por *deducción* «entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza».

³⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 381, traducción de Luis Villoro, pp. 112-113: «todas las cosas, en la medida en que pueden ser útiles a nuestro propósito [que es la «ciencia»], cuando no consideramos sus naturalezas aisladamente, sino que las comparamos entre sí, a fin de que puedan conocerse las unas por las otras, pueden ser clasificadas en absolutas y relativas».

³⁸⁰ Cfr. La ya referida «Carta a los señores decanos y doctores de la sagrada Facultad de Teología de París».

³⁸¹ Esto es, como hemos dicho ya, el principio de razón.

dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras [...]»³⁸².

El método tiene sentido en tanto que *es* ciencia aplicada. Y puede ser aplicado a las distintas dimensiones de las cosas en las que se *quiera* conocer³⁸³. La dimensión metafísica forma parte del orden de las cosas y sería, según esta clasificación tradicional, su parte fundamental. En tanto que forma parte del orden, primer axioma o noción común según la exposición que el mismo Descartes explicita en sus «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica», no puede exceder los alcances del principio de razón, dado que «no hay cosa alguna existente cuya causa de existir no pueda ser indagada. Pues [—continúa Descartes—] del mismo Dios puede eso indagarse [...]»³⁸⁴. En otras palabras, al definirnos³⁸⁵, que no demostrarnos³⁸⁶, como «*cogito*» («pensamiento») ³⁸⁷, todo cuanto caiga en nuestro mundo responderá a esta exigencia del «*cogito*», pues es ella la que le brinda su carácter de mundo a cualquiera de las dimensiones que *inventa*, sea la «política», la «ética», la «física» o la «metafísica». Por lo tanto, el mundo, en tanto que *es* ex-posición del «yo», no puede rebasar al «yo»

³⁸² *Ibidem*; traducción de Luis Villoro, p. 112 (ya referido para la nota 123 de esta sección).

³⁸³ De las cuales la primera ha de ser, por supuesto, la aplicación *atenta* a la dimensión metódica de la «luz natural de la razón», pues esta aplicación es la que *inventa* o *excogita* el «orden de la razón» que puede aplicarse y establecer *ciertamente* el «mundo».

³⁸⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, traducción de Vidal Peña, p. 132.

³⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

³⁸⁶ Para hacer una demostración se requeriría hacer uso de la deducción, que supone una serie dispuesta en orden al conocimiento, por lo que el «*cogito*» tendría que ser demostrado por algo más «absoluto» que el pensamiento, sin olvidar que «absoluto» y «relativo» sólo tienen sentido dentro de un orden ya inventado. Pero el «*cogito*» no puede ser demostrado por algo más «absoluto», pues «él» es principio de demostración, esto es, de orden. Todas sus acciones lo suponen. Por tanto, pretender demostrar el «*cogito*» allende el «*cogito*» mismo, sería absurdo. El orden es cosa que compete a la *lumièrè naturelle*, por eso puede dirigirse como método, que es el marco de las «mostraciones» (intuiciones) y las demostraciones (deducciones). Sería como querer demostrar el demostrar: sólo se muestra demostrando. El «*cogito*» no puede ser demostrado porque «él» implica el principio de demostración, el orden es su noción primera.

³⁸⁷ Descartes, *ibidem*, define el «pensamiento» como «todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos». También en las *Regulae ad directionem ingenii*, XII, pp. 146-147, escribe «se ha de pensar que aquella fuerza por la cual conocemos propiamente las cosas, es puramente espiritual y [...] distinta de todo el cuerpo, [...] y que] propiamente se llama pensamiento». Pero no debemos olvidar que, salvo el entendimiento, los sentidos, el sentido común, la imaginación y la memoria son, para Descartes, «una verdadera parte del cuerpo» (*ibid.*, pp. 143-147) y exceden al «pensamiento», pues sólo sus acciones, o sea, ya implicado el principio fundamental del «pensamiento», «nos» muestran *inmediatamente* conscientes de ello, aunque provengan de distinta causa. Así, el «pensamiento» se sabe no el único, pero su «mundo» está siempre ya (*inmediatamente*) articulado por el orden que de «él» emana. Pero el orden requiere sentido, esto es, invención destacadora de orden. Desde Descartes, el orden es cosa del «pensamiento» que, entre otras cosas, quiere conocer (Cfr. *Regulae* V y VI), lo cual, «querer conocer», le implica ya su sentido.

mismo su-puesto y ex-puesto en «él» y, en consecuencia, en todas las *infinitas* dimensiones de «las cosas» en que invente el orden.

Ahora bien, dado que el orden es cosa del «*cogito*», su mundo, expresión de ese orden, no puede más que tener como referencia *absoluta* al «*cogito*» mismo. El proceso de fundamentación, que es un proceso del conocimiento, implica el orden y, por tanto, al «*cogito*» que lo sustenta. De aquí se sigue que el «*cogito*» no puede estar fundamentado, pues su fundamento tendría que estar fundamentado en «él», pues «él» se define como principio (y presupuesto) de fundamentación, de aquí que ésta sólo en su mundo tenga sentido. Más bien «él» se muestra en su despliegue de mundo. Y todo lo que en «él» se despliega, forma parte de su «horizonte», y, dado que el «yo» no puede ir más allá del «yo», en consecuencia, el «yo» no puede ir más allá de su «horizonte». *Lo «metafísico», lo «físico», lo «mecánico», lo «médico» y lo «moral»* (aunque podríamos agregar también *lo «político», lo «biológico», lo «social», lo «antropológico», etc.*) son órdenes distintos que conforman el «orden de los órdenes», esto es, el mundo que pende del «yo» en él ex-presado.

Se trata de la autorreferencialidad del mundo del «yo» que garantiza todo despliegue referencial, esto es, del establecimiento, propiamente hablando, del mundo, cuya versión cierta está mediada por el método y su configuración del «mundo de la ciencia», donde su geometría analítica es la expresión más acabada de éste³⁸⁸. Sin duda, con esto

³⁸⁸ Aunque el establecimiento del referencial se ve con claridad en la *Géométrie*, como bien observa Jean Dhombres, «La banalidad del referencial cartesiano», p. 69, dicho «referencial no deberá reducirse así a una referencia matemática». La geometría no sólo es una herramienta del método, es su constatación. Ya en las *Regulae ad directionem ingenii*, versión *científica* de su método y cómo se aplica en la construcción de los referenciales (invención del orden según las dimensiones de las cosas), Descartes nos enseña mediante la geometría, que es el esqueleto de la ciencia (—obsérvese que la geometría, siendo tan relevante para Descartes, no ocupa parte del árbol de la ciencia: ella es la forma de la ciencia—), cómo se construyen los referenciales al aplicar el método según las dimensiones de las cosas y estas dimensiones, como escribe Descartes, *op. cit.*, traducción de Luis Villoro, p. 178, «no sólo son longitud, latitud y profundidad [...] sino también la gravedad sea la dimensión según la cual los sujetos son pesados, la velocidad sea la dimensión del movimiento, y así de infinitas cosas de este jaez». Y como todo lo que se refiere a la «ciencia», incluida la «metafísica», implica la noción de medida (que es la noción por la cual Descartes pretende demostrar a «Dios» más allá del «yo»), incluso el «yo» ex-puesto como «finitud» se querrá causado por lo que, según sus ideas, se definiría mayor que el «yo», esto es, por Dios. En otras palabras, así como la longitud, la velocidad, el calor y hasta los crecimientos poblacionales tienen como base la medida (que supone ya la noción básica del principio de razón u orden), así también, definida la ciencia del orden por las matemáticas y sus nociones fundamentales de límite y medida, el «yo», «Dios» y el «mundo» serán cosa también de las matemáticas, pues todo lo que es parte del saber metódico, está regido por el concepto de magnitud, incluida, por supuesto, la cualidad. De hecho, sólo bajo esta suposición es que Descartes puede pretender demostrar la existencia de Dios: tengo en mi idea de Dios la noción de la infinitud, la cual es, por definición, mayor que cualquier magnitud que no sea ella, por tanto, su *medida* será mayor a la de cualquier cosa, pues la medida de cualquier cosa, así como la suma de la de todas las cosas, queda, por definición de infinito, contenida en él. Más breve: Dios es «mayor que» cualquier cosa que no es infinita. La infinitud es la propiedad exclusiva de Dios. No hay ninguna cosa que

Descartes revoluciona el pensamiento mismo y produce la más radical revolución epistemológica, pues supera toda otra al dejar definida en ésta la posibilidad misma de la epistemología por medio de la ciencia del orden. La prioridad epistemológica de la filosofía de Descartes está representada por su inigualable decisión por el método de la «luz natural de la razón» como «mecanismo del conocimiento» y, en consecuencia, por su decisión de investigar en orden al conocimiento y no respecto de un *orden* supuesto en las cosas mismas, pues si las cosas mismas fueran susceptibles de ser conocidas *por sí mismas*, lo tendrían que ser por medio de la experiencia sensible. Pero la experiencia es, según la filosofía de Descartes, problemática y confusa, pues los sentidos no garantizan ningún orden sino sólo la captación de la imagen de la cosa en cuestión, la cual es información inútil para la ciencia si no es organizada y ordenada bajo un principio de ordenación. Dicho principio de ordenación es el corazón de la razón, es su axioma principal. Se trata del principio de razón como motor del entendimiento que, tras intuir, deduce. Por tanto, lo que la ciencia de Descartes hace, lo hace en función de la razón más que en función de *las* «cosas mismas», pues éstas sólo pueden ser investigadas por mediación de aquello que *las* intuye y, en consecuencia, bajo su articulación en que les inventa orden.

La «*res extensa*» es el complemento perfecto para una «*res cogitans*» cuya «ciencia» se agota en ella. Incluso en la dimensión metafísica de las cosas se requiere a Dios para que la «ciencia» sea de veras posible, esto es, como garantía de la lógica en la que ha devenido cuadrículado el mundo inventado por Descartes y que tiene como componentes su «idea del espíritu humano, según la cual éste es una cosa pensante, y no una extensa con longitud, anchura, ni profundidad, ni participa de nada de lo que pertenece al cuerpo»³⁸⁹, y su idea de cuerpo, en tanto que «figura, extensión, movimiento y lugar»³⁹⁰, cuya relación está mediada por Dios.

Descartes está convencido de que «del hecho que exista esa idea [la idea de Dios] en mí concluyo de tal modo manifiestamente que Dios también existe, y que depende de Él en cada instante toda mi existencia»³⁹¹. Dios se vuelve una necesidad para la «ciencia» de la certeza que tiene por base un «dualismo» (en principio epistemológico), porque, en efecto, ¿cómo poder establecer «algo firme y perenne en las ciencias» si no tenemos

sea «mayor que» lo infinito. Por tanto, Dios es «mayor que» cualquier cosa, incluido, por supuesto, el medidor o garante de la medida: el «yo».

³⁸⁹ René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 53 (traducción de Vidal Peña, p. 45).

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 24 y. 45 (traducción de Vidal Peña, p. 23 y p. 38).

³⁹¹ *Ibid.*, p. 53 (traducción de Vidal Peña, p. 45).

ningún criterio que *nos* permita suponerlo así? En otras palabras, ¿cómo podemos sostener una razón ciertamente cognoscente sin un Dios racional que garantice la organización correcta de la «luz natural de la razón» en la aplicación a la comprensión inventora de orden en la «*res cogitans*» cuyos movimientos son racionalmente ordenados dado que, en última instancia, dependen también del mismo Dios? Las consecuencias de estas especulaciones serán sentidas tanto en Francia, como en Inglaterra y Alemania, y nos legarán las divertidas páginas de la filosofía moderna que pretenden resolver el problema del «dualismo»³⁹² de Descartes, olvidando que éste es antes que otra cosa epistemológico³⁹³ y que sólo negando el espíritu de su propio pensamiento podría creerse ontológico y perder los matices de cautela y precaución con los que Descartes ha escrito su obra, pues pretendería conocer ya en «orden a las cosas reales», como hicieron los filósofos anteriores que, por falta del método de la «luz natural de la razón», tenían como destino el error. Pero la necesidad de Dios que experimenta Descartes para su pensamiento alcanza de tal manera *su ex-puesto* «sí mismo», que de poder decir con Jean-Paul Richter que «no hay Dios» (*kein Gott sei*)³⁹⁴, no quedaría entonces más que orar con el *ateo* de Miguel de Unamuno diciendo: «Sufro yo a tu costa, / Dios no existente, pues si Tú existieras / existiría yo también de veras».³⁹⁵ Pero *nosotros preguntaríamos*: ¿y por eso sufro? ¿Qué es lo que me he creído para sufrir por no alcanzar una existencia como la del Dios de los cristianos?

Pues bien, con Dios, pero también sin él, la ciencia de Descartes tiene la misma actualidad en *nuestro* mundo, pues ésta es ciencia en la que *lo activamente racional* («*res cogitans*») ordena lo *pasivamente racional* («*res extensa*») de la única manera en que Descartes concibe lo racional: aritmético-geoméricamente y, a veces, también moralmente. Pero, ¿cómo se construye el mundo que Descartes *nos* enseña a fabular? Lo hemos dicho ya: metódicamente. Y metódicamente quiere decir geoméricamente. El profesor de la Universidad Libre de Bruselas Benoît Timmermans anota en su «Interpretación metafísica de la geometría de Descartes» que

el presupuesto sobre el cual se funda el tratado de la *Géométrie* no es sólo matemático (correspondencia entre el espacio continuo por un lado y el número discontinuo por el otro), [sino que] es también metafísico:

³⁹² Cfr. *nuestro* «From the *ego cogito, ergo sum* to the World as Representation. Schopenhauer as a reader of Descartes».

³⁹³ Cfr. *nuestro* «A propósito de «*mundus est fabula*»: Descartes y la confección de «mundo»».

³⁹⁴ Cfr. Jean-Paul Richter, «Rede des toten Christus von Weltgebäude herab, dass kein Gott sei».

³⁹⁵ Miguel de Unamuno, «La oración del ateo», p. 55.

correspondencia, por una parte, entre los *modos* de la extensión y el número, y por otra, las sustancias que constituyen la realidad. Correspondencia entre el orden de los modos matemáticos de pensar y el orden de las cosas. Una correspondencia que está, evidentemente, en la base del pensamiento científico.³⁹⁶

Y continúa, «mediante el establecimiento de una correspondencia regulada entre la física y la metafísica, la extensión y el pensamiento, el orden de las cosas y el orden de las razones» ocurre «una revolución epistemológica»³⁹⁷. Sin embargo, hay que insistir, del método nunca hay que perder de vista las *Regulae* que lo constituyen y el *Discours* que lo presenta socialmente con la *Geométrie* que lo «demuestra», pero sin abandonar el suelo epistemológico («en orden al conocimiento») para confundirlo, por *ser* ideológicamente seductor, con un suelo ontológico («en orden a las cosas reales»).

Consideremos el lugar donde Descartes *muestra* cómo se construyen los referenciales en los que se inventa el orden: la «Regla XIV» de sus *Regulae*. En efecto, ahí Descartes describirá la geometría analítica que articula a través de un punto origen de ordenadas, pero también de coordenadas, un despliegue referencial en el que el orden y el sentido están garantizados en la dimensión de cosas que se destaque en la extensión, la cual viene a estar organizada por «lo que conoce», mediante la unidad y la figura, ya sea en magnitudes o multitudes, que son los únicos dos géneros de cosas que se comparan entre sí³⁹⁸ y que, según las reglas XV y XVI, las mismas cosas pueden dejarse representar mediante figuras por la imaginación, como mediante ecuaciones por el entendimiento. «La unidad es aquella naturaleza común en la cual [...] deben participar igualmente todas aquellas cosas que se comparan entre sí»³⁹⁹; mientras que la figura es la que permite formar «las ideas de todas las cosas»⁴⁰⁰. Pero no hay que olvidar que «pueden ser infinitas en el mismo sujeto [(*subjecto*)] las diferentes dimensiones, y que no añaden nada en absoluto a las cosas mensurables, sino que son comprendidas de la misma manera, ya tengan un fundamento real en los sujetos mismos, o bien hayan sido inventadas por el arbitrio de nuestra mente»⁴⁰¹. De aquí que cada «cosa» pueda formar parte de distintos órdenes explicativos o dimensiones, como serían el cartográfico, el físico, el químico, el económico, el político, etc., pues, sentencia Descartes, «es preciso

³⁹⁶ Benoît Timmermans, *op. cit.*, p. 136.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 128.

³⁹⁸ Cfr. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XIV y XV.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 449; traducción de Luis Villoro p. 180.

⁴⁰⁰ Cfr. p. 450; traducción de Luis Villoro p. 181. Si esto es así, ¿qué pasa entonces con los referentes de las ideas innatas?

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 448.

abstraer las proposiciones, no menos de las figuras mismas de que tratan los geómetras, si es cuestión de ellas, que de cualquier otra materia». Y, así, tomando en consideración lo ejemplar de la geometría analítica para la construcción de los referenciales en los que se explican las «cosas» y, además, que «todas las relaciones que puede haber entre seres de un mismo género se han de referir a dos tipos: o al orden o a la medida», Descartes establece la ciencia que, aunque parcialmente recogida, figurará todas las regionalizaciones y especializaciones de las ciencias modernas y contemporáneas al establecer los requerimientos que, aunque fundamentales para erigir sus distintos órdenes, así como sus distintas versiones, dentro de las cuales Descartes también hará aportaciones, serán relativos al orden que en cada caso se invente o excogite.

Por otra parte, esta invención de órdenes según la dimensión de cosas que se distinga es gradual dado que la aplicación del método de la finitud del entendimiento *humano* no permite una captación absoluta donde se confunda entendimiento y voluntad, pues, según Descartes, *el «cogito»* mantiene una relación muy desproporcionada entre entendimiento y voluntad, y aunque dicha relación pueda mejorarse en provecho de la «vida *humana*» (—y también podría hacerse en beneficio de toda forma de vida—), no puede nunca absolutizarse o pretender ello mediante su sustancialización, pues esto, ser sustancia, según la definición de Descartes⁴⁰², es propio de Dios, en quien, para Descartes, entendimiento y voluntad están confundidos. Pero la gradualidad finitizante del «*cogito*» que no le permite alcanzar (ni albergar) infinitos, no obstante la pretensión de progreso en el ejercicio del método, no suprime el que, aquí, se trate de un pensamiento abierto al pensamiento (y al «sentido»). De hecho, lo contrario, esto es, un «pensamiento infinito», desembocaría, como bien menciona Jean-Luc Nancy en «Une pensée finie», en la cancelación del pensamiento y, con ello, *del «sentido»*. En efecto, según hemos visto el pensamiento de Descartes es un pensamiento que, fabulándose, se resuelve mundo. Pero ya en la indicación del *fabularse* se *ex-pone* como ejemplo de eso que más tarde Jean-Luc Nancy llamará un «pensamiento finito: [esto es, de] un pensamiento que, sin renunciar a la verdad, a la universalidad, y en pocas palabras al *sentido*, no puede pensar sino tocando idénticamente a su propio límite, y a su singularidad»⁴⁰³; de un pensamiento que, en su «finitud»⁴⁰⁴, *ex-presa* ya el exceso de

⁴⁰² Cfr. René Descartes, *Principia philosophiae*, artículo 51.

⁴⁰³ Jean-Luc Nancy, *Un pensée finie*, p. 4.

⁴⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. 9: «La *finitud* designa la «esencial» multiplicidad y la «esencial» no-reabsorción del sentido, o del ser. En otros términos, si es como existencia, y únicamente como existencia, que el ser está en juego: ella designa el *sin-esencia* del existir».

«infinitud» que le resuelve rebelde, esto es, en «insurrección permanente contra toda posibilidad de discurso, de juicio, de significación, y también de intuición, de evocación o de encantamiento»⁴⁰⁵. Se trata, en suma, de un pensamiento que *se* expresa como oportunidad de la «finitud» que, en las aguas sombrías de la «existencia», *excogita* «sentido»⁴⁰⁶ pero sin perder con ello mismo la «existencia»⁴⁰⁷, o sea, de un pensamiento que trasluce su «finitud» en, como diría la poetisa gallega Rosalía de Castro, su «fondo sin fondo»⁴⁰⁸ o, en palabras más cercanas a las empleadas en *nuestro* ensayo, «yo sin «yo»» (que quieren decir que la inmediata patencia de ser no tiene una figuración esencial sino que todas las figuraciones son ex-presiones y también ex-posiciones en que se fabula «yo», esto es, una pretendida figura intelectual articulante de mundo y/o «sentido»).

Así pues, el proyecto de producir filosóficamente una ciencia que, organizando el mundo en términos de extensión, nos permita construir intuitivo-deductivamente las condiciones para manipular la naturaleza tiene como ventaja el que puede hacernos «como dueños y señores» de «ella»⁴⁰⁹, aunque sólo como dueños y señores, pues Descartes sabe que no podemos ser los dueños y señores de ella, pues ni siquiera somos dueños de «nosotros mismos» que, en su definición ya influenciada por las «verdades de su fe», requerimos de un «creador» para ser y ser conservados. Por eso, la «ciencia» que nos muestra «como dueños y señores», tiene que ser denunciada de inmediato frente a cualquier pretensión de eliminar el «como», y el primero en anunciar esto es el mismo Descartes que *francamente*⁴¹⁰ presenta su «camino de ciencia» como una fábula que

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁰⁶ Pero este «pensamiento finito» sería muy otro respecto del programa de pensamiento donde éste se ha querido infinito, donde éste ha pretendido ahogar el «sentido», donde éste, por ello, ha terminado. Jean-Luc Nancy escribe para «distinguir» y «aclarar» que «hay para nosotros un pensamiento que está terminado, un modo del pensamiento al que se lo ha llevado el naufragio del sentido, es decir el acabamiento de las posibilidades de significación del Occidente (Dios, Historia, Hombre, Sujeto, Sentido mismo)», *ibid.*, p. 3.

⁴⁰⁷ Hablando de la «exterminación» como modo de «nuestra estrechez», Jean-Luc Nancy alerta sobre el hecho de que, en la «maleficencia», «la existencia misma se desencadena ahí contra ella misma [... pues] la existencia puede comprender su ser como esencia, y entonces como destrucción de la existencia, y como lo in-sensato que cierra en ella el acceso mismo a la necesidad del sentido» (*ibid.*, p. 20).

⁴⁰⁸ Cfr. Rosalía de Castro, *Follas novas*, p. 8: «Tal com' as nubes / que leva ò vento, / y agora asombran, y agora alegran / os espaços inmensos d' o ceo, / así as ideas / loucas qu' eu teño, / as imaxes de múltiples formas / d' extrañas feiturás, de cores incertos, / agora asombran, / agora acaran, / o fondo sin fondo d' o meu pensamento».

⁴⁰⁹ Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 61-62.

⁴¹⁰ La «franqueza» que denuncia Descartes como rasgo distintivo de la fábula que comunica, que etimológicamente recoge su sentido del término fránico «*frank*» («libre», «quien dice lo que piensa»), viene a ser, junto con la cautela, una de las enseñanzas filosóficas más destacables del «filósofo de la luz», pues, en efecto, sólo siendo francos es que podemos ser filósofos porque sólo así podemos «tener el valor de no guardarnos ninguna pregunta en el corazón» (cfr. Arthur Schopenhauer, «Über Philosophie

presenta una originalidad sin par. «La originalidad de la fábula [... —escribe Jean-Luc Nancy en su *Ego sum*—] está en su *franqueza*. Es por ella que Descartes se distingue de todos los hacedores de doctrinas y preceptos. Porque él no se propone ninguna enseñanza de verdad, su escrito debe ser tomado como una fábula [...] el Discurso es *la fábula de la franqueza*»⁴¹¹. En efecto, se trata de «un discurso que, contándolo todo, se libera de la condición fabuladora de los discursos de doctrina y de autoridad»⁴¹², reafirmando, con ello, la oportunidad de la filosofía.

und ihre Methode» en *Parerga und Paralipomena*, § 3). Solamente las palabras *francas* están libres de toda determinación interesada y, en consecuencia, pueden dar lugar a una disposición filosófica honesta y, por tanto, no interesada por compromisos políticos de todo tipo. Una descripción dedicada a esto último lo constituye «Über die Universitäts-Philosophie» de Arthur Schopenhauer en su *Parerga und Paralipomena*. Pero en general, esta descripción puede hallarse en distintos momentos de no pocos pensadores que figuran en la «historia de la filosofía» cuando denuncian el concentrar los esfuerzos bajo el afán de riqueza o fama, siendo la fama la que, en última instancia, determina el afán de riqueza, pues se quiere ser rico por «ser» «así», esto es, por tener ese modo de ser destacado públicamente en múltiples de las más presentes ideologías como determinante moral del hombre, por gozar de las posiciones privilegiadas que determinan los privilegiados discursos que entretienen «mundo» reclamándose cada uno de ellos como determinante para el modo de darse «mundo» con la inherente tentación de negar todo otro que no fortalezca éste. La necesidad de denunciar esto radica en que, como bien hacen notar Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe en su *Le mythe nazy*, «existe en el ambiente (*dans l'air du temps*) una demanda o una espera sorda de algo así como una representación, una figuración, y hasta una encarnación del ser o del destino de la comunidad [...pues] precisamente de esta identificación simbólica (o «imaginaria», según el léxico que se escoja: en todo caso, por imágenes, símbolos, relatos, figuras, y también por las presencias que los portan o los exhiben) es de lo que el fascismo en general se ha sobreabundantemente nutrido» (traducción de Juan Carlos Moreno Romo p. 11).

⁴¹¹ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, p. 89.

⁴¹² *Ibidem*. Discursos de doctrina y de autoridad que habían dominado —y que dominan— bajo distintos nombres lo que de «mundo» es común, ya sea que se trate de la «Biblia», de «Aristóteles», de la «Escolástica», etc., pero también de «Descartes», de «Kant», de «Nietzsche», de «Heidegger» y, sobre todo, de esos «ismos» que conforman «neokantismos», «positivismos», «marxismos», «racionalismos», «facismos», «nacionalismos», etc.; todo lo cual anula la posibilidad de la filosofía, pues siempre que éstos se afirman, tienden a hacerlo bajo cierta intención dogmática destacada, se explicita o no, sustentada en intereses destacados tales como la «vida mejor», la «vida buena», la «vida salva», la «vida absurda», etc. Por tanto, frente a ellos *la* filosofía también se mantiene alerta, lo que Descartes ejemplifica destacadamente.

3.3.5. Un «espacio» para «Dios». *Ad maiorem Dei gloriam.*

Oye mi ruego Tú, Dios que no existes,
Y en tu nada recoge estas mis quejas,
Tú que a los pobres hombres nunca dejas
Sin consuelo de engaño. No resistes

A nuestro ruego y nuestro anhelo vistes.
Cuando Tú de mi mente más te alejas,
Más recuerdo las plácidas consejas
Con que mi ama endulzóme noches tristes.

¡Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande
Que no eres sino Idea; es muy angosta
La realidad por mucho que se expande

Para abarcarte. Sufro yo a tu costa,
Dios no existente, pues si Tú existieras
Existiría yo también de veras.

Miguel de Unamuno, «La oración
del ateo».

El título que particulariza este apartado anuncia que se abre un «espacio» para pensar a «Dios», pero también avisa ya que, en tanto que apartado, no podemos ocuparnos de manera exhaustiva de la temática tan intrincada que gira en torno a dicho «concepto», «idea» o «sentimiento», dado que, como es bien conocido, la necesidad del «cristianismo» por «justificarse» frente a aquellos que, como algunos griegos, habían aprehendido y enseñado que *verdaderamente* sólo podía darse credibilidad a aquello que estaba «fundamentado» (o, en lenguaje «moderno», que tenía «razón de ser»), le obligó a consolidarse en la tensión de dos formas distintas de vivir *la* verdad, la fe y el logos; formas que, pretendidamente «independientes», en sus manifestaciones no han dejado ver una clara distinción de sus límites que elimine «fe» en el desarrollo «lógico» y «logos» en las ex-presiones «fideístas». Esto es lo que hace que Rémi Brague pueda escribir en su *Europa, la voie romaine* que sólo Europa se justifica⁴¹³. Y, en efecto, sólo

⁴¹³ Cfr. Rémi Brague, *Europa, la vía romana*, p. 97: «Europa presenta el caso, quizá único, de una reflexión sobre sí producida por su relación con pueblos a los que precisamente acababa de vencer, cuyas tierras acababa justamente de conquistar. [...] La derrota exterior se convertía a los ojos de los pensadores en una victoria: Europa pretendía verse a sí misma a través de los ojos del extranjero». En efecto, Europa se justifica al reflexionar sobre «sí misma» en relación con los pueblos que ha vencido para entenderse,

Europa, esa idea, nació en la confianza de la justificación. Un ejemplo paradigmático de la necesidad cristiana de justificarse lo tenemos en sus orígenes mismos con la apologética, aunque el culmen de *la* justificación lo encontraríamos en la idea de autojustificación, ejemplificado con la tradicional idea de un Dios autojustificable (o *causa sui*).

Así pues, hemos dicho cristianismo porque la noción de «Dios» que vamos a considerar, que es la que tiene que ver con la necesidad de justificar la «existencia de «Dios»», es la noción que el cristianismo (junto con el Islám y el judaísmo) nos presenta de un «Dios» que es concebido como «creador» y, por tanto, como fuente de naturaleza distinta a la del mundo⁴¹⁴. Sin embargo, advertimos que no se trata de una identificación sin más de dichos «sistemas religiosos», pues en ellos se deben precisar ciertas diferencias y ciertas semejanzas a la luz de las cuales pueden estudiarse para no confundirse, como lo hizo ya, «alivianándose un poco al respecto»⁴¹⁵, el mismo Rémi Brague en su aclarador «Para acabar de una vez con los “tres monoteísmos”», pues, para empezar, según señala este estudioso de las religiones (y más), se debe tener en cuenta que «el monoteísmo no es por esencia religioso». En efecto,

El monoteísmo, y por supuesto el politeísmo, no tienen nada de religioso. Ante todo ambos pertenecen a la filosofía. Puede que existan religiones no monoteístas. Pero, al contrario, hay monoteísmos no religiosos en los cuales se encuentra una afirmación filosófica sobre un Dios, que en absoluto puede constituir el objeto de una religión. Es el caso del deísmo, cuyos mejores ejemplos hay que buscarlos en los filósofos griegos, que nunca habían oído hablar del judaísmo y menos aún del cristianismo.⁴¹⁶

De ahí que haya «monoteísmos» antes de dichas religiones (por ejemplo, en los filósofos griegos) como después de ellas (mormones, testigos de Jehová, etc.)⁴¹⁷. Además, cabe decir respecto del judaísmo, el cristianismo y el Islam que sus relaciones son muy diversas. Sin duda, las tres religiones mencionan a Abraham, pero su relación con él es distinta. En efecto, mientras que el cristianismo sigue al judaísmo en el «Antiguo Testamento», «el Islam nació independientemente de Israel, en el seno de un

pues, según la tesis de Brague, se considera de antemano vencida («latinidad») y trata de encontrar sentido y fundamento a lo que hace, no se sabe de antemano justificada.

⁴¹⁴ Para el judaísmo y el cristianismo baste referir la «creación» descrita al inicio del libro del *Génesis*. En el caso del Islam, véase *Corán* 2:21, 2:29, 3:2, 112:1-4, etc.

⁴¹⁵ Cfr. José Ignacio Murillo, «Religión, razón y convivencia. Entrevista a Rémi Brague», p. 583.

⁴¹⁶ Rémi Brague, *op. cit.*, p. 34.

⁴¹⁷ Cfr. *ibidem*.

pueblo que no era judío. [...] Por eso [Mahoma] “teorizó” esta diferencia remitiéndose a Abrahán, anterior a la ley de Moisés y a la vida de Jesús»⁴¹⁸, dogmas centrales estos dos últimos de aquellas dos religiones. Para mostrar sus diferencias y dar luz a sus situaciones también, se podrían referir al respecto, entre tantas otras cosas, rituales, libros, relaciones con *la* «historia», etc. Pero no es el tema de las religiones el que aquí nos interesa, sino sólo el hecho de que hay una noción inherente a éstas que no se justifica por sí misma sino que requiere de una pre-concepción de la «existencia», esto es, de que la «existencia» sea concebida como «creada» y que esto sólo puede ser llevado a cabo por «algo» que, ontológicamente distinto de lo «creado», es llamado «creador» y, en consecuencia, «sustentador».

Y vamos a considerar esta noción de «creación» dado que será precisamente en ella donde se encuentre uno de los influjos más determinantes que tendrá el filosofar cuando éste se concentre en la «epistemología» reduciendo todo otro pensamiento que se quiera cierto a ésta, pues éste, para Descartes, sin método, científicamente no sería sino infructuoso⁴¹⁹.

Aunado a esto, hay que tomar en cuenta que la noción de verdad que ha tenido el pueblo judío ha estado en íntima relación con la palabra revelada de «Dios». Y esa palabra se cree, anida en la fe, su verdad radica en la confianza que en ella se tiene, la confianza en la palabra de «Dios» que el cristiano conservará⁴²⁰ y que en el caso de René Descartes, un cristiano⁴²¹, quedará situada por encima de las posibilidades finitas de la «luz natural de la razón»⁴²². Sin embargo, cabe adelantar que el «filósofo de la luz», al pensar a «Dios» en la tercera y la quinta de sus *Meditationes de Prima*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.

⁴¹⁹ Cfr. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, IV.

⁴²⁰ Basta recordar la reiterada frase del *Nuevo Testamento* «el que tenga oídos, que oiga» en Mt. 13,9; Mc. 4, 23; o las múltiples veces en el Apocalipsis. Cabe decir que es precisamente a esto, a esta verdad por confianza, a la que se refiere Friedrich Nietzsche cuando hace decir a su Zarathustra, tras ser despreciado por los hombres a los que había bajado a compartir lo que había cosechado en su retiro, «*sie verstehe mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren. / Muss man ihnen erst die Ohren zerschlagen, dass sie lernen, mit den Augen hören? [...] Oder glauben sie nur dem Stammelnden?*» (*Also sprach Zarathustra*, p. 18).

⁴²¹ Sin que por esto su filosofía sea distintivamente cristiana, como quiere exponerlo Juan Carlos Moreno Romo. Véase su ya citada *Vindicación del cartesianismo radical*. También puede verse para este tema el sugerente artículo de Hermes H. Benítez «Descartes y la concepción galileana de las relaciones entre ciencia y religión».

⁴²² Cfr. el impulso por el que, bajo la determinación de alguna «potencia superior», René Descartes dice que componemos «las cosas que creemos» y que constituyen nuestras posibilidades de verdad (*Regulae ad directionem ingenii*, XII, 155); o la confianza que en el *Discours de la methode* René Descartes manifiesta al respecto; o en las decisivas *Meditationes de Prima Philosophiae* donde nos presenta un «Dios» que «ha creado el cielo y la tierra, y todo cuanto en ellos se contiene, y, además, puede hacer todo lo que concebimos claramente, a la manera en que lo concebimos», o «la huella que el creador ha impreso en la conciencia de la criatura [...]»; *Principia philosophiae*, parte primera, artículos 24 y 25.

Philosophiae, lo hará a la luz de la aplicación del método, que es para él lo único que justifica⁴²³, a la dimensión metafísica de las cosas, con lo que pretenderá una racionalización de lo que es de *un* «orden superior» a *lo* racional mediante el supuesto de una diferencia radical entre «lo creador» y «lo creado» que implicará características *esenciales* diferentes, sin que por eso el método haya perdido de vista sus límites.

Hemos dicho ya que estas dos alas, la de *la* luz natural (de la razón) y la de *la* luz sobrenatural (de la fe), forman parte del espíritu de Descartes. Pero Descartes no sólo conserva las dos alas, sino el corazón mismo del que podrían brotar, así, dichas alas: la noción de «creación» del cristianismo. En efecto, la característica de «creador», que no es inherente a la noción de «Dios»⁴²⁴, estará presente en la idea de «Dios» que Descartes sostiene. Así, por ejemplo, escribe Descartes en la tercera de sus *Meditationes de Prima Philosophiae*: «Por «Dios» entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna)»⁴²⁵. Como se puede ver desde la definición misma, la consecuencia de esto será que lo que contiene dicha idea no puede estar en la idea que de «mí» tengo, pues, para empezar, en *mi* idea Descartes encuentra, por contraposición con la idea de «Dios», la noción de que es propio de *mi* naturaleza el ser «creado». *Me* parece que, sin introducirnos en sus «pruebas» para la demostración de la existencia de «Dios» y los supuestos de éstas, dada la definición de la «*res cogitans*» (y de toda otra cosa distinta de «Dios» que «sea»), la existencia de «Dios» queda ya asegurada⁴²⁶. En efecto, para él la «*res cogitans*» y la «*res extensa*», en cuya

⁴²³ Recordemos que, como señalamos más arriba, el encuentro con la verdad «lógica» de los griegos le exigió al cristianismo (y a *la* «tradición» de múltiples cabezas que lo conforman) darse pruebas, justificarse. En el caso de Descartes, cfr. «A los señores decano y doctores de la sagrada Facultad de Teología de París» con lo que abren las *Meditationes de Prima Philosophiae*: «yo he cultivado cierto método para resolver toda suerte de dificultades en las ciencias, [...] he pensado que era mi deber intentar hacer algo en este asunto».

⁴²⁴ Véase por ejemplo la «teología» de Aristóteles en el libro *Lambda*. Pero también puede verse el concepto «divinidad» en relación con el concepto de «inmanencia», como en los sistemas religiosos mesopotámicos, griegos, aztecas, etc. Es indicativo el hecho de que, por ejemplo, el *Enuma Elish* sea considerado en sus versiones occidentales como el «poema babilónico de la creación», pero hay que decir que en este caso, como en no pocas traducciones, se hace una analogía con lo que se supone parecido y cercano a él, en este caso, el *Génesis*. Pero al acercarse a los contenidos del texto, uno se da cuenta de que no se trata de una creación, sino de una descripción de los procesos que se han suscitado para llegar al estado «actual» del «mundo», el cual es gobernado bajo relaciones de fuerzas inherentes a él, pero en el que «ahora», según dicho texto, todo se ha dispuesto en la lucha de fuerzas para que lo comande «Marduk».

⁴²⁵ René Descartes, *op. cit.*, p. 45; traducción de Vidal Peña p. 39.

⁴²⁶ Si la «*res cogitans*» existe y, por definición, es de «naturaleza creatural», entonces «Dios», en tanto que, «por naturaleza», es *el* «creador», necesariamente tendría que existir. Pero la «existencia» ha quedado determinada a ser subsidiaria, según esta definición, de «Dios». De ahí que el mismo Nietzsche, que presumía como oficio «derribar ídolos» (cfr. *Ecce homo*, p. 258), hablando de que Stendhal le «quitó

correlación se da el mundo, sólo tienen lugar en el acto de «creación» del que dependen, más que del «creador», pues la «naturaleza» del «creador» es de otro orden que la de la «creatura». En esto es en lo que se sostienen las dos nociones de sustancia que presenta Descartes en sus *Principia philosophiae*: 1. «pseudo-sustancia»: las cosas que por definición de la epistemología dualista son epistemológicamente distintas (aunque existencialmente semejantes en tanto que ambas dependen del «acto», único o continuo, de «creación» de Dios) se dicen sustancias: «*res cogitans*», cuya naturaleza distinta consiste en pensar, y «*res extensa*», cuya naturaleza distinta radica en la extensión (espacio-temporal), pero donde ninguna de las dos puede darse a sí misma su existencia, y; 2. «sustancia»: las cosas que no tengan necesidad sino de «sí mismas» para existir, de suerte que, por definición de «Dios» como «creador», «sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder»⁴²⁷.

Ahora bien, no olvidemos que lo que aquí se propone es ensayar la conformación «cierta» o «metódica» del «horizonte del «yo»» pensada por Descartes y su *lugar*, esto es, la existencia evidéntísima pero no alumbrada por la luz natural, aunque supuesta siempre por esta última y lo que alumbre; *lugar* que *nosotros* llamamos «yo sin «yo»», y que es *a donde* se remite siempre todo «yo» y, con él, todo mundo, como *lugar* de la «posibilidad» del «yo»⁴²⁸ y, por tanto, del mundo. Sin embargo, esto muestra una

el mejor chiste de atea» («La única disculpa de Dios es que no existe»), recordará en su *Ecce homo*, p. 286, que hasta ahora la máxima objeción contra la «existencia» ha sido «Dios». El mismo sentido recoge la «Oración del ateo» que funge de epígrafe de este apartado. ¡Como si «existencia» y «Dios» fueran necesariamente codependientes! Pero, para recordar a Schopenhauer, aún cuando fuera así como la tradición occidental, que es cristiana, ha querido suponer, esto es, que la existencia dependiera de «Dios» como sustento de la misma, ¿ya con ello «ella» y «Él» tendrían sentido? Esto es, ¿satisfarían propiamente el «para qué» de la «existencia»? Y esto sin invocar siquiera el «dolor» que, visto como puente, fácilmente opone dialécticamente en el anhelo de «liberación» (como en el caso del judaísmo o también, entre tantos otros, la «filosofía de la liberación») o que, visto «en sí mismo», «nihiliza», que no es lo mismo que anular, la «existencia» (cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseins» y «Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt» en *Parerga und paralipomena*, pero también con el acento puesto en el sentido «ético» que implica esa «metafísica», «Über die Grundlage der Moral» en *Die beiden Grundprobleme der Ethik*).

⁴²⁷ Cfr. René Descartes, *Principia philosophiae*, I, artículos 51-55. Baruch de Spinoza, por ejemplo, «fiel» al «racionalismo cartesiano» (que no a la filosofía en y de Descartes), en su *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, «De Dios», que imita la exposición de Descartes en «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica» (en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*) que imita el modo de exposición de la geometría (por influencia de Euclides), sabe que, definiendo a «Dios» como lo define Descartes, no hay necesidad de demostrarlo. Bastan las definiciones I, III y VI con las que abre el tratado para que la «sustancia» o «Dios» o *la* «existencia» dejen de ser propiamente un problema y ya sólo se hagan, afirmados los parámetros, «cálculos y más cálculos» de lo que, para decirlo con las palabras de Chico Buarque (con Milton Nascimento), «não tem certeza / nem nunca terá! / O que não tem conserto / nem nunca terá! O que não tem tamanho...» («O que será. (À flor da terra)», en *Meus caros amigos*, 1976).

⁴²⁸ Cfr. la noción de «nada» que ensaya Martin Heidegger en su *Was ist Metaphysik?*

insuficiencia para toda aspiración de «eternidad» que, mediante el «principio de identidad», se quiera para *el* «yo» y, por tanto, para su «horizonte» (visto *ciertamente* como mundo), aunque «éste» sea «*lo que*» alberga la posibilidad del «reino de la certeza», esto es, de *la* «verdad» de la «ciencia». Se trata pues de una insuficiencia de absoluto continua que acompaña a dicho «horizonte» como *nihilidad* y que, confundida con la figura del «nihilismo», figura que por lo general se ahoga también en dicho «horizonte del «yo»», «espanta» de distintas maneras a no pocos pensadores del limitante «Occidente», pues ni «Dios» escapa a dicho «horizonte».

En el caso de Descartes, «Dios» funge como la garantía «absoluta» de la versión cierta del «horizonte del «yo»» figurado por su «ciencia metódica» y el árbol que brota de su aplicación según se distingan por tradición o por excogitación las dimensiones de cosas a las que dicho método se aplica, pero más allá de «éste» no alcanza *su* «idea», que se agota en «perfección» (moral) e «infinitud» (matemáticas)⁴²⁹ del auténtico «ser», que *es* «increado» y «creador» de «todo lo creado». Cabe insistir, sin embargo, que cuando Descartes introduce a «Dios» en la filosofía, trata de hacerlo al margen de la «luz sobrenatural», pues se trata de un «Dios» que brota de su propuesta por «racionalizar» la «teología»⁴³⁰ y acendrar la escisión entre el «Dios de la fe» (que así es como

⁴²⁹ El horizonte en el que se despliega «*cogito*», cuya versión cierta queda dibujada por la «luz natural de la razón», se determina, por la definición de la idea de «Dios», bajo un ideal de perfección como «camino a la perfección» o «perfeccionamiento» augurado por la noción de «infinitud» que nos asegura un camino con meta inalcanzable pero de todos modos admirable y deseable en tanto que dicho camino es *imparablemente* perfeccionante. De aquí que, como ya *se* ha dicho, el «método» sea más bien práctica (andar el camino de la perfección) que teoría (participar por medio de un ver privilegiado de la perfección).

⁴³⁰ Hay que tener presente que las *Meditationes de Prima Philosophiae* están antecedidas en primerísimo lugar por una «Carta a los señores decanos y doctores de la sagrada Facultad de Teología de París» (AT, VII, 1). Descartes es consciente de que sus *Meditationes* implican una temática que está celosamente resguardada por la «teología», queriéndola ver como aplicación radical del método de la ciencia de la «luz natural de la razón» a la «dimensión metafísica» de *las* «cosas». Pero para Descartes la «teología» no es la «religión», como da constancia de ello principalmente en la primera parte del *Discours de la méthode*, con lo que también se puede desconfiar de la tesis ampliamente aceptada de que Descartes mantuvo distancia para «no meterse en problemas con el clero». Ahí escribe Descartes: «Profesaba una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía yo ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está tan abierto para los ignorantes como para los doctos y que las verdades reveladas, que allá conducen, están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que, para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella, era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por tanto, algo más que un hombre». En efecto, Descartes deja de lado las «verdades reveladas» por estar más allá de la inteligencia, pero la «teología», en tanto que actividad «humana» que políticamente se pretendía científica, sí puede ser revisada y, en tanto tal, ser alumbrada por el método. Descartes, como señala Hermes H. Benítez (*op. cit.*), «se equivocaba [...] al creer que ante un choque frontal con la Iglesia, pudiera él haber llegado a imponer su teología por sobre la de los escolásticos, como una más compatible con los dogmas de la religión católica. Si la iglesia se opuso tan fieramente a la disociación de la unión entre la concepción cristiano-medieval y el legado científico antiguo, en especial la física y la cosmología aristotélico-ptolemaica, puede uno imaginarse cuán violenta hubiera sido su reacción si aquella institución hubiera percibido como una seria amenaza a su teología, la teología

tradicionalmente le han llamado al más bien «Dios de los teólogos») y el «Dios de los filósofos»⁴³¹ que los teólogos, principalmente jesuitas, políticamente quisieron romper (—«Poca teología, ¿eh?, poca teología; religión, religión», decía el íntimo compañero del *San Manuel Bueno, mártir* de Miguel de Unamuno⁴³² para recalcar la distancia que hay entre uno y otro de los «dioses»—). Walter Schulz, por ejemplo, escribe en su «El «Dios de los filósofos» en la metafísica moderna», donde pretende explicar un movimiento en la filosofía de Descartes en el que, primero, Descartes trata de dejar de lado a Dios, y, después, «renuncia conscientemente a este ensayo»⁴³³, que

Descartes excluye conscientemente al Dios de la tradición, pues quiere intentar arreglárselas por una vez sin el recurso a la fe en un Dios bondadoso. Pero —y este “pero” es esencial— Descartes hace todo esto sólo por razones metódicas, pues cree poder explicar convincentemente

alternativa concebida por Descartes. Y es muy posible que allí se encuentre la causa última del “odio teológico” hacia su obra, la que permaneció en el *Index* por más de 300 años, hasta la final desaparición de este organismo de censura católica en 1966. Como lo señala Margaret Osler en un libro reciente [*Divine will and mechanical philosophy*, Cambridge University Press, 1994, p. 119]: “Su intento [el de Descartes] de reemplazar la teoría tomista de la transustanciación por una explicación mecánica de la presencia real [del cuerpo de Cristo] en la Eucaristía, condujo a la denuncia de *Los Principios de la filosofía* por el padre Thomas Compton Carlton, un matemático y teólogo de Lieja, la condenación del libro por la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina en 1662 y, finalmente, a que fuera puesto en el *Index* al año siguiente”. Al respecto, confróntese también el artículo de Juan Carlos Moreno Romo, «Descartes y la iglesia católica. Entre la *Aeterni Patris* y la *Fides et ratio*».

⁴³¹ Esto de la disputa entre «Dios de la fe» y «Dios de los filósofos» es más una estrategia teológica distractora que propiamente un problema. ¿Cuál es el «Dios» de la «fe»? ¿El «Dios» de los «teólogos»? ¿Cuál es el «Dios» de los «filósofos»? ¿El «Dios» que es incómodo para algunos «teólogos»? ¿No se trata más bien de que el «Dios de los filósofos» es un «Dios» de otra postura teológica que la tradicional? *Me* parece que es un falso problema porque el «Dios» de la fe no requiere ni de teólogos ni de filósofos y la disputa se hace entre teólogos inconformes con ciertas «filosofías» (pero no con otras) y los filósofos que, como Descartes, aplican su método a toda dimensión de cosas a las que se pueda aplicar. En efecto, en el caso de Descartes, como la Facultad de teología se pretendía un espacio universitario de suma relevancia, un espacio de conocimiento, ¿por qué no podrían someterse sus más pretenciosos objetos de conocimiento al método de la «luz natural de la razón» que Descartes estaba estableciendo como programador de órdenes? Pero Descartes mismo sabe que esto, aplicar su método a los saberes de la Escolástica, incluido el «Dios de los teólogos», no tocaba para nada el «Dios de la fe». Basta recordar sus palabras en el *Discours de la méthode*, p. 8: «le reuerois nostre Theologia, & pretendois, autant qu'aucun autre, a gaigner le ciel; mais ayant apris, comme chose tres assurée, que le chemin n'en est pas moins ouuert aux plus ignorans qu'aux plus doctes, & que les veritez reuel'ees, qui y conduisent, sont au dessus de nostre intelligence, ie n'eusse os'e les soumettre a la soiblesse de mes raisonnemens, & ie pensois que, pour entreprendre de les examiner & y reussir, il estoit besoin d'auoir quelque extraordinaire assistance du ciel, & d'estre plus qu'homme». (Al respecto, ya estamos preparando un trabajo sobre este tan discutido tema, pues en nombre de «la fe» se quieren imponer «teologías» en detrimento de las «teologías filosofadas» de algunos filósofos, y lo que es más nefasto todavía, usurpando, como «tradicionalmente» se ha hecho, el «Dios de la fe» bajo las pretensiones del «Dios» de una u otra «teología» en turno.) Cabe señalar, por último, que no todo trabajo que hace un filósofo es estrictamente filosofía, pues los «objetos» con los que se enfrenta son parte más bien de la «cultura» en la que él se da y piensa, que de la más estricta comprensión de la «existencia».

⁴³² Miguel de Unamuno, *op. cit.*, p. 55.

⁴³³ Cfr. Walter Schulz, «El “Dios de los filósofos” en la metafísica moderna» en *El Dios de la metafísica moderna*, p. 33.

sólo por esta vía que el hombre no puede existir sin Dios; que, antes bien, en cuanto *ser pensante*, el hombre *tiene que* presuponer un Dios.⁴³⁴

Sin embargo, ¿en algún momento hay una decisión «clara y distinta» por dejar fuera a «Dios» de su pensamiento si, por ejemplo, desde las *Regulae ad directionem ingenii*, cuando describe el operar de la intuición y la deducción en la Regla XII, al hablar de la «necesidad» y la «contingencia» escribe que «también muchas cosas, a veces, unidas necesariamente entre sí, que son contadas entre las contingentes por muchos que no se dan cuenta de sus relaciones»⁴³⁵, como esta proposición: existo, luego existe Dios [...]; así, aunque de que yo existo puedo concluir con certeza que existe Dios, sin embargo, porque Dios existe, no puedo afirmar que yo también exista»⁴³⁶? ¿Llevaba la «moral» «por provisión» y no como algo «provisional»⁴³⁷?⁴³⁸

Según *nuestra* lectura de la confección cierta que del mundo u «horizonte del «yo»» hace Descartes mediante el método, «Dios» forma parte y se ahoga en «dicho horizonte del «yo»» donde funge como garante de la certeza que construye el «yo» visto como «*cogito*» cuando establece *el* «orden», esto es, supuesto ya en ello el «principio de razón» como su arquetipo, como columna vertebral de la «ciencia» y, con ella, de la confección cierta del mundo. Además, tenemos que insistir en que, por definición del «Dios creador», el «principio de razón» se quiere ex-cediendo el ámbito del pensamiento y, por tanto, como ordenador extra-cogital de lo que se quiere (y no sólo requiere) «ser»: las «pseudosustancias» de la «epistemología» y la apuesta epistemológico-metafísica de «Dios» como garante absoluto del mundo que despliega esta epistemología, aunque, cabe decir, dicha apuesta no pueda encontrar lugar fuera de lo que despliega. Pero el problema con estas «pruebas» radicaría en querer disociar «metafísica» y «epistemología» cuando dicha «metafísica», según como queda definida en esta «filosofía», no puede tener lugar más que a la luz de *su* «epistemología». Pues, en efecto, por más belleza y rigor con los que se pretenda probar la existencia de «Dios», ésta, la «prueba», no es más que «nuestra» y no puede trascender «nos», esto es, no puede ir *más allá* del «yo» y su «horizonte» en los que, por definición, queda

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ Aunque la noción de «relación» no fue puesta en duda, siendo el supuesto del «principio de razón suficiente» tampoco dudado, ¿como si la noción de «relación» estuviera asegurada por «sí misma»!

⁴³⁶ Rene Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XII.

⁴³⁷ Esto es, que no «llegará a ella» desde un no tenerla o prescindiendo, provisionalmente, por sospecha, de ella, sino que, Descartes, recordándonos la habilidad de la araña que va haciendo suelo y «mundo» desde *sí* (¿«donde»?), enseña a inventar con los escombros de ese edificio, que en lugar de una «casa» es un «peligro», «mundo», esto es, «*excogitar*».

⁴³⁸ Véase *nuestra* nota al pie 161.

anclada. Ya Schopenhauer había notado que Descartes «introduce, allí donde la ley de causalidad exige una causa, en su lugar una razón de conocimiento, porque ésta no nos lleva tan lejos como aquélla, y abre por este axioma el camino al argumento *ontológico* de la existencia de Dios»⁴³⁹, pero, como bien señaló Immanuel Kant en su «monumental» *Crítica de la razón pura*, «el concepto de un ente absolutamente necesario es un concepto puro de la razón, es decir, una mera idea, cuya realidad objetiva dista mucho de estar demostrada porque la razón tenga necesidad de ella»⁴⁴⁰.

Pues bien, respecto a la temática aquí planteada tendríamos que distinguir dos posiciones en su discusión «filosófica» y, si se nos permite decirlo así, «filosofofílica»: 1. la idea de «Dios» que hay en «mí», en tanto que «*res cogitans*», es tal, que «Dios» no puede más que existir allende el «*cogito*» con el que *me* identifico (en tanto que «pensamiento», *produzco mi* «idea»⁴⁴¹) y sus procesos (metódicos o ciertos —según el entendimiento bien conducido y no metódicos o dispersos, confusos y hasta errados según la voluntad libre—) de construcción de mundo, y; 2. la idea de «Dios» es, «positivamente» hablando, terreno prohibido para el pensamiento, pues implica un razonamiento falaz.

La primera posición se funda en la intuición en tanto que modo de conocimiento de suyo evidente y, por tanto, cimiento sobre el que se pueden fundar, por deducción, otros conocimientos a través del orden que implica la aplicación del método que las tiene como operaciones. Pero la intuición a la que se refieren trasciende la «ciencia», que, según lo dicho por Descartes en la «Carta del autor al traductor» de *Principia Philosophiae* no puede colocarse más que en el cuarto grado de la sabiduría, pues depende de la duda y del principio de razón para establecer orden mediante explicaciones de las cosas sustentadas en «razones». El quinto grado de la sabiduría, ese al que refiere Descartes como al que sólo los auténticos filósofos pueden elevarse y que, incluso, ni Platón ni Aristóteles alcanzaron⁴⁴², ya no tiene como vehículo el «principio de razón», que en esta filosofía es entendido como una noción básica, como el primer

⁴³⁹ Arthur Schopenhauer, *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, (traducción p. 39).

⁴⁴⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A592, B620 (traducción de Mario Caimi p. 545). Cfr. Rebeca Maldonado, «La razón de un ser necesario» en *Kant. La razón estremecida*, pp. 166 y ss.

⁴⁴¹ Cfr. por ejemplo, el artículo de Claudia Lorena García, «Ideas innatas, esencias y verdades eternas en Descartes» cuando hablando de los posibles innatismos que hay en la filosofía de Descartes describe en lo que ella llama el «innatismo modal» este proceso de producción de la siguiente manera: «Existe en nuestra mente una facultad innata para generar algunas ideas, al concebir y/o combinar de cierta manera ciertos contenidos básicos que ya están dados; una facultad que, por sí misma --o con sólo una contribución causal mínima—puede generar tales ideas; p. ej., las ideas claras y distintas de Dios o de nuestra mente».

⁴⁴² Aunque Aristóteles los definiera, cfr. *Sobre la filosofía*, 8.

axioma del pensar, —y dicho «principio» también lo es de explicación, esto es, de articulación ordenada de los juicios. Ese quinto grado excede la posibilidad de aplicación del método y, por tanto, la «ciencia». Pero la «ciencia», según hemos visto, tiene como centro rector de operaciones al entendimiento y a estas operaciones las distingue en intuición y deducción. La deducción sólo puede ser metódicamente hecha si se hace de lo que puede ser «objeto de la intuición». En las *Meditationes de Prima Philosophiae*, que es donde Descartes se propone abordar la dimensión metafísica de las cosas, al igual que en las demás dimensiones a las que se aplique el método, no puede hacerse ninguna deducción hasta que no se haya intuido algo en medio de la duda «más radical», esto es, la duda que va hacia las raíces mismas del árbol que conforma la «ciencia», hacia la «dimensión metafísica». La intuición *supera* la duda con la patencia misma de la existencia en que *se* duda. Mas Descartes sabe que frente a la hipótesis escéptica se intuye la patencia de «que es», pero sin poder distinguir un «qué» que *nos* resuelva «objetivamente», esto es, distintamente. La única manera de obtener «lo» es por medio de la fabulación, por eso es que Jean-Luc Nancy puede escribir que «se sabe por lo demás que si el cogito me hace conocer que *yo* soy substancia, no por ello me hace conocer *cuál* es esa substancia. Sino que es «pensar», es decir, «fingir»⁴⁴³, —como veíamos ya en el apartado anterior.

Ahora bien, de que «se» *es*, ¿se sigue la «existencia» de «Dios»? La respuesta será afirmativa siempre y cuando no se pueda entender la «existencia» con independencia de «Dios», como en el caso de los «creacionismos» o «panteísmos». Pero, por otra parte, si acaso puede ser pensada la «existencia» como no siendo creada, esto es, como no siendo «efecto» de un acto de la «pura voluntad» de «Dios» («causa»), y no siendo tampoco «Dios», sino simple y «asombrosamente» *siendo*, ¿«qué» «sentido» tendría «Dios»? Y ya que *vuelve* la pregunta por el sentido, *preguntamos*, aunque «Dios» existiera y fuera como dicen los variados defensores de «su» «necesidad», ¿ya por eso la «existencia» tendría «sentido»? ¿Ya por eso preguntarse por el sentido de ésta carecería de sentido?

La pregunta por la «existencia» de «Dios» tiene que ser antes una pregunta por «Dios» y lo que se decida en esta misma afectará decididamente la respuesta de la otra⁴⁴⁴. Pero, sea como fuere, hay que insistir en que alcanzar «certeza racional» no es lo

⁴⁴³ *Ego sum*, p. 98.

⁴⁴⁴ Al respecto, tenemos que volver a referir a referir a sus «axiomas» o «naciones comunes» donde la primera, siendo tan común, haría que de «Dios» no se necesitara de ninguna prueba, pues sería la primerísima intuición a partir de la cual cierta seguridad podría pretenderse afirmar: «no hay cosa alguna existente cuya causa de existir no pueda ser indagada. Pues del mismo Dios puede eso indagarse; no

mismo que poseer «seguridad existencial». Esta distinción la hizo el mismo Descartes, pero, cabe aclarar, no para abrir una puerta al «dualismo ontologizado y ontologizante», como se le ha situado en la «historia de la filosofía» que se piensa a la luz de la «filosofía de la historia», sino para reiterar la «cautela *filosófica*» que, por más «utilidad» que las «invenciones» de la «razón» nos brinden, alerta frente a la posibilidad de confundirnos, pues sabe que puede suceder que sea «un pedazo de cobre y de vidrio lo que tomo por oro y diamantes»⁴⁴⁵. La «razón» da razón en *la* «existencia», no de la «existencia». Esto último escapa a los mismos alcances de la razón cifrados en su propia definición como constructora gradual de los órdenes en que se puede cifrar ciertamente el mundo, esto es, brinca ilegítimamente del «orden del conocimiento» al «orden de las cosas reales» e

introduce, [—como señala Schopenhauer—], allí donde la ley de causalidad exige una causa, en su lugar una razón de conocimiento, porque ésta no nos lleva tan lejos como aquélla, y abre por este axioma el camino al argumento *ontológico* de la existencia de Dios [...] Después de los axiomas, el primero de los cuales es el que hemos citado, se desarrolla formal y seriamente este argumento ontológico: ya en dicho axioma está como acusado, o por lo menos, está en él como el pollo en el huevo largo tiempo incubado. Así, mientras todas las demás cosas necesitan, para existir, de una causa, a Dios, ya introducido por la escala del argumento cosmológico, le basta, en lugar de causa, la *immensitas*, latente en su propio concepto, o, como el argumento mismo expresa: *in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur*. Éste es, por tanto, el *tour de passe-passe*, para el cual se ha utilizado la *confusión*, ya familiar a Aristóteles, *de las dos principales significaciones del principio de razón, confusión usada aquí in majorem Dei gloriam*»⁴⁴⁶

¿En qué puede sostenerse una distinción ontológica como la que aquí se presenta en la que «Dios» pertenece a un «orden» *sui generis* y «todo cuanto pueda ser que no sea «Dios»» pertenece a un orden ontológico y cosmológicamente relativo («creador» / «creatura»)?

porque necesite causa alguna para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón de que no la necesite» (traducción p. 132). En efecto, ya en esta «noción básica» o «común» se pone a «Dios» mismo como sosten del «principio de razón que confecciona el «mundo» de la «ciencia», que es «mundo», no de las «causas», sino de las «razones», «mundo» donde «Él» es «causa suprema» de todo en «Él» por «ser causa de Él» y, en consecuencia, de «todo «lo» demás», pues, según dirá el cuarto «axioma» o «noción común»: «Toda cuanta realidad o perfección hay en una cosa, se halla formalmente, o bien eminentemente, en su causa primera y total» (*Ibid.*, p. 133).

⁴⁴⁵ Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 3.

⁴⁴⁶ Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 39.

La «*immensitas*», el «carecer de medida», al «ser» alcanzada por la «ciencia del orden y la medida», muestra atribuciones al «principio de razón» más allá de la «descriptibilidad» de las «relaciones posibles», por ejemplo, la capacidad de establecer «realidad». Sin embargo, al establecer el argumento de la «infinitud» de «Dios» frente a la «finitud» del «*cogito*», se mezclan o ponen en «relación» órdenes de naturaleza distinta, obligando a la «infinitud» de «Dios» a formar parte de una ecuación en la que «Dios», que es excesivamente «mayor que» el «*cogito*» (y todo lo que no sea de la misma «naturaleza» que «Dios») y dado que el «*cogito*» existe, necesariamente existe⁴⁴⁷. En efecto, si se establece fundamentalmente una relación de cantidad,

⁴⁴⁷ Aunado a esto, hace de la «existencia» un «atributo», lo que, como bien señalará Kant, es un error, pues, como bien señala con la que, según Otfried Höffe, «será su afirmación capital» en la *Kritik der reinen Vernunft* (cfr. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, p. 32), «*ser* no es, evidentemente, ningún predicado real (*Sein ist offenbar kein reales Prädicat*)», lo que explica Kant diciendo: «esto es, un concepto de algo que pueda ser añadido al concepto de una cosa (*d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne*)» (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A598/B626), lo cual ya había sido establecido desde el tratado *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (cfr. Otfried Höffe, *op. cit.*, p. 31-32). Como el mismo Kant señaló decidiendo un «modo» paradigmático de entender la «pretensión cartesiana» por buscar en «Dios» el sostén y la garantía para los alcances de sus edificios labrados con el material de «su» «razón», «modo» con el que advertía y curaba del error de confundir «epistemología» y «ontología», aunque su filosofía no estuviera del todo «sana», todo consiste en una «argucia sutil» en la que se confunde «un predicado lógico con uno real (es decir, [con] la determinación de una cosa)». Pero, explica Kant, «todo lo que uno quiera puede servir de predicado lógico; hasta el sujeto puede ser predicado de sí mismo; pues la lógica hace abstracción de todo contenido». En efecto, sentencia el pensador de Königsberg, «*Ser* [...] es mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas» (Immanuel Kant, *op. cit.*, *ibidem*). Juan Carlos Moreno Romo, en su afán por «vindicar» que en las *Meditationes de Prima Philosophiae* efectivamente queda probado que «existe Dios», señala una «oposición tajante» frente a Kant llamada por él «antikantiana» o «anticriticista», pues, explica, hay una reducción del «principio de causalidad» a ser una mera categoría del «entendimiento» (Juan Carlos Moreno Romo, «Demostraciones de la existencia de Dios» en *Vindicación del cartesianismo radical*, p. 105). En efecto, lo criticado por Moreno Romo podría parecer legítimo a la luz de «lo que profesa Kant»: «una suerte de escepticismo mitigado o parcial (¿y también y sobre todo domesticado, y promediado o «consensual»?) para el que la objetividad es intersubjetividad y la naturaleza un conjunto de «fenómenos» formados a partir de complicados procesos de síntesis en los que, para poder percibirla, adecuamos la realidad a nuestras formas puras *a priori* del entendimiento y de la sensibilidad. La realidad en sí, el noúmeno, piensa Kant, en cuanto tal nos es inaccesible» (*Ibid.*, p. 108). En el fondo, resuena el ruido de las disputas «racionalistas» vs. «empiristas» e «idealistas» vs. «realistas». Ya Descartes había señalado, como hemos visto más arriba, que el dualismo que produce es «epistemológico», que no se puede brincar del «horizonte de la «luz natural»» al «horizonte de la «luz sobrenatural»», que, incluso su «metafísica» era un intento por presentar, «racionalizados», los presupuestos de la «fe» de la teología, pero un intento para ser valorado por lo tanto en la «Universidad», no en la «Iglesia» (*Reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesari et quae sunt Dei Deo*, Mateo 22, 21). Arthur Schopenhauer, con la claridad de su pluma, expone lo que, a su parecer y en su recuperación, ha expuesto Kant en el diálogo que hace entablar a la «materia» y al «sujeto» en el primer capítulo de los complementos a *Die Welt als Wille und Vorstellung*: «estamos inseparablemente unidos como partes necesarias de un todo, el cual nos abarca a ambos y subsiste por nosotros. Sólo un malentendido puede enfrentarnos para que cada uno combata la existencia del otro, siendo así que la suya propia se mantiene o quiebra con ella. / Este conjunto que nos abarca a ambos es el mundo como representación o el fenómeno. Tras su eliminación sólo resta lo metafísicamente puro, la cosa en sí, [...] la voluntad» (*Ibid.*, p. 22). Pero basta recordar que ya Descartes establecía un suelo inasible en la «realidad» de la «voluntad», constitutiva del «*cogito*» (que no es, al menos hasta donde la duda permite, «personal»), mientras que la seguridad estaba en el «entendimiento», que nos permitía, mediante sus «nociones comunes» (¿«intersubjetivas?»), establecer o «excogitar» un «método» que, «científico», garantizara seguridad en su

subordinando en esto la cualidad, la aplicabilidad del método a la dimensión metafísica señalada será incuestionable⁴⁴⁸. Así, por la idea de mayor cualidad se sigue, según la geometrización o espacialización que enseña Descartes, que «Dios», en tanto que «lo» pienso como perfecto o conteniendo todas las perfecciones (esto es, más perfecto que «yo») y pienso la «existencia» como *una* perfección, tiene, por tanto, que existir, y no sólo eso, sino existir como sostén o «fundamento cogital» de «mí mismo» («*res cogitans*»), esto es, de *mi* mundo, libre de limitaciones. Sin embargo, cabría preguntar, y ese «hallazgo» de Descartes al principio de su segunda meditación, ese «sé que soy, no qué soy», ¿en qué momento se hizo extenso, esto es, cosa de la medida (o esclavo de su propia inventiva)? ¿Puede aplicarse el método de la ciencia de la medida, sin espacializarla, a la dimensión metafísica? ¿No corre el método, con esto, peligro de «figurar» una región que seduzca a la razón a creer estar fuera de sus «límites»⁴⁴⁹, que son, según Descartes, esos que exceden los alcances del método de la ciencia del orden y la cantidad, y, por tanto, pretender que la luz natural de la razón alcanza el asombroso «orden de las cosas reales»?

Descartes, al confundir causa con razón de conocimiento y con eso permitir la confusión de epistemología con ontología, por suponer que *la* causa es productora

aplicación. La «filosofía» al servicio de la «ciencia», ha confundido a no pocos filósofos que no saben dónde pensar la «ontología» y, por tanto, no les queda más que exigirle a la «ciencia» que sea «ontología». ¿Y la *metafísica* que, nunca como «algo», nunca cerrada, da, no seguridad, sino que pensar? ¿La «filosofía» tiene que dar «seguridad»? Descartes muestra la complacencia de su inventiva, pero no pretende esa arrogancia que Nietzsche criticará en el «filósofo», «el más soberbio de los hombres» (*Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, p. 875), sino, por el contrario, *nos* desnuda de la «seguridad» de las creencias que, por «autoridad», conforman *el* «mundo», concentradas principalmente en *las* «Escolásticas» y en *las* «Biblias» (tanto medievales como modernas, incluidas, por tanto, sus «Bibliotecas» y «Universidades»). No hay que olvidar que, como bien ha señalado Jean-Luc Nancy en su *Ego sum*, «lo que es fabulosamente inimitable es deshacerse de todas las fábulas y de todos los ejemplos y mantenerse en ese despojamiento —erigido en un modelo que ya no puede hacer ejemplo *puesto que, para imitarlo, hay que comenzar por no recibirlo ya en su confianza*» (*op. cit.*, p. 92). ¿No estará invitando Moreno Romo a un «optimismo cientificista» que nos acerque a ser «dueños» en plena oposición al «como» del «como dueños y señores de la naturaleza»? Pero, recordemos con la sintiente pluma de Miguel de Unamuno, en nombre de la cual Juan Carlos ha coordinado tres libros, que lo que Kant abatió en la *Crítica de la razón pura*, «después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios» fue «el Dios aristotélico, que es el Dios que corresponde al ξῶον πολιτικόν; [...]el Dios abstracto, [...]el primer motor inmóvil» (*Del sentimiento trágico de la vida*, p. 27), «Dios» al que el «principio de razón» idealizándose(se) obliga. Pero al «principio de razón», como señaló ya Schopenhauer, no le es lícito dar razón de sí, pues sólo explica «relaciones de fenómenos, no estos mismos» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 98), de ahí que no pueda asegurar en sus usos explicativos, pues es un «organon», la autenticidad de sus «contenidos» (cfr. *ibíd.*, p. 34). De ahí que, por otra parte, afirme que: «La disputa acerca de la realidad del mundo externo se debe precisamente al hecho de haber extendido falsamente hasta el sujeto la validez del principio de razón; y, al partir de ese equívoco, nunca pudo entenderse a sí misma» (*ibíd.*, p. 16).

⁴⁴⁸ Cfr. la ya citada carta a la Facultad de Teología de París que antecede las *Meditaciones*.

⁴⁴⁹ Es sabido que al establecer esos límites, hecha ya la apuesta por el «*a priori*», es el esfuerzo que lleva a cabo Immanuel Kant en su *Kritik der reinen Vernunft*, mas ¿los alcanza o los dibuja? Al respecto, cfr. Vincenzo Vitello, *op. cit.*, p. 44.

independiente del efecto, esto es, que hay «creación», abrió las puertas a una ontologización de la epistemología⁴⁵⁰ que tendrá como consecuencias la modernidad en la que «Dios» ocupará el lugar central (Malebranche, Spinoza, Leibniz, etc.) e irá siendo relegado cada vez más por la crítica a estos posicionamientos hasta dejar que ocupe «su» lugar *el* hombre. Escribía Antonin Artaud que ahora que «ya nadie cree en Dios, todos creen cada vez más en el hombre»⁴⁵¹. En efecto, es Descartes el creador del «argumento ontológico de la existencia de Dios»⁴⁵², tan atribuido a san Anselmo, y que tendría como consecuencias la infinitización de lo finito a costa de una pretendida pero imposible, aunque con constatadas serias consecuencias, finitización de lo infinito.

Ya Jean-Luc Marion en su «¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant» ha mostrado, en la estela de Heidegger, pero en dirección a su fenomenología de la «donación», las insuficiencias del tratamiento «ontológico» para probar la existencia de «Dios». En dicho texto establece, a la luz del tratamiento kantiano, las «condiciones excepcionales» para la ontologización de un argumento sobre la existencia de «Dios»: 1. que se demuestre su existencia «a partir de un concepto puro», y; 2. que se haga a partir «del concepto puro de esencia»⁴⁵³. Pero al cumplir con esto, como, a pesar del cuidado que quiso poner en ello, sucedió en el caso de Descartes, la crítica kantiana (y heideggeriana) es suficiente para mostrar su insuficiencia demostrativa. Sin embargo, Marion en el mismo texto defiende la no ontologización del argumento de san Anselmo, lo que nos conduce a la segunda posición en el tratamiento que «históricamente» se ha dado a «Dios»: «Dios» es, positivamente hablando, terreno prohibido para el pensamiento («racional»). Su conclusión será que en san Anselmo «la existencia de Dios *queda* demostrada, pero sin que en ello vaya de por medio el postular algún concepto de su esencia o el remitir tal “esencia” a la jurisdicción de la *οὐσία*,

⁴⁵⁰ Pero hay que recordar, con Schopenhauer, que Descartes confunde causa con razón de conocimiento: «[...]no tiene una clara conciencia de la profunda diferencia entre causa y razón de conocimiento» (Arthur Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 39).

⁴⁵¹ Cfr. Antonin Artaud, «Para acabar con el juicio de Dios».

⁴⁵² Cfr. Immanuel Kant, *op. cit.*, A602 / B630; Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 39; Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 187. Este último considera que Descartes, bajo la «perspectiva de la perfección», no había dado el paso que requerirá, más que de Spinoza, de la aristotelización del argumento de san Anselmo por parte de Malebranche y de la logicización de Leibniz y el establecimiento «claro» de sus condiciones «ontoteológicas» por parte de Kant. Sin embargo, reconoce que «en su exposición pedagógica sobre la prueba *a priori*, Descartes replantea el argumento —originalmente desarrollado desde la perspectiva de la perfección— desde el horizonte de los conceptos de posibilidad y necesidad [...] con lo que,] en cierta medida, el argumento había alcanzado ya un status ontológico» (*ibidem*).

⁴⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 183.

esto es, de la *Seinsfrage*».⁴⁵⁴ Para Marion, la grandeza de Anselmo consiste en «atribuirle trascendencia al bien y quitársela al ser»⁴⁵⁵, con lo que, escribe, «san Anselmo estuvo convencido (antes que Kant y Heidegger) de que el ser en tanto tal es siempre finito»⁴⁵⁶. Para ello reclama la gran autoridad de Platón, con lo que considera que bien puede considerarse una «doctrina filosófica», y, ya no propiamente desde la filosofía, la de San Pablo⁴⁵⁷. Pero, cabría preguntar y no sólo con Nietzsche, sino filosóficamente hablando: ¿«qué» es el «bien»? Si la pregunta puede ser legítimamente hecha, entonces ¿«trascendería» *el* «bien» *al* «ser»? Para Marion, el argumento de san Anselmo sería propiamente un argumento concluyente y racional sólo si acaso «tiene sentido admitir [argumentos de este tipo...] sin admitir sin embargo la primacía del ser, esto es, de la metafísica, y, en consecuencia, de la lógica»⁴⁵⁸. Pero no nos da respuesta de esto. ¿Podría darla sin recurrir a su vez a una metafísica? La pregunta queda abierta.

El «Dios» *de* Descartes queda inmerso, por tanto, en el «horizonte del «yo»» y no al revés. Pero, ¿para qué sirve un «Dios», aunque sea concebido como «infinito», que necesite de un «yo», concebido como finito, para existir? ¿Tiene sentido? Descartes establece filosóficamente hablando una «teología», esto es, a la luz del método, es decir, sin trascenderlo, pero ¿para qué? ¿Sólo porque los «saberes» de la época se configuran de esa manera? ¿No habría que replantear los «saberes» más que sólo someterlos al método o disponerlos según el método? O sea, ¿puede tener la «tradición» más razón que la «razón»? En otras palabras: ¿tiene acaso «Dios» propiamente una evidencia meta-matemático-moral? Dado que una respuesta afirmativa se tendría que hacer desde fuera del método, la respuesta a esta pregunta, según la propia filosofía de Descartes (y no su credo⁴⁵⁹), no puede ser más que negativa. Cerremos, pues, el apartado presente, afirmando, convencidos de estas palabras de Schopenhauer, que «la filosofía es

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁵⁹ El método de la luz natural de la razón, dado que ésta es la cosa mejor repartida entre los hombres, no puede reducirse a las costumbres de una región cultural del «mundo», y la «moral» de la que se provee Descartes no condiciona su método, sino su actuar de cara a su realidad cultural. Así pues, «seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño» sólo tenía como utilidad conducirse de acuerdo a lo que comúnmente fuese admitido según aquellos con los que tuviese que vivir (cfr. tercera parte del *Discours*). Pero sabiendo de antemano que «bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos, para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón».

esencialmente *mundología* (*Weltweisheit*): su problema es el mundo; ha de vérselas con éste y dejar en paz a los dioses, pero esperando a cambio que también los dioses le dejen en paz a ella»⁴⁶⁰.

⁴⁶⁰ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 243 (traducción de Roberto R. Aramayo, p. 184).

3.4. Y, sin embargo, Descartes...

La filosofía *en y de* Descartes, como hemos visto, ha quedado «históricamente» reducida a ser el comienzo de la «filosofía del sujeto», establecidos los criterios para ello desde fuera de la filosofía misma de Descartes. Para ello, por supuesto, tendría que ser aceptado el supuesto que reduciría la filosofía a no ser más que una «historia» que registra procesos evolutivos de pensamiento donde se van desechando «errores filosóficos» por la progresiva consecución de la «verdad», lo cual es un claro exceso de una «filosofía» con corazón de «ideología» que arraiga en ese movimiento político, más que filosófico, que fue y es la «ilustración». Pero un filósofo, y no hay que confundir a éste con un ideólogo disfrazado de «filósofo» por las instituciones a las que sirve, es siempre, en lo filosófico de su pensamiento, actual. Prueba de ello es el irresuelto y vigente *γνωσι σεαυτόν* socrático. Pero sabido es que el quehacer filosófico no tiene alta estima en nuestras sociedades, aunque tampoco lo ha tenido en una Grecia que mata a Sócrates, o una Alejandría que despedaza a Hipatia, o una Italia que quema a Bruno...⁴⁶¹ El saber filosófico es y ha sido despreciado por la perezosa cultura que ha preferido tildar de perezosa a la filosofía con la publicidad del descrédito y de la inutilidad de su quehacer porque sus preguntas, siempre vigentes, son para las comodidades sociales, incómodas. Para dar ejemplo de esto, podrían referirse las palabras y los nutridos ejemplos que Arthur Schopenhauer nos da, por ejemplo, en su *Filosofía de la Universidad*, pero se descalificaría al «hombre» tachándolo de arrogante y envidioso, aunque lo mismo ha sido denunciado por Platón⁴⁶² y por Giovanni Pico della Mirandola⁴⁶³ que por Descartes y por Ortega y Gasset⁴⁶⁴ (y por Heidegger y

⁴⁶¹ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, I, p. 175: «no nos engañemos: en todas las épocas, en todo el orbe terrestre y en todas las circunstancias, existe una conjura, urdida por la naturaleza misma, de todas las cabezas mediocres, malas y estúpidas contra el espíritu y el entendimiento».

⁴⁶² Cfr. la ya referida Carta VII.

⁴⁶³ No hay que olvidar que su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, pp. 35-36, quiere «responder a cuantos suelen condenar el estudio de la filosofía, sobre todo en los príncipes o en aquellos que en general gozan de cierta fortuna. Todo este filosofar, en efecto, es más bien razón de desprecio y de afrenta (tanta es la miseria de nuestro tiempo) que de honor y de gloria; y esta perniciosa y monstruosa convicción ha invadido a tal punto la mente de casi todos que, según ellos, sólo poquísimos o nadie debería filosofar. ¡Como si investigar y tener siempre ante la mente los problemas de las causas, de los procesos de la naturaleza, de la razón del universo, de las leyes divinas, de los misterios de los cielos y de la tierra no valiese nada, a menos que se obtenga de ello una utilidad o una ganancia! Hemos llegado a tal punto (¡y bien doloroso!) que no se consideran sabios sino a aquellos que hacen del estudio de la sabiduría una fuente de ganancia, de modo que se puede ver a la púdica Palas, residente entre los hombres por don divino, expulsada, ridiculizada y vilipendiada. No hay quien la ame, quien la secunde, si no es con un pacto de que ella se prostituya y traiga ganancia con su violada virginidad y, recibido el dinero, que ponga en el cofre del rufián el mal obtenido dinero».

Deleuze...). Así, la filosofía *en y de* Descartes sigue siendo plenamente vigente, aunque, por supuesto, ha sido parcialmente tomada por *la* «historia de la filosofía» al servicio de la «filosofía de la historia», lo que ha hecho que esa parcialización haya sido generalizada como su «filosofía», todo en vistas a la utilidad de la ideología filosofada, la que, esa sí, está comprometida con proyectos políticos ante los cuales se apega servil y convenencieramente. La abundancia sobre lo que se ha escrito (y se sigue escribiendo) sobre Descartes nos autoriza a ofrecer un solo ejemplo de esto. En el artículo «Descartes filósofo», Sergio Toledo nos resume dicha «historia»:

El hombre se proyecta como dueño del mundo, no sin la legitimación del Creador; proceso de antropologización que deja sus huellas en la metafísica: se constituye el «yo» trascendental como sujeto de conocimiento —Descartes, luego Kant— y de ahí se pasa al «Nosotros» hegeliano: la Humanidad como autoconciencia del despliegue de la Razón. Se abandona la filosofía de la presencia —el saber como presencia del mundo en el lenguaje del hombre— y comienza la filosofía de la representación: lo existente como objeto de conocimiento para un sujeto pensante. Se sustituye la verdad —el mundo da forma al conocimiento— por la certeza: el pensamiento da forma al mundo. El «yo», sujeto pensante, se halla doblemente sujeto: a las leyes de la Razón en cuanto espíritu y a la ley divina que lo hace libre en cuanto voluntad.⁴⁶⁵

Sin embargo, según hemos visto, Descartes *nos* ha enseñado a confeccionar ciertamente *el* mundo, pero dejando claro que se trata de la «invención» cierta del «horizonte del «yo»», esto es, del establecimiento de coordenadas cuyos sentidos se orientan desde el «centro-origen» arbitrario desde el que éstas se despliegan, y en las que la «invención» de parámetros nos permite determinar certeza según la dimensión específica que deseamos ordenar sin pretender que la epistemología suplante *lo* ontológico. En efecto, en la filosofía de Descartes se *inventan* «ejes», se establecen coordenadas y se determinan certezas a partir del establecimiento de referenciales que, en función de un meta-referencial de carácter matemático-moral, el método, matematiza y moraliza el

⁴⁶⁴ Cfr. su *Bronca en la física*, pp. 116-117: «Hacen bien, ¡qué diablos! La física sirve para muchas cosas, mientras que la filosofía no sirve para nada. Ya lo dijo conste, un filósofo, el patrón de los filósofos, Aristóteles. Precisamente por eso soy yo filósofo: porque no sirve para nada serlo. La notoria inutilidad de la filosofía es acaso el síntoma más favorable para que veamos en ella el verdadero conocimiento. Una cosa que sirve es una cosa que sirve para otra, y en esa medida es servil. La filosofía, que es la vida auténtica, la vida poseyéndose a sí misma, no es útil para nada ajeno a ella misma. En ella, el hombre es solo siervo de sí mismo, lo cual quiere decir que sólo en ella el hombre es señor de sí mismo. Mas, por supuesto, la cosa no tiene importancia. Queda usted en entera libertad de elegir entre estas dos cosas: o ser filósofo o ser sonámbulo».

⁴⁶⁵ Sergio Toledo, *op. cit.*, p. 348.

mundo que, bajo estos presupuestos, quiere Descartes con *su* ciencia. En esta insuperable filosofía se establecen, en suma, las coordenadas del «horizonte del «yo»» y de todos los marcos de certeza donde el «yo» es el absoluto centro de despliegue y coordinación de los mismos. O, para decirlo con sus palabras: en su filosofía muestra cómo la voluntad libre asegura una posibilidad de excogitación de dimensiones infinitas pero preferentemente «buenas», pues «nuestra voluntad no se determina naturalmente a desear sino las cosas que nuestro entendimiento le representa en cierto modo como posibles»⁴⁶⁶ y «no basta, en efecto, tener el ingenio bueno; [sino que] lo principal es aplicarlo bien»⁴⁶⁷, esto es, aplicarlo según la voluntad haga entender al entendimiento como «bueno» para el cumplimiento de sus deseos. Así pues, el entendimiento asegura las reglas del juego de la ciencia de la certeza, cuyo modelo es su geometría, y sin necesidad de que los ejes establecidos conveniente y arbitrariamente como tales sean ortogonales, lo cual es sólo convención y facilidad en el uso de los mismos, Descartes configura con ellos un «espacio inteligible» a la luz de los parámetros que el «*cogito*» elige de la tradición o excogita arbitrariamente para cada dimensión de las cosas en las que se quiera (o requiera) establecer certeza desplegado ya un orden. Resta señalar que, visto desde *la* filosofía de Descartes, los parámetros recogidos por la tradición no por pertenecer a la tradición estarían más allá del «*cogito*», pues la tradición también está anclada en las excogitaciones de *éste*, aunque no bajo la «dirección» que Descartes le quiere dar mediante reglas *al* «espíritu». En efecto, *las* invenciones de órdenes que en la cultura aparecen con el velo que les cubre su carácter, les ocurre lo que *al* lenguaje, pues incluso respecto *al* lenguaje, los conceptos, en su origen son arrancados inventivamente o arrojados, esto es, excogitados, ex-presados por un acto poético, esto es, son inventados poéticamente por el «*cogito*», que se *ex*-pone o enmascara de poeta, como frente a la «filosofía alemana» denunciará Friedrich Nietzsche en *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Así pues, dichos parámetros no son más que arbitrarios y acientíficos, pues la «ciencia» que Descartes ha elaborado consiste más bien en la lógica del método, que rinde utilidad en cualquier dimensión a la que ésta se aplique, que en los intereses para los que se la use⁴⁶⁸, pues esto último depende ya más bien de la «voluntad» que del «entendimiento». De aquí que el uso bélico del método, la

⁴⁶⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 25.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁶⁸ Quizá a ello debemos el que en la opinión general de la sociedad se encuentre confundida, por el irresponsable manejo de los conceptos de la «publicidad», la «dimensión tecnológica» y la «científica», pues la «publicidad» acompaña a los «utensilios» («tecnologías») con el «científicamente comprobado» para, falazmente, convencer a unos cándidos y programables consumidores.

enajenación humana y de la naturaleza, la explotación «metódica» de la «economía» enmarcada en intereses financieros y no económicos (oikos-nomos), sean sólo ejemplos del abuso que la voluntad ha hecho de la «lógica de la razón» *excogitada* por Descartes. O, dicho en otras palabras, han sido los intereses egoístas de una voluntad enceguecida por la impaciencia frente a las limitaciones del «entendimiento» los que han dispuesto y siguen disponiendo «actualmente» un mundo donde «las cosas dan cada vez más que pensar»⁴⁶⁹, pues, para decirlo con Nietzsche, «el desierto crece»⁴⁷⁰, y no el cauteloso Descartes, que claramente advirtió de las limitaciones de su «ciencia».

Concluamos, pues, este capítulo con tres breves apartados en los que pretendemos resumir los supuestos generales del método, la aplicación del método mediante un acercamiento a su geometría y una defensa de *su* «filosofía».

⁴⁶⁹ Cfr. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 14: «Lo gravísimo es que todavía no pensamos; ni aun ahora, a pesar de que el estado del mundo da cada vez más que pensar».

⁴⁷⁰ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV, «Unter Töchtern der Wüste», 2: «Die Wüste wächst».

3.4.1. El rango de acción del «*genium malignum*» o de los presupuestos matemático-morales de la «ciencia» de Descartes.

El problema central en el establecimiento del referencial radicaría en saber «qué» excogita el «*cogito*» (o recoge de una tradición en la que eventualmente se habrían excogitado convenientemente algunos marcos referenciales y sus parámetros) y «qué» sería meta-excogital, si es que pudiese darse un «qué» meta-excogital. O sea: ¿acaso hay «algo» que no sea excogitado? Pero si todo «algo» tiene su verdad, en tanto que certeza, sólo a la luz del referencial y los parámetros que, en ésta, la construyen, ¿cómo podría haber algo «meta-excogital»? La respuesta de Descartes sería, según hemos querido mostrar, que no lo habría, pues incluso la geometría y la lógica, que toma de la tradición como agua a purificar, fue excogitada ya, digamos, «por los antiguos», y éstas son las únicas herramientas, junto con su moral *par provision* excogitada por su tradición cristiana, de que se sirve para confeccionar su ciencia del orden, pues todo lo demás que se considera como saber está viciado por una incompreensión de lo que la ciencia implica o significa. O sea, la lógica y la matemática la recoge de *la* tradición que se remonta a los griegos (y que ellos, los griegos, habrían de remontar, a su vez, al menos hasta los egipcios). Y, además de la lógica y la matemática, el otro de los presupuestos de que se sirve Descartes, el moral, sería recogido, según se deja ver en la tercera parte del *Discours*, de esa tradición cristiana en la que, escribe Descartes, «Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde la infancia»⁴⁷¹ y que llevaría «*par provision*». En todo caso, tendríamos que decir que serían dichos supuestos los que le servirían como parámetros meta-científicos de lo privilegiado como meta-referencial con lo que se dibujaría todo referencial que nos asegure, ordenadamente, ciencia, esto es, saber por certeza. Así, de todo esto se sigue que el origen y el sentido en el referencial no pueden más que ser arbitrarios, lo que es consecuente con el vacío de (pre-)determinaciones del «*cogito*», las cuales, las determinaciones, sólo pueden ser tales excogitadas en su luz. Con todo, es insuperablemente decisivo para realizar la ciencia del orden, pues, *sensu stricto*, es el punto de coordenadas (0,0) o, mejor dicho, (0_i, 0_{ii}, 0_{iii}, ..., 0_n) de la apertura a la referencialidad (pienso, soy) en que se despliega sentido. En la aplicación del método a la dimensión metafísica y, por tanto, física, y mecánica, médica y moral, el despliegue de sentido en la filosofía de Descartes será

⁴⁷¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 23.

dado a través de la moral señalada en la tercera parte del *Discours*, cuyos elementos, como hemos visto, han sido excogitados por su tradición cristiana (que les sirve de dirección) que se aúna a la depuración de la ciencia de los antiguos, que también forma parte de su tradición, y que le sirve de lógica operacional. De todo esto se sigue que el «*genium malignum*», confeccionado matemático-moralmente, no tocará propiamente estas dimensiones requeridas como meta-dimensiones para que, arbitrariamente, pueda ser establecido, a la luz de las mismas, el orden garantizado en la idea matemático-cristiana de «Dios» como infinitud y perfección en el que es posible la «certeza» querida en esto. De aquí que esta certeza habrá, por tanto, de ser «nos» útil para ser «como dueños y señores de la naturaleza»⁴⁷², aunque a reserva de que estos parámetros de utilidad tendrían que obedecer los intereses que moralmente fuesen destacables en su tradición cristiana constitutiva de la moral *par provision*. Pero vivimos como cotidianidad lo que quiere decir ese «no determinándose nuestra voluntad a seguir o a evitar cosa alguna, sino porque nuestro entendimiento se la representa como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor que se pueda, para obrar también lo mejor que se pueda»⁴⁷³, aunque sabiendo que la «voluntad» excede los alcances del entendimiento y este último conduce, aunque él no necesariamente da la dirección, y eso que «la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres»⁴⁷⁴ y «en lo que toca a la razón o al sentido, siendo, como es, la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales, quiero creer que está entera en cada uno de nosotros y seguir en esto la común opinión de los filósofos, que dicen que el más o el menos es sólo de los *accidentes*, mas no de las *formas* o naturalezas de los *individuos* de una misma especie»⁴⁷⁵.

Así pues, establecidas las coordenadas matemático-morales para una ciencia de la cantidad y la medida, el horizonte de desenvolvimiento de la misma allende los alcances de su motor, *la* duda, que desataba como su cima un *genium malignum* que alimentaría buena parte de las discusiones filosóficas matemático-morales de la llamada Modernidad, o sea, el sustento de los objetos de la misma, no podría ser sino lo «no-

⁴⁷² Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 61-62.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp. 2-3.

medible», lo «in-finito», que sería llamado por Descartes «garantía de su ciencia⁴⁷⁶», o «Dios», en tanto que ésta, la «infinitud» y la «perfección» son las propiedades características de «Dios». De aquí se seguirá que en el «cogito», cuya existencia es «claramente» evidente (aunque no «distintamente»), según la ya citada segunda meditación, y cuyas características propias serán, como hemos visto, la voluntad y el entendimiento (donde la primera se servirá del segundo para llevar a cabo su ilimitado cumplimiento, pues tiene potencialmente el «infinito» como su característica, aunque moralmente sea «imperfecta», pues comete constantes yerros en su actuar que no consigue dirigirse absolutamente al «bien»), el desequilibrio que hay entre voluntad y entendimiento es lo que lo manifiesta obstaculizado por la finitud del entendimiento que no logra «representarle» «bien» lo «bueno». Mientras que, por el contrario, «Dios» será, para esta filosofía, de hecho «infinito», pues en Él se corresponden perfectamente, según Descartes, voluntad y entendimiento, pues lo que Él quiere es racionalmente entendible y lo que Él entiende es racionalmente querible. De aquí que su «voluntad» no se dirija hacia el «bien», esto es, hacia lo que el entendimiento le muestra como «bien», sino que sea Él mismo el «bien». «Dios» carece del entorpecimiento de la voluntad humana debido al insuficiente entendimiento también humano, por eso es que Él es «perfecto». Así, «infinitud» y, por tanto, «perfección», son las características propias de «Dios» y «Dios» puede, en consecuencia, ser el garante del horizonte de certezas matemático-morales con el que se pretende construir la versión cierta del «horizonte del «yo»», según las reglas que, para la ciencia, ha excogitado Descartes, a pesar de la inestabilidad de su meta-parámetro —o supuesto— moral⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ Cfr. René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 17: «si quiero establecer algo firme y constante en las ciencias» (traducción de Vidal Piña, p. 17).

⁴⁷⁷ Las consecuencias de la inestabilidad de este meta-parámetro pueden ser constatadas en los esfuerzos «modernos» y sus consecuencias por «matematizar» la «moral» (cristiana) (por ejemplo, Baruch de Spinoza y su *Ethica, ordine geometrico demonstrata* o las fantásticas teodiceas, al menos desde la de Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, hasta las de un Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, o la filosofía de la historia de un Hegel).

3.4.2. La construcción de los referenciales: acercamiento a la geometría de Descartes.

Con todo, con el método cartesiano, que lleva por emblema la geometría, se ha sido capaz de construir no poco del llamado modernamente desarrollo científico, tecnológico y social, pues sobre él es que se ha levantado el cálculo y la física moderna⁴⁷⁸ cuyos alcances se han hecho presentes y principales en no pocas áreas de los llamados «saberes contemporáneos», pues desde entonces se ha «representado» *el* mundo como algo articulable racionalmente, echando mano, para ello, de la aritmética, del álgebra, de las geometrías, del cálculo, de las estadísticas, etc. Dicho en términos de Morris Kline:

El verdadero descubrimiento, la potencia de los métodos algebraicos, corresponde a Descartes, que sabía que su método estaba suplantando a los antiguos. Aunque la idea de asociar ecuaciones a las curvas es más clara en Fermat que en Descartes, el trabajo de aquél es fundamentalmente un logro técnico que completa la obra de Apolonio y explota la idea de Vieta de la representación lineal. El método de Descartes es de aplicación universal y potencialmente aplicable también a las curvas trascendentes.⁴⁷⁹

En efecto, lo que sucede es que, para Descartes, lo que él ha hecho (lograr hacer efectivo eso de que «cualquier problema en geometría puede reducirse fácilmente a términos tales que un conocimiento de las longitudes de ciertas líneas rectas es suficiente para su construcción»⁴⁸⁰ y poder, con ello, resolver, por ejemplo, el «problema de Pappus», «cuya solución comenzó Euclides y continuó Apolonio, aunque nadie completó»⁴⁸¹, y cualquier otro que hiciera constatar que «la física» (y «todas» las ramas que «matemáticamente» se excogitaran como partes de la «ciencia» de hechura matemática) quedaba reducida a ser expresión de la «dimensión matemática» de las cosas y, por tanto, conocida con «certeza», pero «nada más»⁴⁸²) difiere radicalmente de

⁴⁷⁸ Cfr., por ejemplo, José Montesinos Sirera, «Descartes: el álgebra y la geometría», p. 401: «Es en la Teoría de funciones donde el potente método cartesiano combinado con el cálculo infinitesimal, dará como fruto el extraordinario desarrollo de las matemáticas y de la física que se avecina. Isaac Newton, gran artífice de este desarrollo, podrá permitirse el lujo de no trabajar los «Elementos» de Euclides. Leerá directamente «La Geometrie» de Descartes y compartirá con éste el entusiasmo parareligioso en la creencia de poder resolver cuanto problema físico-matemático se le presentara».

⁴⁷⁹ Citado por José Montesinos Sirera, *op. cit.*, p. 401.

⁴⁸⁰ René Descartes, *La geometría*, p. 13.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁸² Los físicos saben el «cómo», el relacionar las dimensiones entre sí, pero no entenderlas. Les basta saber que «t» es tiempo y que es útil considerado como « $t = x_s$ » y que el espacio se mide en metros. El conocimiento que los matemáticos (y Descartes con su método) ofrecen se establece por «certeza», esto es, por coordinación de ejes necesarios que, desplegados desde un punto origen dimensional (u origen de

lo que los demás han hecho por el énfasis puesto en el «método» y el «orden» (o el «método del orden»), pues, por ejemplo, escribe el pensador del «yo» o de la «máscara»: «Esto es algo que los matemáticos antiguos no observaron, pues de otra forma no habrían puesto tanta labor en escribir tantos libros en los que la secuencia misma de las proposiciones muestra que no tenían un método seguro de encontrar todo, sino que más bien reunían todas las proposiciones a las que habían llegado por accidente»⁴⁸³; o, para otro ejemplo, también se podrían recordar las palabras de Descartes en la primera parte del *Discours de la méthode*, donde hace un balance del estado de los saberes de su época ocupantes de la publicidad oficial, en el que, como es sabido, no les va nada bien.

Pero también es necesario decir que Descartes, al establecer el «método» con los materiales de la dimensión matemática de las cosas, establece la dimensión matemática como meta-dimensional (o constitutiva de cualquier dimensión que se destaque mediante el método de la certeza) y, con ello, hace al mundo pender de la lógica de la matemática (o de la ciencia del orden y la medida), rompiendo así con el velo aristotélico a lo infinito, pues Descartes dispone esto último como la estrella polar que ha de guiar el hacer metódico, esto es, científico cuya realización es gradual, pero nunca total. De ahí que no parezcan encontrar su fin los saberes científicos en la modernidad, que con sus curiosidades promovidas por la publicidad se ganan su legitimidad social, y siempre encuentran «nuevos» problemas, aunque ya «todo» su campo se tenga matemática o modélicamente delimitado.

¿Cómo se delimita matemática o modélicamente un campo de investigación científico? Según hemos visto, para Descartes, de acuerdo con lo que él escribe en sus *Regulae ad directionem ingenii*, en especial la regla XIV, si se quiere poseer «verdad» en tanto que certeza, es necesario, primero, disponer de una precomprensión de la existencia en la que ésta esté dispuesta extensamente y, por tanto, sea sujeta de divisiones en las que la comparación sea posible y, así, el más y el menos sean las operaciones que permitan poner en relación las múltiples partes en que es dispuesta la *ilimitada* extensión. En segundo lugar, «basta considerar para nuestro fin en la extensión misma todo lo que pueda ayudar a hacer comprender las diferencias de las

cruces dimensionales) de coordenadas $(0_1, 0_2, 0_3, \dots, 0_n)$ y ya establecidos los parámetros de medición y sus unidades, determinamos lo que «se quiera» determinar. En efecto, ya bien enseñaba Descartes en su *Géométrie*, p. 14: «Si, entonces, queremos resolver un problema cualquiera, suponemos primero la solución se ha efectuado ya, y damos nombres a todas las líneas que parezcan necesarias para su construcción, —tanto a las conocidas como a las desconocidas».

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 16.

proporciones y que consiste solamente en tres cosas: la dimensión, la unidad y la figura». ⁴⁸⁴ Ahora bien, hecho esto, se ha de destacar en cada dimensión señalada para producir un campo de descripciones «ciertas», una «unidad» que permita «medir» y, en consecuencia, que permita comparar las distintas partes de la dimensión, que habrán de ser medibles según dicha unidad, para establecer sus «lugares» y «características» en relación con las otras partes de la dimensión y quedar, así, determinadas con certeza, esto es, racionalmente, aunque, para ello, se requiera de ciertos presupuestos no necesariamente racionales, como en el caso de la unidad, que puede o, mejor, tiene que ser arbitraria ⁴⁸⁵, aunque esto no le reste su utilidad para la construcción racional de los campos del saber. Así, por ejemplo, en la geografía, para determinar un lugar de la Tierra, se ha establecido un «sistema de referencia» compuesto por las llamadas «coordenadas geográficas» (latitud y longitud) en las que se establece arbitrariamente, aunque políticamente conveniente para quienes lo han establecido, como punto origen de estas coordenadas, el «meridiano de Greenwich» y desde él, seccionado el espacio del globo terrestre en 180 grados en cada dirección, se puede ya determinar fácilmente un lugar de la Tierra geoméricamente determinado. Otro ejemplo, en la mecánica, se establece un sistema de coordenadas desde el que es posible determinar matemáticamente el comportamiento de un «fenómeno físico», como un tiro parabólico o una caída libre, donde se tienen como ejes determinantes el «tiempo» y el «espacio» y, en función de ellos, la aceleración gravitatoria desde los cuales un fenómeno en «caída libre» quedará determinado por los parámetros que se instituyen en dichas dimensiones, en este caso, «tiempo» (segundo) y «espacio» (metro) y la «constante gravitatoria para la Tierra». Y podríamos seguir dando ejemplos de aplicación del referencial, pero éstos son innumerables. Por ello, indicados ya los elementos generales del referencial, baste mencionar en general cómo se puede operar en ello, que es lo que Descartes hace con su geometría y, podríamos agregar en dirección a la misma lógica, y con otras geometrías y cálculos, etc. Descartes resuelve que «es posible construir todos

⁴⁸⁴ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, p. 447 (traducción de Luis Villoro, p. 178).

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. (traducción de Luis Villoro, p. 180): «La unidad es aquella naturaleza común en la cual, como arriba dijimos, deben participar igualmente todas aquellas cosas que se comparan entre sí. Si en una cuestión no existe alguna unidad ya determinada, podemos tomar por ella, bien una de las magnitudes ya dadas u otra cualquiera, y ésta será la medida común de todas las demás; y comprenderemos que hay en ella tantas dimensiones como en los extremos mismos, que entre sí habrán de ser comparados, y la concebiremos o simplemente como algo extenso, abstrayendo de toda otra cosa, y entonces será lo mismo que el punto de los geómetras cuando por su movimiento construyen la línea o como una línea o un cuadrado».

los problemas de la geometría ordinaria»⁴⁸⁶ y para muestra nos da un botón: el «problema de Pappus»⁴⁸⁷ en el que Descartes muestra que, dado que «se requiere primero un punto desde el cual otras tantas líneas puedan trazarse, cada una haciendo un ángulo dado con una de las líneas dadas»⁴⁸⁸,

no importa cuantas líneas se den en posición, la longitud de cualquiera de tales líneas a través de C, formando ángulos dados con esas líneas, puede siempre expresarse mediante tres términos, uno de los cuales consiste en la cantidad desconocida y multiplicada o dividida por alguna conocida; otro consiste en la cantidad desconocida x multiplicada o dividida por alguna otra cantidad conocida; y el tercero consiste en una cantidad conocida.⁴⁸⁹

La Géométrie de Descartes enseña cómo, metódicamente, se puede operar en los referenciales obteniendo con ellos verdad en tanto que certeza. *La Géométrie* es el ejemplo paradigmático que nos ofrece Descartes en tanto que «debe haber una ciencia general, que explique todo aquello que puede preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial, y que esa ciencia [...] es llamada matemática universal»⁴⁹⁰ en la que la aritmética y la geometría «son más bien envoltura que partes»⁴⁹¹ y esto es lo que ha permitido que, como dice Jean-Luc Nancy citando a Hegel, con Descartes, *estamos* en una «tierra firme» «sobre la cual no cesamos de caminar, sobre todo cuando caminamos sobre la luna, [y] sobre la cual no hemos cesado de levantar nuestras ciudades, nuestros Estados, nuestras fábricas».⁴⁹² No está de más citar al respecto las palabras «pancartesianas» de Richard Watson:

El ascenso de la ciencia moderna en el siglo XVII, la Ilustración en el siglo XVIII, la revolución industrial en el siglo XIX, el ordenador personal en el siglo XX y el descifre del cerebro en el siglo XXI, todo ello son logros del cartesianismo. El mundo moderno —este mundo de alta tecnología, física matemática, calculadoras y robots, biología molecular e ingeniería genética— es cartesiano hasta la médula, pues la razón deductiva no sólo guía y controla nuestra ciencia, tecnología y acción práctica, sino también la mayoría de nuestras decisiones morales.⁴⁹³

⁴⁸⁶ Cfr. René Descartes, *La Geometría*, p. 16.

⁴⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 17.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁹⁰ *Regulae ad directionem ingenii*, p. 109.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁹² Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, p. 80.

⁴⁹³ Richard Watson, *Descartes. El filósofo de la luz*, p. 9.

Y, concluye el profesor de Washington, «prometió que su método nos permitiría ser dueños y señores de la naturaleza, y cumplió su promesa».⁴⁹⁴ Y podríamos concluir con él, sin embargo, antes tendríamos que recordar a Descartes para darle cautela a este atrevido pensamiento en el que Watson sin más endilga a Descartes la «responsabilidad» del «mundo contemporáneo», pues Descartes jamás podría prometernos hacernos «dueños y señores de la naturaleza», sino sólo fabularnos «como» tales⁴⁹⁵, restándole la soberbia que el pensamiento ilustrado y las consecuencias de ésta le conferirá a la empresa científica, en la que se olvidará la naturaleza de la «ciencia», pues no se tomará en cuenta lo que Descartes sabía muy bien: que «*mundus est fabula*».

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

⁴⁹⁵ Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 62.

3.4.3. Y sin embargo Descartes.

Descartes insta la «lógica» para la invención cierta del «horizonte del «yo»», no el «horizonte del «yo»», pues no hay mundo sin «yo», esto es, sin principio de ordenamiento, pero dejando claro que éste, el «horizonte del «yo»», no es más que expresión o enmascaramiento del «yo sin «yo»», que *es* sin «qué» propio y, por tanto, sin mundo, pues todo «qué» o «yo» es invención finita con la que se ex-pone el «yo sin «yo»», es por eso que el «yo» no tiene «sí mismo», no tiene «razón de ser», es «sin por qué», como la rosa de Angelus Silesius: «la rosa es sin por qué, ella florece porque ella florece» (*die Rose ist ohn warum, sie blühet, weil sie blühet*)⁴⁹⁶, el «yo», en «sí mismo», es frágil, es finito, *realmente* no tiene «realitas», «sustancia», «naturaleza», es, como veíamos, fábula, en ello se resuelve *el* mundo sin ser sustancialmente «nada». El «yo sin «yo»», que *es*, propiamente no «es», pero *se* ex-presa como «yo», que es finitud, y, por tanto, propiamente tampoco *es*, lo que es lo mismo que decir que su carácter o naturaleza es nihilidad. El aseguramiento fundamentalista de mundo siempre es *éticamente* peligroso, pues su naturaleza es ideológica y sus rostros, aparentemente distintos, reclaman siempre, cada uno por su parte, ser «infinito», no importa que este rostro o «yo» sea visto como «idea», «sustancia», etc.; en otras palabras, en la «lógica» occidental, que quiere a la «lógica» como corazón de la existencia, el «yo» siempre se ha querido como el núcleo verdadero del inasible, irrepresentable, *in*-existente «yo sin «yo»»⁴⁹⁷. Γνωτι σεαυτόν, tomó como principio de pensamiento filosófico Sócrates o, puesto en pregunta y no como supuesto ya afirmativo, ¿hay verdaderamente *un* «sí mismo» o todo pretendido «sí mismo» es frágil e impropio? En otras palabras, como principio crítico que le alertaba sobre los cotidianos prejuicios en los que tradicional e irreflexivamente se mantenían los ciudadanos de Atenas (y, a su manera, de cualquier otra ciudad, o comunidad, o pueblo, o barrio, etc.) en la ostentación de poseer «sabiduría» sin reparar en que ésta, la sabiduría, es más bien ejercicio en el pensar y no resolución de su posibilidad. Es por esto que el despreciado, aunque profundísimo sentido de la palabra φιλοσοφία, siga dando luz acerca de la naturaleza de este

⁴⁹⁶ Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, primer libro, 289. Cfr., al respecto, también el sermón de Meister Eckhart «Vivir sin porqué» en *El fruto de la nada*, p. 49.

⁴⁹⁷ Cfr. la filosofía misma de Arthur Schopenhauer y su estela, por ejemplo, Friedrich Nietzsche, «Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde» en *Götzen-Dämmerung* y Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*

insuperable ejercicio, pues amar a la sabiduría es entender que ésta es ejercicio de pensamiento, no resolución del pensamiento, o, como diría Jean-Luc Nancy también en la estela de Schopenhauer (y de Descartes, y de Sócrates), es pensamiento finito que se sabe no pensamiento infinito⁴⁹⁸. Así pues, concluyamos este capítulo que quiere reiterar lo filosóficamente profundo de Descartes, que no es ideológicamente rentable ni para *los* científicismos, *los* cristianismos, etc. como «históricamente» lo han querido tomar, «actualizando» *la* misma pregunta que Descartes (y Sócrates) pensaban para pensar e invitar a pensar, pero expresada en palabras de Jean-Luc Nancy: «Ustedes existen, y ustedes saben que existen, y ustedes lo saben porque saben que dudan. Pero ustedes que dudan de todo y no pueden dudar de ustedes mismos, ¿quiénes son ustedes?»⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*.

⁴⁹⁹ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, p. 102.

*EL «HORIZONTE DE «NIHILIDAD»» O DEL SUELO DEL «ÁRBOL DE
DESCARTES».*

Uns aber liegt ob, das Geleistete anzuerkennen, es dankbar und mit reinem Sinn aufzunehmen, und dann nach Kräften zu möglichster Vollkommenheit weiter zu bilden.

Arthur Schopenhauer, *Ueber das Sehn und die Farben*, p. 287.

4. ARTHUR SCHOPENHAUER Y EL SUELO DEL ÁRBOL DE DESCARTES O SOBRE *El* «MUNDO» COMO «NIHILIDAD».

"Constituição íntima das cousas"... / "Sentido íntimo do Universo"... / Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada.

Fernando Pessoa, *O guardador de rebanhos*.⁵⁰⁰

En su *Introducción a Was ist Metaphysik?* Martin Heidegger escribe, respecto de la imagen del «árbol» con la que Descartes describiera en la *Lettre-préface* a Picot⁵⁰¹, el traductor de los *Principia Philosophiae*, la «filosofía» que el «método» permitía escribir, lo siguiente:

Nosotros preguntamos, para permanecer en la misma imagen: ¿en qué terreno encuentran su apoyo las raíces del árbol de la filosofía? ¿De qué suelo reciben las raíces, y a través de ellas el árbol todo de la filosofía, las fuerzas y los jugos alimenticios? ¿Qué elemento preña, disimulado en el terreno y en el suelo, las raíces sustentadoras y nutricias del árbol? ¿Sobre qué descansa y se mueve la metafísica? ¿Qué es, vista desde sus fundamentos, la metafísica? ¿Qué es, en principio, la metafísica?⁵⁰²

La serie de preguntas interconectadas que lanza Heidegger contra esta imagen de Descartes (y su «filosofía») encuentra su sustento en que, para el pensador de la Selva negra, «con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo “radical” Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el *sentido de ser del “sum”*»⁵⁰³.

⁵⁰⁰ ««Constitución íntima de las cosas»... / «Sentido íntimo del Universo»... / Todo esto es falso, todo esto no quiere decir nada».

⁵⁰¹ Cfr. René Descartes, *Principia Philosophiae*, p. 14: «Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches que sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences».

⁵⁰² Martin Heidegger, *Introducción a “¿Qué es metafísica?”*. *El regreso al fundamento de la metafísica*, p. 206.

⁵⁰³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, p. 34.

Sin embargo, Descartes, cuando llegaba a esta «conquista filosófica», escribía: «ya sé con certeza *que* soy, pero aún no sé con claridad *qué* soy»⁵⁰⁴. Lo que quiere decir que se daba cuenta de que en esta «evidencia», en este «yo sin «yo»», se patentizaba, en su indubitabilidad, *la* existencia, pero viendo también que desde este momento dubitativamente radical del pensamiento ésta no podía ostentar clara y, por tanto, distintamente un rostro, una imagen, una idea. Y es que Descartes sabía ya que todo intento de determinación conceptual, de indicación de sentido, se puede hacer desde que ya se es «en-un-mundo», esto es, desde que «*cogito sum*»⁵⁰⁵.

Descartes no llevará a cabo aquella investigación sobre *el* «que soy», pues sabe que escapa a los alcances de *su* método, que fue confeccionado para excogitar o inventar «certeza» y que declara no poder organizar «sentido» sin establecer «referenciales», lo cual, según hemos visto en el capítulo anterior, incluye a cualquier dimensión de cosas que permita su aplicabilidad. Por eso es que las *Meditationes de Prima Philosophiae* son, al igual que lo que al respecto hacía Aristóteles, un ensayo más sobre «filosofía primera», sólo que en este caso se trata de un ensayo metódico, lo que, por tanto, configura la dimensión metafísica de las cosas como un campo de la ciencia y no al revés. Lo que no quiere decir que con ello Descartes pretenda ocluir la sensibilidad metafísica o sensibilidad a la existencia por medio de la hipostasiación de un excogitado referencial metafísico, sino únicamente que lo que éste pensador hace es sólo la confección científica de la metafísica, en tanto que ésta es parte radical del árbol de la ciencia que se inventa fabulosamente por medio del método, esto es, en orden a nuestro conocimiento y no en orden a las cosas reales, y no propiamente *la* aprehensión de *lo* metafísico. Por eso es que Schopenhauer insiste en que no se puede confundir causa con razón de conocimiento. Pero no hay que perder de vista que Descartes sabe «que se es» pero no «qué se es» y que toda apuesta por un «qué» supone ciertamente la fabulación del método e inciertamente la fabulación de la fantasía, la ciega voluntad.

Sin embargo, es en este momento, más que «radical», momento piso de lo «radical», en *lo*, en la evidencia inmediata, propiamente vacío de «yo», esto es, en la más que radical patencia del «yo sin «yo»», que Martin Heidegger indaga por un «sentido», mientras que Descartes expone, según hemos visto, que todo sentido es «excogitación»

⁵⁰⁴ René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 25; traducción de Vidal Peña p. 25 (los subrayados son nuestros).

⁵⁰⁵ No hay que olvidar que «*cogito*» para Descartes se manifiesta mediante «*duos [...] modos cogitandi*»: «la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad» (*Principia Philosophiae*, I, artículo 32), antecedendo con creces esta última al primero del que en realidad se sirve «para vivir».

del *cogito* y éste último, de manera análoga al «*Dasein*», nunca es *una* «persona», *un* «hombre», sino más bien es *una*, digamos, «apertura», *un* «entre», principalmente «volente» y, en consecuencia, «cognoscente», esto es, de una apertura de mundo. Permítasenos denunciar aquí el prejuicio de *lo* «antropológico» (cristiano y tradicionalmente greco-latino) que no le permitirá ver ni a Descartes ni a una larga fila de pensadores que pasa por Martin Heidegger y *nos* alcanza a «nosotros», lo que en la justificadamente civilizada europeidad sólo hasta Arthur Schopenhauer será dicho: que todos los animales, en tanto que son animadamente «volentes», son «cognoscentes», esto es, que se mueven bajo la lógica del «principio de razón suficiente», lo que quiere decir que, en ellos, en tanto que *son* «apertura» de mundo, participan de su «racionalidad» al igual que el «hombre», pues el carácter de la animalidad es la cognoscibilidad, la diferencia es sólo la «abstracción» en que puede encerrarse *el* mundo del hombre. «Digo, por eso: son bufonadas, como el éter en vibración y toda la física mecánica y atomística en la línea de Leucipo, Demócrito y Descartes, con todas sus torpes explicaciones. No es suficiente que se sepa apretarle las clavijas a la naturaleza: también hay que saber comprenderla, cuando se manifiesta. Y eso está faltando».⁵⁰⁶

Esto no quiere decir que no tenga razón Heidegger cuando critica que en la modernidad la filosofía se confunde con una mera «filosofía de la representación». Por eso también sabe qué es lo que la filosofía de Arthur Schopenhauer frente a los confusionismos⁵⁰⁷ despertaba:

“El mundo es mi representación”, en este aserto Schopenhauer ha resumido el pensamiento de la filosofía moderna. Hay que mencionar aquí a Schopenhauer porque su obra principal *El mundo como voluntad y representación* desde su aparición en el año 1818 ha determinado de la manera más persistente el pensamiento de todo el siglo XIX y del XX; también allí donde esto no se hace inmediatamente evidente, y también allí donde su aserto es impugnado.⁵⁰⁸

Sin embargo, tenemos qué preguntar ¿qué es lo que esto significa? ¿Se tratará de que en el siglo XIX y el XX, y con la llamada por Friedrich Nietzsche «pregunta de

⁵⁰⁶ Arthur Schopenhauer, *Senilia*, 63, 1.

⁵⁰⁷ Arthur Schopenhauer, después de poner a discutir *à la* moderna al sujeto y a la materia, esto es, suponiéndose suelo ontológico y no epistemológico, esto es, sin atender a la sensatez cartesiana que los sitúa componentes decisivos de lo epistemológico, denuncia esta «historia» como un «malentendido», *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 22.

⁵⁰⁸ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 45.

Schopenhauer»⁵⁰⁹, también el siglo XXI, se ha estado elaborando un «budismo acrisolado» como el que, entendiendo insuficiente al cristianismo por ser antropocéntrico y político, soñaba optimistamente el pesimista Schopenhauer para Europa⁵¹⁰? ¿O más bien será que con haber dejado expuesto el mecanismo de la razón moderna y su secundariedad, esto es, su pertenencia a la epistemología más bien que a la ontología, lo que Schopenhauer describió en sus *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* y *Die Welt als Wille und Vorstellung*, es con lo que éste pensador abrió la filosofía de tal manera que, fuera de las «ilusiones de la modernidad», carece de total sentido hablar de pesimismo por tan sólo hacer una reivindicación de la filosofía en su sentido radical, como sensibilidad metafísica⁵¹¹?

Siddharta Gautama ve la vejez en un viejo, la enfermedad en un enfermo y la muerte en un muerto y, en consecuencia, abandona el entorno que le brindaba acostumbradas seguridades para dedicarse al ejercicio al que algunos filósofos también se han dedicado, esto es, a la meditación⁵¹², con lo que despierta y, reconociendo la fundamentalidad del dolor (*duḥkha*) y su lugar en el anhelo (*trṣṇā*), lo comunica en el *Sermón de Benarés*:

Ésta, oh monjes, es la Noble Verdad del Sufrimiento. El nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la enfermedad es sufrimiento, la muerte es sufrimiento, asociarse con lo indeseable es sufrimiento, separarse de lo deseable es sufrimiento, no obtener lo que se desea es sufrimiento. En breve, los cinco agregados de la adherencia son sufrimiento.

Ésta, oh monjes, es la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento. Es el deseo que produce nuevos renacimientos, que acompañado con placer y pasión encuentra siempre nuevo deleite, ahora aquí, ahora allí. Es decir, el

⁵⁰⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 357, p. 600. Cfr. también nuestra «La «voluntad» en Schopenhauer o sobre el triunfo del «genium malignum»» en el *XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life*. (Desde entonces esto para nada se ha olvidado: Heidegger y la, en Schopenhauer no tan olvidada, pregunta que interroga por el sentido de ser, Gilles Deleuze y su *Lógica del sentido* nsamientos pensada, por ejemplo, por Jean-Luc Nancy en su *Une pensée finie*)

⁵¹⁰ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, IV. 1, p. 127: «creo, por muy paradójico que parezca, que algún día puede llegar a Europa un budismo más acrisolado» (citado por Roberto R. Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*, p. 38).

⁵¹¹ Cfr. Arthur Schopenhauer, «Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen» en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II.

⁵¹² Que debe distinguirse del ejercicio religioso de la «meditación», como en el caso de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola; aunque dialoguen entre ellos, no se permiten lo mismo. Sobre los filósofos, basta citar como ejemplos las mismas *Meditationes de Prima Philosophiae* de Descartes y la *Meditación (Besinnung)* de Martin Heidegger, así como también de él «La época de la imagen del mundo». En esta última leemos: «La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado».

deseo por los placeres sensuales, el deseo por la existencia y el deseo por la no-existencia.⁵¹³

A su manera, Arthur Schopenhauer también sale como Siddharta de su «entorno», pero, dada su acomodada posición dentro de la «burguesía hanseática» y el «lugar» que el «dinero» ocupa dentro de la «cultura europea», lo hace sin perder ciertas «seguridades convenientes». Esta apertura a la diversidad de la manifestación de mundo le permitirá ver en el «libro de la vida» lo que otros libros, que se copian de éste, simulan aprehendido. En efecto, lleva a cabo dos viajes, uno en 1800 desde Hamburgo a Carlsbad, y desde allí a Praga, regresando a Hamburgo, y; el otro entre los años 1803 y 1804:

Desde el norte de Alemania atravesaron los Países Bajos, con estancias en Ámsterdam, La Haya, Amberes y Gante. En Calais se embarcaron hacia Inglaterra. En Londres permanecieron desde el 25 de mayo hasta el 5 de noviembre, [...] Continuaron el viaje por Breda y Bruselas hasta París, ciudad a la que llegaron el 27 de noviembre para permanecer allí durante dos meses. El 27 de enero de 1804 dejaron París y, por la región del Loira, partieron hacia Burdeos. Allí se alojaron durante casi seis semanas. En marzo abandonaron Burdeos y prosiguieron viaje hacia las regiones del sur de Francia y las ciudades de Montpellier y Marsella [...] en las que se detuvieron varios días. Después pasarán por Lyon para llegar a Ginebra el 11 de mayo. Desde allí emprenderían una larga excursión a Chamonix y los alpinos alrededores del impresionante Montblanc. Prosiguieron viaje por Lausana, Berna, Lucerna, —con la excursión al monte Pilatus (o Pilato)—; luego llegaron a Zúrich y, ya de nuevo en Alemania, pasaron por Schaffhausen y alcanzaron Múnich a mediados de junio. Poco después entrarán en Austria por Braunau para permanecer en Viena durante cuatro semanas. Desde allí, camino de Silesia, atraviesan las regiones de Bohemia y Moravia. Finalmente, por Breslau y Dresde alcanzarían Berlín el 25 de agosto de 1804.⁵¹⁴

Con un orden diferente al de René Descartes⁵¹⁵, Arthur Schopenhauer comenzó su «camino en el despertar» viajando primero y, después, estudiando los «saberes oficiales», respecto de los cuales, sin embargo, estaban muy de acuerdo⁵¹⁶. Y es que la importancia de viajar, que para Descartes «es casi lo mismo conversar con gentes de

⁵¹³ Siddhartha Gautama, «Dhammacakkappavattana Sutta», 4 y 5.

⁵¹⁴ Luis Fernando Moreno Claros, «Introducción» a Arthur Schopenhauer, *Diarios de viaje*, pp. 18-19.

⁵¹⁵ Cfr. primera parte del *Discours de la méthode*.

⁵¹⁶ Cfr. la primera parte del *Discours de la méthode* de René Descartes y, también, su *Recherché de la vérité par la lumière naturelle*, mientras que de Arthur Schopenhauer basta ver su «Sobre la filosofía de la Universidad» (en *Parerga und Paralipomena*, I).

otros siglos que viajar»⁵¹⁷, permite ver una manifestación más amplía y rica de las cosas y lo que se dice de ellas, una oportunidad para la filosofía. Por eso es que, a diferencia del comportamiento de algunos «modernos» que se encuentran autocentrados en su propia «razón», como el emblemático caso de Hegel⁵¹⁸, el filósofo conservará una apertura a *los* otros, pues como, tan sensiblemente escribe Descartes, «es bueno saber algo de las costumbres de diversos pueblos a fin de juzgar de las nuestras más sanamente, y no pensemos que todo lo que es contrario a nuestras modas es ridículo y contrario a la razón, como es costumbre hacer en los que nada han visto»⁵¹⁹. Quizá sea por eso que Friedrich Nietzsche pueda decir de Arthur Schopenhauer que, a diferencia de prácticamente todos los demás «filósofos alemanes relevantes» (Leibniz, Kant y Hegel)⁵²⁰, preguntó «en tanto buen europeo, como se ha dicho, y *no* en tanto alemán»⁵²¹. No olvidemos que el acaudalado Arthur Schopenhauer fue más europeo que alemán, el cual, siendo un niño, vivió en 1797 en Francia para aprender el francés. Pero no sólo el francés. Las lenguas que dominaba fueron además del francés el griego, el latín, el inglés, el español⁵²² y el italiano. En efecto, Schopenhauer no estaba limitado a las determinaciones culturales de la «nación alemana», por eso es que podía pensar más bien como europeo que como alemán, como pensaba Nietzsche quien, siendo sensible a esto, por algo escribía: «Los alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca hubiese habido un Hegel, en la medida en que (en contraposición a todos los latinos) le atribuimos instintivamente al devenir, al desarrollo, un sentido más profundo y un valor más rico que a lo que «es»»⁵²³. ¿Podría acaso Arthur Schopenhauer ser hegeliano? ¿Estaría, por tanto, más cercano a los latinos que a los alemanes?

⁵¹⁷ René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 6.

⁵¹⁸ Cfr. sus groseramente «eurocéntricas» *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* donde «la historia mundial (*Weltgeschichte*) es la autorrealización de Dios (una *Teodicea*), de la Razón, de la Libertad (*Freiheit*)» (cfr. Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 14), sólo que en dicha «historia» quedan eliminadas la América Latina y el «África» (este último, por ejemplo, es tema de rápido abandono («Con esto abandonamos el tema de África, por cuanto no se trata en nuestro análisis de un continente histórico. No nos ofrece, en razón de su estatismo y de su falta de desarrollo, material de alcance constructivo. [...] Lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal», Hegel, *op. cit.*, p.) (cfr. al respecto el citado *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* de Enrique Dussel, pp. 13-22). Pero no sólo es Hegel, también pueden verse al respecto Immanuel Kant o David Hume o...

⁵¹⁹ René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 6.

⁵²⁰ Cfr. Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, pp. 597 y ss.

⁵²¹ Cfr. *ibid.*, p. 601; traducción de José Jara: p. 225.

⁵²² Del que incluso tradujo el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián, por quien sentía un singular respeto.

⁵²³ *Ibid.*, traducción de José Jara: p. 224.

Arthur Schopenhauer, decíamos, viaja, vive y observa lugares y sucesos que sin mucha dificultad pudieren afectar una «sensibilidad» *abierta*. A esto podría sumarse el que, tras el regreso de estos viajes, ocurre el pronto suicidio o accidente de Floris Schopenhauer, «el mejor de los padres», en palabras de Schopenhauer, pues, en efecto, no podría negarse que ésta fue, en efecto, otra exposición de este filósofo a aquello que despierta la «sensibilidad metafísica» y que puede conducirnos a la expresión de la filosofía o, lo que también podría decirse, a la expresión de la «buddheidad»⁵²⁴. Pero esto ya es cosa de la situación de Schopenhauer.

Sólo restaría aclarar que la «redención de la humanidad» no es, ni respecto de Buddha ni de Arthur Schopenhauer, algo relevante, no se trata de pensamientos «antropocéntricos» y «cristianos», en estos pensamientos carece de sentido *la* «salvación» articuladora de la lógica cristiana. Repitamos las claras palabras con las que Martin Heidegger describe que,

en cuanto tal, la filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad y la cultura universales ni mucho menos de ahorrar a las generaciones venideras de una vez para siempre la preocupación de plantearse cuestiones o siquiera de reducirla con pretensiones erróneas de validez.⁵²⁵

Por tanto, buscando no alejarnos de dicha claridad pero sin renunciar tampoco a la *profundidad* que el «yo sin «yo»» implica, vamos a exponer con Arthur Schopenhauer cómo se vuelve comprensible el desfondamiento del «horizonte del «yo»», que se muestra como caleidoscópica⁵²⁶ máscara del «yo sin «yo»» donde «nada es tan claro como [...] su nihilidad [(*Nichtigkeit*)]»⁵²⁷.

⁵²⁴ Cfr. Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, p. 36. La *σοφία* era para los griegos, según el testimonio de, por ejemplo, Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*, más propio de los dioses que de los hombres: «Que arquitectura, metalurgia, agricultura, gobierno de hombres, teoría de tales obras, cálculo, economía, estrategia, todas estas cosas tenía él por aprendibles y comprensibles con el buen sentido humano; empero lo máximo en todas ellas se lo han reservado, decía [Sócrates], los Dioses para sí» (p. 5), lo que es afín con la ciencia finita de Descartes. En los budismos también se ha pensado o meditado sobre la buddheidad, que es lo que, finalmente, invita a los hombres a hacerse budistas, a ponerse en camino de *la* «buddheidad», así como el filósofo se tendría que poner en camino de la *σοφία* y en ella despertar, como los dormidos respecto de los despiertos de los que hablaba Heráclito.

⁵²⁵ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 18; traducción de Jaime Aspiunza: pp. 37-38.

⁵²⁶ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Ergänzungen a Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 547.

⁵²⁷ Cfr. Arthur Schopenhauer, «Über das metaphysische Bedürfnis», *ibid.*, p. 180.

4.1. La «situación» de Schopenhauer.

El año de 1788, año en el que Arthur Schopenhauer nace en la ciudad hanseática de Danzig⁵²⁸, aparece publicada la *Kritik der praktischen Vernunft*, tan sólo un año después de la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft* que aparecía por primera vez en 1781 y que se trata de una obra que, a decir de Schopenhauer, es «el libro más importante que se ha escrito en Europa»⁵²⁹. El libro es decisivo, entre otras cosas, porque pone enérgicamente un alto al «optimismo metafísico» de Leibniz mediante un limitado y, por momentos, sombrío «optimismo antropológico» (que, en realidad, también es «metafísico»). Y, cabe decirlo, la oposición optimismo / pesimismo comienza a cobrar una gran relevancia a la hora de que *la «historia» les haga justicia* a los «filósofos». En efecto, en su versión como «historia de la filosofía», decidirá, prejuiciándolo, el trabajo no profesional sino existencial de unos pensadores en aras de una idea alrededor de la que se congregan ideologías tales como las de la fe teleológica⁵³⁰, que se ha disfrazado de «filosofía de la historia». Pero ¿no es que la filosofía tendría que meditar *sensu stricto lo histórico*, describirlo, criticarlo, ponerlo en *su «lugar»*⁵³¹? Al respecto, Arthur Schopenhauer es claro:

⁵²⁸ Sobre la vida de Schopenhauer, hay que destacar las biografías de Rüdiger Safranski (*Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, 1988) y la biografía de Walter Abendroth (*Schopenhauer*, 1967). Sin embargo, también son recomendables al respecto las monografías que sobre la vida y obra de Schopenhauer han hecho, por ejemplo, Patrick Gardiner (*Schopenhauer*, 1975), Manuel Suances Marcos (*Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 1989) o, más recientemente, de Klaus-Jürgen Grün (*Arthur Schopenhauer*, 2000), por supuesto, información al respecto.

⁵²⁹ *Ges. Briefe*, ed. Poor A. Hübscher, n.º 157, citado por Otfried Höffe en *Immanuel Kant*, p. 36. Es importante resaltar el tamaño que Schopenhauer le da a esta obra de Kant, pues la pone como la más importante de «Europa», pero, cabe decir, no del «mundo». Es un «filósofo», no un «ideólogo» (à la Hegel), Schopenhauer no es «eurocéntrico». Probablemente ese lugar podría reservárselo a las *Upanisads*, libro con el que él imaginaba un nuevo renacimiento para «Europa», pues, por medio de él, ésta podría despertarse del sueño del «yo» y nihilizar los «absurdos» modos de vida que, sin serlo, son situados como indispensables en el «mundo europeo» y, por tanto, también en el «occidental».

⁵³⁰ Que en realidad termina siendo «teológica», cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: «Hemos de contemplar la historia universal según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios sólo puede querer a sí mismo y a lo que es igual a sí» p. 40 o, más adelante, «la glorificación de Dios. Éste es, en efecto, el fin más digno del espíritu y de la historia. El espíritu se hace objetivo y se comprende a sí mismo [...] El fin último del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto [...] Dar honra a Dios o exaltar la verdad» p. 126.

⁵³¹ Criticando el encumbramiento metafísico de la «Historia» (con el que se volvía a confundir la «dimensión ontológica», sólo que ahora con la «dimensión histórica»), ironizaba Friedrich Nietzsche en su *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, p. 245: «Gewiss, wir brauchen die Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müssiggänger im Garten des Wissens braucht, mag derselbe auch vornehm auf unsere derben und amuthlosen Bedürfnisse und Nöthe herabsehen».

La verdadera FILOSOFÍA DE LA HISTORIA no debe, para expresarlo en el lenguaje de Platón, considerar AQUELLO que siempre DEVIENE y nunca ES y tomarlo por la verdadera esencia de las cosas (como lo hacen nuestros filósofos modernos de la historia), sino que debe tener presente aquello que siempre es y nunca deviene ni perece. Es decir, no consiste en elevar los objetivos temporales de los hombres a eternos y absolutos y en construir entonces de forma artificial e imaginaria su progreso hacia allí a través de todas las complicaciones, sino en la comprensión de que la historia no sólo es mendaz en su realización, sino ya en su esencia, en cuanto, al hablar de puros individuos y seres individuales, aparenta contar siempre algo diferente, mientras que desde el comienzo hasta el final sólo repite siempre lo mismo bajo otros nombres y con otro ropaje.⁵³²

Pero la construcción de la «filosofía de la historia» ha sido alumbrada por otra estrella y hasta de contraria luz. Pues bien, bajo la lógica de ésta filosofía de la historia, «optimismo» y «pesimismo» se verán la cara por vez primera en el siglo XIX y, a decir de no pocos, como consecuencia de la recepción de la *Kritik der reinen Vernunft*. Erasmo María Caro, por ejemplo, encontrará en las aguas de los pensamientos «inspirados» por dicha obra, dentro de los cuales tendría que señalarse también, por supuesto, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, una vecindad de Schopenhauer en razón de que el tono de exposición de éstos «hay una vaga tendencia a despreciar la vida y a no darla su verdadero valor»:

Más tarde, cuando cambia la escena de las ideas, cuando aparece Kant y todos estos ilustres conquistadores del mundo filosófico, salidos de la *Crítica de la razón pura*, Fichte, Schelling, Hegel, el optimismo particular de Leibniz desaparece; pero el optimismo, aunque modificado, subsiste. Hay, sin embargo, desde entonces, una vaga tendencia a despreciar la vida y a no darla su verdadero valor. Se han entresacado cuidadosamente algunos pasajes teñidos de pesimismo en Kant; se nos recuerda que Fichte ha dicho: «Que el mundo real es el peor de los mundos posibles». Nos presentan estas proposiciones de Schelling: «El dolor es una cosa necesaria en toda vida... Todo dolor tiene su origen exclusivo en el solo hecho de existir. La inquietud de la voluntad y del deseo que fatiga a toda criatura con sus demandas incesantes, es, en sí misma, la desgracia». Ya se siente aquí la vecindad de Schopenhauer.⁵³³

⁵³² Arthur Schopenhauer, *Senilia. Gedanken im Alter*, 15, 2.

⁵³³ E. Caro, *El pesimismo en el siglo XIX. Un precursor de Schopenhauer*, Leopardi, pp. 68-70. Ahí mismo agrega: «La filosofía hegeliana no es hostil al pesimismo; lo concibe como una de las fases de la evolución universal. Según Hegel, ya se sabe, toda existencia finita está condenada a la ley dolorosa de destruirse ella misma por sus contradicciones. Esta ley del sufrimiento, que resulta de la división y de la limitación de la idea, contiene un principio de pesimismo que Volkelt ha hecho ver claramente».

En lo que aquí nos interesa, que es pensar con y desde Arthur Schopenhauer, es importante decir que para él las llamadas «posiciones pesimistas», «religiones pesimistas» y, en fin, todos esos «productos culturales» que tienen como compromiso una descripción que parta de la «experiencia vivida» y no de «ideas» o «ideaciones» en las que pueden imaginarse los «paraísos conceptuales» más idílicos que se *nos* pudieran ocurrir, son los que, por mor de la verdad, enriquecen la filosofía, pues expresan claves para entender la pertinencia de la pregunta por *el* sentido de la existencia y no la anulan como cuando se gana *lo* invertido evidenciando, con ello, su tramposo talante⁵³⁴. Se trata de que Schopenhauer, como tal, es un filósofo y para él «la filosofía [—escribe este filósofo—] no puede sino limitarse a interpretar y explicar lo que hay, llevando al conocimiento claro y abstracto de la razón esa esencia del mundo que en concreto, es decir, como sentimiento, resulta comprensible para cualquiera»⁵³⁵. Pero, por esto mismo, se trata de no cerrar dicha sensibilidad en la que abre lo que hay, sino de quedarse abierto a su comprensión y, desde ahí, explicarlo. La filosofía, como insistió este decisivo filósofo, ha de describir *el* «mundo» y *la* «existencia» por medio de la razón, en tanto que esta última es un instrumento, pero sin olvidar que ésta es finita y finitizante, y, por tanto, sólo una confusión podría hacerla pasar como «arquitectura» de *la* «existencia». Su participación sí define inevitablemente mundo, por eso es que en la filosofía es importante evitar recurrir sobre todo a *algún* código moral que implícita o explícitamente se reclame «horizonte ontológico» desde antes de la radical meditación.

Y es en esto donde se encuentra una necesaria distinción entre lo que Schopenhauer piensa acerca de *la* existencia, que es, como veremos, ajena al «principio de razón», que no da «razón» ni de «sí mismo»⁵³⁶, y lo que piensa respecto *del* mundo. *La* pregunta por el sentido de la existencia no cae dentro de la lógica de aquel principio que sólo articula

⁵³⁴ Cfr. el ya citado libro de George Bataille, *La experiencia interior*, pp. 13-14: «Las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia: el que sabe ya, no puede ir más allá de un horizonte conocido.

He querido que la experiencia condujese a donde ella misma llevase, no llevarla a algún fin dado de antemano. Y adelanto que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sinsentido) [...] La experiencia no revela nada, y no puede ni fundar la creencia ni partir de ella.

La experiencia es la puesta en cuestión [...] de lo que un hombre sabe por el hecho de existir. [...] No puede decir: «He visto a Dios, el absoluto o el fondo de los mundos»; no pude más que decir: «Lo que he visto escapa al entendimiento», y Dios, el absoluto, el fondo de los mundos, no son nada si no son categorías del entendimiento».

⁵³⁵ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 53, p. 320; traducción de Roberto R Aramayo: p. 365.

⁵³⁶ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über das Sehnen und die Farben*, § 1, p. 213: «Denn der Verstand und die Sinnlichkeit sind für die Sätze der Vernunft unzugänglich d.h. eben unvernünftig» («Pues el entendimiento y la sensualidad son inaccesibles a las composiciones de la razón, es decir, son irracionales»). Al respecto véase también el ya citado *Mūlamadhyamakakārikāh* de Nāgārjuna, p. 59 (traducción de Juan Arnau Navarro).

sentidos relativos y que sólo conformándolos impera en el mundo, que, en tanto que «representación», es realmente relacionalidad; mientras que *la* existencia, que no es mundo, no puede, por tanto, ser relativa. Así, para Schopenhauer, la «existencia», al no tener «razón de ser» por estar exenta de los alcances del «principio de razón suficiente», no podrá más que ser, por tanto, absurda, y es aquí donde radica el carácter pesimista de su pensamiento, con lo que, contra el optimismo, *el* mundo y, por tanto, las particulares relaciones en que éste ocurre, también lo serán, pues, en tanto que totalidad, el principio de razón tampoco alcanza. Pero dejando de lado optimismo y pesimismo, pues Schopenhauer más (o menos) que pesimista, es un filósofo que pretenderá pensar mediante la clave del «dolor», esa *llaga* en que tiene lugar *el* mundo y por la que la pretendida suficiencia de éste se cuele de continuo por ella, el «enigma de la existencia»⁵³⁷. Por tanto, bien podría decir Schopenhauer a quienes no pueden pensarlo más que como pesimista lo que José Saramago decía: «não sou pessimista, o mundo é que é péssimo»⁵³⁸.

Y, en efecto, para Schopenhauer, el mundo es el que está pésimo y la Europa que le toca vivir no le ayudará a cambiar su convicción, pues en ella el «antropocentrismo», el desprecio por toda forma de vida que no sea *humanamente* europea, el teísmo, la historia, el amor cortés o el honor, por citar algunos elementos constitutivos de este mundo cultural, articulan la experiencia cotidiana con una alta e injustificable cuota de dolor. Y en esto, eso de que sólo Europa se justifica⁵³⁹, no alcanza, pues toda justificación de ello resulta ridícula. Escribe Schopenhauer:

a este mundo, a esta palestra de seres atormentados y angustiados que sólo subsisten al devorarse mutuamente, donde cada animal feroz es la tumba viviente de otros miles y su propia conservación una cadena de martirios, donde además con el conocimiento aumenta la capacidad para sentir dolor,

⁵³⁷ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, pp. 506-507: «El mundo y nuestra propia existencia se nos presentan como un enigma. [...] la solución del enigma del mundo ha de proceder de la comprensión del mundo mismo; así pues, la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que consiste el mundo, sino en comprenderla a fondo, en tanto que la experiencia externa e interna es sin duda alguna la fuente principal de todo conocimiento; de ahí que la solución del enigma del mundo sólo sea posible haciendo confluír en un punto a la experiencia externa con la interna, para enlazar con ello estas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas; si bien esa solución sólo será posible dentro de ciertos límites que son inseparables de nuestra naturaleza finita y, por ende, logremos una correcta comprensión del mundo mismo sin alcanzar una explicación definitiva de su existencia que suprima todos los problemas ulteriores. Se puede avanzar hasta cierto punto: mi camino es uno intermedio entre la omnisciencia de la anterior teoría dogmática y el extremo contrario de la crítica kantiana» (traducción de Roberto R. Aramayo: p. 532).

⁵³⁸ Cfr. *O globo*, 25/11/2008 (<http://oglobo.globo.com/cultura/nao-sou-pessimista-mundo-que-pessimo-desabafa-saramago-3604651#ixzz2lfS5jzWh>). «No soy pesimista, el mundo es el que es pésimo».

⁵³⁹ Ver la nota al pie de página 413.

que por eso alcanza su grado más alto en el hombre y es tanto más elevado cuanto más inteligente es éste, a este mundo —decía— se le ha querido amoldar el sistema del optimismo y demostrarnos con él que se trata del mejor de los mundos posibles. El absurdo es palmario. Sin embargo, el optimista me manda abrir los ojos y mirar atentamente al mundo, para ver cuán hermoso es a la luz del sol, con sus montañas, valles, ríos, plantas, animales, etc. ¿Mas acaso es el mundo una linterna mágica? Desde luego, esas cosas son bellas de ver, pero ser una de ellas es algo muy distinto. Entonces aparece un teólogo y me alaba la sabia disposición en virtud de la cual los planetas no chocan entre sí, la tierra y el mar no se fusionan, sino que se mantienen primorosamente separados, el conjunto de las cosas no están permanentemente heladas por el frío ni achicharradas por el calor, el sesgo de la eclíptica hace que no haya ninguna primavera eterna donde no pudiera madurar nada y otras cosas por el estilo. Pero esto y otras cosas del mismo género son meras condiciones indispensables. Si en general debe haber un mundo, si sus planetas deben durar cuando menos el tiempo que necesite el rayo luminoso de una remota estrella fija para llegar a ellos y no deben partir nada más nacer, como el hijo de Lessing, entonces no puede haber sido erigido tan torpemente como para que su andamiaje fundamental amenace ruina. Pero si se prosigue hasta los resultados de la ensalzada obra, se contempla a los actores que actúan sobre ese escenario tan duradero, se ve cómo el dolor comparece con la sensibilidad y aumenta en la medida en que la sensibilidad evoluciona hacia la inteligencia, para luego ver cómo al mismo paso de ésta van apareciendo e incrementándose cada vez con más intensidad la avidez y el sufrimiento, hasta que finalmente la vida humana sólo ofrece el material propio de las tragedias y las comedias, entonces quien no sea un hipócrita difícilmente estará dispuesto a entonar aleluyas.⁵⁴⁰

En este sentido, es de crucial importancia para entender el tan amplio y ampliado entorno de Schopenhauer el fenómeno «Napoleón Bonaparte», ese «*genio de la guerra*» que, por ejemplo, a decir de un José Vasconcelos, quien lo calificaba de necio, estúpido, incapaz, traicionero⁵⁴¹, etc., «no miraba más allá de las miserables disputas de fronteras entre los estaditos de Europa⁵⁴²», baste decir, decidirá no poco de la vida de Alemania cuando Schopenhauer todavía no ha comenzado sus estudios universitarios, primero, al invadir en 1806 «la Atenas de Alemania»⁵⁴³, de lo que Schopenhauer está al tanto a través de la correspondencia con su madre, Johanna Schopenhauer, quien, por ejemplo, en una de sus epístolas, entre tantas otras cosas, le comenta: «El camino hasta allí [hasta

⁵⁴⁰ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 667; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 563.

⁵⁴¹ Cfr. Rémi Brague, *Europa, la vía romana*, p. 98, donde, entre otras cosas, el filósofo reconoce orgullosamente su pertenencia a una «nación de traidores»: «En cuanto francés, me enorgullezco así de ser heredero de una nación de traidores: los galos [...]».

⁵⁴² José Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 9.

⁵⁴³ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Epistolario de Weimar*, p. 113.

el castillo del príncipe Murat] fue horrible; por todas partes se veían las secuelas de la noche anterior; en las calles, muertos y heridos, prusianos cautivos en el parque y en la plaza del castillo, lugares por donde todavía dos días antes se pavoneaban orgullosos»⁵⁴⁴, y, para rematar y describiendo a su hijo continua algunas páginas después: «Podría contarte cosas que te pondrían los pelos de punta, pero no quiero, pues sé demasiado bien lo mucho que te gusta cavilar acerca de la miseria humana; no lo creerás, hijo mío, pero todo lo que vimos juntos [en los dos viajes que pocos años antes habían hecho] no es nada comparado con este abismo de sufrimiento»⁵⁴⁵. Después, cuando la ocupación de Berlín, a donde llegó en 1811 para doctorarse en filosofía, le hizo partir en 1813 brevemente hacia Weimar para continuar hacia Rudolstadt, que es donde en el mismo año concluye la redacción de su tesis doctoral y con la que, por las circunstancias que en la carta del 24 de septiembre Schopenhauer le describe al decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena⁵⁴⁶, obtiene su doctorado *in absentia*. Para Schopenhauer, a diferencia de, por ejemplo, Hegel (para quien la «guerra [...] complementa y completa la eticización de la sociedad civil»⁵⁴⁷ y que, en una carta a Niethammer fechada en 13 de octubre de 1806, llega a escribir sobre Napoleón: «He visto al emperador, este espíritu del mundo [...]»⁵⁴⁸), la justificación de la guerra es una estrategia, por lo general, deshonestas⁵⁴⁹ y por eso escribe que:

El origen de toda GUERRA es el APETITO DE ROBO. [...] Tan pronto como un pueblo siente un SUPERÁVIT DE FUERZAS, cae sobre los vecinos a fin de, en lugar de vivir de su propio trabajo, apropiarse del producto del suyo, sea sólo del existente, o además también del futuro, en cuanto los sojuzga. Esto ofrece la materia para la historia universal y sus acciones heroicas.⁵⁵⁰

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁴⁷ Cfr. Jorge E. Dotti, «Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea», p. 82.

⁵⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, I, p. 120. Al respecto, puede verse la entrevista que Gilles Lapuoge hace a Alexandre Kojève donde este último expresa convencido su creencia en Hegel, en Napoleón y en el «fin de la historia»: «Hay que precisar bien el sentido de las cosas. ¿Qué es la historia? Una frase que refleja la realidad pero que nadie había dicho antes. En este sentido se habla de fin de la Historia. Siempre se producen acontecimientos, pero desde Hegel y Napoleón no se ha dicho nada más, no se puede decir nada nuevo. Algo nació en Grecia y la última palabra ya se dijo» (cfr. Alexandre Kojève, *El emperador Juliano y su arte de escribir*).

⁵⁴⁹ Al respecto, baste mencionar solamente la larga historia de las «guerras justas».

⁵⁵⁰ Asthur Schopenhauer, *Senilia. Gedanken im Alter*, 24, 1. Al respecto, pueden verse las líneas que José Vasconcelos dedica al tema en su interesante *La raza cósmica*, p. 29: «Cada uno de los grandes pueblos de la Historia se ha creído el final y elegido. Cuando se comparan unas con otras estas infantiles soberbias, se ve que la misión que cada pueblo se atribuye no es en el fondo otra cosa que afán de botín y deseo de exterminar a la potencia rival. La misma ciencia oficial es en cada época un reflejo de esa soberbia de la raza dominante [...]».

La experiencia de la guerra que transmite Johanna a su hijo, en la que habla de la fragilidad del «artificio humano», muestra cómo «la necesidad extingue todo pequeño interés y nos enseña, ante todo, cuán cercanos estamos y cómo nos parecemos los unos a los otros»⁵⁵¹, por mucho que en los «mundos culturales» se organice la diferenciación político-privadamente interesada entre la gente. En definitiva la guerra será decisiva en la obra filosófica de Schopenhauer en la que reconocerá que, en medio de un entorno donde reina *la* «necesidad», las diferencias de los «fenómenos» son, como ellos, secundarias, a tal punto que «en sí mismos el verdugo y las víctimas son una misma cosa»⁵⁵², pues las diferencias sólo tienen lugar a la luz del «principio de razón suficiente», que funge como «principio de individuación» y nada más. En este sentido, podríamos decir que, para Schopenhauer, como después escribiría Vasconcelos, «los Napoleones no son más que membrete de vanidades [...]»⁵⁵³.

¿Y qué ocurre entonces con los pensamientos búdicos y el pensamiento de Schopenhauer? En el apartado anterior mencionamos ya el budismo acrisolado que soñaba este filósofo para Europa. Pero baste decir que sólo es una metáfora de lo que significa la cordura y claridad de su pensamiento, el cual guarda, por supuesto, una profunda simpatía con los pensamientos búdicos, pero se refiere a su pensamiento. Sin embargo, ¿qué impide que Arthur Schopenhauer pueda ser considerado un pensador de la buddheidad dado que él pensó desde su Europa cristiana lo que Siddharta pensaba desde su India védica? Es cierto que la investigación en Europa aumentaba, pero sin ser un tema totalmente ausente en su horizonte cultural⁵⁵⁴. Sin embargo, Schopenhauer llega a su consideración contraria a la cristiana (y europea) antes de acercarse a la investigación orientalista. Ya en la carta del 13 de diciembre de 1807 Johanna Schopenhauer da cuenta del carácter de su hijo: «[...] podrás quedarte luego a cenar conmigo siempre que dejes aparte ese enojoso gusto tuyo por la disputa, que tanto me crispa, lo mismo que todas esas lamentaciones sobre el necio mundo y la miseria humana que siempre me hacen pasar mal la noche y tener sueños desagradables [...]»⁵⁵⁵. Y en otra de más de medio año antes le escribe: «sé muy bien lo poco que

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁵² Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, pp. 422 y 423.

⁵⁵³ José Vasconcelos, *op. cit.*, *ibidem*.

⁵⁵⁴ Cfr. Wilhelm Halbfass, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*.

⁵⁵⁵ Arthur Schopenhauer, *Epistolario de Weimar*, p. 149.

tienes de la alegre despreocupación de la juventud y cuánta disposición para las cavilaciones melancólicas recibiste, en triste herencia, de tu padre»⁵⁵⁶.

Puede verse que la comprensión de mundo que va ganando Schopenhauer le va llevando a plantearse como característica *sine qua non* del filósofo el que «tiene el valor de no guardarse ninguna pregunta en el corazón»⁵⁵⁷, sin importar las consecuencias que éstas desaten. Ya en 1811, en una visita a Weimer, Schopenhauer le expresa a Christoph Martin Wieland su decisión por dedicarse a la filosofía con las exigencias que una verdadera entrega implican: «La vida es una cosa miserable. Me he propuesto pasar la mía reflexionando sobre ella»⁵⁵⁸. Así, parece ser que, a diferencia de lo que piensa Luis Fernando Moreno Claros⁵⁵⁹, la «visión pesimista de la vida» le acompañó a Schopenhauer desde su juventud, por lo que los dos «grandes viajes», que fueron mencionados en el apartado anterior, bien pudieron nutrir de escenas la sensibilidad filosófica de Schopenhauer, como él mismo anotaba al parecer en 1832:

A mis diecisiete años de edad, sin ninguna educación escolar, me conmocionaron *las miserias de la vida* tanto como a Buda en su juventud el descubrimiento de la enfermedad, el dolor, la vejez y la muerte. La verdad que el mundo gritaba de manera tan audible y clara superó pronto los dogmas judíos que me impregnaban, y mi conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino, antes bien, la de un demonio que se deleita en la visión de las criaturas a las que ha abocado a la existencia; tal era lo que demostraban los hechos, de modo que la idea de que ello es así acabó por imponerse.⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ Citado en Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, p. 120.

⁵⁵⁷ Cfr. una carta de Arthur Schopenhauer a Goethe del 1815 en la *Correspondencia de Weimer*, p. 188, y «Über Philosophie und ihre Method» en *Parerga und Paralipomena*, pp. 10-11.

⁵⁵⁸ Cfr. Michael Zweigart, *Diktatur der Vernunft und Demokratie des Lebens*, p. 65: «Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken».

⁵⁵⁹ Cfr. Luis Fernando Moreno Claros, «¿La salida de Buda al mundo?» en la «Introducción» a Arthur Schopenhauer, *Diarios de viaje*, p. 23 donde, contra «biógrafos y estudiosos [que] sostienen por tradición que concretamente este último viaje por Europa sirvió para que la mirada del joven Arthur se posara sobre las miserias de la vida y los males de todo género que aquejan a los seres humanos y al resto de las demás criaturas en general» (*ibíd.*, p. 20; cfr., por ejemplo, «Un «Buda europeo»» de Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, pp. 34-38), escribe: «En definitiva, si nos atenemos a los testimonios escritos que nos quedan del gran *tour* europeo de Schopenhauer parece difícil sostener la hipótesis de que aquella lectura del adolescente «en el libro del mundo» influyera de manera determinante en su pesimismo filosófico. [...] De manera que quien busque en estas anotaciones de adolescencia rasgos precoces del genio intelectual del futuro filósofo quizás se vea desilusionado».

⁵⁶⁰ «Cholerabuch», en *Der handschriftliche Nachlass*, vol. 4, 1, p. 96 (citado por Luis Fernando Moreno Claros, *op. cit.*, p. 21; cfr. Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, p. 36). En realidad, para Schopenhauer el «mundo» no es «creado», pues no depende de ninguna divinidad que, siendo de una «naturaleza» distinta, sea capaz de conferirle «ser». Sin embargo, el criterio del «dolor» como núcleo explicativo de la «existencia» puede permitir la comprensible imagen para el lector «europeo», que por lo general es cristiano, de un «demonio», de una especie de «*genium malignum*» mucho más radical que el de René Descartes, pues «nos» engaña haciéndonos creer que «somos», y lo hace sin ningún otro sentido más que vivir, esto es, ser esto tal como es. Sobre este tema hemos comenzado a escribir en *nuestra* ya

Por esto es que no podemos compartir lo que por lo general se predica: que la visión «pesimista» se haya despertado en él al entrar en contacto con el «pensamiento hindú». En efecto, fue hasta después de 1813 y, por tanto, de doctorarse en filosofía con la tesis *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* que Schopenhauer regresó a Weimar donde entró en contacto con Goethe, de gran importancia en lo que a la «doctrina del color» se refiere⁵⁶¹, y con Friedrich Majer, que es el orientalista que lo introdujo en el antiguo pensamiento hindú (doctrinas brahamánicas y budistas). Por tanto, dado que Schopenhauer presenta ya esta mirada, digamos, «pesimista» antes de entrar en contacto con el pensamiento de la India, lo que sucede al encontrarse con él es simplemente que, entre tanto desierto de pensamiento que encuentra entre los hombres, puede sentirse acompañado por un pensamiento que piensa *el* mundo sin los velos que el judeocristianismo le ha puesto y que recorren prácticamente todos los espacios de la cultura occidental. El pensamiento de Arthur Schopenhauer no se inspira inicial y decididamente en los pensamientos de la India, más bien encuentra en ellos concordancia con lo que él ve⁵⁶².

Schopenhauer despierta a una comprensión de mundo donde éste es dolor, lo que es afín con aquello a lo que despierta Siddharta y ambos se dan cuenta de la nihilidad de la existencia. Por esto es que, permitiéndonos la comparación, hablamos, en el caso de Schopenhauer, más que de alguien interesado en el despertar, de alguien que despertó y que, en su sociedad alemana, intentó invitar a una comprensión no interesada de la existencia y del mundo. Podríamos decir que en Schopenhauer no se trata, como tampoco en el caso de Siddharta, de establecer propiamente ningún «budismo»⁵⁶³.

mencionada «La «voluntad» en Schopenhauer o sobre el triunfo del *«genium malignum»*» en el *XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life* y esperamos poderle dedicar mayor atención en una próxima investigación.

⁵⁶¹ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Sobre la visión y los colores* y las cartas de la correspondencia entre Schopenhauer y Goethe en el *Epistolario de Weimar*, pp. 168-222.

⁵⁶² Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 186; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 166: «Si yo quisiera adoptar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, habría de conceder al budismo la preeminencia sobre todas las demás religiones. En todo caso me alegro de ver a mi doctrina en tan gran coincidencia con una religión que tiene la mayoría absoluta sobre la tierra, pues cuenta con muchos más adeptos que ninguna otra. Hasta 1818 en que apareció mi obra, no cabía encontrar en Europa acerca del budismo más que unos pocos informes sumamente imperfectos e insuficientes, que casi se reducían a unos cuantos artículos en los primeros tomos de las *Investigaciones asiáticas* y concernían principalmente al budismo de los birmanos. Desde entonces sólo paulatinamente se nos ha dado a conocer más cabalmente esa religión [...]».

⁵⁶³ Podríamos decir que el pensamiento de Schopenhauer se trata de «*Kein Buddhismus!, das Gegenteil*» («Cuanto menos entitativo el hombre, cuanto menos se aferre al ente, con el cual se encuentra, tanto más se acerca al ser. (¡Ningún budismo!, lo contrario!)), como escribía Martin Heidegger en «*Die Meinung aller Metaphysik über das Sein*» en *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, p. 171; traducción de Dina

Incluso Schopenhauer llega a criticar, en general, el medio expositivo de los pensamientos budistas e hinduistas que, aunque convergen admirablemente en ciertos puntos decisivos con su pensamiento, se quedan en un plano mitológico o alegórico.⁵⁶⁴ Y es que Schopenhauer tiene claro que el filósofo, esto es, el despierto⁵⁶⁵, tiene que ser capaz de transmitir con total transparencia todo eso que por las tradiciones y costumbres queda disimulado a tal grado que se olvida⁵⁶⁶: «el filósofo auténtico buscará sobre todo claridad y precisión, y se esforzará siempre en parecer, no un turbio y movedizo torrente, sino más bien un lago de Suiza, que por su sosiego tiene en la mayor profundidad gran claridad, siendo la claridad precisamente lo que hace visible la

V. Picotti C.: p. 146. Esto no quiere decir que Schopenhauer no reconociera en sus textos una oportunidad de pensamiento sin par: «los *Upanisad* son el mayor privilegio que este siglo todavía joven exhibe sobre los precedentes, por cuanto yo presumo que el influjo de la literatura sánscrita no tendrá una incidencia menor a la del renacimiento de la literatura griega en el siglo XV» (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. XII). De hecho, en su «Über die Religion» (Parerga und Paralipomena, II, pp. 422-423; traducción de Pilar López de Santa María: p. 371), clasifica los distintos «sistemas religiosos» más numerosos según la verdad que para Schopenhauer poseen quedando de la siguiente manera: en primer lugar el «budismo» seguido del «hinduismo», en la posición intermedia se encuentra el «cristianismo» seguido por el «Islám» y en el último lugar coloca al «judaísmo»: «el lado peor de las religiones [consiste en] que los creyentes de cada una de ellas se consideran autorizados a todo en contra de todas las demás, y por eso proceden contra ellas con la perfidia y crueldad más manifiestas: así los mahometanos con los cristianos y los hindúes; los cristianos con los hindúes, los mahometanos, los pueblos americanos, los negros, los judíos, los herejes, etc. No obstante, quizá me exceda cuando digo todas las religiones: pues, en honor a la verdad, he de decir que los fanáticos horrores surgidos de ese principio solamente los conocemos en los partidarios de las religiones monoteístas, es decir, exclusivamente en el judaísmo y sus dos ramificaciones: el cristianismo y el Islam. Con respecto a los hindúes y los budistas no se nos informa de nada semejante [... atribuible] al carácter extremadamente benévolo de aquellas religiones, que inculcaban sin cesar el buen trato a todo lo *viviente*».

⁵⁶⁴ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, 166, p. 159: «La doctrina esotérica de Buda coincide admirablemente con mi sistema, si bien la doctrina es del todo mitológica y resulta mucho menos interesante». Sólo que, aquí, para evitar confusiones, cabría señalar que la «doctrina exotérica» es propiamente en la que se confeccionan los «budismos», mientras que en lo «esotérico», esto es, en la comprensión de la «existencia» como «dolor» anclado en el «anhelo», sin duda coinciden sin que esto vaya de ninguna manera en detrimento de la «filosofía» de Schopenhauer, como algún creyente de la «historia de la filosofía» y su afán de «novedad». En todo caso, podríamos decir que en lo fundamental coinciden los pensamientos filosóficos de Buda y de Schopenhauer, sin que esto quiera significar lo mismo que decir que los pensamientos filosóficos de Schopenhauer coinciden con, al menos, algún «budismo».

⁵⁶⁵ Se trata de estar en la «comprensión» de los «saberes» sin quedar inmerso o reducido bajo los supuestos de uno «particular» que se pretenda «universal», sin que importe que sea el «teológico», el «lógico», el «epistemológico», el «antropológico», etc. De aquí que la «filosofía» no pueda reducirse, a no ser a riesgo de dejar de ser «filosofía», a ningún saber específico.

⁵⁶⁶ René Descartes nos recordará que el «filosofar» es una «decisión» que involucra arrojo y cautela, pues se mueve entre unos, digamos, «límites», donde caer de la «vigilia» al «sueño» no es nada difícil (cfr. *Discours de la méthode* y también *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*). Arthur Schopenhauer, por ejemplo, hará también la recuperación de, por una parte, el «cuerpo» (cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 18, pp. 118-119) y, por otra parte aunque por medio de lo anterior, la «metafísica», en tanto que «necesidad del hombre» en la que se disuelve la «hipostasiada» dimensión «epistemológica» de las cosas o «mundo de la representación» e, incluso, la «dimensión antropológica» (cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, cap. 17). Al respecto, también es destacable el «concepto» de «olvido del ser» en el que repara Martin Heidegger como base para entender la «historia de la metafísica occidental» (cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1).

profundidad»⁵⁶⁷. Y, en segundo lugar y de manera más importante, porque, para *nosotros*, filósofo y buddha apuntan prácticamente a lo mismo: al «estado de despierto». Así, podemos terminar diciendo al respecto con Roberto R. Aramayo que

desde luego, Schopenhauer no dejó de ser un príncipe para tornarse mendigo, así como tampoco hubo de abandonar ningún palacio ni tuvo que despedirse de su mujer e hijo, como según la leyenda hiciera Buda, pero sí asumió de buen grado el imponerse una misión similar, que consistía en averiguar cuál podía ser el auténtico significado de la existencia del dolor y cómo cabía redimir del mismo a la humanidad.⁵⁶⁸

Otro elemento decisivo de la situación que vive Schopenhauer es el hecho de que es en este momento en el que se decide la filosofía de la escuela⁵⁶⁹, de quien Kant fue el primero y el más reputado entre los grandes filósofos que integrarían la llamada época moderna⁵⁷⁰, como versión institucionalizada y socialmente aceptada de la filosofía. En su «Über die Universitäts-Philosophie» Schopenhauer ensayará pormenorizadamente este tema, que difícilmente falta en sus otras obras, y concluirá: «quien no aspire a una filosofía de Estado y una filosofía de broma sino al conocimiento y, por tanto, a la búsqueda de la verdad tomada en serio y sin consideraciones, tendrá que buscarla en cualquier parte antes que en las universidades, donde su hermana, la filosofía *ad normam conventionis*, ejerce el mando y escribe el menú».⁵⁷¹ Se trata de que, para él, son motivos particulares los que se ponen como directriz del quehacer filosófico al interior de las universidades, como cuando por filosofía se ofrece la apología del Estado o la defensa de la «religión nacional», con lo que, en esto último, en realidad, se hace pasar la «mitología judía por filosofía»⁵⁷² o, en general, cualquier ideología.

Por último, hay que recordar que, como hemos dicho ya, en la llamada modernidad la filosofía se fue estancando más y más en una implantación del «sujeto» o, reducido el «cogito» a ser un «yo» con «naturaleza humana» exigida racional, o *el* «hombre» como preocupación única o al menos central y conductora del pensar filosófico. Pascal y sus

⁵⁶⁷ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 14; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios: p. 32.

⁵⁶⁸ Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, p. 37. Cfr. Arthur Schopenhauer, *op. cit.* p. 186.

⁵⁶⁹ Quizá desde entonces también quedó la filosofía resguardada pero, también, secuestrada y obligada a cubrir con su rostro el «egoísmo» y la «vanitas».

⁵⁷⁰ Cfr. Otfried Höffe, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁷¹ Arthur Schopenhauer, «Über die Universitäts-Philosophie» en *Parerga und Paralipomena*, p. 167.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 152. Al respecto, Schopenhauer refiere una serie de hechos que los profesores de filosofía llevan a cabo en contra de la filosofía en donde destacan las palabras del profesor en la Universidad de Jena Karl Friedrich Bachmann: «Si una filosofía niega las ideas fundamentales del cristianismo, o es falsa o, aunque sea verdadera, es inservible» (*ibid.*, p. 150).

preocupaciones, primero, matemáticas y, luego, religiosas, criticando el «angelismo» de Descartes; Spinoza, con su «hambre de Dios», con su afán de encontrar a «Dios» para consuelo de su humana inanidad existencial, desplegará una matematización *del* a veces llamado «mundo de lo humano», de la «ética», donde «Dios» será el jugador central y único, manifestándose múltiplemente como diferente, pero sin poder alterar propiamente *su* «naturaleza»; Leibniz establecerá a través del «principio de identidad o no contradicción» un pluralismo monádico organizado por el «principio de razón» y su conquista racional o con aplicaciones prácticas efectivas: «el cálculo infinitesimal»⁵⁷³. Locke, desde un realismo más bien político, con un trasfondo nacionalista incluso apoyado por la forma que el cristianismo tomaba en Inglaterra, esto es, haciéndose una iglesia nacional, la iglesia anglicana, partirá del concepto de experiencia y, pretendiendo estar exento de supuestos «metafísicos», de un hombre que organiza una realidad mundana o social con sus propias posibilidades, sin concurso latente de «Dios», sino en «libertad» (con lo que verá su nacimiento el «liberalismo» que expresa sus alcances, limitaciones y consecuencias en este entorno de finales del siglo XX y principios del XXI donde la publicidad a favor y en contra muestra un exterminio racista, clasista y cultural a favor de la libertad (de producción y consumo)). Berkeley, en un exceso de religiosidad sin re-ligión, establecerá un «Dios» y un «yo» que se bastan el uno al otro, dando verdadero comienzo al «idealismo» como tal. Incluso Hume, con su «radicalidad «escéptica»», quitará «yo», «mundo» y «Dios» partiendo del supuesto de una «naturaleza humana» y buscando como coro de su canto el clamor del pueblo frente al preguntar obstinado de los «metafísicos»⁵⁷⁴, sin recordar que en filosofía es el pensador el que se escinde del pueblo, de las creencias populares, de las religiones (espirituales, naturales o civiles) de sus pueblos que les organizan a través de diversos «fetiches» y que, por tanto, se manifiesta más bien a-teo (esto es, sin el «dios» de esas formas religiosas endebles), como podemos ver en los casos de Jenófanes, Heráclito, etc. Por su parte, Kant, en un esfuerzo por «superar» esas disputas interminables, nos confinará en

⁵⁷³ Escribe Nicholas Bourbaki que «entre 1695 y 1700 ninguno de los números mensuales de las *Acta Eruditorum de Leipzig* se publicó sin artículos de Leibniz, de los hermanos Bernoulli o del Marqués de l'Hôpital que trataban, con notación ligeramente distinta de la hoy día en uso, los problemas más variados de cálculo diferencial, cálculo integral y del cálculo de variaciones. Así en el espacio de casi precisamente un siglo el cálculo infinitesimal o, como se suele llamar ahora en inglés, el «*Calculus*», el instrumento de calcular por excelencia, fue forjado; y casi tres siglos de uso constante no han agotado este instrumento incomparable», en Michael Spivak, *Calculus*, p. 196.

⁵⁷⁴ Cfr. la *Enquiry concerning the human Understanding* de David Hume, sobre la que él mismo escribió «a partir de ahora, el autor desea que se considere que sólo los trabajos que se encuentran a continuación, contienen sus principios y pareceres filosóficos» (cfr. el prólogo a la traducción al español de Jaime de Salas Ortueta, p. 7), pp. 19 y ss.

una «idealidad trascendental» que, por una parte, nos justificará racionalmente la (ya presupuesta) conquista científica del mundo y, por otra, matará la confianza en «Dios» y establecerá un reino oscuro e impenetrable para la razón (y el entendimiento): la «cosa en sí (*Ding-an-sich*)». Tras él, *la* «teología» volverá a reinar sobre *la* «filosofía» y Fichte, Schelling y Hegel se pondrán a trabajar a favor de las Escrituras y la verdad revelada por el cristianismo, que es una historia⁵⁷⁵, la historia de la salvación, del camino a la verdad prometida, del progreso que justifica incluso el sufrimiento en favor de la salvación, antes que una viva religiosidad. En esta situación será, finalmente, Schopenhauer quien alumbrará con su «oscurísima» voluntad la selva de luces que la modernidad había desplegado y de la que hemos narrado un brevísimo resumen, donde cada una se querrá un sol que no quiere ser estrella, pero que, en la noche, muestra su naturaleza, que no consiste en más que en un estar sostenida en la inefabilidad de la oscuridad que, como fondo último, nos entorna. Las palabras de Luis Eduardo Aute describen esta imagen de la luz del sol, con gran precisión poética: pues se trata de «[...] una noche infinita / que va meciendo a este gran ataúd / donde olvidamos que el día / sólo es un punto, un punto de luz»⁵⁷⁶. Sin embargo, en la «confusión de dimensiones», las aguas se desbordan y cada gota se quiere océano. Llamamos «posmodernidad» (o «transmodernidad» —y lo que los prefijos permitan—) a lo que sólo se trata de afirmaciones de la «modernidad» ya siempre previamente afirmada desde la que, como referente, se definen. ¡Como si todo fuera cosa de «modernidad» y «no-modernidad»!

Pues bien, Schopenhauer también será capaz de explicar la lógica que impera a la luz de esas luces⁵⁷⁷ para alumbrar dicha selva de confusiones, con lo que, según vimos que Martin Heidegger reconoce, describe, resumiéndolo, el corazón mismo de la modernidad, pero sin que, en el fondo, traicione el *mundus est fabula* de Descartes en su versión «*die Welt ist meine Vorstellung*»⁵⁷⁸, como a continuación pretendemos exponer.

⁵⁷⁵ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über die Religion*, p. 392: «El cristianismo tiene la peculiar desventaja de que no es, como las demás religiones, una pura *doctrina*, sino que es esencial y principalmente una *historia*, una serie de acontecimientos, un complejo de hechos, de acciones y sufrimientos de seres individuales: y precisamente esa historia constituye el dogma cuya creencia santifica» (traducción Pilar López de Santa María: p. 381).

⁵⁷⁶ Luis Eduardo Aute, «De paso».

⁵⁷⁷ Cfr. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 45.

⁵⁷⁸ Cfr. la primera frase de *Die Welt als Wille und Vorstellung* de Arthur Schopenhauer y, también de Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 45. Cfr. Arthur Schopenhauer, «Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen», p. 4. Al respecto puede verse también nuestro «From the *ego cogito, ergo sum* to the World as Representation. Schopenhauer as a reader of Descartes».

4.2. La filosofía en Schopenhauer.

Zum Philosophieren sind die zwei ersten Erfordernisse diese: erstlich, daß man den Mut habe, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, und zweitens, daß man alles das, was *sich von selbst versteht*, sich zum deutlichen Bewußtsein bringe, um es als Problem aufzufassen. Endlich auch muß, um eigentlich zu philosophieren, der Geist wahrhaft müßig sein: er muß keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelenkt werden, sondern sich ungeteilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt und das eigene Bewußtsein ihm erteilt.

Arthur Schopenhauer, «Über Philosophie und ihre Methode», *Parerga und Paralipomena*, § 3⁵⁷⁹.

Antes de conocer *la* «filosofía» *de* un filósofo es necesario entender cómo vive ésta en él. *La* filosofía no es *las* filosofías. Más bien, por el contrario, estas últimas pueden llegar a poner obstáculos a la apertura en que tiene lugar *la* filosofía. *La* «filosofía» *en* un filósofo es su apertura al cuestionar, su «sensibilidad metafísica»⁵⁸⁰ que le hace «no guardarse ninguna pregunta en el corazón»⁵⁸¹, no huir de éstas por más que las «tendencias culturales» *nos* inviten a ello. En todo caso, en ocasiones la relación que se genera entre *la* «filosofía» *en* y *la* «filosofía» *de* puede ser, digamos, equilibrada, permitiéndose cabalmente ambas sin detrimento de ninguna de las dos partes. Pero hay que entender que *la* «filosofía» *en*, esto es, propiamente la filosofía, es quien, según se dé esta relación, puede perder, mientras que *la* «filosofía» *de* gana con esta relación, pues se enriquece. *La* «filosofía» *de* puede significar tanto «concepción de mundo» o «cosmovisión», como también «ideología»⁵⁸². Se trata, en suma, de cómo se explica el

⁵⁷⁹ «Los dos primeros requisitos para filosofar son estos: primero, tener la valentía de no guardarse ninguna pregunta en el corazón; y, segundo, llevar a la conciencia clara todo lo que *se entiende por sí mismo*, para concebirlo como problema. Por último, para filosofar realmente, el espíritu ha de estar verdaderamente ocioso: no debe perseguir ningún fin ni, por lo tanto, estar guiado por la voluntad, sino que ha de entregarse por entero a la enseñanza que le imparten el mundo intuitivo y la propia conciencia».

⁵⁸⁰ En el caso de Schopenhauer, una exposición detallada de esto se encuentra en el capítulo 17 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II.

⁵⁸¹ Cfr. una carta de Arthur Schopenhauer a Goethe del 1815 en la *Correspondencia de Weimer*, p. 188, y «Über Philosophie und ihre Method» en *Parerga und Paralipomena*, p. 4.

⁵⁸² La publicidad del Siglo XX ha evidenciado las «ideologías» como suelo nutricio de «fenómenos sociales» tales como *el* «nazismos», «fascismos» y «totalitarismos» en general. Pero aquí pueden también caber las «democracias» que en nombre de *la* «libertad» y *los* «derechos humanos», lo que tienen secuestrado y que se evidencia ya en que «ellas» se presumen garantes de esto, Por esto es que, por ejemplo, Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe alertan en su *Le mythe nazi*, p. 11, que «existe en el ambiente (*dans l'air du temps*) una demanda o una espera sorda de algo así como una representación, una

mundo sin que la radicalidad del cuestionar entre necesariamente en juego abriendo en él la «existencia». De aquí que, según decimos, si la «filosofía» en alumbra, la «filosofía» de puede, digamos, enriquecerse en proporción al alumbramiento, pero nunca por encima de la «filosofía» en, pues, de hacerlo, esta última realmente ya no tendría lugar, porque el cuestionar no sería capaz de tocar los supuestos y creencias que funcionan como cimientos de la apostada «visión de mundo» o «Weltanschauung», sino, en todo caso, servir como instrumento ora ofensivo, ora defensivo frente a otras «Weltanschauungen». Cuando ocurre que la «filosofía» en queda fuera de tensión respecto de la «filosofía» de, se trata de la «filosofía» en tanto que modo de vida que tiene como motor el cuestionar y que, por tanto, se hace cuestiones incluso de las cuestiones. A mi parecer, quien mejor representa este modo de vida sería Sócrates, si no fuera quizá más que un artículo de fe, aunque sospecho que la «buddheid» o el «modo de ser Budhha» (el despierto) también lo haría, sólo que bajo la forma de un «cuestionar meditativo»⁵⁸³. Esto ya lo hicimos en el caso de René Descartes y ahora lo haremos con Arthur Schopenhauer.

En el caso de René Descartes, la posibilidad de excogitar un mecanismo que «nos» permita organizar «nos» en lo «extenso» en provecho de «nuestra» superación de dificultades extensas, tales como las que tiene el cuerpo en que se siente, se recuerda, se imagina, es lo que hace que él se concentre en el «entendimiento del *cogito*» y, además, dado que el entendimiento es visto como el medio de organización y articulación de mundo, en este caso, «lógico-matemáticamente», la articulación arbórea de la «ciencia del mundo» es sólo un medio por el cual nos podemos sentir «como dueños y señores

figuración, y hasta una encarnación del ser o del destino de la comunidad [...pues] precisamente de esta identificación simbólica (o «imaginaria», según el léxico que se escoja: en todo caso, por imágenes, símbolos, relatos, figuras, y también por las presencias que los portan o los exhiben) es de lo que el fascismo en general se ha sobreabundantemente nutrido», o también Bolívar Echeverría que, por ejemplo, en su *Las ilusiones de la modernidad*, sabe que «de nada o de muy poco podía servirles a quienes sufrieron y murieron en los campos de tortura y exterminio nazis o en los campos de tortura y exterminio stalinistas saber que la violencia de que eran objeto era una violencia que estaba de ida o una que estaba de regreso: el caballero apocalíptico era el mismo. A nosotros, en cambio —los que vinimos después de ese doble holocausto, o nos encontramos antes de otros— tal vez nos pueda ser de utilidad todavía distinguir aquello [...]»

⁵⁸³ Al respecto, es importante reparar en lo que Dôgen critica respecto a la comprensión de *Dharma* que tienen los «budismos», dentro de los se ha entendido como «doctrina»: «En primer lugar, lo que se ha transmitido directamente de persona a persona a través de los budas y de los patriarcas de la sucesión es el zen sentado (*zazen*)» (*Eihei kôroku*, p. 4), «para los Budas y Tathâgatas que han recibido el Dharma supremo de persona a persona y que han hecho realidad el perfecto despertar hay un método maravilloso, sublime y libre de cualquier intencionalidad. A través de este método se transmite el Dharma de Buda a Buda sin ninguna desviación. Es la práctica del samadhi que cada uno usa (*jijuyû zanmai*) y es el criterio (de la auténtica transmisión). La práctica de *zazen* es la puerta principal para recibir este samadhi y gozar de él. Este Dharma está ampliamente presente en cada uno, pero si no se practica, no se manifiesta, y si no lo experimentamos, no puede hacerse realidad» (*Bendôwa*).

de la naturaleza»⁵⁸⁴, es decir, realmente no siéndolo, sino, en todo caso, sólo «fingiéndolo»⁵⁸⁵. Sin embargo, no hay que olvidar que en el mar del pensamiento cualquier islita es suelo, pero no por eso «asegura». Descartes, hablando de «un tratado que algunas consideraciones me impidieron publicar»⁵⁸⁶, da cuenta de ello:

Tuve el propósito de comprender ahí todo lo que yo pensaba saber, antes que de escribirlo, con respecto a las cosas materiales. Pero, del mismo modo que los pintores, no pudiendo representar igualmente bien, en un cuadro plano, todas las diversas caras de un cuerpo sólido, escogen de éste una de las principales que colocan sola hacia la luz, y sombreando las otras, no las hacen aparecer más que en la medida en la que se las puede ver mirándola: así, temiendo no poder poner en mi discurso todo lo que tenía en el pensamiento, me propuse solamente exponer ahí muy ampliamente lo que concebía de la luz.⁵⁸⁷

Así pues, vindicando la amplitud de *la* «filosofía» en Descartes, que no podría quedar encubierta por *su* «filosofía»⁵⁸⁸, preguntamos: ¿puede dudarse que Descartes «cuestionó meditativamente»? ¿No da muestra de ello al menos en la primera meditación y en la primera parte de la segunda meditación de sus *Meditationes de Prima Philosophiae*?

Ahora bien, en el caso de Arthur Schopenhauer, que es quien en este apartado *nos* sirve como excusa —¡y qué excusa!— para pensar, encontramos un filósofo que tiene bastante clara esta distinción, a pesar de que tenga *su* «filosofía» o *su* «pensamiento», que es únicamente uno⁵⁸⁹, «por aquello que se ha buscado durante largo tiempo bajo el nombre de filosofía»⁵⁹⁰, pues sabe que toda «filosofía» tiene «límites» mientras que *la* «sensibilidad metafísica» es «tan vigorosa e indestructible como la física»⁵⁹¹. En efecto, antes de confundir efectivamente ésta con *su* «pensamiento», aunque sea aquel con el

⁵⁸⁴ Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 61-62.

⁵⁸⁵ Al respecto, es importante recordar las aclaradoras palabras de Jean-Luc Nancy: «El *cogito*, en tanto que tiene o hace figura, es excogitado —él no se piensa sino ex-poniéndose, fingiendo exponerse y exponiendo su finta, su ficción, su extravagancia», y; también «ese procedimiento que permite fingir las tres dimensiones sobre un plano, constituye el procedimiento de exposición de Descartes mismo», *Ego sum*, p. 60.

⁵⁸⁶ Se trata, como es sabido, de *Le monde ou traité de la lumière* que no publicó al enterarse de la condena de Galileo Galilei, pues sostenían algunas tesis semejantes, principalmente, la crítica del «geocentrismo». Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 41.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁵⁸⁸ Que es algo que hemos querido mostrar en la segunda sección de la primera parte de este trabajo.

⁵⁸⁹ Cfr. Arthur Schopenhauer, «Vorrede zur ersten Auflage» de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. VII.

⁵⁹⁰ *Ibidem*; traducción de Roberto R. Aramayo: p. 65.

⁵⁹¹ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 177.

que decía Jorge Luis Borges que «acaso descifró el universo»⁵⁹², reconoce que éste no puede más que siempre ser limitado, siempre «un pensamiento inevitablemente finito»:

La esencia de las cosas anterior o más allá del mundo y, por consiguiente, más allá de la voluntad, no se presta a indagación alguna, porque el propio conocimiento en general sólo es fenómeno y por ello sólo tiene lugar en el mundo, al igual que el mundo sólo tiene lugar en él. La íntima esencia en sí de las cosas no es algo cognoscente, no es un intelecto, sino algo inconsciente: el conocimiento sólo se agrega como un accidente, un recurso del fenómeno de esa esencia, a la que sólo puede dar cabida dentro de sí con arreglo al patrón de su propia índole, calculada para muy otros fines (los de la voluntad individual), o sea, de una manera harto imperfecta. A ello se debe que sea imposible una comprensión cabal de la existencia, la esencia y el origen del mundo, que llegue hasta la última razón y satisfaga cualquier exigencia. He ahí los límites de mi filosofía y de todas las demás.⁵⁹³

Antes de pensar *el* «yo sin «yo»» desde las decisivas descripciones que *del* mundo hace Schopenhauer, es necesario ocuparse de lo que *grosso modo* es «la «filosofía» *en*» Arthur Schopenhauer, esto es, no *su* «filosofía del mundo como autoconocimiento de la voluntad», sino lo que en sus palabras la filosofía es. Lo que, a su vez, permitirá entender la cercanía de Schopenhauer con el pensamiento *del* «yo sin «yo»».

A través de sus obras encontramos como los rasgos definitorios de la filosofía que (1) es descriptiva y de ninguna manera prescriptiva; (2) que no puede sino partir de la evidencia, y (3) que tiene límites⁵⁹⁴, lo que, esto último, se acaba de explicar.

Pero respecto al primero de los rasgos de la filosofía, esto es, ser descriptiva y no prescriptiva, tenemos que decir que se explica en tanto que la «sensibilidad metafísica» a la que impele *el* dolor⁵⁹⁵ obliga a preguntar ¿qué es esto que simplemente es manifiesto? O sea, ¿qué es, pues, *la* existencia más allá o más acá de lo que queremos que ella sea o que suponemos que deba ser? Sin embargo, cabe recordar que al preguntar «qué» (y responder) tratamos ya *del* mundo, que es lo que ha explicado magistralmente Descartes, el maestro del «horizonte del «yo»» y que ha sido indispensable para entender la temática que aquí describimos.

Pues bien, el que la filosofía sea descriptiva y no prescriptiva se conecta con el segundo rasgo de la misma, el de partir de la evidencia que consiste en que «el mundo

⁵⁹² Cfr. Jorge Luis Borges, «Otro poema de los dones».

⁵⁹³ Schopenhauer, 1986b, Capítulo 50, 824; trad. cast. 624. Al respecto, véase también nuestra nota al pie número 46.

⁵⁹⁴ Cfr. *nuestro* «Filosofía de la vida y filosofía para la vida. Desde el pesimismo de Schopenhauer».

⁵⁹⁵ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, pp. 175 y ss.

es evidentemente representación». Que *el* mundo es representación, «al igual que los axiomas de Euclides, es un aserto que cualquiera ha de reconocer como verdadero en cuanto lo comprende, aunque no sea un aserto que cualquier comprende en cuanto lo escucha»⁵⁹⁶. Pero también que «el mundo es evidentemente voluntad»⁵⁹⁷, lo que quiere decir que «[no se parte ni] del objeto ni del sujeto, sino de la *representación*, como el primer hecho de la conciencia»⁵⁹⁸ que, volcada «hacia dentro» se reconoce como «voluntad» de afuera, esto es, como «voluntad de vivir»⁵⁹⁹. Para Schopenhauer la filosofía, al describir, lo hace de manera conceptual y sistemática, tratando de presentarse como un espejo que reproduzca de manera clara, en el concepto, lo que se ofrece a cada cual como sentimiento⁶⁰⁰.

Otro rasgo importante es que, para Schopenhauer, la naturaleza de la filosofía es ser siempre «teórica»⁶⁰¹, mientras que «volverse práctica, guiar el comportamiento, remodelar el carácter, son viejas aspiraciones a las que [...] debería renunciar [...]»⁶⁰². Y es que, en efecto, ésta no puede intentar nunca prescribir al mundo lo que éste tiene que ser, pues, de hacerlo, contradiría su *vocación natural*, la de ser espejo en el concepto de aquello que se ofrece en el sentimiento. Ya escribíamos que consiste en ver, en un *θεωρεῖν*. Por eso es que, por más que se niegue, esto vale no sólo en lo que se refiere a la ontología, sino también en lo que ha dado por llamarse filosofía práctica: la ética y la estética. Las palabras de Schopenhauer al respecto son contundentes: «la virtud se aprende en tan escasa medida como el genio: para ella el concepto es tan infructuoso como para el arte, y sólo sirve como instrumento. Aguardar que nuestros sistemas morales y éticos dieran pie a virtuosos, nobles y santos sería tan descabellado

⁵⁹⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 4; traducción de Roberto R. Aramayo: pp. 13-14.

⁵⁹⁷ Cfr. por ejemplo el § 30 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 199: «voluntad [...] resultó ser lo único que el mundo es fuera de la representación; después, y conforme a ese conocimiento, denominamos el mundo como representación, tanto en su totalidad como en sus partes, la objetividad de la voluntad, lo cual significa la voluntad convertida en objeto, es decir, en representación».

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁹⁹ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 54, p. 324: «y lo que la voluntad quiere, siempre es la vida, dado que ella misma no es sino la presentación de ese querer de cara a la representación; así viene a ser una y la misma cosa, sólo un pleonismo, decir sin más «la voluntad» en vez de «la voluntad de vivir» [...] y cuando esté ahí la voluntad, también estará ahí la vida y el mundo» (traducción de Roberto R. Aramayo: p. 369).

⁶⁰⁰ Cfr. *ibid.*, § 53, 376; traducción de Roberto R. Aramayo: p. 365: «La filosofía no puede sino limitarse a interpretar y explicar lo que hay, llevando al conocimiento claro y abstracto de la razón esa esencia del mundo que en concreto, es decir, como sentimiento, resulta comprensible para cualquiera».

⁶⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 375; traducción de Roberto R. Aramayo: p. 365: «Pero en mi opinión toda la filosofía es siempre teórica, al serle consustancial el investigar y proceder de un modo puramente contemplativo, y no prescriptivo, sea cual sea el objeto de la indagación».

⁶⁰² *Ibidem*.

como pretender que nuestras teorías estéticas forjasen poetas, pintores y músicos»⁶⁰³. De aquí se sigue, en consecuencia que, en contra de una opinión generalizada respecto a la filosofía de este filósofo, *su* filosofía, siendo consecuente con lo que nos ha dicho, no tiene como propósito enseñar a negar la voluntad de vivir, sino que, más bien, sólo pretende describirla, en tanto que es uno de los modos⁶⁰⁴ en que podemos *enfrentar* a la voluntad tras *hacernos*⁶⁰⁵ concientes de lo que ésta implica⁶⁰⁶. A la negación de la voluntad se ha accedido en la suprema sabiduría, pero ésta, para nuestro autor, cabe decirlo, no es filosofía⁶⁰⁷, sino algo que también puede describir la filosofía en tanto que la ve en amistad.

Por eso es que la filosofía es para Schopenhauer, antes que otra cosa, «sensibilidad metafísica» que abre *el* mundo y desde la que también éste se hace. Dondequiera que ésta, *la* «sensibilidad metafísica», ocurre, es hacedora de mundo, sin que pueda propiamente reducirse «antropocéntricamente», por más que una larga serie de pensadores lo haya sugerido, serie dentro de la que destaca, según hemos visto ya, Immanuel Kant y en la que tendría que incluirse, por ejemplo, también al Martin Heidegger que escribe en sus *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, que «la piedra carece de mundo (*weltlos*)», «*el animal es pobre en mundo (weltarm)*», mientras que «el hombre es conformador de mundo (*weltbildend*)»⁶⁰⁸.

⁶⁰³ *Ibid.*, § 53, 375-376; trad. cast. 365

⁶⁰⁴ Dos son los modos generales en que se actúa conciente o inconcientemente *ante* la voluntad: afirmándola, lo que queda expuesto principalmente en el § 60 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, o negándola, lo que puede verse principalmente en el § 68 de la misma obra.

⁶⁰⁵ En esta filosofía, sería la voluntad misma la que, objetivada en *nosotros*, llega a la conciencia de su ser.

⁶⁰⁶ Dice Schopenhauer: «Mi única meta sólo puede ser presentar ambas [formas de *enfrentar* a la voluntad] y llevarlas al conocimiento claro de la razón, mas no prescribir o recomendar una u otra, lo que sería tan necio como ineficaz, puesto que la voluntad en sí es absolutamente libre» (*Ibid.*, § 54, pp. 393-394; traducción de Roberto R. Aramayo: p. 380).

⁶⁰⁷ Él mismo parece sustentar esta opinión pues, por ejemplo, en sus *Aphorismen zur Lebensweisheit*, (obra que, en sentido estricto, no describe el mundo sino que, desde la conciencia de la descripción que la filosofía (de Schopenhauer) hace del mismo, aconseja sobre la vida), él mismo da la pauta para que se confunda su filosofía: «Pero quien ha asimilado la doctrina de mi filosofía [...] sabe por ello que toda nuestra existencia es algo que mejor sería que no fuese, y que negarla y rechazarla constituye la máxima sabiduría» (Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, I, p. 488; traducción de Roberto R. Aramayo: p. 425). La suprema sabiduría consistiría, de acuerdo con él, en ello. Pero, como él mismo es conciente, ésta acontece en rarísimos casos, entre los que no puede contarse ni siquiera él. Y no es tan optimista como para creer que con su obra la humanidad aprenda a ser de otra manera que como de hecho es. La filosofía describe, no prescribe. Hay ascetas y santos, pero los filósofos no son tales y la función de estos mismos no radica en prescribir conceptualmente lo que aquéllos viven. De un profundo conocimiento del mundo parte, para él, tanto el arte y la filosofía como también el único estado de ánimo que conduce a la verdadera santidad y a la liberación del mundo, pero ninguna de estas tres *acciones humanas* puede ser reducida a la otra, son diferentes (Cfr. Schopenhauer, 1986a, § 53, 379).

⁶⁰⁸ Martin Heidegger, *op. cit.*, § 42, pp. 261 y ss. Lo que podría parecer un reconocimiento, aunque diferenciado, del «ser-con-vida» en orientación al «ser-ahí», se viene abajo cuando pocos años después, en 1935, escribe en su *Einführung in der Metaphysik*, p. 48, que «el mundo es siempre mundo *espiritual*.

Con Schopenhauer encontramos que la filosofía (no las filosofías), en tanto que tal, no puede ser criticada como incorrecta o correcta, lo que pocos escritores entienden, pues es filosofía, esto es, pensamiento, ensayo, y, por tanto, a ésta las calificaciones le son propiamente extrañas⁶⁰⁹. Hay que recordar lo que ya citábamos antes, que la filosofía, como bien señala Schopenhauer, es mundología y no teología: «la filosofía es esencialmente *mundología* (*Weltweisheit*): su problema es el mundo; ha de vérselas con éste y dejar en paz a los dioses, pero esperando a cambio que también los dioses le dejen en paz a ella»⁶¹⁰, lo que no quiere decir otra cosa más que *la* «filosofía» no puede ponerse al servicio de ninguna religión, incluyendo las que se disfrazan de filosofía, que tenga como precio el que la primera termine tomando la forma de la segunda, a no ser a costa de *la* «filosofía» misma. Por eso es que ya habíamos dicho que aunque Schopenhauer escriba que Kant es el *primer* ateo⁶¹¹, él, «Schopenhauer [, de acuerdo con Nietzsche,] fue en tanto filósofo el *primer* ateo confeso e inflexible que hemos tenido los alemanes»⁶¹². De aquí que, veintitrés años después de la muerte de Schopenhauer, Guy de Maupassant pueda describirlo en su cuento «Après d'un mort» comparándolo con Voltaire⁶¹³ y también constatar la «imborrable influencia» que el «Kaspar Hauser de la filosofía»⁶¹⁴ producía: «comparé involuntariamente el sarcasmo infantil, el sarcasmo religioso de Voltaire con la irresistible ironía del filósofo alemán,

El animal no tiene mundo, tampoco mundo circundante», sino, según dirá en 1946 en su *Brief über den „Humanismus“*, p. 18: «[...] la planta y el animal, si bien puestos en tensión en su medio, nunca están libremente colocados en el claro del ser —y sólo éste es ‘mundo’— [...]». Cfr. Diego Tatián, «Apertura y animalidad. Segunda discusión sobre el antihumanismo de Heidegger» en *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*.

⁶⁰⁹ Al respecto, puede verse, por ejemplo, la lectura tan reductora que de Schopenhauer hace E. Friedrich Sauer *ad majorem «Deutscher Idealismus» gloriam* en su *Deutsche Philosophen. Von Eckhart bis Heidegger*, pp. 154-181.

⁶¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 243 (traducción de Roberto R. Aramayo, p. 184).

⁶¹¹ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Senilia*, 12,6: «Kant fue el ateo MÁS RADICAL que haya habido jamás».

⁶¹² Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 224.

⁶¹³ Pero Voltaire, como es sabido, no es ateo, y este mote lo recibe, en todo caso, de la recepción intencionada o inintencionadamente tergiversada de sus críticas a la religión organizada, que él enfrenta bajo la figura de la «iglesia católica», y no de «Dios», pues, según escribía en su *Dictionnaire philosophique*, p. 294, «es perfectamente evidente para mí pensar que existe un ser inteligente, necesario, eterno y supremo» pues, según su imprecisa analogía, «como el reloj supone el relojero, el universo implica la existencia de un «eterno geómetra»» (cfr. también «De los ateos modernos», «Fe», «Filosofía», «Naturaleza» y «De la necesidad de creer en un Ser supremo»).

⁶¹⁴ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über den Wille in der Natur*, pp. 303-304; traducción de Miguel de Unamuno: p. 24: «Tengo, sin embargo, que participar una noticia triste a los profesores de Filosofía, y es que su Gaspar Hauser (según Dorguth), aquel a quien han privado cuidadosamente de aire y de luz durante unos cuarenta años, manteniéndole bien emparedado, de modo que no llegase rumor alguno de su existencia al mundo, el tal Gaspar Hauser, ¡ha salido!; ha salido, sí, y corre por el mundo, y hay quienes le creen un príncipe».

cuya influencia es, a pesar de todo, imborrable»⁶¹⁵. Sin embargo, hay que resaltar que, para no confundir a Schopenhauer, es necesario entender el sentido que para este filósofo tiene el término «ateísmo», pues frente a lo que este término pudiera significar hasta el mismo «Dios» podría ser ateo⁶¹⁶. Leemos en su *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*: «[...] el único fundamento del teísmo es la revelación. Aprovecho la ocasión para advertir que la palabra ateísmo contiene una surrección [*sic*, (*Erschleichung*)]; porque supone por anticipado que el teísmo es lo evidente de suyo. En vez de ateísmo se debería decir no-judaísmo, y en vez de ateo, no judío; así se hablaría con probidad».⁶¹⁷

Así pues, podemos terminar resumiendo que la «filosofía» en Schopenhauer es ver en conceptos lo que se presenta en sentimiento. Por eso es que sólo puede partir, para sus descripciones, de intuiciones, lo que ya había señalado Descartes. Pero sabiendo que la filosofía tiene límites y, por supuesto, no sirve para dirigir a la humanidad ni su dirección está orientada por el hombre, como la antropocentrización de la filosofía en la modernidad ha querido hacer de ella. Por eso, la filosofía, *sensu stricto*, está orientada radicalmente por la pregunta por el sentido de la existencia exigida por la «sensibilidad metafísica» que nos urge a preguntarnos por esta «tan enigmática existencia». De ahí que le talente que la filosofía exige es de entrega total. La bella descripción que de ésta hace Schopenhauer exige lugar aquí:

La filosofía es un elevado puerto alpino; a él conduce únicamente un sendero abrupto que transcurre entre piedras agudas y espinas punzantes; es solitario, y cuanto más asciende, más desierto se torna. Quien por él transita no conocerá el miedo, abandonará todo tras de sí y, con perseverancia, tendrá que abrirse paso a través de la fría nieve. A menudo se detendrá de súbito ante el abismo y observará el verde valle allá en lo profundo: entonces, el vértigo se apoderará de él amenazándole con arrastrarle hacia abajo, pero deberá dominarlo, si es necesario, incluso clavando a las rocas con su propia sangre las plantas de los pies. A cambio pronto verá el mundo debajo de sí: ante su vista se esfumarán los desiertos y los pantanos, las desigualdades parecerán igualarse y las notas disonantes no le estorbarán más allá arriba; el orbe entero se extenderá ante su mirada. Él mismo se mantendrá siempre inmerso en el puro y frío

⁶¹⁵ Guy de Maupassant, «Junto a un muerto», p. 81.

⁶¹⁶ Cfr. Miguel de Unamuno, «Ateísmo» en *Rosario de sonetos*, LXII: «Cómoda acusación la de ateísmo / para traer á un simple al estricote, / mas ello se reduce á un mero mote / que es el de Dios un insondable abismo / en que todo es al cabo uno y lo mismo / y no hay por tanto quien de él agote / contrasentidos; en un pasmarote / hánosle convertido el catecismo. / Tomamos como fé á la esperanza / que nos hace decir: «¡Dios, en ti creo!» / cuando queremos creer, á semejanza / nuestra haciéndole. Dios es el deseo / que tenemos de serlo y no se alcanza, / ¡quien sabe si Dios mismo no es ateo!».

⁶¹⁷ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes des zureichenden Grunde*, p. 187.

aire alpino y podrá saludar al sol cuando a sus pies aún se extienda la noche oscura.⁶¹⁸

⁶¹⁸ Carta de Schopenhauer a Johanna del 8 de septiembre de 1811; traducción de Luis Fernando Moreno Claros: p. 156.

4.3. La filosofía de Schopenhauer: «Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens»⁶¹⁹.

Mientras convirtáis en *condition sine qua non* de toda filosofía el que esté hecha a medida del TEÍSMO JUDÍO, no puede pensarse en comprensión alguna de la naturaleza ni tampoco en ninguna investigación seria de la verdad.

Arthur Schopenhauer, *Senilia. Gedanken im Alter*, 1,2.

La «filosofía» de Schopenhauer, aparte de reconocer como fuente primaria de su filosofía «la impresión del mundo intuitivo», reconoce una fuerte influencia por parte de dos pensadores de la llamada tradición occidental: Platón y Kant. Sobre el primero, baste recordar que ya en el primer «Prólogo» a *Die Welt als Wille und Vorstellung* Schopenhauer escribía dentro de los requisitos para entender su obra que «si además el lector ha recalado en la escuela del divino Platón, estará mejor preparado y predispuesto para escucharme»⁶²⁰; mientras que la *Kritik der reinen Vernunft* del segundo será para Schopenhauer «el libro más importante que se ha escrito en Europa»⁶²¹. Pero a éstos habría que sumar los «escritos sagrados de los hindúes» que, como hemos visto, para él serán de una influencia decisiva en el «mundo occidental», aunque la relación no pueda ser recíproca⁶²²:

Nunca se ha acercado ni se acercará tanto un mito a una verdad filosófica asequible para pocos, como esa vieja doctrina del pueblo más noble y antiguo, en el que, aunque degenerada hoy en muchos puntos, domina aún como creencia popular generalizada y tiene una clara influencia en la vida hoy como hace cuatro mil años. Aquel *non plus ultra* de la representación mítica lo captaron ya con asombro Pitágoras y Platón, que lo tomaron de los hindúes o los egipcios y lo veneraron, aplicaron e incluso creyeron, no sabemos hasta qué punto. - Nosotros, en cambio, enviamos a los brahmanes *clergymen* y tejedores de lienzos de los hermanos moravos para

⁶¹⁹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 485; traducción : p. 556: «el mundo es el autoconocimiento de la voluntad».

⁶²⁰ *Ibid.*, p. XII.

⁶²¹ Véase la nota al pie número 537.

⁶²² «Los *Upanisad* son el mayor privilegio que este siglo todavía joven exhibe sobre los precedentes, por cuanto yo presumo que el influjo de la literatura sánscrita no tendrá una incidencia menor a la del renacimiento de la literatura griega en el siglo XV» (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. XII); cfr. también su «Algunas observaciones sobre la literatura sánscrita» en su *Parerga und Paralipomena*, pp. 420 y ss: «Por mucho que respete las obras religiosas y filosóficas de la literatura sánscrita, raras veces he podido encontrar algún placer en las poéticas; [...] Dado que además en Europa no faltan obras poéticas que nos abordan directamente, pero sí correctas visiones metafísicas, opino que el traductor del sánscrito debe dirigir sus esfuerzos mucho menos a la poesía y mucho más a los Vedas, las Upanishads y las obras filosóficas» (traducción de Pilar López de Santa María, pp. 407-408).

abrirles los ojos por compasión e indicarles que han sido creados de la nada y deben alegrarse agradecidos por ello. Pero nos ocurre lo que a aquel que dispara una bala contra una roca. En la India nunca arraigarán nuestras religiones: la originaria sabiduría del género humano no será desbancada por los acontecimientos de Galilea. Sí hay, en cambio, un reflujó de la sabiduría hindú hacia Europa, donde provocará un cambio radical en nuestro saber y nuestro pensamiento.⁶²³

Por eso es que, respecto de las influencias de la «filosofía» de Schopenhauer, él mismo escribe: «reconozco que lo mejor de mi propio desarrollo se lo debo, además de a la impresión del mundo intuitivo, a la de las obras de Kant, la de los escritos sagrados de los hindúes y la de Platón»⁶²⁴.

El resultado del pensamiento de Schopenhauer es una «filosofía», la «filosofía de la voluntad» o, como él mismo la describe, la filosofía del mundo en tanto que «autoconocimiento de la voluntad»⁶²⁵. Se trata de «un único pensamiento»⁶²⁶ que se quiere fiel al pensamiento que en Grecia quedó constreñido al *ἐν καὶ πᾶν*⁶²⁷ y que puede presumir tener «en común [con los *panteístas*] ese *ἐν καὶ πᾶν* [uno y todo], mas [—según aclara Schopenhauer—] no el *πᾶν θεός* [Dios lo es todo], porque yo no voy más allá de la experiencia (tomada en el sentido más lato) ni mucho menos entro en contradicción con los datos existentes».⁶²⁸ En efecto, con su pensamiento el filósofo de la voluntad quiere restaurar el hechizo de la metafísica, pero sin teología, esto es, no como onto-teo-logía, sino como onto-logía, en todo caso, como sensibilidad a la existencia⁶²⁹. Y lo consigue soltándose, hasta donde esto es posible para poder continuar la explicación filosófica, del imperio del principio de razón suficiente, esto es, del

⁶²³ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 63, p. 421.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 493.

⁶²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 485.

⁶²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. VII.

⁶²⁷ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 739.

⁶²⁸ *Ibidem*. En una descripción que sobre Schopenhauer *nos* da Miguel de Unamuno en su *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 162, puede verse claramente en «qué» consiste el «error» de Schopenhauer, que es un «error» del que Schopenhauer, según vemos, concientemente se aleja: «Y por lo que a Schopenhauer hace no es menester esforzarse en mostrar cómo la voluntad que pone como esencia de las cosas, procede de la conciencia. Y basta leer su libro sobre la voluntad en la naturaleza, para ver cómo atribuía un cierto espíritu y hasta una cierta personalidad a las plantas mismas. Y esa su doctrina le llevó lógicamente al pesimismo, porque lo más propio y más íntimo de la voluntad es sufrir. La voluntad es una fuerza que se siente, esto es, que sufre. Y que goza, añadirá alguien. Pero es que no cabe poder gozar sin poder sufrir, y la facultad de goce es la misma que la del dolor. El que no sufre tampoco goza, como no siente calor el que no siente frío. Y es muy lógico también que Schopenhauer, el que de la doctrina voluntarista o de personalización de todo, sacó el pesimismo, sacara de ambas que el fundamento de la moral es la compasión. Sólo que su falta de sentido social e histórico, el no sentir a la humanidad como una persona también, aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personificar la Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo».

⁶²⁹ Por eso puede exclamar en el capítulo 17 de los complementos a *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Über das metaphysische Bedürfnis», «*Ich glaube an eine Metaphysik*».

imperio de la lógica de la razón que se pretende confundible con la dimensión ontológica de *las cosas*. Por eso es que, a diferencia de Kant, que puede abrir una puerta oscura ajena a la capacidad representativa o «subjetividad trascendental» dado que alberga «cosas» no «para «nosotros»» sino «para sí», esto es, ajenas a nuestra apertura de mundo, Schopenhauer reivindica la sensibilidad metafísica. Y es que no le basta con explicaciones científicas, pues, escribe Schopenhauer, «a través de todo ello no conseguimos obtener la menor aclaración sobre la esencia íntima de cada uno de tales fenómenos»⁶³⁰. Por eso es que, aclarado el comportamiento de los fenómenos o la descripción epistemológica de las cosas, continúa el mismo Schopenhauer:

Lo que ahora nos incita a investigar es justamente que no nos basta saber que tenemos representaciones, que son tales y cuales, y que se conectan según esas y aquellas leyes, cuya expresión universal es siempre el principio de razón. Queremos averiguar el significado de esas representaciones, preguntándonos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso habría de pasar fugazmente ante nosotros como un sueño insustancial o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención, o si más bien es algo distinto aparte de aquello, y qué es entonces.⁶³¹

Pero, advierte Schopenhauer haciendo una diferenciación que disipa la neblina de confusión que el «pensamiento moderno» había generado escindiendo la «modernidad» en una más bien afín con el talante filosófico de Descartes y, la otra que, frente a la luz, prefiere *las luces*⁶³², «es igualmente cierto que lo cuestionado ha de ser algo totalmente diferente de la representación y radicalmente distinto con arreglo a toda su esencia, por lo que también ha de ser plenamente ajeno a sus formas y a sus leyes; de ahí que, partiendo de la representación, no puede llegarse a ello siguiendo el hilo conductor de esas leyes que sólo enlazan entre sí objetos, representaciones, y que son las formas del principio de razón»⁶³³, que es un principio que tiene una cuádruple raíz, según observó Schopenhauer en su citada tesis doctoral, pero que no tiene alcance más allá de la hilación en la representación, por lo que no puede ser un instrumento conveniente para describir y/o regir en la dimensión metafísica de las cosas, esto es, pensando el significado y el sentido *del* objeto en general, sin atender a las múltiples relaciones en

⁶³⁰ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 116.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 118 (traducción de Roberto R. Aramayo, p. 187).

⁶³² Cfr. el ya referido artículo de Juan Carlos Moreno Romo, «El trasfondo espiritual de nuestros racionalismos. O sobre el preciso punto en el que difieren la modernidad más bien luterana y la genuinamente cartesiana».

⁶³³ Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 118.

que un objeto tiene lugar, con lo que saca la metafísica del encierro metódico o científico en que Descartes la excogitó, y la deja libre, esto es, como sensibilidad metafísica.

Recordando lo expuesto tanto en el primer capítulo como en el apartado anterior de este capítulo, es necesario señalar que, en lo que al corazón de su filosofía respecta y reivindicando la sensibilidad metafísica que es también moral, su filosofía obedece a dos pensamientos que se relacionan fuertemente entre sí y nos ofrecen el «único pensamiento» que el optimista Schopenhauer señalaba en el prólogo a la primera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung*: la «necesidad metafísica en el hombre»⁶³⁴ y el que la filosofía sea esencialmente metafísica y la metafísica se exprese éticamente⁶³⁵, lo que, por supuesto, vindica el carácter de *su* filosofía como pensamiento abierto, desnudo, que no tiene ninguna intención de constituir un útil para la salvación de la humanidad, pues salvar a la humanidad es la tarea del «cristianismo» (y quizá de algunas otras religiones), pero no de la filosofía, pues «la filosofía no puede sino limitarse a interpretar y explicar lo que hay»⁶³⁶.

Estas dos claves centrales en la filosofía de Schopenhauer, la «necesidad metafísica en el hombre» y la disposición moral que dispone un mundo donde el sufrimiento es regulado por ella, dan cuenta del talante de *su* «filosofía», que, planteándose desde el preguntar más radical, desde el «preguntar por el sentido de la existencia», sabe que no es lícito al «filosofar» construir una «explicación última»⁶³⁷ que agote el cuestionar, esto es, que ahogue la oportunidad misma que se abre en el filosofar, por más que intereses de diversos tipos se congreguen en quererlas, ya sea como medios o como

⁶³⁴ Cfr. Arthur Schopenhauer, «Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen», *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, pp. 175 y ss.

⁶³⁵ Cfr. Arthur Schopenhauer, «Über die Grundlage der Moral», pp. 260-261, traducción de Pilar López de Santa María, p. 285: «Igual que al final de toda investigación y de toda ciencia real, también aquí aparece la exigencia de una *metafísica*, es decir, de una explicación última de los fenómenos originarios en cuanto tales y, si se los toma en su totalidad, del mundo. Esa exigencia plantea también aquí la pregunta de por qué lo que existe y se comprende se comporta así y no de otra manera [—dicho sea de paso, es importante notar que la «pregunta metafísica» de Schopenhauer tiene otro talante que la de Leibniz (y Heidegger)—], y cómo del ser en sí de las cosas [, esto es, el «deseo», la «voluntad»,] surge el carácter del fenómeno que se ha expuesto [, esto es, el ético]. Incluso, la necesidad de un fundamento metafísico en la ética es tanto más acuciantes cuanto que los sistemas filosóficos, igual que los religiosos, son unánimes acerca del hecho de que la significación ética de las acciones tiene que ser al mismo tiempo metafísica; es decir, una significación que sobrepase el mero fenómeno de las cosas y así también toda posibilidad de la experiencia y que, por consiguiente, se encuentre en la más estrecha conexión con la totalidad de la existencia del mundo y con el destino del hombre; pues la cumbre máxima en la que culmina el significado de la existencia en general es, con seguridad, lo ético».

⁶³⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 320 (traducción de Roberto R. Aramayo, p. 365).

⁶³⁷ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, pp. 738-739.

finés, teniéndose, por tanto, no poca oferta de este tipo de «mercancías». Pues bien, esta última de las claves señaladas, la «disposición moral», provee al pensamiento de Schopenhauer de innumerables ejemplos que, alimentados por la impresión del mundo intuitivo en su versión occidental, son, en consecuencia, ofrecidos por esos cristianos optimistas, que dan lugar a *un* mundo pésimo. En efecto, baste ver en *nuestra* versión occidental la concepción judía del mundo y su inevitable verticalización respecto a Dios y respecto a los animales⁶³⁸, donde, como es evidente, se pone a los animales (y, de ahí, en algunas de sus versiones, a no pocos sectores poblacionales⁶³⁹) en una relación confinada y objetivada, como simplemente medios para los fines que *mi* voluntad hambrienta y aburrida dispone. La «cultura occidental», que es de hechura «cristiana», ya había tomado el mensaje de Cristo que, entre otras cosas, expresa que «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios»⁶⁴⁰ y lo había interpretado como «*pereat mundus, dum ego salvus sim*»⁶⁴¹, pues apoyándose en efecto, en el *Génesis*, que es donde la «creación» es resultado de «la palabra que sale de la boca de Dios», puede esto significar que alimentarse de todo ello sea, por tanto, disponer un hambre que alcance todo y que, materializado este mensaje como cultura, ha hecho de la naturaleza «recursos naturales» para una «producción» desmedida y políticamente vendida como «de crecimiento», donde todo es apetecible por *mi* voluntad, una cultura que, bien descrita por Schopenhauer, podríamos llamar cultura del deseo, que es una cultura que anula una posibilidad auténtica de sentido, aunque lo haga en nombre de él. En efecto, dado que el deseo implica carencia, insuficiencia, dolor y sufrimiento y esto implica la pregunta por el sentido de la existencia y la respuesta a ésta filosóficamente no puede echar mano más que de aquello que se da en la intuición, en lo que se ve, la descripción de no poco de la cultura occidental no puede más que ser descrito como una cultura de hechura absurda donde ocurre un ceguera frente a todo lo que no es elitista y antropocéntricamente destacable por las ideologías reinantes.

⁶³⁸ Cfr. la «*Scala naturae*», Giovanni Pico della Mirandola, etc.

⁶³⁹ Por ejemplo, los mal llamados «pobres» que quedan dispuestos violentamente como soporte masivo de una pirámide social verticalmente articulada, como si *la* «pobreza» fuera un atributo ontológico de algunos «seres humanos» y *la* «riqueza» de otros, lo que a veces confunde no poco el entendimiento de esta cuestión, pues detrás de *los* «pobres» y *los* «ricos» hay un proceso proporcional de «enriquecimiento» y «empobrecimiento» que queda oculto en la «legalidad» de los procesos de «diferenciación humana».

⁶⁴⁰ Mateo 4, 4. Aquí quiero mencionar que la Dra. Rebeca Maldonado fue quien, en una charla con ella, me señaló el tema.

⁶⁴¹ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, § 22, 803. Cfr. Rémi Brague, *Europa, la vía romana*, p. 43.

Schopenhauer, fiel a la filosofía, más que a algún interés particular de grupo, ya sea implicado por alguna religión, algún sistema político o cualquier otro motivo ideológico elabora una defensa de la metafísica. La pregunta que lo permite es pues la «pregunta por el sentido de la existencia». Esta pregunta insiste en que no bastan todos los sentidos (finitos) que los pensamientos (también, por tanto, finitos) le construyan, sin importar que se trate de los poéticos, los teológicos, los científicos, etc. para ocluirla, pues esta pregunta no permite que se extiendan velos que darían lugar a un cuestionar motivado simplemente por la «curiosidad» y no a un cuestionar filosófico⁶⁴².

Pues bien, la metafísica, al ser atravesada por la «pregunta por el sentido de la existencia», se vuelve, para Schopenhauer, inmediatamente ética, porque el dolor se hace manifiesto y no hay justificación realmente satisfactoria para éste, por mucho que religiones espirituales y civiles se empeñen en decir lo contrario. Schopenhauer, conciente de que es el antropocentrismo el que escribe las páginas del pensamiento occidental, intenta desfondar el antropocentrismo desde sí mismo, porque en él se define hombre como sujeto volente.

Schopenhauer sabe que el antropocentrismo ha pensado al hombre como un microcosmos, lo que ha hecho que se le tienda a considerar como algo de naturaleza semejante a la del cosmos. Quizá por eso cada cabeza se quiera creer mundo. Pero volviendo a la lectura universalista que del mundo ofrecen las ciencias modernas, hay que decir que en su confección de éste lo presumen medible. Y esto alcanza incluso saberes tales como los de la psicología, en los que se mecaniza bajo el velo de la «historia personal» una serie de actitudes y, como resultado, posibilidades de algún tipo de salud que constituye idealizadamente un «yo» que se quiere enfermo. Pues bien, esta consideración del hombre como microcosmos ha derivado en éticas en las que el hombre queda inmerso en una lógica de mundo ya de antemano decidida y revestida, éticas en las que, por ejemplo, podemos entender una tendencia natural de los entes a la eudaimonía y la confusión humana respecto a lo que esta meta significa. Aristóteles ha defendido ya esta postura en la que describe principalmente tres modos de vida que organizan el hacer del «hombre»: la «vida voluptuosa» (*βίος ἀπολαυστικός*), la «vida política» (*βίος πολιτικός*) o la «vida teórica» (*βίος θεωρητικός*)⁶⁴³. Pero también ha dado lugar a éticas «deontológicas», como la que expresa Kant en su *Kritik der*

⁶⁴² Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 170 y ss.; *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 54, 65 y ss.

⁶⁴³ Cfr. Aristóteles, *Ética*, 1095b15-1096a12.

praktische Vernunft donde mide con su «razón (*humana*)» el actuar del hombre y que es una ética de la que, obviamente, Schopenhauer⁶⁴⁴ se aleja críticamente. Pero también hay éticas utilitaristas, bioéticas e, incluso, éticas ambientales y hasta éticas de la crueldad⁶⁴⁵. Sin embargo, la ética de Schopenhauer, que es la ética de la compasión, a diferencia de todas éstas, desenajena el pensamiento del antropocentrismo y reconoce el dolor allende las frágiles fronteras de «nuestra» epidermis. Por ejemplo, respecto del «eudaimonismo» basta recordar que, a pesar de que Schopenhauer escribió un *arte de ser feliz*, también escribió en su obra filosófica capital:

Sólo hay *un* error innato y es el de que existimos para ser felices. Es innato porque concurre con nuestra propia existencia y todo nuestro ser es tan sólo su perífrasis, al igual que nuestro cuerpo es su monograma: sólo somos voluntad de vivir, pero la sucesiva satisfacción de todo nuestro querer es lo que se piensa mediante el concepto de felicidad.

Mientras sigamos aferrados a este error innato, corroborándolo mediante los dogmas optimistas, el mundo nos parece plagado de contradicciones.⁶⁴⁶

Pero es que ocurre que Schopenhauer, tras haber invertido la relación «hombre-mundo» que tradicionalmente se quería, abre las puertas a un pensamiento en el que la nihilidad que muestra el dolor y la muerte es la constante de ser: «Desde los tiempos más remotos también se había hablado del hombre como microcosmos. Yo he invertido la tesis y he acreditado al mundo como un «macrohombre», toda vez que voluntad y representación agotan la esencia tanto del mundo como del hombre»⁶⁴⁷. Y esto que podría ser caracterizado como una exageración de Schopenhauer⁶⁴⁸, no puede ser de otra manera, dado que, como hemos dicho, la pregunta despertada por Schopenhauer sacude nuestras confianzas y nuestras pretendidas seguridades, moviendo, incluso, al «hombre» del centro en el que decididamente Kant lo quería, pues ésta exige cuentas claras al mundo y no sólo cuadros bonitos o ensamblajes suficientes (por lo general, votos de confianza

⁶⁴⁴ Cfr. Arthur Schopenhauer, «Über die Grundlage der Moral», pp. 117-184.

⁶⁴⁵ Cfr. Camille Dumoulié, *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*.

⁶⁴⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 729; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 616.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 739; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 625.

⁶⁴⁸ Esa maravillosa pluma de Miguel de Unamuno lo dejará (a Schopenhauer) retratado como un exagerado que confunde «gana» y «voluntad» (cfr. Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, p. 47-48). E. Friedrich Sauer, sin haber pensado con Schopenhauer el «mundo», criticará que su filosofía, que piensa unitariamente la «existencia», exprese que la explicación más profunda que encuentra sea que la «voluntad» es esa «esencia» que se manifiesta en «todo», esto es, esa esencia para la que el «mundo» no es más que su «manifestación», juzgará «incorrecto» el que Schopenhauer «suponga» «que todos los fenómenos, como nuestro cuerpo, deben aparecérsenos como voluntad» y que encuentre «el modo de ampliar su concepto de voluntad de tal manera que aparece como la causa de todo el sufrimiento y la miseria en el mundo» (*op. cit.*, p. 158).

ciega al «principio de razón suficiente» y que no puede más que devolverlos mecánicos). Así, «resulta obvio que es más correcto entender al mundo a partir del hombre que comprender al hombre a partir del mundo: pues es a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconciencia, como hay que explicar lo dado indirectamente, o sea, la intuición externa»⁶⁴⁹.

La filosofía de Schopenhauer, según vemos, libera al pensamiento de aquel pensar que había reducido la existencia a ser expresión físico-matemática, pues recuerda que, según excogitaba Descartes, «*cogito*» es entendimiento, sí, pero también voluntad. Y, todavía más, dado que se trata, según la explicación de Descartes, de una voluntad para la que el entendimiento sólo es un medio, el mundo que este último organiza mediante su principio, el principio de razón suficiente, evidencia claramente su secundariedad frente al mundo que le da lugar: el mundo como voluntad. De aquí que, para poner en su lugar a la «ciencia», por mayor recepción social en que se la diga tener (en la propaganda de la revista de divulgación de la ciencia de la Universidad Nacional Autónoma de México, *¿Cómo ves?*, quieren convertirla «en la niña de nuestros ojos»), hay que decir que mediante la divulgación de curiosidades, la sensibilidad metafísica en que abre la filosofía no puede ser cerrada, pues, como diría el Eudoxio de Descartes, «la ciencia de mis vecinos no limita la mía»⁶⁵⁰. La filosofía puede enseñarnos a hacer ciencias, pero, por esto mismo, ella no puede quedar reducida a ninguna de ellas. La filosofía ensaya pensamiento y en esto puede inventar ciencias, como ya lo veíamos con Aristóteles y Descartes.

En consecuencia, aun cuando Schopenhauer reivindica el pensamiento metafísico, tan despreciado como acudido, sabe que éste es más por lo que abre que por lo que cierra, pues en éste, para ser tal, la sensibilidad metafísica no puede quedar ocluida por ninguna construcción especulativa de la realidad, llámese religión, ciencia o «filosofía». Por eso es que, según el mismo Schopenhauer piensa, «la verdadera filosofía ha de ser siempre *idealista* y tiene que serlo si ha de ser sincera. Pues nada es más cierto que el hecho de que nadie puede salir de sí para identificarse con las cosas inmediatamente distintas de él; bien al contrario, todo aquello de lo cual está seguro y tiene una información

⁶⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 739; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 625.

⁶⁵⁰ René Descartes, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, p. 501.

inmediata se halla dentro de su consciencia».⁶⁵¹ De aquí que el carácter de *su* filosofía pueda cifrarlo en las siguientes palabras:

mi filosofía no pretende explicar la existencia del mundo a partir de sus razones últimas: antes bien, se atiene a los hechos de la experiencia externa e interna, tal como son accesibles a cada cual, y demuestra su verdadera coherencia intrínseca sin sobrepasar los hechos de la experiencia, ni apelar a cosas extramundanas y sus relaciones para con el mundo. Por lo tanto, mi filosofía no realiza ninguna inferencia sobre lo que exista más allá de toda experiencia posible, sino que suministra la interpretación de lo dado en el mundo externo y en la autoconsciencia, conformándose así con asir la esencia del mundo conforme a su coherencia interna consigo misma. Por consiguiente, mi filosofía es *inmanente*, en el sentido kantiano del término.⁶⁵²

Dicho esto y reconociendo de antemano la amplitud de temáticas que pudieren ensayarse planteada por Arthur Schopenhauer, limitamos *nuestra* exposición a cinco tópicos fundamentales de *su* filosofía, esto es, de la «filosofía» del mundo en tanto que el mundo es el «autoconocimiento de la voluntad»⁶⁵³. La importancia de hacer esto radica en que esta filosofía, al poner en su lugar el tan encumbrado sujeto cognoscente, esto es, la filosofía que queda presa en el camaleónico «horizonte del «yo»» que finitamente ensayara René Descartes, desata un genio maligno que no se contenta con matemáticas y moral, pues aún permitiendo la construcción de la filosofía de la voluntad, le exige a esta última darse por terminada si es capaz de responder a la pregunta por el sentido de la existencia partiendo simplemente de los datos que la experiencia, esto es, la intuición («representaciones intuitivas»), nos ofrece. La clara distinción que hace Schopenhauer entre epistemología y metafísica, muestra la secundariedad del «horizonte del «yo»», su ser medio, y con ello libera, por así decirlo, el encubierto «horizonte del *yo* sin «yo»» que de continuo se presume confundible con cada «descripción de mundo» que se reclama el «horizonte del «yo»». Esta liberación permite, por tanto, una explicación «a-yoica», esto es, con el «yo» y su «horizonte» como satélite de ese propiamente irrepresentable «yo sin «yo»». Así, el camino que seguiremos será: 1. Resumiendo la «modernidad» o del «mundo como representación»;

⁶⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 5; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 15.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 736; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 622.

⁶⁵³ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 196: «el único autoconocimiento de la voluntad en conjunto es la representación en bloque, la totalidad del mundo intuitivo. Éste es su objetivación, su manifestación, su espejo» (traducción de Roberto R. Aramayo, p. 256).

2. El orden vacío de sentido y, sin embargo, dolor; 3. La «filosofía» de la «voluntad»; 4. Las fronteras del «yo» o el «no-yo» como principio de realidad del «yo», y; 5. La nihilidad del «yo» o yo no soy «yo» sino «no-yo».

4.3.1. Resumiendo la modernidad o del mundo como representación.

Mundus, el puro, el todo-para-sí y bien-ordenado-en-sí —*ego*— *est fabula*: [*ego*, *mundus*,] soy fabuloso [...].

Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, 92.

Ya veíamos que Martin Heidegger recordaba que Arthur Schopenhauer con la primera línea de su obra capital, al señalar que «el mundo es *mi* representación», había resumido la modernidad. Y, en efecto, Schopenhauer mismo se sabía parte de ella. Basta ver su «Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen» y sus «Fragmente zur Geschichte der Philosophie», donde, en el primero, ofrece a Descartes un reconocimiento explícito, aunque parcial:

Descartes pasa con razón por ser el padre de la filosofía moderna, ante todo y en general porque ha conducido a la razón a ser independiente, al enseñar a los hombres a utilizar su propia mente, en lugar de la cual funcionaban hasta entonces la Biblia, por un lado, y Aristóteles, por otro; pero en especial y en sentido estricto, porque fue el primero en hacer consciente el problema en torno al cual ha girado principalmente desde entonces todo filosofar: el problema de lo ideal y lo real, es decir, la pregunta de qué hay de objetivo y qué de subjetivo en nuestro conocimiento, o qué es lo que en él se ha de atribuir a cosas diferentes de nosotros y qué a nosotros mismos.⁶⁵⁴

Pero la relación que hay entre el pensamiento de Descartes y el de Schopenhauer va más allá de lo dicho aquí. El pensamiento de Schopenhauer no desconoce eso que el de Descartes dejara escrito: que «*cogito*» es «entendimiento» y «voluntad».

Y no se diga el papel que la filosofía de Kant juega en *su* pensamiento, aunque, cabe decir, en momentos decisivos se encuentren completamente alejados el uno del otro, al plantear uno la «cosa en sí» (*Ding an sich*) y el otro la «voluntad» (*Wille*), uno, la «ética del deber» y el otro la «ética de la compasión»⁶⁵⁵, etc.

Sin embargo, acontece algo decisivo en el pensamiento de Schopenhauer que Ana Isabel Rábade Obradó resalta en su libro *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*: «la conciencia ya no es para Schopenhauer una realidad substancial

⁶⁵⁴ Arthur Schopenhauer, «Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen» en *Parerga und Paralipomena*, p. 3; traducción de Pilar López de Santa María, p. 39.

⁶⁵⁵ Escribiría Schopenhauer: «yo parto en gran medida de lo que ha conseguido el gran Kant; sin embargo, un riguroso estudio de sus escritos me ha hecho descubrir significativos errores en los mismos».

y, ni siquiera, una realidad substantiva, sino que es, en definitiva, un mero estado o función de la realidad»⁶⁵⁶. Y es que, en efecto, esto se vuelve decisivo porque se da un viraje en la comprensión de la realidad que la modernidad tenía comprometida en su apuesta sustancialista inspirada en el dualismo de Descartes. Escribe Schopenhauer: «*Descartes* [...] siguiendo el precedente de la metafísica de Aristóteles, partió del concepto de la *sustancia*, con el que aún hoy vemos cargar a todos sus seguidores»⁶⁵⁷. Así, es frente al problema de *lo* real y *lo* ideal, que ocupaba un lugar central en la discusión moderna, que Schopenhauer nos recuerda la insustancialidad de la conciencia y la insustancialidad de la voluntad, que está exenta del dominio del «principio de razón suficiente» y, por tanto, también del «principio de razón del ser».

Schopenhauer resuelve el problema de *lo* real y *lo* ideal sin apostar ontologizantemente por algunas de las partes del dualismo que lo inspiraban, sujeto y objeto, sin prescindir, por tanto, las previsiones epistemológicas de Descartes. Por eso es que Schopenhauer, al poner a dialogar al sujeto y a la materia, escribe: «sólo un malentendido puede enfrentarnos para que cada uno combata la existencia del otro, siendo así que la suya propia se mantiene o quiebra con ella».⁶⁵⁸ Schopenhauer es un filósofo que sale del dualismo y evita así dar cabida a cualquier dialéctica, pues consigue mantenerse en una descripción unitaria del mundo que, incluso, podríamos llamar «fenomenológica»⁶⁵⁹. Por eso es que, para Schopenhauer, *la* materia y *el* sujeto bien pueden decir «estamos inseparablemente unidos como partes necesarias de un todo, el cual nos abarca a ambos y subsiste por nosotros. [...] Ese conjunto que nos abarca a ambos es el mundo como representación o el fenómeno»⁶⁶⁰.

El «mundo como representación», esto es, el mundo que es *mi* representación, es una intuición de la conciencia en su expresión sensible que, en un análisis filosófico, se deja descomponer en dos mitades codependientes: *el* «sujeto» y *el* «objeto». Sin embargo, Schopenhauer toma distancia de los pensadores de la modernidad al entender al sujeto como una apertura inteligible, una experiencia coordinada por el «principio de razón suficiente», que se agota en la representación (*Vorstellung*) y que es el principio que da

⁶⁵⁶ Ana Isabel Rábade Obradó, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁵⁷ Arthur Schopenhauer, «Fragmente zur Geschichte der Philosophie» en *Parerga und Paralipomena*, pp. 73-74; traducción de Pilar López de Santa María, p. 102.

⁶⁵⁸ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 22; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 29.

⁶⁵⁹ Al respecto, es relevante el parágrafo 9 de *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* de Martin Heidegger, «Beilage »Dialektik« und Phänomenologie».

⁶⁶⁰ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 22; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 29.

razón de todo cuanto racionalmente se dice que es, y no una versión del «alma» disfrazada de matemáticas o de moral, donde dentro de lo moral se pueda esconder el «antropocentrismo» que privilegia al «hombre» en detrimento de los (*demás*) «animales». Por eso es que para Schopenhauer, frente al antropocentrismo, toda apertura de mundo implica ser ya «constructor de mundo» (*weltbildend*) y no sólo en lo que al «hombre» se refiere, como, según se ha visto más arriba, pensaba Heidegger. Nietzsche mismo observaba que «si pudiésemos entendernos con el mosquito, advertiríamos entonces que también él flota por el aire con este *pathos* y siente en sí el centro alado de este mundo»⁶⁶¹. Escribe Schopenhauer en lo que constituye frente a la modernidad su tesis central: El mundo es mi representación: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la consciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace al asumir la reflexión filosófica.⁶⁶² Y esto, al menos desde el hombre hasta el pólipo:

El carácter propiamente distintivo de la animalidad es el conocimiento y éste requiere totalmente del entendimiento. Se ha intentado establecer de muchas maneras un rasgo distintivo entre los animales y las plantas y nunca se ha encontrado algo completamente suficiente. Lo más acertado sigue siendo todavía un *motus spontaneus in victu sumendo*. Pero éste es sólo un fenómeno fundado por el conocer y subordinado a éste, pues un movimiento verdaderamente arbitrario no ocurre a partir de causas mecánicas, químicas o fisiológicas, sino según un *objeto reconocido* que se convierte en el *motivo* de dicho movimiento. Incluso el animal que está más cercano a las plantas, el pólipo, cuando captura a su presa con sus tentáculos y la dirige a su boca, la ha visto y percibido (aunque aún sin los ojos separados); pero por sí mismo, sin el entendimiento, jamás habría llegado a esa intuición: el objeto intuido es el motivo para el movimiento del pólipo.⁶⁶³

Hemos dicho ya que el principio por medio del cual tiene lugar la representación es estudiado por Schopenhauer en su *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Ahí distingue cuatro modos del mismo: *el* «principio de razón suficiente del devenir»⁶⁶⁴, *el* «principio de razón suficiente del conocer»⁶⁶⁵, *el*

⁶⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, p. 875.

⁶⁶² Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 3; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 85.

⁶⁶³ Arthur Schopenhauer, *Über das Sehnen und die Farben*, pp. 154-155; traducción nuestra, pp. 23-24.

⁶⁶⁴ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, pp. 68 y ss; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, pp. 68 y ss. Se trata de la «ley de causalidad» que organiza la «representación intuitiva» y, para Schopenhauer, «la intuición es principalmente la obra del entendimiento», p. 89: «la expresión *objetos reales*, no se debe entender otra cosa que las

«principio de razón suficiente del ser»⁶⁶⁶ y la «ley de motivación»⁶⁶⁷. Dicho principio es, para Schopenhauer, el rector del «mundo como representación», con lo que se aleja todavía más de Kant.

Este mundo, el mundo como representación, acontece entre un objeto, que supone el tiempo y el espacio, regidos por el principio de razón, y *un* sujeto o consciencia, en donde esto es representado como entorno suyo. Se trata del mundo que Descartes enseñó a construir ciertamente y que llamamos «horizonte del «yo»». La representación abre con tendencias infinitas y alberga todas las áreas de la cultura y la cotidianidad misma, que se comporta matemática y técnicamente⁶⁶⁸. Sin embargo, Schopenhauer se da cuenta de que todo esto queda explicado, en general, mediante el principio de razón suficiente y, en lo específico, mediante su cuádruple raíz, pero, con todo, esto no resuelve la problemática que *se* nos plantea por el simple hecho de existir, pues somos sensibles *a* la existencia, y el principio de razón suficiente no da cuenta del sentido de la existencia, por lo que urge posicionarse en el lugar de la filosofía, pero sin que se le obligue a ésta a coquetear con organizaciones políticas tales como la religión, sea ésta la que fuere, con lo que se libra de formar estudios como los teológicos, y sin que se le obligue tampoco a reducirse a la ciencia y tenga que ser la filosofía correctora de estilo de los discursos de ésta. La modernidad queda empantanada en la representación que se confunde con la dimensión ontológica.

Schopenhauer se da cuenta de que la representación, sin importar del tipo que fuere, es, en todo caso, ex-presión, manifestación de *algo* que es *toto genere* distinto de la

representaciones intuitivas enlazadas en el complejo de la realidad empírica, la cual sigue siendo ideal en sí misma». P. 68.

⁶⁶⁵ Cfr., *ibíd.*, p. 129; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, pp. 158-159: La «relación de conceptos, claramente pensada y expresada, se llama *juicio*. Respecto de estos juicios se impone ahora de nuevo el principio de razón suficiente [...] como principio de razón suficiente del conocer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Como tal enuncia que si un juicio tiene que expresar un *conocimiento*, debe tener una razón suficiente; en virtud de esta propiedad recibe el predicado de *verdadero*».

⁶⁶⁶ Cfr., *ibíd.*, pp. 158 y ss; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, pp. 190 y ss: «Espacio y tiempo son de una naturaleza tal que todas sus partes están entre sí en una relación, de modo que cada una de ellas está determinada y condicionada por otra. En el espacio, esta relación se llama *posición*, y en el tiempo, *sucesión* [...] la ley según la cual las partes del espacio y del tiempo se determinan unas a otras en orden a estas relaciones, la denomino *principio de razón suficiente del ser, principium rationis sufficientis essendi*».

⁶⁶⁷ Cfr., *ibíd.*, pp. 172 y ss; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, pp. 206 y ss: «*La motivación es la causalidad vista por dentro*. [...] es menester exhibirla como una forma especial y peculiar de nuestro principio, que aparece como *principio de razón suficiente del obrar, principium rationis sufficientis agendi*, o más breve, como *ley de la motivación*».

⁶⁶⁸ Cfr. Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», donde se alarma ante el despliegue «técnico» que ha posibilitado la «ciencia moderna». Al respecto, es importante tomar en cuenta que «nuestro horizonte, el «horizonte del «yo»», es «técnico». Cfr. Jean-Luc Nancy, *Un pensamiento finito*, pp. 29 y ss.

representación⁶⁶⁹; de *algo* que escapa, por tanto, a la posibilidad del «conocimiento epistemológico», esto es, de ese conocimiento que está en función del principio de razón suficiente y que organiza *nuestros* «saberes» y, con ellos, *nuestras* culturas, al menos en lo que a las occidentales y occidentalizadas se refiere. ¿Qué es lo que Schopenhauer encuentra *tras* el velo de la representación, ese fenómeno que tanto emparenta con el «velo de maya» del hinduismo⁶⁷⁰?

⁶⁶⁹ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, pp. 117-118.

⁶⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 20, 299, 322, 335, 389, 416, 431, etc. En la página 416 podemos leer: «al conocimiento tal y como ha surgido para el servicio de la voluntad y se da al individuo en cuanto tal, el mundo no se le presenta de la misma manera que se le revela al final al investigador: como la objetividad de la voluntad de vivir única que es él mismo, sino que la mirada del individuo rudo está enturbiada, como dicen los hindúes, por el velo de Maya: a este se le muestra, en lugar de la cosa en sí, solamente en fenómeno en el tiempo y el espacio, el *principium individuationis*, y en las restantes formas del principio de razón: y en esa forma de su limitado conocimiento no ve la esencia de las cosas, que es única, sino los fenómenos de esta, que aparecen diferenciados, separados, innumerables, muy distintos y hasta opuestos. Ahí el placer se le aparece como una cosa y el tormento como otra totalmente distinta, este hombre como torturador y asesino, este como mártir y víctima, la maldad como una cosa y el mal como otra. Ve a uno vivir en la alegría, la abundancia y los placeres, y al otro morir angustiosamente ante su puerta de necesidad y frío. Y entonces se pregunta: ¿dónde queda la compensación por todo eso? Y él mismo, en el violento afán de la voluntad que es su origen y su esencia, se aferra a la voluptuosidad y los placeres de la vida, los sujeta entre sus brazos y no sabe que precisamente con ese acto de su voluntad agarra y estrecha fuertemente entre sus brazos todos los dolores y tormentos de la vida a cuya vista se estremece. Ve el mal y la maldad en el mundo: pero, lejos de saber que ambos no son más que aspectos diferentes del fenómeno de la voluntad de vivir única, los toma por muy distintos y hasta opuestos; y con frecuencia intenta con la maldad, es decir, causando el sufrimiento ajeno, sustraerse al mal, esto es, al sufrimiento de la propia individualidad, sumido en el *principium individuationis* y engañado por el velo de Maya».

4.3.2. El orden vacío de sentido y, sin embargo, dolor.

Sei que o mundo existe, mas não sei si existo. / Estou mais certo da existência da minha casa branca / do que da existência interior do dono da casa branca. / Creio mais no meu corpo do que na minha alma, / porque o meu corpo apresenta-se no meio da realidade.

Fernando Pessoa, *O guardador de rebanhos*.⁶⁷¹

Decíamos que el principio de razón suficiente es lo que permite entender el mundo en tanto que representación. En realidad dicho principio se trata de una lógica que no responde ni a un comienzo ni a un fin verdaderos; es una simple lógica que organiza la racionalidad sin tener razón de ser. Por eso es que, como observa Schopenhauer, «una causa primera es tan imposible de pensar como el sitio donde termina el espacio o el instante con que comienza el tiempo [...] Tampoco se puede concebir un primer estado de la materia, del cual, puesto que ya no es, hayan salido todos los estados ulteriores»⁶⁷². El principio de razón suficiente no puede dar cuenta de sí, ni del mundo. Por esto es que Schopenhauer pregunta, más que por una causa o por una razón suficiente, por el sentido de la existencia, con lo que evidencia los límites explicativos del principio de razón suficiente, pues para esto éste es insuficiente. Así, en esta filosofía encontramos que propiamente estamos frente a un orden vacío de sentido. Schopenhauer piensa que esto, con todo, no causaría ninguna inquietud. Mas ocurre que *hay* «dolor». Ya veíamos que la primera de las nobles verdades del *Sermón de Benarés* de Buddha decía que «nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermar es dolor, morir es dolor, sufrimiento, lamento, abandono y desesperación son dolor. Estar en contacto con lo que nos desagrada, estar separado de lo que nos agrada, es también dolor. En una palabra, este cuerpo, estos cinco *khandha* son dolor».⁶⁷³ Schopenhauer despierta a la comprensión de esto y asesta un golpe definitivo a los optimismos que fácilmente ontologizan lo que se les ocurre.

Acontece el dolor y es el dolor el que espanta, es el dolor el que hace que se piense, por ejemplo, la nihilidad de la existencia como algo sombrío, absurdo, insentido, pues

⁶⁷¹ «Sé que el mundo existe, mas no sé si existo. / Tengo mayor certeza de la existencia de mi casa blanca / de la que tengo de la existencia interior del dueño de la casa blanca. / Creo más en mi cuerpo de lo que creo en mi alma, / porque mi cuerpo se presenta en medio de la realidad».

⁶⁷² Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 52; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, p. 73.

⁶⁷³ Citado por Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, p. 70.

¿cómo justificar el dolor? Las justificaciones que se hacen no hacen más que justificar reacciones, pretendiendo agotar con ello el pensamiento que abre *viendo* el dolor como descripción de la «algología», y que, por ejemplo, bajo la «anestesia» pretenden poder anular y con él al pensamiento que abre en la consciencia del dolor. Cabría preguntar, anestesiando el sistema nervioso central, ¿ya no importa si en la existencia tiene cabida propiamente algún sentido que no se agote en una descripción explicativa, la cual, según se ha visto, no puede más que ser finita y, por tanto, propiamente imprecisa? Arthur Schopenhauer sabe del dolor y por eso lo piensa ya desde muy temprano, sabiendo por tanto que «la vida es una cosa miserable»⁶⁷⁴. Así, por ejemplo, puede escribir el 8 de junio de 1803, a los quince años, que «siempre será la más indignante de las visiones ver cómo se mata a seres humanos de forma violenta»⁶⁷⁵.

Como ya se ha dicho, los sistemas religiosos han tratado de justificar el dolor, pero Schopenhauer encuentra que el dolor, puesto como centro de la meditación y no como medio de «algo más», es injustificable, pues nos revela en todo absurdo, en todo un vacío de sentido o *el* vacío como sentido. Al final de su obra capital escribe conclusivamente Arthur Schopenhauer:

Ante nosotros no resta sino la nada. Pero aquello que se resiste a deshacerse en la nada, nuestra naturaleza, sólo es justamente la voluntad de vivir que nosotros somos, al igual que ella es nuestro mundo. El que aborrezcamos tanto la nada viene a ser otra expresión de lo mismo, de que queremos sobremanera la vida, que no somos más que esa voluntad y no conocemos nada más que a ella. [...] Confesamos con toda franqueza que, tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no esté todavía lleno de esta voluntad misma, no resta otra cosa que la nada. [...] Este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada.⁶⁷⁶

Lo que pasa es que para Schopenhauer, de manera análoga a como lo es en el pensamiento budista, encima de que el «rayo de *la nada*» alumbra la existencia, ésta duele. Un pensamiento más cercano al cristianismo, por ejemplo, por lo general tenderá a entender la nada en oposición al ser, por lo que la primera será amenazante y despreciable, lo que hará a la existencia correr en dirección al ser, que, pensado como

⁶⁷⁴ Cfr. Michael Zweigart, *Diktatur der Vernunft und Demokratie des Lebens*, p. 65: «Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken».

⁶⁷⁵ Arthur Schopenhauer, *Diarios de viaje*, p. 79.

⁶⁷⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 487; traducción de Roberto R. Aramayo: pp. 515-516. Al final de este pasaje, en la nota al pie que le acompaña, viene un explicación en la que se hace analogía con el «pensamiento budista»: «Esto es también el *Prajnaparamita* (la otra ribera) de los budistas, el «más allá de todo conocimiento», esto es, del punto donde sujeto y objeto dejan de ser tales. Cfr. J.J. Schmidt, *Sobre el Mahajana y el Prajnaparamita*».

«Dios», será meta de la esperanza, esperanza de salvación por mediación de Él, que nos rescata de la nada, esto es, teleología teológica. Martin Heidegger, por ejemplo, cercano al pensamiento cristiano que se debate entre el ser de la creatura y el anhelo de alcanzar el ser del creador, *verá* en el «temple de ánimo» de la «angustia» el carácter manifestante de la «nada» que exige preguntar «¿por qué hay ente y no más bien nada?»⁶⁷⁷.

¿Cómo es que Schopenhauer puede dar con el dolor como llave que abre *la* existencia a la filosofía⁶⁷⁸ que medita en la pregunta por el sentido de la existencia? Hemos dicho ya que es la pregunta por el sentido de la existencia la que le hace pensar a Schopenhauer *más acá* de la representación y, por tanto, darse cuenta de que *el* sujeto no impera en su casa, que sólo es un medio para la consecución del deseo, que es lo que propiamente gobierna *su* vida. Pero, ¿cómo desenajena Schopenhauer al sujeto de mirada extensa? Esto es, ¿cómo *vira* intuitivamente de la extensión organizante de los objetos hacia otra dimensión? Leemos en *Die Welt als Wille und Vorstellung*:

si el investigador no fuera otra cosa que puro sujeto cognoscente (alada cabeza de ángel sin cuerpo), el significado de indagar el mundo que se halla frente a mí exclusivamente como representación, o el tránsito desde ella, en cuanto simple representación del sujeto cognoscente, a lo que el mundo pueda ser aparte de esto, no serían hallados jamás. Pero el propio investigador tiene sus raíces en ese mundo, encontrándose en él como *individuo*, esto es, su conocer, el cual es el portador que condiciona al mundo entero como representación, está sin embargo mediatizado por un cuerpo cuyas afecciones [...] suponen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de ese mundo.⁶⁷⁹

Así, es, pues, el cuerpo⁶⁸⁰, —eso que en la epistemología de Descartes se hundía en la «*res extensa*» y, sin embargo, era condición de la ciencia, pues, según Descartes, conviene tomar auxilio de todo lo que se disponga para alcanzar la ciencia y los

⁶⁷⁷ Cfr. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 49: «*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*».

⁶⁷⁸ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 465; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 496: «El excesivo dolor [...] ha revelado el ultimo secreto de la vida, a saber, que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, el atormentador y el atormentado, por muy distintos que los muestre el conocimiento regido por el principio de razón, son en sí una y la misma cosa, la manifestación de esa única voluntad de vivir que evidencia su pugna consigo misma por medio del principio de individuación».

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 118; traducción de Roberto R. Aramayo, pp. 187-188.

⁶⁸⁰ El tema del cuerpo ha dado mucho que pensar en los últimos años, esto puede verse por ejemplo en Jean-Luc Nancy (*Corpus* (1992), *L'intrus* (2000), *Noli me tangere* (2003), etc.), a tal punto que la revista *Anthropos* le dedicó el número 205, en 2004, con un título, *Jean-Luc Nancy: El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político*, que parece que ignora las descripciones tan oportunas que Schopenhauer hizo al respecto.

sentidos, la memoria y la imaginación son «verdaderas partes del cuerpo»⁶⁸¹ que nos auxilian en ello—, la puerta para dar con la clave del enigma, pues nos lleva a pensar más allá o acá del sujeto cognoscente al sujeto volente, ya que, según señala Schopenhauer, «si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre *quriendo*»⁶⁸². Sin embargo, hay que destacar que «la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra «Yo» incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable».⁶⁸³ Con todo,

Al sujeto del conocimiento que aparece como individuo le es dada la palabra del enigma y esa palabra es la de *voluntad*. Ésta y sólo ésta le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos. Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar, como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de éstos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad*.⁶⁸⁴

De aquí que Schopenhauer encuentre, como ya lo hiciera Siddharta, que la naturaleza de la existencia es el deseo y éste, inevitablemente, abre las puertas al dolor, por lo que la pregunta por el sentido de la existencia se torna relevante. Schopenhauer sabe que la voluntad acontece como una tensión de afecciones donde el dolor impera y el placer sólo es aquietador momentáneo del deseo que vuelve a abrir las puertas al dolor. Miguel de Unamuno describe con una radicalidad sin par esto en su soneto intitulado «A mi buitro»:

Este buitro voraz de ceño torvo
que me devora las entrañas fiero
y es mi único constante compañero
labra mis penas con su pico corvo.

El día en que le toque el postrer sorbo
apurar de mi negra sangre, quiero

⁶⁸¹ Cfr. René Descartes, *Regulae ad drectionem ingenii*, Regla XII.

⁶⁸² Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 171; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, p. 206.

⁶⁸³ *Ibidem*.

⁶⁸⁴ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 119; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 188.

que me dejéis con él solo y señoero
un momento, sin nadie como estorbo.

Pues quiero, triunfo haciendo mi agonía
mientras él mi último despojo traga,
sorprender en sus ojos la sombría

mirada al ver la suerte que le amaga
sin esta presa en que satisfacía
el hambre atroz que nunca se le apaga.⁶⁸⁵

La descripción de Schopenhauer es ésta:

Todo acto auténtico, genuino, inmediato de la voluntad es también automáticamente un acto manifiesto del cuerpo; y en correspondencia con ello, por otra parte, cualquier influencia sobre el cuerpo lo es también automática e inmediatamente sobre la voluntad: en cuanto tal se denomina dolor cuando repugna a la voluntad; bienestar, placer cuando está de acuerdo con ella. Las gradaciones de ambos son muy diferentes. Pero resulta enteramente inapropiado calificar de representaciones al dolor y al placer, pues no lo son en modo alguno, sino que son afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: un momentáneo querer o no querer forzado por la impresión que éste padece.⁶⁸⁶

Sin embargo, ¿qué sentido tiene el cuerpo más allá de intentar la vida en lo que se traduce la voluntad? El cuerpo, en sí mismo, no tiene sentido: son infinitos los cuerpos que en el tejido espacio-temporal fingen lugar y se suceden sin cesar. Dicho tejido, decíamos, abre como subjetividad y sólo ahí tienen sentido, pues fuera de su representacionalidad no son sino destellos de una insustancial voluntad. El cuerpo simplemente está y está inmerso en la pluralidad a la que, como a él, también le ocurre carecer de sentido.

Y, sin embargo, insistimos, duele, a tal punto que la descripción que del mundo ofrece Schopenhauer no puede ser juzgada de exagerada, pues, como ya hemos dicho, basta acercarse a los libros de historia o a los periódicos (y a los mercados, carnicerías y verdulerías...) para darse cuenta de lo por él descrito: «este mundo es [un] campo de matanza donde seres ansiosos y atormentados no pueden subsistir más que devorándose los unos a los otros, donde todo animal de rapiña es tumba viva de otros mil, y no sostiene su vida sino a expensas de una larga serie de martirios; donde la capacidad de

⁶⁸⁵ Miguel de Unamuno, *Rosario de sonetos líricos*, LXXXVI.

⁶⁸⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 120; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 189.

sufrir crece en proporción de la inteligencia, y alcanza, por consiguiente, en el hombre su grado más alto».⁶⁸⁷

Así pues, según vemos, podemos decir que la pregunta de Schopenhauer es una pregunta incisiva y decisiva, pues es una pregunta que libera al «genio maligno» de Descartes de las camisas de fuerza de la matemática y la moral (principio de razón suficiente) y lo muestra urdiéndose en trampas de dolor, en el doloroso engaño del «*principium individuationis*» que se manifiesta como una guerra cósmica donde reina el egoísmo y por más que seduzca el placer (la riqueza, la fama o la elevadísima contemplación de la verdad), esa vida que describe Schopenhauer es un juego de diversos obstáculos dolorosos que constantemente ponen en riesgo la vida amenazando con la muerte como alma de los individuos. Ya decía Heráclito en una sentencia que Schopenhauer asumía: «la vida lleva ese nombre, pero su obra es la muerte»⁶⁸⁸. Además, en el dolor se anuncia el precio de la vida, un precio alto para algo, *el mundo*, que, en consecuencia, se muestra absurdo, pues para Schopenhauer, a diferencia de la tradición cristiana que ve el dolor de manera salvífica⁶⁸⁹, el dolor muestra absurda la existencia. Es por esto que se exige entonces la pregunta de Schopenhauer, que hace cimbrar y desde entonces y hasta ahora se ha dejado sentir, intensificando el sentido que se diluye en el sentido: «¿acaso sólo en vano he venido a hacer algo aquí?»⁶⁹⁰.

⁶⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 667; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 563.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 673. Cfr. Heráclito, Fragmento B 48: «Nombre del arco es vida; su función es muerte».

⁶⁸⁹ Cfr., por ejemplo, la «todavía reciente» *Salvifici doloris*, carta apostólica de su santidad Juan Pablo II a los obispos, sacerdotes, familias religiosas y fieles de la iglesia católica sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano: «La alegría deriva del descubrimiento del sentido del sufrimiento», p. 3, «*la redención se ha realizado mediante la cruz de Cristo, o sea mediante su sufrimiento*», p. 5, etc.

⁶⁹⁰ IX, «Otro canto triste otomí», p. 59.

4.3.3. La «filosofía» de la «voluntad».

Elí, Elí, lamá sabactani.

Mateo 27, 46.

Según hemos visto, el principio de razón suficiente está limitado y aunque él organiza racionalmente una explicación, sin embargo, sus alcances son finitos y rebasados con creces respecto de una comprensión *abierta* de la existencia. Decíamos también que la modernidad veía en el pensamiento matemático, en el cálculo, un camino a la verdad, sin reparar que, con esto, reducía a certeza sus afanes de verdad y que, por ejemplo, éstos tendrían como consecuencias descripciones como las de un Zygmunt Bauman, en las que «actualmente» se ve como «horizonte de sentido» del hombre *la* incertidumbre⁶⁹¹. Ya escribía Schopenhauer en sus últimos cuadernos con la nitidez que a su pluma caracterizaba:

Calcular no es comprender y no brinda en sí mismo comprensión alguna de las cosas. Esto sólo se obtiene por la vía de la contemplación, a través del correcto reconocimiento de la causalidad y de la construcción GEOMÉTRICA del proceso [...] El cálculo sólo tiene que ver con conceptos abstractos de cantidades cuyas relaciones mutuas establece. De ese modo no se alcanza jamás la más mínima comprensión de un proceso físico. Para una tal comprensión se exige una concepción VISUAL de las relaciones espaciales a través de las cuales actúan las causas. El cálculo determina la cantidad y la magnitud, y por eso es indispensable para la PRAXIS. [...] Y hasta puede decirse: DONDE COMIENZA EL CÁLCULO, TERMINA LA COMPRENSIÓN. [...] Pero el resultado no dice nunca algo más que CUÁNTO, nunca QUÉ.⁶⁹²

Veíamos que la pregunta de Schopenhauer ponía en su lugar no sólo la matemática sino toda hechura del principio de razón, pues éste carece de razón, y encontraba en el cuerpo la puerta para entender el fenómeno de una manera distinta que como representación, esto es, según como éste se presenta a la «conciencia interna», o sea, según se siente y no según se distingue mundo, en tanto que voluntad. Escribía Schopenhauer en su *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* que

⁶⁹¹ Cfr. Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*.

⁶⁹² Arthur Schopenhauer, *Senilia. Gedanken im Alter*, 2, 1.

El sujeto del conocer no puede nunca ser conocido, esto es, no puede nunca hacerse objeto, representación [...]; pero como tenemos, no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior (en la intuición de los sentidos), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros como tal no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad.⁶⁹³

Para Schopenhauer, inmerso en las aguas del pensamiento moderno que se dice inspirado por Descartes, el «*cogito*», que sería decir *el* mundo, es entendimiento y voluntad. Sin embargo, frente a la organización que ofrece el entendimiento como mundo visible y previsible, la voluntad cimbra y sacude de tal manera que puede decirse que es más bien ella y no el entendimiento la que *descansa* detrás de una comprensión sentida de la existencia, la que está detrás de las acciones que confeccionan *las* historias. Frente al optimismo inspirado en la ciencia que centró las aspiraciones del hombre en el entendimiento, que, por definición, es desbordable por la voluntad, Schopenhauer encuentra que es la voluntad la clave que permite descifrar el enigma de la existencia (si tiene sentido o no) que la distracción de los racionalismos, empirismos, espiritualismos, etc. se esfuerza en ocultar para ver sólo procesos racionales que pretenden alcanzar su culminación mediante la erradicación de lo imprevisible, de lo a-razional⁶⁹⁴, de lo ajeno al principio de razón, consumando con ella un como triunfo del entendimiento sobre la voluntad. Podría decirse que todo ello comenzó con Descartes, pero que, para hacer justicia al maestro del «horizonte del «yo»», él excogitaba sólo en un proceso de culminación inalcanzable, in-finito, esto es, que para él se trataba de una edificación inacabable, una edificación que, haciéndose, propiamente no puede tener lugar pero que, sin embargo, puede permitir vivir facilitando no poco la vida, pero también lo contrario. A esto hay que añadir lo que ya hemos dicho, que Schopenhauer, tomando *el* cuerpo para leer el significado de la representación que se presenta como voluntad, encontrará que la tinta con la que ésta se escribe es la del dolor y el placer, y será el dolor más que el placer lo que permitirá una lectura que la cultura occidental ha querido imposible⁶⁹⁵. Se trata de una lectura donde el absurdo y no el orden tiene lugar al pensar la naturaleza como siendo una voluntad para la que frágilmente batalla el entendimiento

⁶⁹³ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 171; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, p. 205.

⁶⁹⁴ Se trataría, más que de irracionalidad, de arracionalidad en tanto que forma de una dimensión ajena a los alcances del principio de razón, mientras que la irracionalidad se mide en función de él, esto es, es irracional lo que va contra la lógica de operación de éste. La voluntad no va en contra del principio de razón, pues, según hemos visto, es de otro orden.

⁶⁹⁵ De aquí que Nietzsche diagnostique a esta cultura como nihilista y Freud como histérica.

sin negarla, sólo en función de ella. Se trata de una voluntad que en la que las redes del entendimiento no logra saciedad, pues en ellas siempre *hay* más (matemática) y mejor (moral), por lo que revela todo lo conseguido incluso mediante la institucionalización de los deseos y su habitual regulación parcialmente interesada como insuficientes. De aquí que la descripción que del mundo y su sentido hace Schopenhauer se aleje de las filosofías que anhelan salvación, sea ésta del tipo que fuere, y describa conclusivamente que, como a la filosofía no le compete apreciar ni despreciar aquello que describe, *la* existencia, ésta, a la comprensión de la cual accedemos mediante esas preguntas que, anidando en el corazón, pueden ser desgarradoras de las esperanzas centradas en paraísos racionales, sin importar que se inspiren éstos política, religiosa, matemática o fisicalistamente, será pensada por Schopenhauer como voluntad (*Wille*), como «voluntad de vivir». Escribe este filósofo: «lo que la voluntad quiere, siempre es la vida, dado que ella misma no es sino la presentación de ese querer de cara a la representación; así viene a ser una y la misma cosa, sólo un pleonasma, decir sin más «la voluntad» en vez de «la voluntad de vivir» [...] y cuando esté ahí la voluntad, también estará ahí la vida y el mundo»⁶⁹⁶.

Antes de continuar con esta exposición de la «filosofía de la voluntad», se vuelve conveniente disipar dudas frecuentes respecto de lo que Schopenhauer entiende por «voluntad», pues en esto es común dar con una confusión en sus trabajos: 1. «Voluntad», como esta cosa irracional y primaria en que se resuelve el mundo, y; 2. «voluntad», como afirmación subjetiva y personal. Sin embargo, Schopenhauer mismo disipa la confusión en uno de sus fragmentos inéditos recurriendo al griego para establecer la diferencia entre ambas «voluntades»:

Lo único primario y originario es la voluntad entendida como thelema (la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo), no la boulesis (el proceso deliberativo que tiene consciencia de intentar cumplir con un designio). La primera es la voluntad intrínseca o por antonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y en el animal, mientras que la segunda es tan sólo una voluntad reflexiva, conforme a una determinada elección.⁶⁹⁷

⁶⁹⁶ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, *bíd.*, § 54, p. 389; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 369: «Como la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo, y la vida es el mundo visible, el fenómeno, que es tan sólo el espejo de la voluntad, entonces la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo le acompaña su sombra; y cuando esté ahí ña voluntad, también estará ahí la vida y el mundo».

⁶⁹⁷ *Der handschriftliche Nachlaß*, III, pp. 213-214; la referencia la tomé de Roberto R. Aramayo, «La paradójica herencia de la Ilustración kantiana en Schopenhauer», p. 12.

Mas, ¿«qué» es la «voluntad»? Al hacer esta pregunta, debemos recordar que es *algo* que Schopenhauer en ocasiones identifica con la «*Ding an sich*» de Kant, sólo que, mientras que para Kant es impenetrable cualquier comprensión que no sea a través de la maquinaria de intuiciones puras y conceptos puros que hacen mundo permitiendo, así, la experiencia, para Schopenhauer se accede por otra vía, una más acorde con la sensibilidad metafísica que con un proyecto de cientificidad, afirmado muchas veces sin una radicalidad crítica. En efecto, para Schopenhauer es principalmente el dolor (y, por tanto, el cuerpo) quien abre la puerta al cuestionamiento del mundo. Y es que es también el dolor el que articula el movimiento de los animales a través del conocer, con lo que esto último, el conocer, se evidencia como medio y no como fin, esto es, sólo como un instrumento por medio del cual los animales son motivados a actuar para saciar lo que desean. Los animales se mueven por motivos y éstos ocurren en función del deseo, que, aunque se exprese gradualmente, puede ser sinónimo de carencia, falta, hambre y hasta necesidad, lo cual se expresa dolorosamente en tanto que sigue vigente, esto es, en tanto que no se satisface o no es superado por *otro* deseo. Debemos recordar que la satisfacción de un deseo siempre es menor al dolor que produce ser medio o ser sujeto de la volición, pues los deseos, mientras *se viva*, dirigirán, sin tener propiamente razón de ser⁶⁹⁸, el sentido en que finitamente abren los individuos⁶⁹⁹ en *los* que se manifiesta la voluntad. Así como los «animales» se mueven por algún «motivo» (*Motiv*), las «plantas» lo hacen por «estímulo» (*Reiz*) y lo «inorgánico» por «causas» («físicas»)⁷⁰⁰ (*Ursache*).

⁶⁹⁸ Escribe Schopenhauer en su *Senilia*, 7,3: «Todos los hombres quieren vivir pero nadie sabe por qué vive».

⁶⁹⁹ No debemos de olvidar que, para Schopenhauer, el «problema» (*Schuld*) no radica en «querer», sino en «querer con conocimiento»: «En el animal vemos la voluntad de vivir más desnuda, por así decirlo, que en el hombre, donde dicha voluntad de vivir se reviste de tanto conocimiento y además queda encubierta por la capacidad de simulación que su verdadera esencia sólo se pone de manifiesto casi tan casual como esporádicamente. [...] la planta revela todo su ser a primera vista y con una perfecta inocencia que no le hace sufrir por llevar bien patentes en su cúspide los genitales, que en todos los animales vienen a ocupar el sitio más escondido. Esta inocencia de la planta descansa en su inconsciencia, la culpa no radica en el querer, sino en el querer con conocimiento» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 186; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 247). Así, mientras que «el tiempo y el espacio son el *principium individuationis*» (cfr. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 122; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, p. 151).

⁷⁰⁰ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 24; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 103: «El conocer, con ese movimiento que él mismo condiciona mediante los motivos, es por ello el auténtico carácter de la animalidad, tal como el movimiento por impulsos es el carácter de las plantas, aun cuando lo inorgánico no tiene otro movimiento salvo el operado por las causas en sentido estricto». Cfr. también, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 62; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, pp. 84-85: «la causalidad, ese guía de todas las mutaciones, aparece en la naturaleza bajo tres formas diferentes: como *causa* en el más estricto sentido, como *excitante*, y como *motivo*. [...] La *causa*, en su más estricto significado, es la que produce exclusivamente las mutaciones en

Ahora bien, para entender la filosofía de la voluntad de Schopenhauer es necesario a su vez entender que la voluntad no es concebible por los mecanismos del principio de razón suficiente, pues ésta abre la comprensión de la nihilidad que atraviesa toda individualidad y, por tanto, todo «yo» o mundo, al articular el deseo una serie de banalidades que al aparecer y desaparecer se van mostrando una a una obsoletas. Dicha estela de banalidad conforma una historia personal en que, soportada por una frágil y no directamente fiable memoria, se cifra todo «yo». La voluntad (junto con el deseo y el anhelo que le son propios) no puede ser descrita sino por la ex-presión y organización que produce, esto es, por el mundo de los objetos articulado por el deseo que se expresa dolorosamente como vida. El deseo, al ser propiamente insaciable, proporciona a Schopenhauer la clave para sugerir una respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia.

La voluntad, que, según hemos visto, quiere la vida, se expresará de suyo afirmativamente. Sin embargo, advierte Schopenhauer que el espontáneo deseo de la voluntad puede invertirse al ser cruzado (o mediado) por un conocimiento profundo, no epistemológico, del sufrimiento. De aquí que, mientras en todo fenómeno la voluntad expresa espontáneamente un comportamiento siempre afirmante de sí, si llega a darse el mencionado conocimiento⁷⁰¹, puede entonces ésta seguirse afirmando, sólo que conscientemente o negarse⁷⁰²:

el reino *inorgánico*; por tanto, la que origina aquellos efectos que estudian la mecánica, la física y la química. [...] La segunda forma de la causalidad es el *excitante*. Esta forma de causalidad rige la vida orgánica en cuanto tal, es decir, de las plantas y la parte vegetativa, y por eso inconsciente, de la vida animal [...] La tercera forma de la causalidad es el *motivo*; bajo esta forma la causalidad rige la vida animal propiamente dicha, es decir, el *obrar*, las acciones externas conscientes de todo ser animal. El *medium* del motivo es el *conocimiento*; la receptividad del motivo implica, por consiguiente, un intelecto. De ahí que la verdadera característica del animal sea el conocer, el representar. El animal se mueve, en cuanto animal, siempre hacia una meta y un fin; por eso debe haberlo *conocido*, esto es, debe representárselo como algo diferente de él mismo, y de lo que sin embargo tiene conciencia. Por consiguiente, hay que definir al animal diciendo que es «lo que conoce»; ninguna otra definición le alcanza en lo esencial[...].»

⁷⁰¹ El conocimiento que alcanza la comprensión de esto no está ya mediado por el «principio de razón suficiente» sino que se da existencialmente a quien atiende atentamente *la* «existencia»: «Cabe esperar que estos conceptos completamente desconocidos, tan difíciles de comprender en esta expresión genérica, se clarifiquen al exponer los fenómenos —de aquí que son las menras de obrar— en los que por un lado se expresa la afirmación, en sus distintos grados, y por el otro la negación. Pues ambas emanan del *conocimiento*, mas no de un conocimiento abstracto sólo expresable en palabras, sino de un conocimiento vital que únicamente se deja expresar por los hechos y la conducta, al margen de los dogmas que ocupan a la razón como conocimiento abstracto», Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 336; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 380.

⁷⁰² La voluntad se expresa espontáneamente como afirmación, pero tras el reconocimiento en el individuo de su carencia de sentido, puede seguirse afirmando o puede negarse.

«La voluntad se afirma a sí misma» significa que, aun cuando a su objetivación, esto es, al mundo o a la vida, le sea dada clara y cabalmente su propia esencia como representación, este conocimiento no estorba en modo alguno a su querer, sino que esta vida así conocida también es querida como tal por la voluntad, tal y como lo venía siendo sin el conocimiento en cuanto pulsión ciega sólo que ahora lo es con conocimiento, de modo consciente y reflexivo. Lo contrario de ello, la *negación de la voluntad de vivir*, se muestra cuando aquel conocimiento pone término al querer, pues entonces los fenómenos individuales conocidos ya no actúan como *motivos* del querer, sino que el conocimiento global de la esencia del mundo, acrecentado por la comprensión de las *ideas*, ese conocimiento que refleja la voluntad, se convierte en un *aquietador* de dicha voluntad y hace que ésta se anule a sí misma.⁷⁰³

Hay que apuntar que se haga lo que se hiciera, ni afirmándose ni negándose la voluntad se gana en sentido, pues la nihilidad campea el mundo. Aunque Schopenhauer describe el aquietamiento de la voluntad, no puede prescribirlo, no puede, por tanto, indicar el camino que *el* hombre deba seguir. La filosofía sólo piensa abiertamente la existencia y describe lo que en ella ocurre, cómo y por qué ocurre, pero teniendo en cuenta la finitud que acompaña a sus respuestas⁷⁰⁴. Schopenhauer es claro al respecto: «Mi única meta sólo puede ser presentar ambas y llevarlas al conocimiento claro de la razón, mas no prescribir o recomendar una u otra, lo que sería tan necio como ineficaz, puesto que la voluntad en sí es absolutamente libre, se autodetermina enteramente por sí sola y no hay ninguna ley para ella»⁷⁰⁵.

Pues bien, la filosofía de Schopenhauer, que, según hemos visto, puede ser resumida como «el mundo es el autoconocimiento de la voluntad», enseña que «el único autoconocimiento de la voluntad en conjunto es la representación en conjunto, la totalidad del mundo intuitivo. Él es su objetividad, su revelación, su espejo».⁷⁰⁶ Pero esto quiere decir que ya no se trata de causa-efecto, pues el principio de razón suficiente no alcanza la totalidad (no puede dar razón de ella así como tampoco de sí mismo), sino más bien de la pregunta por el sentido de la existencia, que es con lo que Schopenhauer

⁷⁰³ *Ibidem*.

⁷⁰⁴ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, pp. 55-56; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, pp. 188: «la filosofía es simplemente el ensayo, sobreabundante y ocioso, efectuado para dejar una vez a la razón, es decir, a la facultad que tienen los hombres de pensar, meditar y reflexionar, abandonada por completo a sus propias fuerzas, con el fin de ver lo que resulta [...] Su naturaleza implica apartarse por una vez de toda autoridad, tanto divina como humana, ignorarla y seguir su propio camino, para investigar a su modo las supremas y más importantes verdades».

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

⁷⁰⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 196; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 256.

reivindica la sensibilidad metafísica que, en una comprensión no definida previamente, como parece que se quiere en las ciencias y las matemáticas, abre una comprensión donde *el* «yo» se fragiliza, esto es, se manifiesta en nihilidad y, con ello, muestra el talante de toda pretensión egocéntrica que es, en tanto que voluntad ciega y arracional, ciega y arracional.

4.3.4. Las fronteras del «yo» o el «no-yo» como principio de realidad del «yo».

Como Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy.

Jorge Luis Borges, «El inmortal» en *El Aleph*.

Según lo planteado por Schopenhauer, esto es, que el mundo es ex-presión de la voluntad que, autoconociéndose, puede alterar su espontánea y arracional afirmación, la voluntad se ex-presa objetivamente según las formas del principio de razón suficiente, organizándose esto como un mundo de relaciones⁷⁰⁷ que tiene, en consecuencia, como una de las principales características, la pluralidad. El mundo se presenta como un cohabitar pleno de individuos diferenciados que, racionalmente, se dejan clasificar en grupos también diferenciados, sólo que ya esta clasificación secundaria compone un plano conceptual y, para Schopenhauer, los conceptos son «*post rem*» lo que las ideas⁷⁰⁸ son «*ante rem*»⁷⁰⁹. Este mundo, que es interacción de individuos, volentes según la descripción de Schopenhauer, es lo que permite entender la guerra cósmica, esto es, el sinsentido en el que se resuelve el mundo, pues este último tiene lugar por medio del «*principium individuationis*», que es el principio por medio del cual se explica la manifestación ilimitadamente pluralizante de la voluntad en un mundo de presumiblemente *infinitas* formas o individuos en necesaria relación; guerra en la que, como fondo de la misma, la nihilidad manifiesta en el ser y no-ser es quien explica el sentido de cuanto acontece. Así lo expone Schopenhauer, donde hay que destacar el

⁷⁰⁷ Por el «principio de razón suficiente» que lo organiza. Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 36: «Principio de razón del ser»: «Espacio y tiempo son de naturaleza tal que todas sus partes están entre sí en una relación, de modo que cada una de ellas está determinada y condicionada por otra. En el espacio, esta relación se llama *posición*, y en el tiempo, *sucesión*. [...] la ley según la cual las partes del espacio y del tiempo se determinan unas a otras en orden a estas relaciones, la denomino *principio de razón suficiente del ser, principium rationis sufficientis essendi*» (traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, p. 190). En el párrafo 38 explica la «razón del ser en el tiempo», que puede también llamarse «aritmética», mientras que en el 39 lo hace a su vez con la «Geometría», o, también podría decirse, la «razón del ser en el espacio».

⁷⁰⁸ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 137; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, p. 168: «yo no admito la palabra *idea* sino en su sentido originario platónico». Sobre el tema, cfr. principalmente el «Libro III» de *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

⁷⁰⁹ Cfr. *ibíd.*, p. 277; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 327: «La *idea* es la unidad que se desintegra en la pluralidad debido a la forma espacio-temporal de nuestra aprehensión intuitiva; en cambio, el *concepto* es la unidad restablecida nuevamente a partir de la pluralidad por medio de la abstracción de nuestra razón; éste puede ser caracterizado como «unidad tras la cosa» [(*unitas post rem*)] y aquélla como «unidad anterior a la cosa» [(*unitas ante rem*)].».

papel que desempeña el «*principium individuationis*» al expresar en la trampa espacio-temporal un individuo, el cual, al ser voluntad (y dado que esta última no cae dentro de los alcances del principio de razón), toca *toda* la voluntad, que es la razón por la que todo individuo puede querer irrefrenablemente sin reparar en el demás fenómeno:

La voluntad está íntegra e indivisamente presente en cada uno de tales fenómenos [esto es, los expresados por el «*principium individuationis*», o sea, «todo fenómeno»] y ve en torno suyo la innumerablemente repetida imagen de su propia esencia. Pero esta misma, lo auténticamente real, sólo se encuentra inmediatamente en su interior. Por eso cada cual quiere todo para sí, quiere poseerlo todo, o cuando menos dominarlo, y quisiera eliminar lo que se interpone en su camino. A esto se añade en los seres cognoscitivos que el individuo es el soporte del sujeto cognoscente y éste es el portador del mundo, esto es, que la naturaleza entera exterior a él, así como también todos los demás individuos, sólo existen en su presentación y, por lo tanto, sólo es consciente de ello mediatamente y como algo dependiente de su propia esencia y existencia; con su conciencia le desaparece [o, por qué no, «des-fenomeniza»] también necesariamente el mundo, esto es, el ser y el no-ser de éste se vuelve algo equivalente e indistinguible. Así pues, cada individuo cognoscente es de hecho y se le considera como la íntegra voluntad de vivir o el «en-sí» del mundo mismo, teniéndose también por la condición complementaria del mundo como representación, por consiguiente, como un microcosmos igual de estimable que el macrocosmos. [...] A partir de estas dos determinaciones necesariamente dadas se explica que cada individuo, efímero en medio del ilimitado mundo y empequeñecido hasta la nada, se tenga pese a todo por el centro del universo, tenga en cuenta su propia existencia y bienestar por encima de todo lo demás e incluso, desde el punto de vista natural, esté dispuesto a sacrificar todo lo demás a esto, dispuesto a aniquilar el mundo sólo para prolongar un poco su propio yo, esa gota de agua en medio del mar. Esta intención es el *egoísmo*, que es consustancial a todas las cosas en la naturaleza. Pero es también aquello por lo cual se nos revela atrozmente el conflicto interno de la voluntad consigo misma. Pues este egoísmo se asienta esencialmente en la oposición del microcosmos y el macrocosmos o, por ende, en el hecho de que la objetivación de la voluntad tiene por forma al principio de individuación y por ello la voluntad se manifiesta de igual modo en un sinnúmero de individuos y, ciertamente, en cada uno de ellos íntegra y cabalmente conforme a dos facetas (voluntad y representación). Por tanto, mientras que cada cual se presenta inmediatamente ante sí mismo como la voluntad global y la entera representación, el resto le viene dado como mera representación suya; por eso su propio ser y su conservación ha de prevalecer para él sobre todo lo demás en su conjunto. Cada cual ve su propia muerte como el fin del mundo, mientras que a sus conocidos los percibe como cosas bastante indiferentes, si no está implicado personalmente con ellos.⁷¹⁰

⁷¹⁰ *Ibid.*, pp. 391-392; traducción de Roberto R. Aramayo, pp. 429-430.

En efecto, *el «yo»*, que es finitud y se ex-presa en tanto que individuo como una gota en medio del mar, se ve a sí mismo confundido con el mundo, desplegando un orden articulado egoístamente en la afirmación, soportada por la ocurrencia del dolor, del individuo empatado con el mundo en tanto que «el dolor me obliga a desear mi voluntad como voluntad del mundo». Sólo que, dado que ocurre esto *mismo* en cada individuo, se produce una «guerra cósmica» en la que todos los individuos cohabitan enfrentándose.

Y esto vale, afirmar la voluntad, incluso ahí donde se niega esto, esto es, cuando se encubre voluntad con racionalidad, como en no pocos proyectos inspirados por la «*Aufklärung*» misionera *à la* cristiana de la racionalidad *europaea* como obligación de todos los hombres, ¡aunque con graves faltas de precisión en el concepto «hombre»!

Las fronteras del individuo o del «yo», confeccionadas por el principio de razón suficiente en tanto que «*principium individuationis*»⁷¹¹, animadas por el dolor en que la voluntad abre, dispondrán de todo cuanto *se* perciba fuera de ellas como *un* «no-yo» que fungirá como medio pero también como obstáculo en el fracasado cumplimiento del deseo⁷¹². Es a partir de aquí que Schopenhauer puede describir los comportamientos que al respecto son llevados a cabo por los individuos y los clasifica a partir de tres móviles morales: 1. el egoísmo, que es el que espontáneamente ex-presa la naturaleza y, 2. la maldad, que consiste en una inversión del medio con el fin, donde el fin consiste en el dolor del no-yo, y; 3. la compasión que, como la maldad, que hace la inversión pero comprendiendo distinto al «no-yo»⁷¹³, hace una inversión comprendiendo al «no-yo» como «*tat twam asi*»⁷¹⁴, o, como escribirá Schopenhauer, «sólo [ahí] entonces el asunto

⁷¹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 324; traducción de Roberto R. Armayo, p. 369: «[...] vemos que el individuo nace y muere, pero el individuo sólo es fenómeno, sólo existe para el conocimiento sumido en el principio de razón, cuyo alias es principio de individuación; de cara a este conocimiento el individuo recibe su vida como un regalo, sale de la nada, sufre merced a la muerte la pérdida de ese regalo y retorna a la nada».

⁷¹² Cfr. Arthur Schopenhauer, «Über die Grundlage der Moral», pp. 270-271; traducción de Pilar López de Santa María, p. 294: ««La individuación es real, el *principium individuationis* y la diversidad de los individuos que en ella se basa es el orden de las cosas en sí. Cada individuo es un ser radicalmente distinto de todos los demás. Únicamente en mi propio yo tengo mi verdadera existencia, en cambio, todo lo demás es no-yo y ajeno a mí». Éste es el conocimiento de cuya verdad dan fe la carne y los huesos, que se encuentra en la base de todo egoísmo y cuya expresión real es aquella conducta sin amor, injusta o malvada»

⁷¹³ Respecto a los «móviles morales», cfr. principalmente *ibíd.*, §§ 14-16. Al tema dediqué *mi* «tesis de licenciatura», *La ética de Schopenhauer como apertura al otro*, por lo que remito a ella (<http://132.248.9.195/pd2006/0604300/Index.html>).

⁷¹⁴ Cfr. entre tantos lugares, Artgur Schopenhauer, «Über die Grundlage der Moral», pp. 271 y 272; traducción de Pilar López de Santa María, p. 295: ««La individuación es un mero fenómeno surgido en virtud del espacio y el tiempo, que no son más que formas de todos los objetos de mi facultad cerebral de conocer condicionadas por ella; de ahí que también la pluralidad y diversidad de los individuos sea mero fenómeno, es decir, que exista sólo en mi *representación*. Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia». Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula *tat*

del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que *en él* compadezco yo [*leide ich mit*], pese a que su piel no esté conectada con mis nervios»⁷¹⁵.

Dado que el segundo y el tercero de los móviles de las acciones son distorsiones cognoscitivas de la ex-presión espontánea de la voluntad bajo la idea de hombre y que, por tanto, ocurren ocasional e impredeciblemente⁷¹⁶, se ve claramente que es el egoísmo quien conduce las relaciones entre los individuos en los que se manifiesta la voluntad. De aquí que las descripciones de Schopenhauer presenten la crudeza en que éste, el mundo, tiene lugar, articulándose, por el individuo, en cada caso, como *su* mundo, *un* mundo donde la individualidad creará, arraigada en la sensibilidad del dolor esparcido por el deseo, un «campo de matanza donde seres ansiosos y atormentados no pueden subsistir más que devorándose los unos a los otros [...]».⁷¹⁷

Schopenhauer reivindica el conocimiento como el carácter de la animalidad, con lo que golpea las creencias tan arraigadas en el mundo occidental en las que antropocentrismo (eurocéntrico) y mundo se identifican. En efecto, en un mundo donde *todo* otro es medio de satisfacción o de insatisfacción de *mi* deseo y la racionalización cristiana encumbra al hombre entre los individuos anhelándole sustancial, Schopenhauer, exponiendo que los animales son también cognoscentes⁷¹⁸ y esto sólo por el hecho de

twam asi, es decir, esto eres tú, es el que aparece como *compasión*, en el que, por tanto, se basa toda virtud auténtica, es decir, desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción. Es en último término a este conocimiento al que se dirige toda apelación a la clemencia, a la caridad, a la misericordia en lugar de la justicia: pues tal apelación es un recuerdo de la consideración en la que todos somos uno y el mismo ser». Cfr. también, por ejemplo, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, pp. 419 y 420; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 454: «En los *Vedas* encontramos la exposición directa del fruto del supremo conocimiento y sabiduría humanos, cuyo núcleo nos ha sido legado finalmente en los *Upanishads* como el mayor regalo de este siglo; entre sus variadas expresiones destaca aquella en que ante la mirada del neófito van desfilando todos los seres del mundo, vivos e inertes, y ante cada uno de ellos se pronuncia la fórmula, la palabra llamada *Mahāvākya* en cuanto tal, tatoumes, más exactamente *tat twam asi*, que significa: «eso eres tú»».

⁷¹⁵ Arthur Schopenhauer, «Über die Grundlage der Moral», p. 229; traducción de Pilar López de Santa María, p. 254: «esto [*la «compasión»*] supone que yo [—según añade Schopenhauer—], en cierta medida, me he identificado con el otro y que, por consiguiente, la barrera entre el yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente».

⁷¹⁶ Cfr. *Ibidem*: «*Ese proceso* [que acontece en *la «compasión»*] es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la Razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia. Y, no obstante, es cotidiano. Cada uno lo ha vivido con frecuencia en sí mismo, y ni siquiera al más duro de corazón y egoísta le es extraño».

⁷¹⁷ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 667; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 563.

⁷¹⁸ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 62; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, pp. 84-85: «La tercera forma de la causalidad es el *motivo*; bajo esta forma la causalidad rige la vida animal propiamente dicha, es decir, el *obrar*, las acciones externas conscientes de todo ser animal. El *medium* del motivo es el *conocimiento*; la receptividad del motivo

que son volentes, enfrentará, de esta manera, a unas culturas y a unas «filosofías» que, bajo influencias ajenas al propio ejercicio de la filosofía, hacen del animal instrumento y cosa separada *toto genere* de la naturaleza del hombre. Con esto, Arthur Schopenhauer rompe con la idea de toda una cadena de filósofos que han justificado cristianamente una distinción *toto genere* del hombre y el animal, entre los que, incluso, puede encontrarse Descartes⁷¹⁹. Pero es que para Schopenhauer en realidad se trata de que el «yo», siendo ex-presión de *la ayoica* voluntad, se ex-presará o manifestará objetivamente como individuo y, por tanto, como distinto, esto es, como *un* «yo» enfrentado por un «no-yo» en el que, con la fuerza con la que el querer vivir *se* afirma en mí, esto mismo se afirma en él: «lo esencial y principal en el hombre y el animal es lo mismo»⁷²⁰.

4.3.5. La nihilidad del «yo» o *yo* no soy «yo» sino «no-yo».

¿Acaso sólo en vano he venido a hacer algo aquí?

implica, por consiguiente, un intelecto. De ahí que la verdadera característica del animal sea el conocer, el representar. El animal se mueve, en cuanto animal, siempre hacia una meta y un fin; por eso debe haberlo *conocido*, esto es, debe representárselo como algo diferente de él mismo, y de lo que sin embargo tiene conciencia. Por consiguiente, hay que definir al animal diciendo que es «lo que conoce»; ninguna otra definición le alcanza en lo esencial[...].

⁷¹⁹ Cfr. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XII. Es interesante ver como desde hace unas décadas gana más y más influencia en la reflexión sobre la «ética» y los «animales» Peter Albert David Singer, sin reparar en el pensamiento de Schopenhauer, que es donde quedan reivindicados por vez primera para la filosofía y frente a la «cultura occidental», pues basta ver lo que el australiano piensa acerca de la «conciencia», que cifra en «entender que se tiene un futuro», y, desde ahí, definir el «animal» y el «dolor»: «If an animal can't look forward to the future, killing it is less wrong than killing a being who can plan for the future», cfr. <http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2013/nov/02/ask-grown-up-fly-mosquito-murder?CMP=twg>. Por último, hay que insistir en que la crítica de Schopenhauer al respecto será desestimada por no pocos «filósofos» de formación «cristiana» (o «cristianizada»), implícita o explícitamente recibida, de entre los que destaca quien reconoce, aunque sin atreverse más, la «schopenhauerianidad» que se desplaza en el «pensamiento contemporáneo», esto es, Martin Heidegger: «Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo», «La cosa», p. 155. Al respecto, puede verse también *nuestro* trabajo «Filosofía de la vida y filosofía para la vida. Desde el pesimismo de Schopenhauer».

⁷²⁰ Arthur Schopenhauer, «Über die Grundlage der Moral», p. 240; traducción de Pilar López de Santa María, p. 265.

El «yo», que es en lo que queda representada la individualidad subjetiva, muestra la secundariedad de la subjetividad con la secundariedad que él ocupa al no ser realmente algo que ostente los atributos de «*que es*» que Parménides estableció: único, eterno, inmutable e indivisible. Por el contrario, es en lo plural, lo finito (temporal y espacialmente), deviniente y soportado individualmente por una, más que corporalidad, carnalidad, pues se trata de individuos volentes y, por tanto, sintientes. Pero la sensibilidad que, autocentrada, se encumbra como «yo», oscila entre el dolor y el placer, que es lo único que propiamente toca a la voluntad:

Tan sólo en la reflexión se diferencian el querer y el hacer; en la realidad son una sola cosa. Todo acto auténtico, genuino, inmediato de la voluntad es también automáticamente un acto manifiesto del cuerpo; y en correspondencia con ello, por otra parte, cualquier influencia sobre el cuerpo lo es también automática e inmediatamente sobre la voluntad; en cuanto tal, se denomina dolor cuando repugna a la voluntad; bienestar, placer cuando está de acuerdo con ella. Las gradaciones de ambos son muy diferentes. Pero resulta enteramente inapropiado calificar de representaciones al dolor y al placer, pues no lo son en modo alguno, sino que son afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: un momentáneo querer o no querer forzado por la impresión que éste padece.⁷²¹

Por eso es que «[...] vemos que el individuo nace y muere, pero el individuo sólo es fenómeno, sólo existe para el conocimiento sumido en el principio de razón, cuyo alias es principio de individuación»⁷²². En consecuencia, la ex-presión espontánea de la voluntad en los individuos que el principio de razón suficiente representa voluntariamente tales es, de acuerdo con lo dicho más arriba, el egoísmo, que es «el impulso a la existencia y el bienestar»⁷²³. Ahora bien, esto, el que el individuo sea expresión espacio-temporal del conflicto de la voluntad y su afán de ser, es lo que permite entender una respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia. Schopenhauer encuentra que el individuo, que es finitud, que es hambre temporal de ser, no tiene esperanza alguna de sentido, pues su inconstancia sintiente, la consciencia de la muerte, etc., bastan para comprender la lógica en la que tienen lugar los individuos,

⁷²¹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 120; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 189.

⁷²² *Ibid.*, p. 324; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 369.

⁷²³ Cfr. Arthur Schopenhauer, «Über die Grundlage der Moral», p. 196; traducción de Pilar López de Santa María, p. 221.

lógica que se encuentra tejida por *la* nihilidad y que escribe las historias y los mundos. Escribe Schopenhauer: «el individuo recibe su vida como un regalo, sale de la nada, sufre merced a la muerte la pérdida de ese regalo y retorna a la nada»⁷²⁴.

Pero veíamos que sólo hay un caso en que no ocurre que «el verdadero móvil [no] es al final *el propio placer y dolor del agente*, con lo que la acción [no] es *egoísta* y, por consiguiente [... *con*] *valor moral*»: «cuando el móvil último de una acción u omisión se encuentra directa y exclusivamente en el *placer y dolor* de algún *otro* interesado aquí pasivamente»⁷²⁵. De aquí deriva Schopenhauer, por tanto, *su* criterio moral⁷²⁶, con lo que sólo los actos de compasión pueden ostentar ese título. Y es que sólo en *la* compasión⁷²⁷ esa constatación de la apertura sintiente entre los individuos por la que se cuele tierra, agua, aire y fuego, electricidad, gravedad, virus y bacterias, *lo* orgánico en una organización celular pluralmente pluralizante, las emociones todas, ex-presión de la tensión existencial en *el* «yo»-«no-yo» (pues sin «no-yo» no hay «yo», y viceversa), tiene lugar. De aquí que «la base metafísica de la ética [...] consistiría en que *un* individuo reconoce inmediatamente en el *otro* a sí mismo, su propio ser verdadero»⁷²⁸, lo que deshila el «velo de Maya» y *nos* hace ver que, «así como en los sueños nos hallamos nosotros mismos dentro de todas las personas que se aparecen, lo mismo ocurre también en la vigilia, aunque no sea tan fácil de ver. Pero *tat-twam asi*».⁷²⁹

Cabe abrir aquí un pequeño paréntesis para recordar que la ética de Schopenhauer, que es la ética de la compasión, no es, como pensaba Nietzsche y con él muchos otros, una traición al pensamiento mismo de Schopenhauer, que conduciría a una «negación

⁷²⁴ *Ibidem*.

⁷²⁵ Arthur Schopenhauer, «Über die Grundlage der Moral», p. 207; traducción de Pilar López de Santa María, p. 232.

⁷²⁶ Cfr. *Ibidem*: «*Sólo este fin* imprime en una acción u omisión el sello del *valor moral* que, por lo tanto, se basa exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio *de otro*».

⁷²⁷ Al respecto, puede consultarse *nuestra* tesis de licenciatura: «La ética de Schopenhauer como apertura al otro».

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 270; traducción de Pilar López de Santa María, p. 294.

⁷²⁹ *Ibid.*, pp. 271-272; traducción de Pilar López de Santa María, p. 295. Según esto, la conformación cultural será decisiva para la disposición de «mundo» que los «individuos» tengan «éticamente», siendo, por lo general, *la* «occidental» poco adecuada: «El predominio de una o la otra de ambas formas de conocimiento no se manifiesta sólo en las acciones individuales, sino también en toda la forma de la conciencia y el ánimo, que en el *buen* carácter es, por tanto, tan esencialmente diferente de la del *malo*. *Éste* siente siempre una sólida barrera entre él mismo y todo lo que está fuera de él. El mundo es para él un *no-yo absoluto* y su relación con él es originariamente hostil: con lo que el tono fundamental de su ánimo es el odio, la desconfianza, la envidia y el sadismo. En cambio, el buen carácter vive en un mundo externo homogéneo con su ser: los demás no son para él no-yo sino «yo otra vez». Por eso, su relación originaria con todos es amistosa: se siente emparentado en su interior con todos los seres, participa inmediatamente de su placer y dolor, y supone confiadamente la misma participación en ellos. De aquí nace la honda paz de su interior, así como aquel ánimo confiado, sereno y satisfecho [...]» (*ibid.*, p. 272; traducción de Pilar López de Santa María, pp. 295-296).

de la voluntad de vivir»⁷³⁰. Es cierto que, cuando el pensador nacido en Danzig aborda la compasión y el saber que, sin sumirse presa en la abstracción, revela el «*tat twam asi*», recurre al cristianismo para ofrecer, mediante él, ejemplos de lo que se encuentra describiendo, compasión y negación de la voluntad de vivir. Pero esto ocurre porque «lo que se halla más próximo a nosotros es el cristianismo»⁷³¹, y porque su «ética está plenamente inmersa en el citado espíritu y no sólo lleva hasta las más altas cotas de la filantropía, sino también a la renuncia»⁷³². Pero, en el fondo, lo que le interesa a Schopenhauer es mostrar «cuán indiferente es que se parta de una religión teística o de una atea»⁷³³, sino «el único conocimiento íntimo, inmediato e intuitivo del que puede provenir toda virtud y santidad»⁷³⁴, esto es, cuando «el hombre se hace consciente de todas las verdades filosóficas intuitivamente o en concreto»⁷³⁵ y «trasladarlas a su saber abstracto, a la reflexión, es la ocupación del filósofo, que [, insiste Schopenhauer,] no debe, ni tampoco puede, hacer nada más allá de eso»⁷³⁶.

Pues bien, la nihilidad del «yo», su ex-puesta finitud, revela la insustancial oposición que hay entre «yo» y «no-yo», ex-presión inconstante, dolorosa y *propia*mente vacua del «yo sin «yo»», esto es, de *lo que* sin *propia*mente ser⁷³⁷ permite, en su ex-presión, que no puede sino ser finita, ser⁷³⁸. La comprensión de esto ocurre, como claramente calca Schopenhauer del espectáculo de la vida cotidiana, esporádicamente. ¡Pero ocurre! Esto permite una explicación más completa del mundo en la que, a la par del conocimiento abstracto, racional, se describe otra forma de conocimiento

inmediato e intuitivo que no se elimina ni se pone con el razonar, de un entendimiento que, justamente porque no es abstracto, tampoco se deja comunicar, sino que cada cual ha de abrirse a él por sí mismo, que por ello no encuentra su expresión estrictamente adecuada en las palabras, sino única y enteramente en los hechos, en las acciones, en el transcurso vital del hombre⁷³⁹.

⁷³⁰ Al respecto, puede verse *nuestro* ya referido capítulo «Filosofía de la vida y filosofía para la vida. Desde el pesimismo de Schopenhauer».

⁷³¹ *Ibid.*, p. 456; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 487.

⁷³² *Ibidem*.

⁷³³ *Ibid.*, p. 454; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 486.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 452; traducción de Roberto R. Aramayo, pp. 483-484.

⁷³⁵ *Ibidem*; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 484.

⁷³⁶ *Ibidem*.

⁷³⁷ Esto es, la voluntad.

⁷³⁸ Cfr. el ya referido «principio de razón suficiente del ser».

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 437; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 470.

En este conocimiento, el velo de Maya, el mundo como representación, se deja rasgar desdibujando la individualidad y mostrando ya no al individuo, sino a *la* existencia como sintiente. Toda separación que cualquier taxonomía y, por tanto, cualquier escala de seres que la imaginación pudiese, bajo los más diversos criterios e intereses, formar, se muestra, en consecuencia, como apariencial, como insustancial, ex-poniéndose, como descubiertamente, la unicidad de la pluralidad, esto es, que no *hay* otro, sino otra vez *yo*, lo que quiere decir que todo «yo» no es sino «no-yo» y, por tanto, «yo sin «yo»», que *todo* individuo es ex-presión finita espacio-temporalmente de... *nada*. En efecto, esta comprensión nos revela que «nos hallamos ante un tránsito hacia el vacío de la *nada*»⁷⁴⁰.

Lo generalmente aceptado como positivo, que llamamos *lo que es* y cuya negación expresa el concepto en su significado más universal, es justamente el mundo de la representación que yo he constatado como la objetivación de la voluntad, como su espejo. Esta voluntad y este mundo somos también nosotros mismos, y a ellos pertenece la representación en general, como una de sus caras: la forma de esta representación es el tiempo y el espacio, de ahí que todo cuanto es para este punto de vista haya de ser en algún tiempo y en algún lugar. A la representación le pertenece también el concepto, el material de la filosofía, a la postre, la palabra, el signo del concepto. La negación, la supresión y la conversión de la voluntad es también la supresión y la desaparición del mundo, de su espejo. Al dejar de ver a la voluntad en ese espejo, nos preguntamos inútilmente hacia dónde se ha girado y nos lamentamos entonces de que no tenga ningún dónde ni ningún cuándo, que se haya perdido en la nada.⁷⁴¹

Terminemos este apartado recordando que Schopenhauer mismo era consciente de la dificultad que este pensamiento tendría para ser admitido en el mundo occidental, en mucho, pregonero de lo contrario. Pero es que

En todos los tiempos, la pobre verdad ha tenido que ruborizarse de ser paradójica: y, sin embargo, no es su culpa. Ella no puede adoptar la forma del error universal entronizado. Suspirando, dirige su mirada a su dios protector, el tiempo⁷⁴², que le señala su triunfo y su gloria, pero cuyos aletazos son tan grandes y lentos que, mientras tanto, el individuo muere. Y así, también yo soy plenamente consciente de lo paradójica que tiene que ser esta interpretación metafísica del fenómeno ético originario para

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, p. 483; traducción de Roberto R. Aramayo, p. 513.

⁷⁴¹ *Ibíd.*, p. 485; traducción de Roberto R. Aramayo, pp. 513-514.

⁷⁴² Al respecto, puede verse lo que, por ejemplo, Martin Heidegger pensaría de esto, que es con lo que haría prácticamente el nervio de *su* «filosofía».

los occidentales cultos acostumbrados a fundamentaciones de la ética de tipo totalmente diferente; sin embargo, no puedo reprimir la verdad.⁷⁴³

4.4. *Y, sin embargo, Schopenhauer...*

⁷⁴³ *Ibíd.*, p. 274; traducción de Pilar López de Santa María, p. 297.

Je pris le livre avec respect et je contemplai ces formes incompréhensibles pour moi, mais qui révélaient l'immortelle pensée du plus grand saccageur de rêves qui ait passé sur la terre.

Guy de Maupassant, «Après d'un mort»⁷⁴⁴.

Podríamos decir que, como escribía Guy de Maupassant, «aunque muchos protesten, se enfaden, se indignen o se exalten, no hay duda de que Schopenhauer ha marcado a la humanidad con el sello de su desdén y de su desencanto»⁷⁴⁵:

Filósofo desengañado, ha derribado las creencias, las esperanzas, las poesías, las quimeras; ha destruido las aspiraciones, ha asolado la confianza de las almas, ha matado el amor, abatiendo el culto ideal de las mujeres, ha destrozado las ilusiones del corazón; realizó la obra más gigantesca de escepticismo que pudo intentarse. Todo lo ha aplastado con su burla. Hoy mismo, los que lo abominan llevan indudablemente, muy a pesar suyo, en sus ideas, reflejos de su pensamiento.⁷⁴⁶

Pero debemos dejar claro que se trata de un desencanto frente a ese encantamiento falaz en que se ha tejido la cultura occidental y que Friedrich Nietzsche pregonará como nihilismo. La filosofía moderna había apostado por *el* «horizonte del «yo»», buscando en su lógica los elementos y mecanismos del entendimiento del mundo, confundiendo dimensiones positivas con la dimensión ontológica de *las cosas*. Dichas confusiones y los «años salvajes de la filosofía»⁷⁴⁷ que producían, tergiversaban el sentido de las palabras de Heráclito: «Todas las cosas quieren y no quieren ser llamadas Zeus»; y conformaban lo que el también despierto Siddharta transmitía: el dharma, que es irreductible a una doctrina. La filosofía moderna desatendió lo que el también despierto Descartes establecía, que no eran preceptos los que dictaba, sino que sólo se trataba de *una* fábula. Será, pues, Schopenhauer quien, frente a esta filosofía, desnudaría la improcedencia del «pensamiento infinito», la suplantación de la «razón teológica», que ha vertido de sangre las sábanas que albergan su sueño, lo mismo entre las Iglesias del

⁷⁴⁴ «Cogí con respeto aquel libro y contemplé aquellos garrapatos incomprensibles para mí, pero que revelaban el inmortal pensamiento del mayor destructor de sueños que ha pasado por el mundo». Cabe decir que en el cuento de de Maupassant se trata de Schopenhauer de quien hablan el narrador y un discípulo de Schopenhauer y ya está muerto.

⁷⁴⁵ Guy de Maupassant, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, pp. 81-82.

⁷⁴⁷ Cfr. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*.

llamado «cristianismo primitivo» que entre las Iglesias portadoras del mensaje de amor que despedazaban a Hipatia, que se volvían, no contra Roma, sino Roma⁷⁴⁸, y también, por supuesto, entre las Iglesias católicas, ortodoxas, griegas, anglicanas, luteranas, etc., y sus distintos «apologistas». Pero, frente a quienes han querido y siguen queriendo reducir la filosofía a sus credos, escribió con total claridad Schopenhauer: «¿Creen los señores que la filosofía está tan completamente huérfana que se le pueden atribuir impunemente las cosas más absurdas y las afirmaciones más impertinentes?»⁷⁴⁹. Y Schopenhauer es decisivo: «mientras convirtáis en *conditio sine qua non* de toda filosofía el que esté hecha a medida del TEÍSMO JUDÍO, no puede pensarse en comprensión alguna de la naturaleza ni tampoco en ninguna investigación seria de la verdad»⁷⁵⁰.

Bien podríamos llamar este apartado la filosofía *desde* Schopenhauer, pues, a pesar de la sombra en la que se ha querido ver al filósofo que destrona la «luz natural de la razón» que encumbra racionalismos⁷⁵¹ abismándola en su lugar transfinito o voluntad, la filosofía, después de Schopenhauer, no quiere ya decir «después» en el sentido de dejar superada su filosofía. ¿Qué es superar propiamente *la* filosofía desde la filosofía? ¿No se superan ideologías mediante otras ideologías? Schopenhauer nihiliza la historia y el suelo que abre urge a su destrucción, deconstrucción o simplemente análisis a-científico y a-positivo, simplemente filosófico. Por tanto, el diálogo se vuelve siempre actual y no entre pasados y futuros. La singularidad filosófica de Schopenhauer decide, como en el caso de Descartes, la filosofía actual sin que estos filósofos sean responsables de las ideologías que en sus nombres se predicán. Nombres como el de Nietzsche, el de Freud, el de Unamuno, el de Heidegger, el de Wittgenstein, el de Jorge Luis Borges, el de Gorostiza, el de Foucault, el de Deleuze, el de Derrida, el de Nancy, el de Dussel, etc., se alimentan ya más o ya menos de la radicalidad del pensamiento de Schopenhauer, pero ciertamente es de él del cual brotan no pocas de sus tesis centrales, aún cuando esto no siempre sea claramente expresado. Desde el «retorno de lo mismo» y pasando por la «existencia» envuelta en la «publicidad» del «uno» del «ser-ahí» que siempre es «ser-en-el-mundo», hasta el «yo soy mi cuerpo» de Nancy, resuena el eco de

⁷⁴⁸ Lo que un viaje con los ojos abiertos —y no cerrados por la publicidad del turismo y de la estética y de la historia y de la fe (ya dirigida)— a Roma puede hacernos constatar

⁷⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *Senilia, Gedanken im Alter*, p. 18, 1.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 1, 2.

⁷⁵¹ Escribe Schopenhauer: «Filosofar hasta cierto punto y no más, es una insuficiencia que constituye el carácter fundamental del racionalismo».

la ruptura de Schopenhauer con la subjetividad reinante en la filosofía de la modernidad, de la subjetividad con contenido objetivo.

Ahora bien, es posible que Schopenhauer exagere respecto del dolor y que también haya placer (como observaría Miguel de Unamuno⁷⁵²), pero, con todo, ¿ya por eso la pregunta por el sentido de la existencia con la que Schopenhauer liberó al «*genium malignum*», la pregunta de Schopenhauer, quedaría acallada? ¿Ya eso consistiría en una respuesta verdaderamente suficiente a la pregunta por el sentido de la existencia? La pregunta de Schopenhauer es un grito, pero es un grito que no puede ideológicamente acallarse, por más sutil que sea el material con el que se confeccione lo ideológico. Schopenhauer mismo, sabiendo lo que abría (y lo que cerraba) y dejando sentadas las bases de, entre otras cosas, *el* «eterno retorno», deja claro el lugar de la historia frecuentemente sobrevalorado.

Y porque el mundo real y cognoscible nunca dejará nuestras consideraciones éticas faltas de materia y realidad, [...] de nada tendremos menos necesidad que de recurrir a conceptos negativos y vacíos, y luego hacernos creer a nosotros mismos que decíamos algo cuando levantando las cejas hablábamos de lo «Absoluto», lo «Infinito», lo «Suprasensible» y cualesquiera otras negaciones semejantes [...], que podrían sustituir más brevemente por «la morada de las nubes y de los cucos» (νεφελοκοκκυγία): nosotros no necesitaremos servir a la mesa fuentes vacías y tapadas de esa clase. - Por último, no contaremos historias haciéndolas pasar por filosofía, como no lo hemos hecho hasta ahora. Pues pensamos que está enormemente lejos de un conocimiento filosófico del mundo todo el que crea poder de algún modo, aunque sea sutilmente encubierto, captar *históricamente* la esencia del mundo; tal es el caso tan pronto como en su concepción del ser en sí del mundo se encuentra un *hacerse* o un haberse hecho o un estar haciéndose, cuando en ella tiene el menor significado un antes o después y, por lo tanto, de forma clara o encubierta se busca y descubre un comienzo y fin del mundo junto con el camino entre ambos, y el individuo que filosofa conoce su propio lugar en ese camino. Tal *filosofar histórico* produce en la mayoría de los casos una cosmogonía que admite muchas variedades o, si no, un sistema emanatista o una doctrina de la caída; o, finalmente, cuando debido a la desesperación por los infructuosos intentos en esas vías es empujado al último camino produce, a la inversa, una doctrina del continuo hacerse, manar, nacer, surgir a la luz desde la oscuridad, desde el tenebroso fundamento [*Grund*], el fundamento originario [*Urgrund*], el desfundamento [*Ungrund*] y cualesquiera otros desatinos por el estilo, lo cual por lo demás se podría despachar a la mayor brevedad observando que hasta el momento actual ha transcurrido toda una eternidad, es decir, un tiempo infinito, así que todo lo que pueda y deba hacerse ha tenido que hacerse ya. Pues todas esas

⁷⁵² Cfr. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, VII, pp. 162-163.

filosofías históricas, por muchos aires que se den, toman el *tiempo* por una determinación de las cosas en sí, como si Kant nunca hubiera existido, y se quedan en lo que él llamó el fenómeno en oposición a la cosa en sí, Platón, lo que deviene y nunca es en oposición a lo que es y nunca deviene o, finalmente, lo que entre los hindúes se denomina el velo de Maya: ese es precisamente el conocimiento entregado al principio de razón, con el que nunca accedemos al ser interior de las cosas sino que únicamente persigue fenómenos hasta el infinito y se mueve sin propósito ni fin, como la ardilla en la rueda; hasta que por fin se cansa, se queda parado en un punto cualquiera de arriba o abajo y pretende conseguir por ello el respeto de los demás a base de amenazas. El modo verdaderamente filosófico de considerar el mundo, es decir, aquel que nos da a conocer su esencia interna y nos conduce así más allá del fenómeno, es precisamente el que no pregunta por el de dónde, adónde y por qué, sino exclusivamente por el *qué* del mundo; es decir, el que considera las cosas no según alguna relación, no en cuanto naciendo y pereciendo, en suma, no según una de las cuatro formas del principio de razón, sino que, al contrario, tiene por objeto precisamente lo que queda tras eliminar toda aquella forma de consideración que sigue el principio de razón, la esencia del mundo siempre igual que se manifiesta en todas las relaciones pero no está sometida a ellas, sus ideas.⁷⁵³

Para Schopenhauer, *la* existencia es una, no obstante que se manifieste pluralmente como «horizonte del «yo»», y la filosofía, que piensa *la* existencia, no puede subordinarse a ninguna «visión de mundo» (*Weltanschauung*), por rentable o distractora que parezca. De aquí que, por ejemplo, se vuelvan interesantes las palabras de Octavio Paz que arrojan como futuro lo que Schopenhauer re-abrió respecto a la filosofía, que no es política, ni religión ni ciencia, sino una decisión arrojada de pensar sin cobijas, sin escatimar costos de mundo, esto es, de memoria colectiva de personas que en dicha relacionalidad aseguran mundo⁷⁵⁴:

Dios no pudo convivir con la filosofía: ¿puede la filosofía vivir sin Dios? Desaparecido su adversario, la Metafísica deja de ser la ciencia de las ciencias y se vuelve lógica, psicología, antropología, historia, economía, lingüística. Hoy el reino de la filosofía es ese territorio, cada vez más exiguo, que aún no exploran las ciencias experimentales. Si se ha de creer a los nuevos lógicos, es apenas el residuo no-científico del pensamiento, un error de lenguaje. Quizá la Metafísica de mañana, si el hombre

⁷⁵³ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, pp. 321-323 (traducción de Pilar López de Santa María).

⁷⁵⁴ Al respecto, escribía Juan José Arreola en su *La palabra educación*, p. 64: «Desde las vísperas del nacimiento el hombre empieza a acumular una sobre otra las placas traslúcidas y opacas de la experiencia vivencial, y las va superponiendo para formar el fondo abisal de la persona». Se trata del «yo», de esa «multiplicidad de capas» que conforma *el* «horizonte del «yo»», que se desplazan de continuo conformando el fluir del «mundo», que son expresión de *ese* «fondo abisal», del «yo sin «yo»».

venidero aún siente la necesidad del pensar metafísico, se iniciará como una crítica de la ciencia tal como en la antigüedad principió como crítica de los dioses. Esa Metafísica se haría las mismas preguntas que se ha hecho la filosofía clásica, pero el lugar, el desde, de la interrogación no sería el tradicional antes de toda ciencia sino un después de las ciencias.⁷⁵⁵

Así pues, podemos concluir este capítulo sabiendo que el pensamiento del «yo sin «yo»» y su ex-presión «yoica» que, tras Descartes, fue confundido, en el pensamiento de Schopenhauer es reivindicado. Ya simplemente podemos mencionar brevemente que la filosofía de Schopenhauer, a pesar del mote de pesimista, principalmente a partir de *Parerga und Paralipomena* tuvo una recepción considerable en la Europa del siglo XIX, y desde entonces ha estado presente como un tábano en la cultura occidental⁷⁵⁶, punta de lanza de la civilización (eurocéntrica), preguntando a todo proyecto, a toda decisión, a todo deseo y a toda sensación: ¿qué sentido tiene realmente esto como para tensarnos dolorosamente en su consecución? ¿Realmente se logra acallar la crudeza con la que *la* existencia se ex-presas, esto es, como anhelo individual de ser tejido con dolor y adornado con placer y hastío? ¿Qué seguridad ofrece un «yo» que, entre innumerables «yoes» y como cada uno de ellos, se disuelve sin tener nada seguro? *La* nihilidad en *la* que *el* «yo sin «yo»» se ex-presas en múltiples «yoes» que, bajo su horizonte, confeccionan mundo, no es ni meta ni pasado, es sólo *ahora*.

⁷⁵⁵ Octavio Paz, *Corriente alterna*, p. 125.

⁷⁵⁶ No son pocos los nombres que caen bajo su influencia: Richard Wagner, Jean-Paul Richter, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Miguel de Unamuno, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Thomas Mann, Jorge Luis Borges, José Vasconcelos, José Gorostiza, etc. Sin embargo, cabría decir que dentro de los cauces que las aguas del pensamiento de Schopenhauer formaron hay tres que bien pueden ser considerados decisivos en la configuración «actual» del «mundo occidental» globalizado mediante los que se ha colado el agua del caudaloso mar que el pensamiento de Schopenhauer destapó: *el* «inconsciente» de Freud y su repercusión cultural determinante bajo la figura del «psicoanálisis», *la* «facticidad» de Heidegger o de *la* «lógica» de *la* «voluntad» en tanto que «manifestabilidad» y, por último, *la* «insuperabilidad» de la pregunta por *el* «sentido de la existencia» o de la vuelta al sentido del sentido y el «pensamiento finito» de Jean-Luc Nancy.

Conclusión

DEL «YO», EL «YO SIN «YO»» Y/O EL «HORIZONTE DE NIHILIDAD».

E eu perguntei de repente ao meu mestre Caeiro ‘está contente consigo?’. E ele respondeu: ‘Não, estou contente’.

Fernando Pessoa, *O guardador de rebanhos*.

La dimensión radical de las cosas, aquella respecto de la cual todas las demás se saben o descubren relativas, la dimensión ontológica, por lo general queda encubierta por particulares dimensiones de cosas en las que *nuestra* comprensión de mundo se escribe. Y es por esta razón que se ha dado lugar a confusiones altamente significativas en *nuestra* comprensión de mundo, pues ésta se escribe y se comporta según la dimensión de cosas que haya sido señalada, inventada o excogitada, como la fundamental dentro del mismo, que puede ser *la* «dimensión política», *la* «dimensión religiosa», *la* «dimensión teológica», *la* «dimensión matemática», *la* «dimensión antropológica», etc., donde este etcétera recuerda lo escrito por Descartes en su Regla XIV: las dimensiones pueden ser infinitas. Pero no hay que olvidar el esfuerzo de este filósofo por clarificar su pensamiento: no sabe si son infinitas, pero «pueden ser infinitas». Su «ciencia», que es *su* «método», —que no es *suyo*⁷⁵⁷—, muestra cómo construir una comprensión «cierta», esto es, fundada en la matemática (y no al revés, es decir, como si la matemática fuera una «ciencia» y no *la* «ciencia», esto es, *la* «*mathesis universalis*»), de ahí que diga, según vimos, que *su* «geometría» es la comprobación de *su* «método». Sin embargo, hay que recordarlo, Descartes insiste en la cautela que se requiere para cultivarlo, por lo que el ejercicio de la «ciencia», que es más bien «práctica» que «teórica», será gradual;

⁷⁵⁷ Cfr. René Descartes, «A los señores decano y doctores de la sagrada Facultad de Teología de París» en *Meditationes de Prima Philosophiae*, p. 5: «yo he cultivado cierto método para resolver toda suerte de dificultades en las ciencias (método que no es ciertamente nuevo, pues nada hay más antiguo que la verdad, pero del que saben que me he valido con bastante buen éxito en otras circunstancias)».

la «ciencia» se aplica excogitando dimensiones, no de hecho, sino sólo tendencialmente «infinitas», esto es, según se vayan excogitando mediante la «luz natural de la razón», cuya excogitación «lógica» o, mejor, «metodológica», permitiría que ésta las vaya integrando dentro de un complejo sistema, que es lo que Descartes simplifica con la imagen de un árbol en el que todas sus partes se encuentran interconectadas, donde pueden ser vistas como «distintas», pero conformando una «unidad».

La «confusión», que puede ser vista halagüeñamente por muchos como siendo parte de un proceso en el que ésta se va disipando gradualmente dejando lugar a la «desnuda verdad», ha hecho que, contra Descartes y contra Schopenhauer (y contra la filosofía misma), se encumbre una lectura de mundo como siendo *el* mundo, esto es, el corazón mismo de la «ideología» (*Weltanschauung*), eso que principalmente la «filosofía alemana» tan orgullosamente ha mostrado en sus trabajos más pretenciosos: el tener el «sistema del mundo», la filosofía definitiva, que es una idea que, aunque con límites, también alcanzó, cabe decirlo, a Schopenhauer. Frente a *la* «luz», las «luces», pero donde cada una de ellas se quiere *la* «luz». Con *las* «luces» la confusión que ha triunfado ha sido la de la «dimensión antropológica», que ha exaltado como «ontológicas» a la «histórica» y a la «psicológica». Las conquistas presumidas por *la* «modernidad», que tiene como «lógica» la «lógica de la conquista» (política), de lo «nuevo» y lo «mío», pluralizan las «dimensiones» en que se cifra el «acontecer humano», desde la «conquista de México» y pasando por las conquistas de *la* «razón» en *la* «religión», *la* «ciencia» y *la* «filosofía», hasta las relaciones de privacidad que paradójicamente organizan nuestras «comunidades». El triunfo del «futuro» sobre el «pasado», del tiempo «histórico», que tiene o hace «sentido» y «dirección», y que constituye el suelo sobre el que está montada la justificación de *la* modernidad, sólo sería posible si antes ya se ha afirmado como fundamental la «dimensión histórica» (que presupone, cuando menos, la «dimensión antropológica» y la «dimensión teológicamente soteriológica»), como siendo *la* «dimensión ontológica». Sin embargo, toda «dimensión» que, excogitándose, se elija, será ya una ex-presión, una configuración u organización de mundo, entendido éste como *el* «horizonte del «yo»» en tanto que *el* «yo» constituye el presupuesto radical de ordenación, esto es, de devenir mundo, como ejemplarmente lo *fabuló* Descartes, describiendo el comportamiento de la construcción «cierta» del mundo, del «yo».

Ahora bien, cualquiera que sea el caso en que ocurra uno de los modos de confusión a los que hemos estado aludiendo, esto es contraproducente para la filosofía, pues esta

última, para ser tal, ha de velar cautelosamente evitando afirmar cualquier cosa que pueda ocluir mundanamente la dimensión ontológica, que propiamente sería la única desde la cual es posible la sensibilidad metafísica en que tiene lugar ésta, la filosofía. Por tanto, una «filosofía» que sea contraproducente para la filosofía, una «filosofía» que, en lugar de encenderla, apague la posibilidad del «filosofar», ¿«qué» tan filosófica podría ser?

En ese fenómeno cultural occidental llamado modernidad hemos visto claros ejemplos de lo que decimos aquí, pues no importa si la confusión hecha *nos* permite afirmar *el* mundo de manera «cientificista», «logicista», «antropologicista», «teísta», (y también «racista», «etnocentrista», «especista»,...), etc., se tratará, en todo caso, de una confusión que opacará la posibilidad misma de la filosofía al ocultar el suelo del que ésta brota mediante el despliegue del credo encubridor en cuestión en detrimento de *nuestra* «comprensión abierta de mundo». De aquí que pueda afirmarse *el* mundo como el lugar en el que *el* «hombre» construye, ayudado por «Dios», por sus propias capacidades dignificantes o por la colectividad política, su «salvación».

La filosofía, por el contrario, no puede afirmar ninguna «dimensión relativa» como «dimensión fundamental», por eso es que la filosofía *sensu stricto* no puede ser «antropológica», «científica», «teológica», «política», etc., aunque esto no quiere decir que ignore estas «dimensiones», sólo que no les construye «ídolos», de la misma manera en que el «Dios» de Moisés no podría consentir que el pueblo al que se le manifestaba tan clara y directamente pusiera en su lugar un «becerro de oro»⁷⁵⁸. Y, por esto mismo, no puede afirmar como suyo ningún discurso que nazca y se extienda sobre ninguna de estas dimensiones usurpadoras. De ahí que la antropológica «*Aufklärung*» o la «política» idolátrica, como ésta que se extiende bajo el nombre de modernidad (y también posmodernidad, transmodernidad, hipermodernidad), no puedan ser más que «proyectos» o, mejor, «proyecciones» que en su parcializada luz quieren reducir el sol de la filosofía, como ocurría con los prisioneros de la «caverna de Platón». La filosofía no puede más que ser filosófica.

Así pues, hemos querido mostrar cómo, desde la filosofía, sólo la dimensión ontológica de *las cosas* (*el* «horizonte del *yo* sin «yo»») habría de ser la dimensión radical de las mismas, y sabiendo que ésta, a diferencia de las otras dimensiones en las que se las comprende (multiformidad del «horizonte del «yo»»), es vacía. En efecto,

⁷⁵⁸ Cfr. Ex. 32, 1-10.

según vimos, la dimensión matemática tiene contenido, la dimensión moral, la social, etc., también, sólo la dimensión ontológica es vacía de contenidos; las otras no. Y lo hemos querido hacer para advertir y recordar que toda confusión de una dimensión subsidiaria de la ontológica con ella produce una incomprensión de mundo que se expresa «ideológicamente», esto es, como «suelo necesario y comprensor de lo que «tiene que» ser mundo», por lo que, más que *una* «visión de mundo», se necesita quererse *el* mundo y las consecuencias de esto pueden llegar a ser atrozmente dolorosas. Escandalósamente se señala la «Shoa» o el «totalitarismo soviético» para mostrarlo, pero los ejemplos en sociedades educadas bajo la confusión nos rodean. El peligro de *los* «-ismos» es que, en el «mundo de los dormidos», la «guerra» es el destino y motor de la «historia». En todo esto se afirma un «yo» con contenido, traicionando su, digamos, «naturaleza», que es, según hemos visto, «vacía».

Lo que hemos querido ver en este ensayo es cómo, afirmando *lo* que de común (*κοινόν*) se tiene entre *los* «individuos, donde no resalta ni el «yo» ni el «entendimiento» (que ya Schopenhauer se encargó de aclarar frente a una cultura tradicionalmente «antropocéntrica» y, en consecuencia, «especista» que éste «nos» es común con los «animales»), ni *lo* «político», ni *lo* «epistemológico», etc., pues evidentemente no hay comunidad mayor que la que simplemente expresa la «existencia», se *libera* el «yo sin «yo»» de la aparente subsunción en la que *el* «yo» *le* tendría sujeto.

Así pues, en el reino de *la* «confusión» (o también podría decirse «modernidad»), habría que volver a pensar, entre tantas otras cosas, lo que Aristóteles (y Platón y Sócrates y Lao Tse y Siddharta y los egipcios con su *Libro de los muertos*, etc.) ya pensaba, en particular, la ética, pues *el* «rico» ha salido de la «vida voluptuosa» para dominar la «*πόλις*» y hacer suya *la* «política» y, también, *el* «político» ha volteado al «dinero» y no a la «justicia» como medio para alcanzar la publicidad que le anima. Ahora bien, *un* mundo donde pretendidamente tiene lugar la «filosofía», según la «publicidad» en turno, que sorprende con miles de Universidades, Facultades, Institutos, Sociedades, Congresos, Colecciones editoriales, etc., que aparecen bajo el nombre de «filosofía», queriendo, con ello, indicar que dichas «entidades» son los espacios institucionalizados donde es todavía posible la filosofía, esto es, arrebatada ya de *los* «espacios públicos», ya «especializada» y ya no plena «posibilidad *humana*», reclama la filosofía como «modo de vida». Pero esta situación, el «secuestro» de las posibilidades en que abre, configurándose, *lo* «humano», por medio de las «políticas

institucionalistas», hijas de la «*Aufklärung*» y de «Alemania», que han dado grandes muestras de su habilidad conceptualizadora al identificar, por ejemplo, «democracia» con «Instituto Federal Electoral» (—o cualesquiera que sea el nombre que se le dé a la «institución» que se proclame como garante del ejercicio democrático «ciudadano»—); «licenciatura», «maestría» y «doctorado» con la gradación especializada de los saberes en la que éstos quedan reducidos; la «salud» con «IMSS», «ISSSTE» o el nombre que en cada caso lleve; la «libertad» con *el* «dinero»; etc., también «ha alcanzado», como decíamos, a la «filosofía», de la cual tendría que decirse lo que Martin Heidegger ya había dicho hace 90 años: «La tendencia de la filosofía actual la calificábamos de «platonismo de los bárbaros»; «de los bárbaros», porque le falta el verdadero suelo nutricio de Platón»⁷⁵⁹, que es el suelo del auténtico *θαυμα* y no un mero simulacro escolar. Se trata de un suelo nutricio voluptuosa y políticamente nulo, pues la voluptuosidad y la política de la filosofía es filosófica, esto es, antes bien se trata de una filosofía de la voluptuosidad y una filosofía de la política (como Platón y Aristóteles enseñaron a hacer) que de una vida voluptuosa (o política) en la que se filosofe. Se trata del suelo desinteresante del asombro, de la «apertura del pensar». Ya el «cascarrabias» de Schopenhauer lo había dicho y, con una precisión ejemplar, descrito en su *La filosofía de la universidad* y, a partir de ahí, no dejará de resonar en varios «lugares» ocultos, donde destaca, por supuesto, el pensamiento de Friedrich Nietzsche y el de Martin Heidegger. Por eso es que podemos encontrar en estos dos pensadores, entre muchas otras, expresiones tales como «la filosofía de los catedráticos, clamorosa miseria de una ostentación vacía»⁷⁶⁰ o

De un examen de doctorado. – “¿Cuál es la tarea de todo sistema escolar superior?” – Hacer del hombre una máquina. – “¿Cuál es el medio para ello?” – El hombre tiene que aprender a aburrirse. – “¿Cómo se consigue eso?” – Con el concepto del deber. – “¿Quién es su modelo en esto?” – El filólogo: éste enseña a *ser un empollón*. – “¿Quién es el hombre perfecto?” – El funcionario estatal. – “¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema del funcionario estatal?” – La de Kant: el funcionario estatal como cosa en sí, erigido en juez del funcionario estatal como fenómeno –.⁷⁶¹

⁷⁵⁹ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 43, traducción de Jaime Aspiunza p. 43: «Die Tendenz der heutigen Philosophie wurde als »Platonismus der Barbaren« bezeichnet; barbarisch, weil ihr der eigentliche Wurzelboden Platos fehlt».

⁷⁶⁰ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 37, traducción de Jaime Aspiunza p. 58: «die Ordinarienphilosophie, das heulende Elend in gestelzter leerer Vornehmtuerei».

⁷⁶¹ Friedrich Nietzsche, «Incursiones de un intempestivo» en *Crepúsculo de los ídolos*, p. 111.

Desde nuestra consideración, Descartes es el filósofo que enseña a construir, «en la confusión», en *χάος*, «mundo», esto es, orden desplegado bajo una «lógica» a través de un punto de referencia instituido como origen desde el cual cobra sentido «todo», pero tratándose de una lógica frágil, pues es una lógica de la «razón», una lógica que se mueve entre «límites», que se mueve «midiendo», «racionalizando», estableciendo una posibilidad para *la* «ciencia», que resulta «útil», y «nada más». Descartes es, en este sentido, el padre de la construcción «cierta» del «horizonte del «yo»», lugar donde el «mundo como representación» (o mundo del «principio de razón suficiente» o de la «ciencia») se ancla, esto es, acontece entornante. La fuerza renovadora (—por liberadora—) del pensamiento de Descartes suscitará una discusión filosófica que conformará dos frentes que serán llamados por la «historia de la filosofía» «empiristas» y «racionalistas». Sin embargo, encontramos que el «dualismo» que Descartes instauró para erigir *su* «ciencia», un «dualismo epistemológico» que estaría limitado por la naturaleza propia de la «razón», que es, según hemos visto, «finita» y que, por tanto, jamás debe pretender una verdad sino relativa, esto es, construida mediante parámetros bastante claros, como quedan señalados en la «Regla XIV» de las *Regulae ad directionem ingenii*, se quiso «ontológico»⁷⁶², esto es, confrontación de dos *aparentes* «mundos» en el que uno se quería «subjetivo» y «racional» y el otro producto de la «experiencia». Immanuel Kant logrará unificar ese mundo dividido y tomado como por extremos mediante su llamada «revolución copernicana en filosofía», pero a su vez instaurando el «horizonte del «yo»» «antropologizado» y destacando el «entendimiento» y su determinante papel en la «construcción» del «sujeto trascendental», olvidando que, como también veía Descartes, *el «cogito»* no sólo es «entendimiento», es antes que otra cosa «voluntad». A partir de entonces la «luz natural de la razón» se fragmentará multiplicadamente en «luces» que, con sueños de conquista de futuro y salvación, confunden la «razón», que es «instrumental» (o «metódica»), con la «voluntad». Y esto último es lo que, desde nuestra consideración, Arthur Schopenhauer hace: *libera* la filosofía del suelo del «yo» en que *las* luces de la modernidad lo tenían aprisionado, dejando claro que *el «yo»* es ex-presión del «yo sin «yo»». La razón es secundaria, por medio del entendimiento se construye la «representación», pero ésta es «voluntad», lo que hace absurda la lógica misma con la que la representación opera, pues no puede justificar una razón de «ser». Schopenhauer

⁷⁶² «Como dueños y señores», no «dueños y señores», decía la «Sexta parte» del *Discours de la méthode*.

enseña que una «razón» que no es «instrumento», no tiene «razón de ser». Schopenhauer recuerda que «*cogito*» es «entendimiento», pero también «voluntad». Es conveniente volver a mencionar aquí la crítica que Jean-Luc Nancy, ese schopenhaueriano, hace a Heidegger respecto de la técnica, pues ¿qué es si no «técnica» la «agricultura», la «ganadería» e, incluso, el «lenguaje»? Heidegger, con su mente en la «modernidad», veía la «técnica» dominando la «ciencia»⁷⁶³ y, con ello, *el mundo*. Pero se trata de espejismos, del «horizonte del «yo»» disparado por una «voluntad» que teje «mundos», como esos de los «dormidos» de los que hablaba Heráclito.

Junto a estos proyectos en los que el «nihilismo» reina y el hambre por responder a sus «desafíos» «desafiándolo» o por poder «salir» de él tienen y que tienen sobrada presencia en el quehacer institucionalizado de la «filosofía» hemos de situar estas líneas que han pretendido ensayar un aporte a *nuestra* «comprensión» del «yo», *el «yo sin «yo»»* y/o *el «horizonte de nihilidad»*. Sin embargo, el «nihilismo», que descansa sobre la «confianza» en la idea de «hombre» y su fácil relleno, opera con una «lógica» distinta a la de la «nihilidad», pues en ella lo que «angustia» y hasta «espanta» es que esa creída, por querida, «sustancialidad» en la que se sostiene la «historia de la metafísica occidental» (que busca inspirarse en el «pensamiento griego») sea, en realidad, «nada» y toda la «historia» en la que, con ella, «nos» hemos escrito, dentro de la que se han justificado «invasiones», «masacres», «proyectos educativos», «proyectos financieros» que usurpan el profundo sentido de la palabra *οἶκος*⁷⁶⁴, «proyectos regionales con afanes de expansión global», el «autoritarismo» disfrazado de «democracia en circunstancias», etc., no tengan *verdaderamente* «fundamento», esto es, que lo que se ha justificado *propiamente* sea a-justificable, pues, para serlo, tendría que obedecer a una «dimensión de cosas» hipostasiada (ya sea que se trate de las «finanzas», de la «familia», de la «salvación del mundo», de la «universidad», del «éxito personal», o, en fin, de todo eso que bien describe el «egoísmo» en tanto que «disposición» de mundo «autocentrado» en un «yo» desde el que se dispone todo lo que no se crea formando parte de dicho «centro» como «medio» o en «función» de la «realización» del «centro»). Las «verdades» del «hombre» han construido el «lugar» para que habite el «nihilismo» y el «hombre» se «espante». Lo que ocurre es que se ha

⁷⁶³ Cfr., por ejemplo, en «Die Frage nach der Technik» y en «Entrevista del *Spiegel* a Martin Heidegger».

⁷⁶⁴ Donde en lo que menos se piensa es en el *οἶκος* y el *νόμος* termina siendo la legalidad de la hipostación (o «fetichización») de, por ejemplo, *τα χρήματα* la que se toma por *νόμος* del *οἶκος*.

creído en el «hombre». Pero, como ya escribía Michel Foucault al final de su *Les mots et les choses*,

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.⁷⁶⁵

O, de manera más breve pero no por eso menos profunda, leemos en los *Cantares mexicanos* un fragmento en el que quedaba manifiesta la «nihilidad» de la «cultura mexicana» ante la «experiencia nihilista» del «ego conquiro» «cristiano»⁷⁶⁶, que, «nihilista», se cree (o se había creído) «justificado»:

¿Cuix oc nelli'n tlaca? Ye yuh ca ayoc nelli in tocuic.⁷⁶⁷

Así pues, convencidos de la «nihilidad» que transparenta el «yo sin «yo»» en todo «yo», cerramos el presente ensayo diciendo con el Arthur Schopenhauer de *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* que

Si nuestros profesores de filosofía entienden la cosa de otro modo, y creen que no podrán comer su pan honradamente hasta que no hayan colocado en su trono al Dios omnipotente (como si Él necesitase de ellos), ya está explicado por qué no les gustan mis cosas, porque yo no soy su hombre, pues sin duda yo no puedo prestarles servicios de este linaje, ni soy capaz de comunicar en cada feria, como hacen ellos, las últimas novedades de Dios.⁷⁶⁸

⁷⁶⁵ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 375.

⁷⁶⁶ Cfr. Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 40.

⁷⁶⁷ Ms *Cantares mexicanos*, folio 10, v, en el «Apéndice I» de *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes* de Miguel León-Portilla, p. 327. La traducción de León-Portilla, *ibíd.*, p. 61 dice: «¿Acaso son verdad los hombres? Por tanto ya no es verdad nuestro canto», pero también encontramos que, enriqueciendo el sentido, se puede traducir de manera problematizante y no conclusiva como sigue: «¿Acaso son verdad los hombres? Porque si no, ya no es verdadero nuestro canto» (cfr. «Neltiliztli» en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*).

⁷⁶⁸ Arthur Schopenhauer, *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 156; traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios: p. 188.

Bibliografía

- ABENDROTH, Walter. *Schopenhauer*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1967.
- AGUILAR, Mariflor (ed.). *Crítica del sujeto*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- AMIN, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, traducción de Rosa Cusminsky de Cendrero, México, Siglo XXI, 1989.
- ARANA, José Ramón. «La idea de infinito en la filosofía de Descartes» en *Ontology Studies* 10, 2010, 131-142.
- ARISTÓTELES. *Acerca del cielo / Meteorológicos*, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética eudemia*, edición bilingüe griego-español, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*, introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Editorial Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES. *Sobre la filosofía*, traducción y comentario de Santiago González Escudero, en *Eikasia. Revista de filosofía*, año V, número 29, noviembre de 2009.
- ARISTÓTELES. *TA META TA ΦΥΣΙΚΑ. METAPHYSICA. METAFÍSICA*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, segunda edición, Madrid, Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon)*, dos volúmenes, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2008.
- AUTE, Luis Eduardo, «De paso», *Albanta*, Ariola, 1974.
- BACHELARD, Gaston. *El compromiso racionalista*, traducción de Hugo Beccacece, México, Siglo XXI, 1980.
- BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine. «Lamarck o el mito del precursor» en Ana Barahona, Edna Suárez y Sergio Martínez (compiladores), *Filosofía e historia de la biología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 65-106.
- BATAILLE, George. *La experiencia interior*, Madrid, Taurus Ediciones, 1981.
- BECKER, Ernest. *El eclipse de la muerte*, traducción de Carlos Valdés, México, FCE, 1977.
- BÉCQUER, Gustavo Adolfo. *Rimas*, Madrid, Castalia, 2001.

- BELL, E. T. *Historia de las matemáticas*, traducción de R. Ortiz, segunda edición, México, FCE, 1985.
- BENÍTEZ, Hermes H. «Descartes y la concepción galileana de las relaciones entre ciencia y religión», enero de 2012, http://galileo.fcien.edu.uy/texto_de_benitez.htm.
- BENÍTEZ, Laura. *El mundo en René Descartes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Bolívar Echeverría, México, Editorial Contrahistorias, 2005.
- BEUCHOT, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- BEUCHOT, Mauricio. *La filosofía y el lenguaje en la historia. (Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- BLANCO, Carlos. «Leibniz y la teoría de la relación» en *Thémata. Revista de Filosofía*, número 34, 2005, pp. 249-258.
- BOECIO, *Consolatio philosophiae*, [“La consolación por la filosofía” en *Tratados teológicos y la consolación por la filosofía*, traducción de Esteban Manuel de Villegas y completada por Fray Alberto de Aguayo, México, CONACULTA, 1989].
- BORGES, Jorge Luis. *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1960.
- BORGES, Jorge Luis, «Otro poema de los dones» en *El otro, el mismo*.
- BRAGUE, Rémi. *Europa, la vía romana*, versión de Juan Miguel Palacios, Madrid, Editorial Gredos, 1995.
- BRAGUE, Rémi. «Para acabar de una vez con los “tres monoteísmos”» en *Communio* (revista católica internacional), n.º. 4, 2007, pp. 33-49.
- BRUNO, Giordano. *De la causa, Principio e Uno*, Venezia, 1584 (edición digitalizada por Patrizio Sanasi del texto proporcionado por el Dr. Stefano Ulliana).
- BUBER, Martin. *Ich und du*, Stuttgart, Reclam, 1995.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás. «Introducción» en Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 7-54.
- CARNAP, Rudolf. *Pseudoproblemas en la filosofía*, traducción de Laura Mues de Schrenk, México, UNAM, 1990.
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento*, II, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1956.

- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento*, IV, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948.
- CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948.
- CHANDRA, Bipan (Compilador). *Hacia una nueva historia de la India*, México, El Colegio de México, 1982.
- COLBERT, James G., Jr. *Whitehead y la historia de la filosofía*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, pp. 7-29.
- COMTE, Augusto. *Curso de filosofía positiva*, (selección), en *La filosofía positiva*, proemio, estudio introductorio, selección y análisis de los texto por Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1979, pp. 31-74.
- COMTE, Augusto. *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, (exposición general), en *La filosofía positiva*, proemio, estudio introductorio, selección y análisis de los texto por Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1979, pp. 3-29.
- COUTURAT, Louis. *La logique de Leibniz. D'après des documents inédits*, Paris, Félix Alcan, 1901.
- DA SILVA DIAS, J.S. *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*, traducción de Jorge Rueda de la Serna, México, FCE, 1986.
- DAIBER, Dietrich Lorenz. «Las traducciones medievales de la *Metafísica* de Aristóteles: un problema de hermenéutica» en *Revista Observaciones Filosóficas*, diciembre de 2006.
- DE MAUPASSANT, Guy, «Junto a un muerto» en *Bola se sebo*, (junto con *Mademoiselle Fifí* y *Las hermanas Rondoli*), traducción de Luis Ruiz Contreras, México, Editorial Porrúa, 1988, pp. 81-83.
- DE MONTAIGNE, Michel. *Ensayos escogidos*, traducción de Constantino Román y Salamero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, cuarta edición, 1997.
- DE SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Óscar Cohan, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- DE TERESA, José. *Descartes*, México, UAM, 2007.
- DE UNAMUNO, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*.
- DE UNAMUNO. *El espejo de la muerte*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.
- DE UNAMUNO, Miguel. *La agonía del cristianismo*, México, Editorial Azteca, 1961.

- DE UNAMUNO, Miguel. «La oración del ateo» en *Antología / poesía, narrativa, ensayo*, selección e introducción de José Luis L. Aranguren y epílogo de Pedro Cerezo Galán, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 54-55.
- DE UNAMUNO, Miguel. *Mi religión y otros ensayos breves*, México, Espasa-Calpe Mexicana, décima edición, 1942.
- DE UNAMUNO, Miguel. *Rosario de sonetos líricos*, 1911.
- DE UNAMUNO, Miguel. «Sobre la europeización» en *Antología / poesía, narrativa, ensayo*, selección e introducción de José Luis L. Aranguren y epílogo de Pedro Cerezo Galán, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 356-374.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, traducción de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2008.
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari. *Rizoma*, traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1977.
- DERRIDA, Jacques. “¿Qué hacer de la pregunta «¿Qué hacer?»?” en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, traducción de Bruno Mazzoldi, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, pp. 29-39.
- DESCARTES, René. *Correspondance 1622-1638* en *Œuvres de Descartes*, volumen I, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, París, Librairie Philosophique Jules Vrin, 1897-1913.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode* en *Œuvres de Descartes*, volumen VI, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, París, Librairie Philosophique Jules Vrin, 1897-1913. [*Discurso del método / Dióptrica / Meteoros / Geometría*, edición de Guillermo Quintás Alonso, Madrid, Alfaguara, segunda edición, 1987.]
- DESCARTES, René. *La Geometría*, español-francés, México, Limusa, 1997.
- DESCARTES, René. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* en *Œuvres de Descartes*, volumen X, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, París, Librairie Philosophique Jules Vrin, 1897-1913, pp. 489-532. [*Reglas para la dirección del espíritu* en *Dos opúsculos*, edición de Luis Villoro, México, UNAM, 1972, pp. 89-205.]
- DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophiae* en *Œuvres de Descartes*, volumen VII, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, París, Librairie Philosophique Jules Vrin, 1897-1913. [*Meditaciones metafísicas con objeciones y*

respuestas, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977.]

DESCARTES, René. *Observaciones sobre el programa de Regius*, traducción del latín, prólogo y notas de Guillermo Quintás Alonso, Buenos Aires, Aguilar, 1980.

DESCARTES, René. *Principes de la philosophie* en *Œuvres de Descartes*, volumen IX, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, París, Librairie Philosophique Jules Vrin, 1897-1913. [*Los principios de la filosofía*, introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza Editorial, 1995.]

DESCARTES, René. *Principia philosophiae* en *Œuvres de Descartes*, volumen VIII, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, París, Librairie Philosophique Jules Vrin, 1897-1913.

DESCARTES, René. *Regulae ad directionem ingenii* en *Œuvres de Descartes*, volumen X, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, París, Librairie Philosophique Jules Vrin, 1897-1913, pp. 349-488. [*Reglas para la dirección del espíritu* en *Dos opúsculos*, edición de Luis Villoro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, pp. 89-205.]

DHOMBRES, Jean. «La banalidad del referencial cartesiano» en Álvarez, C. y Martínez, R. (Coordinadores). *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, Editorial Siglo XXI / UNAM, 2000, pp. 69-98.

Diccionario de filosofía latinoamericana, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

Diccionario de la sabiduría oriental, traducción de Julio Balderrama, Buenos Aires, Paidós, 1993.

DŌGEN. *Treasury of the Eye of the True Dharma*, traducción de Soto Zen Text Project, (<http://scbs.stanford.edu/sztp3/translations/shobogenzo/translations/butsudo/title.html>).

DOTTI, Jorge E. «Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea» en *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, 2007 (40), pp. 69-107.

DUMOULIN, Heinrich. *Encuentro con el budismo*, versión castellana de Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, 1982.

DUMOULIN, Heinrich. *Zen Buddhism: A History*, traducción de James W. Heisig, introducción de Victor Sōgen Hori, World Wisdom, 2005.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción y edición de Bernabé Navarro, 2a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. «La China (1421-1800). (Razones para cuestionar el eurocentrismo)», 2004.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *¿Qué es la modernidad?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

ECHEVERRÍA, Javier. «La influencia de las ideas arguesianas en el descubrimiento de Leibniz del cálculo infinitesimal» en *De Arquímedes a Leibniz. Tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico*, Canarias, Seminario «Orotava» Historia de la Ciencia, Actas, año II, 1995, pp. 517-536.

ECHEVERRÍA, Javier. *Leibniz y su obra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

ELIADE, MIRCEA. *The sacred and the profane. The nature of religion*, traducción del francés al inglés de Willard R. Trask, Nueva York, Harvest Book.

El mensajr del Qur'an, traducción del árabe y comentarios de Muhammad Asad, traducción al español de Abdurrasak Pérez, Córdoba, Junta Islámica, 2001 (Centro de documentación y publicaciones islámicas).

El sutra del corazón, versión anotada de Samuel Wolpin, editorial Hastinapura, 1984.

Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación, edición y traducción de Federico Lara Peinado, Madrid, Trotta, 1994.

ESTRADA, Juan Antonio. *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Trotta, 1994.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 1999 (cuatro tomos).

FERRATER MORA, José. *La filosofía actual*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

FERRATER MORA, José. *La filosofía en el mundo de hoy*, segunda edición, Madrid, Revista de Occidente, 1963.

FREY, Herbert. «El nihilismo como filosofía de nuestro tiempo» en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 1, julio de 1993, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 27-49.

FOUCAULT, Michel. «Filosofía y psicología», entrevista realizada por Alain Badiou en 1965, http://www.youtube.com/watch?v=pkFC6tH_of8.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, 1968.

- GALILEI, Galileo. *Carta del señor Galileo Galilei, Académico Linceo, escrita a la señora Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana*,
- GALILEI, Galileo. *El ensayista*,
- GAOS, José. *De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía en Obras completas*, volumen IV, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- GAOS, José. *Historia de nuestra idea del mundo en Obras completas*, volumen XIV, México, UNAM, 1994.
- GARCÍA GRANADOS, Jaime. *...y Dios dijo "yo soy el Diablo"*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 2009.
- GARCÍA MORENTE, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Editorial Época, 1967.
- GARCÍA NINET, Antonio. «Descartes: El irracionalismo teológico en su método y en su sistema filosófico» en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 53, septiembre de 2007.
- GARIBAY K., Ángel M. *La literatura de los aztecas*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1964.
- Gilgamesh o la angustia por la muerte (Poema babilonio)*, traducción directa del acadio, introducción y notas de Jorge Silva Castillo, México, Colegio de México, 2000.
- GIVONE, Sergio. *Historia de la nada*, traducción de Alejo González y Demian Orosz, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2009.
- GONZÁLEZ REIMANN, Luis. *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, México, El Colegio de México, 1988.
- GONZÁLEZ URBANEJA, Pedro Miguel. *Los orígenes de la geometría analítica*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana. «La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol» en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 19, junio de 2009, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-24.
- GRÜN, Klaus-Jürgen. *Arthur Schopenhauer*, München, C. H. Beck, 2000.
- GURWITSCH, Aron. *Leibniz: Philosophie des Panlogismus*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1974.
- HALBFASS, Wilhelm. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, traducción de Óscar Figueroa Castro, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*, traducción de Amalia Haydée Raggio, Buenos Aires, Losada, 1949.

HEGEL, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*, vol. I, edición de Johannes Hoffmeister, 1952.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 12, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1979. [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974.]

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 18, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1979. [*Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1955].

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 19, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1979. [*Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1955].

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 20, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1979. [*Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1955].

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Frankfurt (Main), Klostermann, 2003. [*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.]

HEIDEGGER, Martin. *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. «*Das Ding*» en *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe XVIII, Frankfurt (Main), Klostermann, 2000. [«La cosa» en *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.]

HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe X, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1997. [*La proposición del fundamento*, traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tuleda, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.]

HEIDEGGER, Martin. «Die Zeit des Weltbildes» (1938) en *Holzwege*, Gesamtausgabe V, Frankfurt (Main), Klostermann, 1977. [«La época de la imagen del mundo», versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.]

HEIDEGGER, Martin. «Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel (1942)» en Martin Heidegger, *Hegel*, edición bilingüe alemán-español, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Prometeo Libros / Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*, en *Was ist Metaphysik?*, decimoquinta edición, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1998. [Introducción a “¿Qué es metafísica?”. *El regreso al fundamento de la metafísica*, traducción de Rafael Gutiérrez Girardot en *Ideas y valores*, Bogotá, números 3 y 4, 1952, pp. 206-220].

HEIDEGGER, Martin. «Entrevista del *Spiegel* a Martin Heidegger», traducción y notas de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder Editorial, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1982. [Ontología. *Hermenéutica de la facticidad*, versión de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 1999. También Manuel Jiménez Redondo ha hecho una traducción de esta obra a la que le ha agregado una introducción, pero sigue estando inédita.]

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*, traducción de H. Kahnemann, La Plata, Terramar Ediciones, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, Editorial Max Niemeyer, 2006. [*El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, segunda edición, 1971.]

HEIDEGGER, Martin. «Was ist das sein selbst?» en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe 16, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 423-425.

HEIDEGGER, Martin. *Was ist Metaphysik?*, Bonn, Friedrich Cohen, 1931. [“¿Qué es metafísica?” en *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Editorial Alianza, 2000, pp. 93-108.]

HEIDEGGER, Martin. *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, decimoquinta edición, 1998. [En esta edición al texto de 1929 está complementada con la introducción que Heidegger hizo para la quinta edición (1949) y el epílogo que hizo para la cuarta edición (1943).]

HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. «A propósito de «*mundus est fabula*»: Descartes y la confección de «mundo»».

HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. «El «sentimiento de inferioridad» como elemento constitutivo en la búsqueda de identidad de los «pueblos occidentales»» en *Memorias del XVI Congreso Internacional de Filosofía: «Filosofía: razón y violencia»*, 2012, pp. 951-966. (http://sitioafm.org/xvi_memorias/ en la sección «Filosofía de la cultura».)

HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. «Filosofía de la vida y filosofía para la vida. Desde el pesimismo de Schopenhauer» en Rebeca Maldonado (coord.), *Pensar Occidente. Ontologías del siglo XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. «From the *ego cogito, ergo sum* to the World as Representation. Schopenhauer as a reader of Descartes» en 92. *Schopenhauer-Jahrbuch 2011*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 41-48.

HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. *La construcción cartesiana del horizonte del yo*. Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. (<http://132.248.9.195/ptd2009/febrero/0639928/Index.html>)

HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. *La ética de Schopenhauer como apertura al otro*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 2005. (<http://132.248.9.195/pd2006/0604300/Index.html>)

HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. «La finitud dibujada sobre un lienzo infinito: sobre la representación del mundo» en *Ontology Studies* 10, 2010, pp. 163-171. (http://www.ontologia.net/studies/2010/hernandez_2010.pdf)

HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos. «La «voluntad» en Schopenhauer o sobre el triunfo del «genium malignum»» en el *XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life*, Atenas, agosto 4-10.

HESÍODO. *Obras y fragmentos*, introducción general de Aurelio Pérez Jiménez y traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 2000.

HESÍODO. *Teogonía*, edición bilingüe griego-español, estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, versión española de Diorki, Barcelona, Editorial Herder, 1986.

HUME, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y de Miguel García-Baró, prólogo de José Gaos, segunda edición, México, FCE, 1986.

JAEGER, Werner. *Aristóteles*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1946.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) y de Wenceslao Roces (libros III y IV), México, FCE, 1962.

JAEGER, Werner. *The theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, 1947. [*La teología de los primeros filósofos griegos*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1952].

JASPERS, Karl. *Descartes und die Philosophie*, Berlín, Editorial Walter de Gruyter & Co., 1956. [*Descartes y la filosofía*, traducción de Aswald Bayer, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1973.]

JUAN PABLO II, *Salvici doloris a los obispos, sacerdotes, familias religiosas y fieles de la iglesia católica sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano*, carta apostólica, documentos pontificios 19, editorial Basilio Núñez y Librería Clavería, México.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, editado en dos volúmenes por Wilhelm Weischedel, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974. [*Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002; *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe alemán-español, traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, México, FCE/UAM/UNAM, 2009].

KANT, Immanuel. *Lógica. Un manual de lecciones*, edición de María Jesús Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal Ediciones, 2000.

KANT, Immanuel. *Los progresos de la metafísica*, edición bilingüe alemán-español, traducción, estudio preliminar, notas e índices de Mario Caimi, México, FCE/UAM/UNAM, 2008.

KANT, Immanuel. *Porque no es inútil una nueva crítica de la razón pura. (Respuesta a Eberhard)*, traducción del alemán, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñan, Buenos Aires, Aguilar, séptima edición, 1981 (primera en 1955).

KANT, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1783. [*Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, traducción de Julián Besteiro, incluida en la compilación de obras que de este autor publica la editorial Porrúa en el número 246 de su colección “Sepan cuantos...”, México, Porrúa, 1973, pp. 19-124].

KANT, Immanuel. «Trabajo preparatorio para *De un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía*» en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 38, 2005, pp. 13-27.

KANT, Immanuel. *Sueños de un visionario*, traducción, prólogo y notas de Carlos Correas, Buenos Aires, Leviatán, 2004.

- KOJÈVE, Alexandre. *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Buenos Aires, Grama ediciones, 2003.
- KOYRÉ, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*, traducción de Carlos Solís Santos, México, Editorial Siglo XXI, 2000.
- LABASTIDA, Jaime. *El edificio de la razón*, México, Siglo XXI / UNAM, 2007.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe y Jean-Luc Nancy. *El mito nazi*, traducción y epílogo del traductor de Juan Carlos Moreno Romo, Bacerlona, Anthropos, 2002.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, edición de C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica*, versión española de D. Patricio de Azcárate, revisada y anotada por Francisco Larroyo, incluida en la compilación de obras que de este autor publica la editorial Porrúa en el número 321 de su colección “Sepan cuantos...”, México, Porrúa, 1977, pp. 3-44.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1986.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Exchange of papers between Leibniz and Clarke*, version de Jonathan Bennett. (<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibclar.pdf>)
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadología*, versión española y notas de Manuel García Morente, incluida en la compilación de obras que de este autor publica la editorial Porrúa en el número 321 de su colección “Sepan cuantos...”, México, Porrúa, 1977, pp. 461-480.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, versión española de Eduardo Ovejero y Maury, incluida en la compilación de obras que de este autor publica la editorial Porrúa en el número 321 de su colección “Sepan cuantos...”, México, Porrúa, 1977, pp. 63-460.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón*, versión española y notas de Manuel García Morente, incluida en la compilación de obras que de este autor publica la editorial Porrúa en el número 321 de su colección “Sepan cuantos...”, México, Porrúa, 1977, pp. 481-491.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock.*, en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, editados por Karl Immanuel Gerhardt, Berlin, 1882, pp. 14-19.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Tres ensayos: el derecho y la equidad, la justicia y, la sabiduría*, traducción de Eduardo García Máñez, México, UNAM, 1960.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, décima edición, 2006 (primera edición en el Instituto Indigenista Interamericano en 1956).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Rostro y corazón de Anáhuac*, México, Asociación Nacional del Libro, A.C., 2001.
- LIÁTKER, Ya. *Descartes*, Moscú, Editorial Progreso, 1990.
- LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O'Gorman, prólogo de José A. Robles y Carmen Silva, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, segunda edición (primera en 1956).
- LORENZ DAIBER, Dietrich. «Las traducciones medievales de la *Metafísica* de Aristóteles: un problema de hermenéutica», *Revista Observaciones Filosóficas*, Traducciones, Diciembre de 2006.
- LORENZEN, David N. y Benjamín Preciado Solís. *Atadura y liberación. Las religiones de la India*, México, El Colegio de México, 1996.
- LÖWITZ, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducción de Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- MALDONADO RODRIGUERA, Rebeca. «Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente» en *Anuario de filosofía*, México, FFyL, UNAM, 2007, pp. 143-166.
- MALDONADO RODRIGUERA, Rebeca. *Kant. La razón estremecida*, México, UNAM, 2009.
- MALDONADO RODRIGUERA, Rebeca. *La conciencia de la nihilidad en la poesía de contemporáneos*, Zacatecas, Ediciones de Medianoche, 2011.
- MALDONADO RODRIGUERA, Rebeca. *La réplica romántica crítica a la Modernidad desde Kant, Schelling, Schopenhauer y Nietzsche*, México, UNAM, 2003 (Tesis de doctorado).
- MARCOS DE TERESA, José. «El propósito metafísico de la *geometría* cartesiana» en Álvarez, C. y Martínez, R. (Coordinadores). *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, Editorial Siglo XXI / UNAM, 2000, pp. 99-126.
- MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*, prólogo de Xavier Zubiri, epílogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

- MARION, Jean-Luc. «¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant», *Tópicos*, 32, 2007, 179-205.
- MARQUINA, José E. *La tradición de investigación newtoniana*, México, UAM, 2006.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Cálculo y ser. Aproximación a Leibniz*, Madrid, Visor Distribuciones, S.A., 1991.
- Mitos indígenas*, estudio preliminar, selección y notas de Agustín Yáñez, México, UNAM, 1991.
- McEVILLEY, Thomas. *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Delhi, Motilal Banarsidas Publishers, 2008.
- MIGUEL, Hernán. «El papel de las leyes naturales en las nociones de espacio y tiempo en Descartes» en José Antonio Robles y Laura Benítez, *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, México, UNAM, 2004, pp. 111-123.
- MONROY-NASR, Zuraya. «Doctrina cartesiana del signo y conocimiento del mundo físico» en José Antonio Robles y Laura Benítez, *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, México, UNAM, 2004, pp. 95-110.
- MONTESINOS Sirera, José. «Descartes: el álgebra y la geometría» en *De Arquímedes a Leibniz. Tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico*, Canarias, Seminario «Orotava» Historia de la Ciencia, Actas, año II, 1995, pp. 391-404.
- MORENO ROMO, Juan Carlos. «Epílogo del traductor» en Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.
- MORENO ROMO, Juan Carlos (Coord.). *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2007.
- MORENO ROMO, Juan Carlos. «Descartes y la iglesia católica. Entre la *Aeterni Patris* y la *Fides et ratio*», *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, vol. 26, n.º. 1, 2012, pp. 67-85.
- MORENO ROMO, Juan Carlos. «El trasfondo espiritual de nuestros racionalismos. O sobre el preciso punto en el que difieren la modernidad más bien luterana y la genuinamente cartesiana» en *Singnos Filosóficos*, México, UAM, vol. XIII, núm. 26, julio-diciembre, 2011, pp. 115-131.
- MORENO ROMO, Juan Carlos. *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona / Querétaro, Anthropos Editorial / UAQ, 2010.

- MURILLO, José Ignacio. «Religión, razón y convivencia. Entrevista a Rémi Brague» en *Anuario filosófico*, 40 (3), 2007, pp. 575-595.
- NĀGĀRJUNA. *Mūlamadhyamakakārikāh* [*Fundamentos de la vía media*, edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro, Madrid, Ediciones Siruela, 2004; *Versos sobre los fundamentos del camino medio*, traducción del sánscrito, introducción y notas de Abraham Vélez de Cea, Barcelona, Editorial Kairós, 2003.]
- NÁJERA PÉREZ, Elena. “Descartes y el renacimiento. Las claves humanistas de su antropología” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, II, 6, septiembre de 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *Ego sum*, traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo, Barcelona / México, Anthropos Editorial / UAQ, 2007.
- NANCY, Jean-Luc. *Un pensamiento finito*, presentación y traducción de Juan Carlos Moreno Romo, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.
- NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*, México, FCE, 1977.
- NICOLAS, Juan A. «La filosofía leibniziana del conocimiento. Hacia la (re)construcción de una tradición hispanoamericana» en *Thémata. Revista de Filosofía*, número 29, 2002, pp. 87-116.
- NICOLAS, Juan A. «Hacia una ontología de la individualidad sistémica» (<http://www.leibniz.es/Juan%20A.%20Nicolas.pdf>).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*, en *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, III, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, pp. 343-651.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft* en *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, III, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, pp. 343-651. [*La ciencia jovial*. («*La gaya scienza*»), traducción, introducción, notas e índice onomástico de José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericanos, tercera edición, 1999 (primera en 1990).]
- NIETZSCHE, Friedrich. *Götzen-Dämmerung*, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, VI, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, pp. 55-161. [*Crepúsculo de los ídolos*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998.]

- NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, II, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, pp. 55-161.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, I, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG/Walter de Gruyter, 1999, pp. 873-890.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, I, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, pp. 243-334.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, V, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, pp. 245-412. [*La genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1997.]
- NISHIDA, Kitaro. *Indagación del bien*, traducción de Alberto Luis Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1995.
- NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*, introducción de James W. Heisig y traducción de Raquel Bouso García, segunda edición (la primera en 1999), Madrid, Ediciones Siruela, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, José. «Bronca en la física» en *Meditación de la técnica / Vicisitudes en las ciencias / Bronca en la física / Prólogos a la «Biblioteca de ideas del siglo XX»*, Madrid, Espasa Calpe, 1965, pp. 105-131.
- ORTIZ IBARZ, José Ma. *Leibniz: la nada en la creación*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, pp. 120-128.
- PALLIS, Marco. *Espectro luminoso del budismo*, versión castellana de Esteve Serra, Barcelona, Editorial Herder, 1986.
- PARADINAS FUENTES, Jesús Luis. «Leibniz y la religión» en *THÉMATA. Revista de filosofía*, núm. 42, 2009, pp. 123-135.
- PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, edición y traducción de Alberto Bernabé, introducción, notas y comentarios de Jorge Pérez de Tudela, epílogo de Néstor-Luis Cordero, edición bilingüe, Madrid, Ediciones Istmo, S. A., 2007.

PARRY, John H. *Europa y la expansión del mundo (1415-1715)*, traducción de María Teresa Fernández, México, FCE, tercera edición, 1998.

PASCAL, Blaise. *Pensamientos*, traducción de Juan Domínguez Berrueta, Madrid, SARPE (cedida por Aguilar), 1984.

PESSOA, Fernando. *Drama en gente. Antología*, selección, traducción y prólogo de Francisco Cervantes, edición bilingüe, México, FCE, 2000.

PESSOA, Fernando. «O guardador de rebanhos» en *Poemas de Alberto Caeiro*, Lisboa, Ática, 1946 (Obras completas de Fernando Pessoa, III).

PLATÓN. *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, introducción general de Francisco Lisi, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, Gredos, 2000.

PLATÓN. *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 2000.

PLATÓN. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 2000.

PLATÓN. *Diálogos IV: República*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2000.

PLATÓN. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, introducciones, traducciones y notas de Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2000.

PLATÓN. *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, introducciones, traducciones y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2000.

PLATÓN. *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*, traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 2008.

REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, versión de Víctor Bazterrica, Barcelona, Editorial Herder, 1992.

REDONDO SÁNCHEZ, Pablo. *Filosofar desde el temple de ánimo. La «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

REICHENBACH, Hans. *Objetivos y métodos del conocimiento físico*, traducción de Eugenio Imaz, México, primera edición en COLMEX (1945), segunda reimpresión en FCE (1996).

- RICHTER, Jean-Paul, «Rede des toten Christus von Weltgebäude herab, dass kein Gott sei» en Adriana Yáñez, *El nihilismo y la muerte de Dios*, Cuernavaca, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1996, pp. 32-41.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes y el racionalismo*, traducción de Francesc Domingo, Barcelona, oikus-tau, s.a. ediciones, 1971.
- RODRÍGUEZ Aramayo, Roberto. «La paradójica herencia de la Ilustración kantiana en Schopenhauer», *Revista de Filosofía y Teoría política*, 2005, no. 36, p. 12.
- RODRÍGUEZ Aramayo, Roberto. *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Síntesis, 2006.
- ROSS, W. D. *Aristotle*, London, Methuen & Co., 1949.
- RUIZ, Rosaura y Francisco J. Ayala. *El método en las ciencias. Epistemología y darwinismo*, México, FCE, 1998.
- SAAME, Otto. *El principio de razón en Leibniz*, traducción de Norberto Smilg y Juan A. Nicolás, Barcelona, Editorial Laia, 1987.
- SAEZ RUEDA, Luis. «Acerca del conflicto entre los discursos «Metafísico», «Postmetafísico» y «Teológico»» en *Δάλμων*, *Revista de Filosofía*, 1994, n° 8: pp. 63-82.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- SÁNCHEZ, Francisco. *Que nada se sabe*, traducción del latín y prólogo de Carlos Mellizo, Buenos Aires, Aguilar, 1977.
- SÁNCHEZ, M^a Carmen. «La teología de Aristóteles» en *Agora*, 1991, n° 10: pp. 193-198.
- SANS, Edouard. *Schopenhauer*, México, Publicaciones Cruz O. y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- SANTOS Elorrieta, Raquel. «La polémica Leibniz-Clarke» en *De Arquímedes a Leibniz. Tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico*, Canarias, Seminario «Orotava» Historia de la Ciencia, Actas, año II, 1995, pp. 537-564.
- SARDAR, Ziauddin. *Extraño oriente. Historia de un prejuicio*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.
- SAUER, E. Friedrich. *Filósofos alemanes*, traducción de María Martínez Peñaloza, México, FCE, 1973.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Diarios de viaje*, traducción, introducción y notas de Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Trotta, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die beiden Grundprobleme der Ethik en Kleinere Schriften (Sämtliche Werke III)*, Stuttgart/Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 481-815. [*Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI de España, 1993.]

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, v. I (*Sämtliche Werke I*), Stuttgart/Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986. [*El mundo como voluntad y representación*, v. I, traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo, Barcelona/Madrid, Círculo de Lectores, S.A./Fondo de Cultura Económica de España, S.L., 2003; *El mundo como voluntad y representación*, v. I, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2004.]

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, v. II (*Sämtliche Werke II*), Stuttgart/Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986. [*El mundo como voluntad y representación*, v. II, traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo, Barcelona/Madrid, Círculo de Lectores, S.A./Fondo de Cultura Económica de España, S.L., 2003; *El mundo como voluntad y representación*, v. II, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2003.]

SCHOPENHAUER, Arthur. *Epistolario de Weimar. Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*, traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Manuscritos berlineses*, traducción de Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos, 1996.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena*, v. I (*Sämtliche Werke IV*), Stuttgart/Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986. [*Parerga y Paralipomena*, v. I, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2006.]

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena*, v. II (*Sämtliche Werke V*), Stuttgart/Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986. [*Parerga y Paralipomena*, v. II, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009.]

SCHOPENHAUER, Arthur. *Senilia. Gedanken im Alter*, Herausgegeben von Franco Volpi y Ernst Ziegler, München, C. H. Beck, 2010. [*Reflexiones de un anciano*, edición de Franco Volpi y Ernst Ziegler, traducción de Roberto Bernet, Barcelona, Herder, 2010].

- SCHOPENHAUER, Arthur. *Über das Sehnen und die Farben* en *Kleinere Schriften (Sämtliche Werke III)*, Stuttgart/Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 191-297. [Sobre la visión y los colores, traducción y notas de Jesús Carlos Hernández Moreno, <http://reflexionesmarginales.com/pdf/23/1.pdf>].
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Über den Willen in der Natur* en *Kleinere Schriften (Sämtliche Werke III)*, Stuttgart/Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 299-479. [Sobre la voluntad en la naturaleza, traducción de Miguel de Unamuno, prólogo y notas de Santiago González Noriega, Madrid, Alianza Editorial, 1970.]
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* en *Kleinere Schriften (Sämtliche Werke III)*, Stuttgart/Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 5-189. [De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid, Gredos, 1998.]
- SCHULZ, Walter. *El Dios de la metafísica moderna*, traducción de Filadelfo Linares, revisión de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 1961.
- SCRUTON, Roger. *Historia de la filosofía moderna. De Descartes a Wittgenstein*, traducción de Vicent Raga, Barcelona, Ediciones Península, 2003.
- SEXTO EMPÍRICO. *Contra los profesores*, introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Caverro, Madrid, Gredos, 1997.
- SPIERLING, Volker. «El pesimismo de Schopenhauer» en *Enrahonar 17*, traducción de María José Torres, 1991, pp. 43-51.
- SPIVAK, Michael. *Cálculo infinitesimal*, segunda edición, versión española de Bartolomé Frontera Marqués, Barcelona, Editorial Reverté, S. A, 1992.
- STCHERBATSKEY, Th. *The Central Conception of Buddhism*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1991 (primera edición, London, 1923).
- STEINER, George. *Gramáticas de la creación*, 4ª edición, Madrid, Ediciones Siruela, 2005.
- SUÁREZ, P. Francisco, S. I. *Introducción a la metafísica (1ª. De las «Disputationes Metaphysicae»)*, traducción de J. Adúriz, S. I., introducción de I. Quiles, S. I., tercera edición, Madrid, espasa-calpe, 1966.
- THOMAS, George B, Jr. *Calculus and Analytic Geometry*, cuarta edición, Addison-Wesley Publishing Company, 1968.
- TOLEDO, Sergio. «Descartes filósofo» en *De Arquímedes a Leibniz. Tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico*, Canarias, Seminario «Orotava» Historia de la Ciencia, Actas, año II, 1995, pp. 327-349.

- TIMMERMANS, Benoît. «Interpretación metafísica de la geometría de Descartes» en Álvarez, C. y Martínez, R. (Coordinadores). *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, Editorial Siglo XXI / UNAM, 2000, pp. 127-137.
- TOLEDO PRATS, Sergio. «El método del discurso en el *Discurso del método*» en *Los orígenes de la ciencia moderna*, Canarias, Seminario «Orotava» Historia de la Ciencia, Actas, años XI-XII, octubre de 2001 y mayo de 2002, pp. 383-426.
- VILLORO, Luis. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009 (primera edición en español en Fondo de Cultura Económica en 1965).
- VITELLO, Vincenzo. *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, traducción de Miguel Ramos Sánchez, Madrid, Trotta, 1999.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, presentación de Gerhardt Stenger, Paris, Éditions Flammarion, 2010.
- WALDENFELS, Bernhard. «La pregunta por lo extraño» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 1, Madrid, Universidad Complutense, 1998, pp. 85-98.
- WATSON, Richard. *Descartes. El filósofo de la luz*, traducción de Carlos Gardini, Barcelona, Ediciones B, 2003.
- WEISSMAHR, Béla. *Ontología*, versión castellana de Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, 1986.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality*, New York, The Free Press, 1985.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, edición bilingüe alemán-español, versión e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- XIRAU, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- YÁÑEZ, Adriana. *El nihilismo y la muerte de Dios*, Cuernavaca, UNAM/CRIM, 1996.
- ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- ZEA, Leopoldo. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- ŽIŽEK, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, traducción de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- ZWEIGART, Michael. *Diktatur der Vernunft und Demokratie des Lebens*, Hamburgo, Peter Lang, 2007.