UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

39

JULIO-SEPTIEMBRE

1950

IMPRENTA UNIVERSITARIA

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:
Eduardo García Máynez

SECRETARIO:
Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... $ 11.00
Exterior .....Dls. 2.00

Número suelto.... $ 3.00
Número atrasado 4.00

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

Tomo XX México, D. F., julio-septiembre de 1950. Número 39.

Sumario

ARTICULOS

		Págs.
José Gaos	*Actualidad de Descartes*	9
José M. Gallegos Rocafull	*Las Pruebas Cartesianas de la Existencia de Dios*	23
Elí de Gortari	*Oposición entre la Física y la Metafísica en Descartes*	41
Juan Manuel Terán	*Descartes y la Política Moderna*	69
José Luis Curiel y Benfield	*La esfera afectiva en el pensamiento cartesiano*	69
Leopoldo Zea	*Descartes y la Conciencia de América*	93
Francisco López Cámara	*El Cartesianismo en Sor Juana y Sigüenza y Góngora*	107
Bernabé Navarro	*Descartes y los Filósofos Mexicanos modernos del siglo XVIII.*	133

Págs.

Rafael Moreno . . . . . *Descartes en la Filosofía de la Ilustración Mexicana.* 151

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Eduardo García Máynez . . . *Latin-American Philosophy of Law in the Twentieth Century (Josef L. Kunz.)* . . . 171

Pedro Rojas Rodríguez . . . *Extremos de América.* (Daniel Cosío Villegas.) 174

Raúl Cardiel Reyes . . . . . *Filosofía del Oriente.* (C. P. Conger, J. Takakasu, D. Teitaro Susuki y Shunzo Sakamaki) . . 183

Enrique Espinosa . . . . . *Antropología Pedagógica.* (Herman Nohl.) 187

Alicia Gómez Orozco . . . . . *Introducción a la Psicología Científica.* (Oswaldo Robles.) . 189

Rafael Heliodoro Valle . . . . . *Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico.* (Publicación Oficial del Gobierno de la Capital.) 191

Félix Gil Mariscal . . . . . *Como Tajo de Hielo.* (Jorge Ramón Juárez.) 192

Juan Hernández Luna . . . . . Notas de la Facultad de Filosofía y Letras 197

Publicaciones recibidas 201

Registro de revistas 203

ACTUALIDAD DE DESCARTES

Las conmemoraciones como ésta, de la muerte de Descartes, consisten, en suma, en reconocer públicamente la importancia histórica del conmemorado. Esta importancia es, directa o indirectamente, la del conmemorado para quienes le conmemoran. *Una personalidad importante para quienes* a su vez no lo fuesen para otros, no sería conmemorada por estos últimos, porque tampoco serían conmemorados por estos últimos los anteriores. Pero si el reconocer la importancia histórica de una personalidad no alcanza toda la precisión posible, no llega a ser un verdadero reconocer tal importancia, ni a conseguir los fines que persigue — ¿o es que conmemoraciones como ésta carecen de toda finalidad?... No, pues que no parece tratarse de reconocer la importancia histórica de las personalidades por el simple gusto de reconocerla, ni tampoco por puro agradecimiento; la sola idea de importancia histórica parece entrañar más... Esforcémonos, pues, por precisar todo lo posible la importancia histórica de Descartes para quienes conmemoramos el tercer centenario de su muerte.

A primera vista, parece ser sólo indirecta, parece reducirse a la que, por haber tenido la que tuvo para su generación y las inmediatas, y por la vinculación de unas generaciones con otras, tendría aún para la nuestra. El nombre de Descartes representa uno de los mayores éxitos — pasajeros, al parecer, en toda la historia de la filosofía. El cartesianismo abarca, además de influencias directas sobre figuras tan eminentes como las de Spinoza, Malebranche y Leibniz, y sobre muchas menos eminentes, de simples continuadores o divulgadores, y además de influencias que no dejan de serlo, ni de ser directas, por parecer consistir más que las anteriores en promover una crítica, y que van desde un Locke hasta un Huet — el cartesianismo abarca, además de todas estas influencias, una difusión social

que llegó hasta los extremos de que se encuentra el testimonio más conspicuo en *Les femmes savantes,* una difusión no igualada por muchas otras filosofías. Pero menos de un siglo después de su muerte, ya no es Descartes *el* maestro de la filosofía y la ciencia modernas de Occidente; "los maestros del siglo XVIII" son, en filosofía, Locke y, en ciencia, Newton; y desde entonces parece no haber más influencias directas de Descartes comparables, ni de lejos, a la ejercida en su generación y sobre las inmediatas. Tampoco en estos nuestros hispánicos países parece que fuera otra cosa: si en ellos hubo algún cartesianismo, pronto se integró en el eclecticismo o fué reemplazado por éste — salvo que nos descubran en los próximos días lo contrario los jóvenes colegas que van a sucederme en este sitio.

De tal falta de influencias directas de Descartes comparables a las primeras ejercidas por él, sería una singular manifestación el hecho de que, mientras que desde unas u otras fechas hasta hoy hay neotomistas, neokantianos, neohegelianos, neopositivistas, en cambio, desde la extinción de aquel cartesianismo inmediato hasta hoy no ha habido neocartesianos, al menos con este título y en un sentido equiparable al de esos otros "neos". Es cierto que las *Meditaciones cartesianas* llevan sin duda este título por lo que dicen y sugieren sus primeras palabras, que son las siguientes: "La posibilidad de hablar sobre la fenomenología trascendental en esta dignísima sede de la ciencia francesa, me llena de alegría por razones especiales. El máximo pensador de Francia, Renato Descartes, ha dado con sus *Meditaciones* nuevos impulsos a la fenomenología trascendental. El estudio de las *Meditaciones* ha influído muy directamente en la transformación de la fenomenología, que ya germinaba, en una variedad nueva de la filosofía trascendental. Casi se podría llamar a la fenomenología un neocartesianismo, a pesar de lo muy obligada que está a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical." Pero ¿no confirman precisamente estas palabras que no se trata de un neocartesianismo en un sentido equiparable al de aquellos otros "neos"?... Sin embargo, estas mismas palabras, en particular estas de "rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical", bastarían, si no hubiese otras razones, para pensar que la falta de neocartesianos en el re-

petido sentido no sería tan decisiva en punto a la importancia histórica de Descartes; que, incluso, todo lo que en este punto parece a primera vista bien pudiera ser, una vez más, una simple apariencia superficial y engañosa, por encubridora de una muy diferente realidad profunda. Una vez más tampoco debemos contentarnos, pues, con las apariencias, que en este nuestro caso son las de que la importancia histórica de Descartes para quienes conmemoramos el tercer centenario de su muerte sea sólo la indirecta indicada. Debemos indagar si realmente no hay, o si hay en realidad, otras influencias de Descartes en quienes conmemoramos el tercer centenario de su muerte. Y, naturalmente, donde primero debemos buscarlas es en el dominio de la filosofía. Y, naturalmente también, empezando por las obras a una más importantes y más recientes. Y como de antemano parece harto más probable que encontremos esas influencias más que en ninguna otra filosofía en la francesa, empecemos realmente por una obra de las más recientes e importantes, a una, en esta filosofía. Sea *El ser y la nada*. Creo que nadie discutirá la elección. Y creo también que nos basta, al menos por el pronto, con la "Introducción".

La "Introducción" de *El ser y la nada* no es una introducción cualquiera. Es un discurso que pone los fundamentos del cuerpo entero de la obra. Estos fundamentos consisten en sentar dos formas cardinales del ser, el "ser para sí" y el "ser en sí".

Parte Sartre del fenomenismo. El pensamiento moderno habría llegado a reducir a los fenómenos todo lo existente. Fenómenos *para* la conciencia, fenómenos *de* conciencia, esto *es* todo. Pero este discurso de Sartre se endereza todo él no a otro fin que a demostrar que así el fenómeno de la conciencia como el fenómeno para la conciencia, por ejemplo, así mi percepción de esta sala como esta sala en cuanto percibida, requieren un *ser transfenoménico*.

La primera parte de la demostración comprende la de cinco tesis sucesivas:

1ª La conciencia de algo es, a una, conciencia de sí.

2ª Esta conciencia de la conciencia no es una conciencia reflexiva.

3ª Es una conciencia prerreflexiva.

4ª Esta conciencia prerreflexiva que tiene de sí la conciencia de algo no se reduce a ser pura *conciencia* de la conciencia de algo, sino que es el *ser* mismo de ésta, de la conciencia de algo.

5ª Este ser de la conciencia de algo es trascendente al fenómeno que es esta conciencia para sí en la conciencia prerreflexiva de sí.

1ª Mi percepción de esta sala no se reduce a ser pura percepción *de esta sala,* pura conciencia perceptiva *de esta sala.* A una con esto es percepción, es conciencia, consciente *de sí.* Si yo no fuese consciente de mi percepción de esta sala, si no tuviese conciencia de mi percepción de esta sala, tampoco tendría esta percepción.

2ª Pero esta conciencia de mi percepción, esta conciencia de mi conciencia, no puede ser una conciencia de la misma clase que la percepción, que la conciencia de la sala. Porque se entraría en un regreso infinito...

Por eso mi conciencia de mi percepción, mi conciencia de mi conciencia no puede reducirse a la conciencia *reflexiva* que tengo de mi percepción ahora que estoy hablando de ella en estos términos. Mi percepción de esta sala y mi conciencia reflexiva de esta mi percepción son de la misma clase. En mi percepción de esta sala, ésta, la sala percibida, es una cosa y mi percepción de ella otra cosa. Mi percepción de esta sala es percepción *de* esta sala como de un *objeto* de ella, de mi percepción. En mi conciencia reflexiva de mi percepción, también mi percepción es una cosa y mi conciencia reflexiva de esta mi percepción está en que en mi percepción de esta sala el mi conciencia reflexiva otro acto, de reflexión sobre la percepción. Mi conciencia reflexiva de mi percepción es conciencia reflexiva también *de* mi percepción como de un *objeto* de ella, de mi conciencia reflexiva. La única diferencia entre mi percepción de esta sala y mi conciencia reflexiva de esta mi percepción está en que en mi percepción de esta sala el objeto, la sala, no es un fenómeno psíquico, y en mi conciencia reflexiva de mi percepción de esta sala el objeto, mi percepción, es un fenómeno psíquico.

3ª Mi conciencia de mi percepción de esta sala no puede reducirse, pues, a mi conciencia reflexiva de esta mi percepción. Y, en efecto, de mi percepción de esta sala soy consciente, tengo conciencia a una, absolutamente *a una* con la percepción misma; con absoluta independencia de toda reflexión propiamente tal. Y por tener esta conciencia *prerreflexiva* de mi percepción tan absolutamente a una con la percepción misma, esta conciencia prerreflexiva de la percepción y ésta, la percepción, no son de la misma clase. Mi conciencia prerreflexiva de mi percepción *no* es

conciencia de mi percepción como mi percepción lo es de esta sala. Mi percepción de esta sala es percepción *de* esta sala como de un *objeto* de ella, de mi percepción; mi conciencia prerreflexiva de mi percepción *no* es conciencia *de* mi percepción como de un *objeto* de ella, de mi conciencia prerreflexiva: mi percepción y mi conciencia prerreflexiva de ella no son dos cosas, sino una sola. Mi percepción es absolutamente *a una* percepción o *conciencia de la sala*, consciente de la sala, y consciente de sí, *conciencia de sí* — o *para sí*.

Por eso, o para expresar verbalmente con la mayor fidelidad posible esta *identidad* de la percepción, o en general de la conciencia de objetos, y de la conciencia prerreflexiva de la conciencia de objetos, ingeniosamente escribe Sartre entre paréntesis el "de" de la expresión "conciencia de la conciencia". Esta escritura expresa que la conciencia prerreflexiva que tengo de mi percepción no es conciencia *de* ésta como mi percepción es conciencia *de* la sala, sino que mi conciencia *de* mi percepción o mi conciencia *de* mi conciencia es *más bien conciencia-percepción o conciencia-conciencia*.

4ª Pero si mi percepción de esta sala y mi conciencia prerreflexiva de esta mi percepción no son de la misma clase, la diferencia no puede reducirse a que en mi percepción de esta sala ésta, la sala, sea *objeto de* mi percepción y en mi conciencia prerreflexiva de mi percepción ésta, la percepción, *no* sea *objeto de* mi conciencia prerreflexiva, sino una sola cosa con ésta; la diferencia no puede quedarse en el lado de los objetos, por decirlo así; tiene que estar fundamentalmente del lado de la conciencia misma. Si esta sala es objeto de mi percepción o de mi conciencia perceptiva de ella, de la sala, pero mi percepción o conciencia perceptiva no es objeto de mi conciencia prerreflexiva de ella, tampoco mi conciencia prerreflexiva puede reducirse a percepción, a *conciencia*, sino que será el *ser* mismo de la conciencia, pero un ser consistente en ser *consciente de sí*; será la *existencia* misma de la conciencia, una existencia consistente *justo en existir* exclusivamente *en forma de* conciencia *consciente de sí* inmediata, directamente, sin necesidad de "reflexión", de conciencia reflexiva alguna.

En suma: en este momento estoy percibiendo esta sala, siendo consciente de que estoy percibiéndola; este mi *ser consciente* de que estoy percibiendo la sala no es una conciencia reflexiva, segunda, de mi per-

cepción o conciencia primera; este mi ser consciente de que estoy percibiendo la sala es pura y simplemente la *existencia misma*, el *ser mismo* de mi percepción de la sala, percepción que, como fenómeno de *conciencia* que es, sólo puede *existir como consciente de sí.*

5ª Fenómeno es lo que aparece para alguien. Fenómeno es esta sala en cuanto aparece para mi percepción de ella. Fenómeno es mi percepción misma en cuanto aparece para mí conciencia prerreflexiva —y reflexiva— de ella. Fenómeno es incluso mi conciencia reflexiva de mi percepción para mi conciencia prerreflexiva de esta mi conciencia reflexiva — porque no tengo menos conciencia prerreflexiva de mi conciencia reflexiva de mi conciencia de objetos no psíquicos que de esta conciencia. Pero mi conciencia prerreflexiva de mi percepción —o de mi conciencia reflexiva— ya no es a su vez fenómeno para nadie, ni en nada. Por eso puede Sartre llamarla el "ser transfenoménico" de la conciencia. "Ser", porque ya vimos cómo la conciencia prerreflexiva de la conciencia no se reduce a *conciencia* de la conciencia, sino que es el *ser* mismo de ésta; y "transfenoménico", porque este ser del fenómeno de la conciencia, al no ser ya a su vez fenómeno, resulta trascendente al fenómeno del cual es el ser.

Así es como sienta Sartre el ser transfenoménico de la *conciencia*. Veamos ahora cómo sienta el otro ser transfenoménico que también sienta.

Esta sala, ni siquiera en cuanto pura y simplemente percibida, puede reducirse a su ser percibida. Si esta sala se redujese a su ser percibida, *sería* puramente pasiva y puramente relativa, y un *ser* puramente pasivo y un *ser* puramente relativo son en sí mismos contradictorios o imposibles.

Si esta sala se redujese a su ser percibida, se reduciría a recibir, pasivamente, el ser de la percepción, que es quien se lo daría, activamente. Pero si la sala recibiese de la percepción el *ser*, la sala sería — *nada*, antes de que la percepción le diese el ser, y, siendo *nada*, no podría *recibir* el ser de la percepción, ni de nada.

Por otra parte, el principio de la acción y la reacción reclama para la pasividad de la sala una correlativa pasividad de la percepción, de la conciencia, pero la conciencia es todo espontaneidad, todo actividad.

Por último, si esta sala se redujese a su ser percibida, *sería* relativa a la percepción, a la conciencia, en el sentido de que tendría *su ser* en un

ente distinto de ella, a saber, en la percepción, *en la conciencia, lo que* resulta un evidente imposible.

En conclusión, esta sala, ni siquiera en cuanto pura y simplemente percibida, se reduce a su ser percibida, a su *ser fenómeno* para la percepción, sino que *es* algo *más* que este *fenómeno* o tiene un ser trascendente al fenómeno que ella misma es, un ser transfenoménico en este otro sentido. Y lo mismo debe decirse de todos los demás posibles objetos o fenómenos para cualquier conciencia.

Bien entendido que este ser "transfenoménico" no es, sin embargo, ningún ser "nouménico". El ser de esta sala en cuanto percibida o fenómeno no es un ser oculto detrás de este fenómeno, de la sala misma en cuanto percibida; es el ser de la sala en cuanto percibida o *en cuanto fenómeno*, pero que en cuanto ser *de* este fenómeno es algo distinto de *este fenómeno mismo.*

Sartre termina las demostraciones mediante las cuales sienta las dos formas del ser transfenoménico con la que él llama prueba ontológica de que el *ser transfenoménico de la conciencia* requiere el *ser transfenoménico del fenómeno.* La prueba se reduce a insistir en que la conciencia, en cuanto *es* conciencia *de* algo, o no es tal, o el algo tiene que *ser más* que el fenómemo que es para ella. Sartre la llama prueba ontológica porque así como la que lleva tradicionalmente este nombre prueba que la esencia de Dios implica su existencia, esta otra prueba que el ser transfenoménico de la conciencia implica, por su esencia, ser conciencia de algo, la existencia del ser transfenoménico del algo. Las dos formas cardinales del ser resultan entre sí unidas.

Así pues, habiendo partido del puro fenomenismo, llega Sartre a un doble ser trascendente a los puros fenómenos. Mi percepción de esta sala es una cosa con mi conciencia prerreflexiva de ella, y esta conciencia prerreflexiva *es* trascendente al fenómeno que es para ella mi percepción; esta conciencia prerreflexiva de mi percepción *es* esta misma *para sí.* Y esta sala, aun en cuanto pura y simplemente percibida por mí, es más que su ser percibida por mí, *es* trascendente al fenómeno que es para mi percepción; es *en sí. Ser para sí* de la conciencia, *ser en sí* de los objetos de la conciencia. *Ser* en la conciencia, en los objetos, "por todas partes".

Ahora creo que no debemos dedicarnos a señalar la consistencia o inconsistencia del discurso resumido, sino que debemos dedicarnos exclusivamente a ver si tiene alguna relación con Descartes. Y en seguida

vemos que, además de otras referencias, más bien incidentales, de que podemos prescindir, la operación esencial, la de sentar las dos formas cardinales del ser, se lleva a cabo, en cada una de sus dos partes, en cierta referencia a Descartes.

Sartre parte del fenomenismo. En términos de éste inicia su discurso. En términos de "la célebre fórmula de Berkeley", "*esse est percipi*", desarrolla la demostración con que sienta las dos formas cardinales del ser. Pero el capítulo que desarrolla la demostración en lo referente a la primera lleva por título "El *cogito* prerreflexivo y el ser del *percipere*" y en su cuerpo se encuentra la frase "hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano". El *cogito* cartesiano es, por ejemplo, mi percepción de esta sala. Mi conciencia prerreflexiva de mi percepción de esta sala es un *cogito* prerreflexivo. La conciencia prerreflexiva no se reducía a conciencia, por ejemplo, de la percepción de la sala; era el ser de esta percepción, de toda conciencia semejante. El *cogito* prerreflexivo es el ser del *percipere*. Todo esto muestra que Sartre sienta el ser transfenoménico de la conciencia teniendo presente en el fondo, como horizonte, el *cogito* cartesiano, hasta el punto de que el sentar el ser transfenoménico de la conciencia podría formularse así: el *cogito* cartesiano no es un simple *cogito* o una simple *cogitatio* de su *cogitatum*, pero tampoco es forzosamente además una *cogitatio* reflexiva de la anterior, sino que es un *cogito* a una de su *cogitatum* y prerreflexivo de sí mismo, que no se reduce a ser este *cogito*, sino que es el *ser* de él mismo en cuanto *cogito* de su *cogitatum*.

Por otra parte, en el capítulo que dedica a su prueba ontológica, se halla al final del desarrollo de ésta el siguiente pasaje: "Acaso se crea encontrar aquí como un eco de la refutación kantiana del idealismo problemático. Pero es mucho más en Descartes en quien hay que pensar... no se trata de mostrar que los fenómenos del sentido interno implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica en su ser un ser no consciente y transfenoménico." De la refutación kantiana puede parecer un eco la prueba de Sartre. Pero ésta lo es más bien de Descartes. Esto no puede querer decir sino que Sartre piensa que ya en Descartes lo *cogitatum* por el *cogito* tiene un ser trascendente al *cogito* y requerido precisamente de éste, por ser este *cogito* de su *cogitatum*.

En suma, en el ser de la conciencia, en el ser para sí, se encuentra un *cogito* prerreflexivo requerido por el *cogito* cartesiano, y en el ser de los objetos de la conciencia, en el ser en sí, se encuentra un ser requerido igualmente por el *cogito* cartesiano. Sartre sienta los fundamentos de toda su obra capital, sus dos formas cardinales del ser, en tal referencia al *cogito* cartesiano, que bien se la puede llamar una interpretación de éste que reivindica para él el "realismo" de lo *cogitatum* y pone de manifiesto en él el ser, la realidad, la existencia del *cogito* mismo, en lo que se puede llamar a su vez un "existencialismo" — del *cogito*.

Ahora bien, es evidente que lo que Sartre persigue con su discurso no es sino superar todo el fenomenismo moderno, sobre la base de que la filosofía moderna es sustancialmente y en definitiva fenomenismo; lo que implica que a Sartre no le parece que haya ningún intento anterior de superación del fenomenismo moderno, o que si lo hay, no le parece logrado.

La descripción del fenomenismo que viene a ser toda la primera mitad del capítulo primero abarca expresamente hasta a Nietzsche y a la "'fenomenología' de Husserl o de Heidegger". Pero no abarca menos el hegelianismo y el positivismo, aunque no los nombre.

Los filósofos más recientes a quienes Sartre se refiere expresa, reiterada y capitalmente son Husserl y Heidegger. Así en el uno como en el otro parece encontrar el ser transfenoménico de la conciencia, el *ser para sí*, pero no el ser transfenoménico de los objetos de la conciencia, el *ser en sí*. Creo que tampoco debemos dedicarnos a señalar lo exacto o inexacto de la interpretación y crítica que de Husserl y Heidegger hace Sartre, sino que sólo debemos dedicarnos a ver si la relación de Sartre con Descartes debe algo a relaciones de Husserl y de Heidegger también con Descartes.

Sobre las relaciones del autor de las *Meditaciones cartesianas* con Descartes permítanme contentarme con recordar las palabras de esa obra que cité al principio, remitirme al trabajo *Descartes y Husserl* de Francisco Romero y añadir simplemente que el enfrentarse a Husserl no pudo dejar de ser para Sartre motivo contribuyente a que desarrollase todo su discurso en referencia a Descartes. Así obtengo espacio y tiempo para ocuparme algo más y mejor con las relaciones entre Heidegger y Descartes, no menos importantes, precisamente, al fin indicado.

Ya en *El ser y el tiempo* aparece Descartes en más de un lugar destacado.

En el parágrafo de la "Introducción" en que se expone por adelantado el tema de la "destrucción de la historia de la ontología" que debía constituir la segunda parte de la obra, se señala en Descartes una de las tres "estaciones fundamentalmente decisivas de esta historia" en las cuales, y sólo en las cuales, se podría llevar a cabo la destrucción de esta historia dentro del marco de la obra. La sustancia de la destrucción que se planeaba llevar a cabo en esta estación se da por anticipado en los siguientes términos: "Con el '*cogito sum*' pretende Descartes proporcionar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que deja indeterminado en este comienzo 'radical' es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el *sentido del ser del* 'sum'."

Ya en plena primera parte, la analítica del primero de los grandes fenómenos analizados, el fenómeno del mundo, va seguida de una "confrontación del análisis de la mundanidad con la exégesis del mundo hecha por Descartes", confrontación que abarca tres parágrafos, o hecha detalladamente, no sólo porque "el deslindarlo de esta tendencia ontológica puede aclarar el análisis de la mundanidad intentado aquí", sino por lo que es mucho más, porque en definitiva "las consideraciones sobre Descartes habrán hecho ver que ni el partir de las cosas del mundo, como al parecer se comprende de suyo, ni tampoco el orientarse por la forma presuntamente más rigurosa del conocimiento de los entes, garantizan que se conquiste el terreno en que quepa dar, como con otros fenómenos, con las estructuras ontológicas inmediatas del mundo, del ser ahí y de los entes intramundanos".

Si ahora pasamos a la última publicación de Heidegger, los *Caminos del bosque*, encontramos en ella un trabajo que no expone nada menos que la visión de la modernidad en conjunto que tiene Heidegger, el trabajo titulado "La edad de la imagen del mundo." En 1938 organizaron varias sociedades científicas de Friburgo una serie de conferencias sobre los fundamentos de la imagen del mundo que tiene la edad moderna. Heidegger dió la última conferencia de la serie bajo un título que puede traducirse "Los fundamentos metafísicos de la imagen moderna del mundo." Pero lo que el trabajo de Heidegger hace es exponer cómo la edad moderna se distingue precisamente por ser la edad de la imagen del mundo,

esto es, por ser la primera edad que ha tenido una imagen del mundo, por ser también la primera que se ha imaginado como una pura imagen el mundo — y ello habría sido obra singularísima de Descartes.

Mas esta visión de la edad moderna se integra en la visión de la historia de Occidente que parece constituir el meollo del pensar todo de Heidegger desde un par de años después de la publicación de *El ser y el tiempo*. El comienzo de la filosofía en Grecia señalaría el comienzo de la historia de Occidente, y desde tal comienzo vendría siendo esta historia un desviarse de la verdad o revelación del ser que habría llegado con la edad moderna a un extremo del que a su vez habría que desviarse, superando la edad moderna — en el sentido en que cree Heidegger haber empezado a hacerlo él mismo.

En suma, según Heidegger, Descartes,

orientándose por el conocimiento matemático, aplicándolo a las cosas del mundo y definiendo el mundo mismo como una cosa extensa, ni siquiera habría visto el verdadero ser de las cosas del mundo ni del mundo mismo, ni el ser del *cogito;*

y habiendo sido singularísimo autor del imaginarse como una pura imagen el mundo, fué singularísimo autor de la edad que hay que superar — *superándolo por ende a él mismo.*

A esta posición de Heidegger relativamente a Descartes ¿no es, punto por punto esencial, opuesta la posición de Sartre relativamente a Descartes?

La afirmación heideggeriana de que Descartes dejó indeterminado el ser del *cogito* puede que vaya contra el cartesianismo de Husserl, pero la tesis sartreana de que el *cogito* cartesiano tiene por condición un *cogito* prerreflexivo que es el *ser* mismo del *cogito* cartesiano, parece ir derechamente contra la afirmación heideggeriana.

Y no menos directamente contrarias a las tesis heideggerianas que vienen, en resumidas cuentas, a reiterar la corriente y moliente de que Descartes es el padre del idealismo moderno, es o se adelantó a ser la sartreana que reconoce en Descartes un antecedente realista del ser transfenoménico de los objetos de la conciencia.

La posición de Heidegger relativamente a Descartes sería la correspondiente a un proyecto de superación de la historia de Occidente desde su comienzo con el de la filosofía en Grecia, por medio de un *regreso*

hasta bien más allá de Descartes, hasta la verdad o revelación del ser de la que se habría desviado aquella historia desde su comienzo.

La posición de Sartre relativamente a Descartes consistiría en ver en Descartes un antecedente del sentido en el cual superar el moderno fenomenismo, *progresando* hacia una nueva afirmación del ser.

Porque una y otra posición están determinadas por algo mucho más radical.

Hemos encontrado una múltiple influencia de Descartes en la filosofía a una más importante y más reciente o reconocida por ésta en la cultura moderna.

Una influencia *positiva* en el sentido de una comunidad de problemas y de tesis y una influencia *negativa* en el sentido de una repulsa expresa de las tesis o del planteamiento de los problemas.

Una influencia *directa* en las generaciones inmediatas a Descartes y una influencia igual y no sólo *indirecta* hasta en la generación actual, o una influencia *entrañada* en la cultura moderna toda y una influencia *actual* en la filosofía actual.

No parece que pueda haber más formas de importancia histórica de una personalidad, ni personalidad de mayor importancia histórica que aquella en que los actuales tienen que insistir o de que tienen que emanciparse, y lo que quienes conmemoramos este centenario de la muerte de Descartes tendríamos que hacer es emanciparnos de Descartes o insistir en él, a juzgar por Heidegger y Sartre. Pero ¿por qué? y ¿cuál de las dos cosas?

Uno de los grandes temas de *El ser y el tiempo* es el de la historicidad. El desarrollo del tema se inicia con una distinción de los sentidos de los términos "histórico" e "historia" y una exposición del primero de estos sentidos, el de "pasado", que parte de un análisis notable, el del sentido en que las antigüedades conservadas en un museo pueden estar *presentes* en él, no a pesar de ser *históricas* o *pasadas,* sino justamente por esto. Pero el desarrollo del tema de la historicidad culmina en la exposición de las diferencias entre la historicidad "impropia" y la "propia" o entre toda otra relación con el pasado y la consistente en elegirse en el pasado un héroe, eligiéndole —y esto implica también el seguirle— desde la "situación" consistente a su vez en vivir cada uno de nosotros la vida con todas sus cosas bajo el signo, por decirlo así, de la mortalidad o fi-

nitud individualísima de sí mismo. Todo esto es una doctrina no sólo de las formas en que podemos —y debemos— conducirnos con respecto al pasado, sino también de las formas en que el pasado es presente en el presente.

Pero esta doctrina depende de la, más radical, de la finitud del ser o del primado de la nada y del regreso hacia esta finitud o nada. Porque la de la finitud del ser o la de la nada sería la revelación o verdad de la que habría venido desde su comienzo desviándose la historia de Occidente. La finitud del ser, la nada, es lo que ni ver quiere el hombre occidental, sobre todo el moderno, arrojado fáusticamente a la conquista de la Tierra. Porque si se compenetrase de la finitud del ser, de la nada, ¿a qué el arrojo fáustico y la conquista de — nada?

Por lo mismo, aunque en Sartre no hubiera una doctrina expresamente correspondiente a la de la historicidad en Heidegger, no puede dejar de haber una posición tácitamente correspondiente, fundada en su doctrina expresa del primado del ser: una posición que por ende no puede ser sino opuesta a la doctrina del *regreso a la finitud del ser, a la nada,* una posición que no puede ser sino la de proponer un *progreso en el sentido del ser.*

La relación con Descartes de Sartre y Heidegger, de nosotros, de quien sea, una conmemoración como ésta, no son más que caso particular de la relación general de los hombres en el respectivo presente con el respectivo pasado — y futuro.

Permítanme poner término ya a mi intervención en esta conmemoración, dejando a cada uno de ustedes, como no puede ser de otro modo, el conseguir por su parte los fines de esta conmemoración, "comprometiéndose" al "resolverse", en la marcha misma de su vida y de la historia, por el sentido de la vida y de la historia, ya de Heidegger, ya de Sartre, según que se sienta o no hombre, por moderno, esto es, por cartesiano, caducado definitivamente.

JOSÉ GAOS