

ANUARIO DE FILOSOFÍA



VOLUMEN 2 / MÉXICO / 2008

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



ANUARIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dra. Gloria Villegas Moreno
Directora

Mtra. Ofelia Escudero Cabezudt
Secretaria General

Mtra. Norma de los Ríos Méndez
Secretaria Académica

Lic. Jaime Jiménez Cruz
Secretario Administrativo

Dra. Elsa Margarita Ramírez Leyva
Jefa de la División de Estudios de Posgrado

Dr. Gabriel Enrique Linares González
Jefe de la División de Estudios Profesionales

Lic. Silvia Vázquez y Vera
Jefa de la División del Sistema de Universidad Abierta

Mtro. Pastor Gerardo González Ramírez
Secretario de Extensión Académica

Dra. Leticia Flores Farfán
Coordinadora del Colegio de Filosofía

Lic. Carmen Sánchez Martínez
Coordinadora de Publicaciones

ANUARIO DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 2 MÉXICO 2008

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Comité Editorial:

Mariflor Aguilar Rivero

Alberto I. Constante López

Rebeca Maldonado Rodríguez

Carlos Oliva Mendoza

Ernesto Priani Saisó

Pedro Joel Reyes López

María de Lourdes Valdivia Dounce

Director:

Carlos Oliva Mendoza

Primera edición: 2010
(10 de noviembre de 2010)

DR © UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria 3000, col. Copilco Universidad
Delegación Coyoacán, C. P. 04360, D. F.

ISSN en trámite

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita del titular
de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	
Carlos Oliva Mendoza	9
JORNADAS CARTESIANAS	
LISTA DE ABREVIACIONES	17
<i>Entre el error y la superficialidad, y la “distorsión fructífera”: una lectura analítica del cogito cartesiano</i>	
Mauricio Ávila Barba	19
<i>¿Qué es sentir? Aspectos fenomenológicos de la interacción mente-cuerpo en la “Sexta meditación”</i>	
Ariela Battán Horenstein.	31
<i>La reconstrucción de la física cartesiana de Edward Slowik: aciertos y dificultades</i>	
Laura Benítez	43
<i>Las consecuencias solipsistas del cartesianismo: el egoísmo metafísico</i>	
Sébastien Charles	53
<i>Dialéctica clásica y método cartesiano</i>	
José Marcos de Teresa.	63
<i>Autoconciencia y los límites de la razón: algunos problemas en la teoría cartesiana de la intuición de uno mismo</i>	
Syliane Malinowski-Charles.	73

8 □ CONTENIDO

<i>El cogito, una experiencia existencial</i> Jean-Paul Margot	81
<i>La fe viva de Descartes y el Dios de las Meditaciones metafísicas</i> Nora María Matamoros Franco	95
<i>Creación continua y tiempo en la filosofía natural de René Descartes</i> Zuraya Monroy Nasr	105
<i>Descartes y la hermenéutica</i> Juan Carlos Moreno Romo	115
<i>La reflexión cartesiana sobre las pasiones</i> Carmen Silva	125
<i>Descartes' Lonely Hearts Club Band: otra mirada al solipsismo cartesiano</i> Leonel Toledo Marín	137
<i>De lo visible y lo invisible. La teoría de la visión en Berkeley vs. Descartes</i> Alejandra Velázquez	145
COMENTARIOS DE LIBROS	153

El *cogito*, una experiencia existencial

Jean-Paul MARGOT

Como los comediantes llamados a escena se ponen una máscara para que no se vea el pudor en su rostro, así yo, a punto de subir a este teatro del mundo en el que hasta ahora sólo he sido espectador, me adelanto enmascarado.

Lavartus Prodeo¹

Según Hegel, Descartes es el iniciador (*Anfänger*) de la filosofía moderna. Con él comienza verdaderamente la cultura de los tiempos modernos. Pero, hoy en día, no estamos tan seguros de poder definir con la misma facilidad que lo hizo Hegel en qué consisten los tiempos modernos y el pensamiento moderno.² Antes se sabía con exactitud que los tiempos modernos comenzaban después del fin de la Edad Media, en 1453 exactamente, y que el pensamiento moderno comenzaba con Bacon, quien opuso al razonamiento escolástico los derechos de la experiencia y de la sana razón humana. Sin embargo, como ya lo anotaba Alexandre Koyré en 1930, hoy sabemos que ello era demasiado simple para ser cierto. Los estudios cada vez más detallados de los siglos XIV, XV, XVI y XVII, al igual que las profundas mutaciones de la disciplina de la historia, muestran que ésta no procede a saltos bruscos, que las grandes divisiones históricas resultan ser, a menudo, artificiales y que el término “moderno” no tiene un sentido unívoco y general: “El término ‘moderno’ ¿tiene en general algún sentido? Siempre se es moderno, en toda época, desde el momento en que uno piensa más o menos como sus contemporáneos y de forma un poco distinta que sus maestros [...] *Nos moderni*,

¹ René Descartes, *Cogitationes privatae*, A/T, 213, 4-7. Todas las citas de Descartes se refieren a la edición: *Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam y Paul Tannery (12 volúmenes, París, 1897-1909); nueva edición, 13 volúmenes, París, Vrin, 1974-1983. Usamos las iniciales A/T, y señalamos el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página y del número de la primera y la última línea (en caracteres arábigos).

² Véase, por ejemplo, H. Bergson, “La philosophie”, en *La science française*. París, Larousse, 1916, pp. 6-7: “Aunque el cartesianismo ofrece semejanzas de detalle con tales o cuales doctrinas de la Antigüedad o de la Edad Media, no debe nada esencial a ninguna de ellas”. El matemático y físico Biot ha dicho de la geometría de Descartes: “*Proles sine matre creata* (nace por generación espontánea). Diríamos lo mismo de su filosofía”; *apud* J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes* (1596-1628). Albi, Imprimerie coopérative du sud-ouest, 1928, p. 9.

decía ya Roger Bacon [...] ¿No es en general vano querer establecer en la continuidad del devenir histórico unas divisiones cualesquiera? La discontinuidad que con ello se introduce, ¿no es artificial y falsa?”³

Sin embargo, no hay que abusar del argumento de la continuidad como con razón anota Koyré a renglón seguido. Esta concepción de la periodización de la historia a saltos bruscos y grandes divisiones es inseparable de la concepción hegeliana de la historia continuista de la filosofía que se vale de la discontinuidad con el fin de recalcar el sentido necesario de la historia de la filosofía en cuanto marcha necesaria del espíritu absoluto hacia la comprensión de sí mismo. Hacer de Descartes el *Anfänger* de la filosofía moderna recalca el carácter orgánico de la historia y, por lo tanto, de la historia de la filosofía que a partir del cambio en la continuidad introducido por Descartes debe ser entendida como la historia de un progreso continuo que determina el carácter unívoco de la conciencia autónoma de sí. En realidad, el problema no radica tanto en la continuidad o discontinuidad como en la concepción, global o general,⁴ que se tiene de la historia, en su carácter orgánico o no, en su sentido o sinsentido, en su progreso o no; este problema atañe al modo como se piensa y se vive la relación de los hombres con el mundo que habitan. En otros términos, la actitud hacia la historia está determinada en última instancia por profundas razones metafísicas y morales. Las teorías de la historia son indisociables del valor que otorga el hombre a su relación existencial con el mundo que habita, y es de este sentimiento que se deriva el estatuto metafísico del tiempo como una sucesión discontinua de instantes (Descartes) o de una temporalidad que posee la continuidad y la organización de un devenir significativo (Hegel). En cuanto concepciones de la historia, continuidad y discontinuidad están íntimamente ligadas a la necesidad y a la contingencia entendidas como formas de experiencia vividas por el hombre-en-el-mundo.

Si a la seguridad de Hegel (todo lo real es racional) corresponde la continuidad y la organización de un devenir significativo de la historia con una concepción del tiempo como “destino” y “necesidad” de lo absoluto para realizarse, a la inseguridad de Descartes (lo real es posiblemente irracional) corresponde la desconfianza⁵ en la historia con una concepción del tiempo como una sucesión discontinua de instantes. Ello significa que la desconfianza de Descartes en la historia no responde solamente a la identificación o, mejor, a la supuesta identificación de la filosofía con la ciencia, y de la ciencia con una sola ciencia —la matemática cuya esencia es eterna, a-histórica—,⁶ sino que

³ Alexandre Koyré, “La pensée moderne”, en *Études d'histoire de la pensée scientifique*. París, Gallimard, 1973, p. 16.

⁴ Vid. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*. París, Gallimard, 1969, p. 19: “Una descripción global apiña (*resserre*) todos los fenómenos en torno a un centro único-principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto; una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión”.

⁵ Vid. J.-P. Margot, *Estudios cartesianos*. México, UNAM, IIF, 2003, pp. 7-19.

⁶ Vid. *Reglas para la dirección del espíritu* (1628). Cf. Étienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*. Nueva York, C. Scribner, 1965, pp. 125-151; J.-L. Allard, *Le mathématisme de Descartes*.

responde a razones más profundas que traducen la nueva situación del hombre en el mundo moderno. Desde el siglo XIV el mundo ha dejado de ser un todo estructurado y coherente: encierra la dualidad naturaleza-espíritu (*mens*). El ser de la naturaleza aparece como un objeto de representación, de conocimiento científico, de explotación técnica, y el ser del hombre se plantea como sujeto de cara al mundo, concebido ahora como un objeto extraño para el hombre, como algo mudo. El hombre moderno habita un mundo en el cual los signos ya no le brindan el secreto de su origen y de su destino. Aunque el hombre no dude de la verdad de los signos, que son “lo único que tiene [...] para orientarse en el mundo”,⁷ ahora habita un mundo mudo, silencioso, donde los signos han de ser *interpretados* por la mente de un hombre que ha perdido su lugar natural en el universo, por una mente que no entiende la relación entre ellos.

Con la crisis nominalista y el derrumbamiento del universo medieval, desaparece la seguridad que el hombre tenía: se conocía a sí mismo remitiéndose a un orden objetivo (cosmos) incuestionado, a un mundo regido por una potencia soberana y en el cual ocupaba un lugar natural. Desde entonces, se problematizan tanto el lugar del hombre en el mundo como la idea misma del universo, que aparece ahora como el otro angustiante del hombre. Contrariamente a lo que afirmase Hegel, Descartes no *inicia* un “nuevo periodo” en el que la certeza inmediata del pensamiento regula y domina todo en el mundo, sino que se inscribe en la prolongación de la crisis nominalista que da inicio a la Modernidad y cuya característica fundamental es la pérdida de inteligibilidad del mundo en el siglo XIV, a lo que se suma la profunda desconfianza en la historia y la relativización de las verdades racionales de la filosofía como consecuencia de una nueva idea de Dios, el Dios de los filósofos, el Dios de los sabios.

Es preciso entonces cuestionar la interpretación forjada por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, según la cual a partir de Descartes la historia de la metafísica moderna es la historia de un progreso continuo y necesario hacia la conciencia autónoma de sí. Si “la filosofía del nuevo mundo” —o el *cogito* entendido como *fundamentum inconcussum*— y la ontología del “*subjectum*” (Heidegger) se acogen con razón a cierto sentimiento acerca del poder del pensamiento humano, es preciso, con todo, reconocer que Descartes nunca pretendió fundamentar la certeza en el poder del pensar humano, en la subjetividad humana, en la *mens*, en la *ratio* humana cuya naturaleza y cuyos límites han de ser estudiados al menos una vez en la vida.⁸ Negar

Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1963. La identificación de la filosofía de Descartes con las matemáticas es el tema central de las lecturas neotomistas de Gilson.

⁷ Umberto Eco, *El nombre de la rosa*. Santafé de Bogotá, Círculo de Lectores, 1984, p. 503; *vid.* J.-P. Margot, *La modernidad. Una ontología de lo incomprensible*. Cali, Programa Editorial, Universidad del Valle, 2004, pp. 53-71.

⁸ *Cf.* A/T X, 396, 26-397, 1: “Mas para no estar siempre inciertos sobre lo que puede nuestro espíritu y para no trabajar en vano y al azar, antes de prepararnos para conocer las cosas en particular, es preciso examinar cuidadosamente, una vez en la vida, de qué conocimiento es capaz la razón humana (*Atqui ne semper incerti simus, quid possit animus, neque perperam et temere laboret, antequam ad res in particulari cognoscendas nos accingamus: oportet semel in vita diligenter quaesivisse, quarumnam cognitionum humana ratio sit capax*)”, y *cf.* A/T X, 215, 5-6; el tema de los límites del conocimiento

que la metafísica de Descartes sea un camino recto y claro hacia la conciencia autónoma de sí, cuestionar la legitimidad de la afirmación según la cual el principio general que regula y gobierna todo en el mundo de la filosofía moderna es el pensamiento que parte de sí mismo, es preguntarnos por el “sentido” de la metafísica moderna desde la perspectiva de la nueva idea de Dios que Descartes propone. Significa enfrentar de manera crítica una interpretación hegemónica que tiene sus raíces en Hegel, para quien “Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado”.⁹ Es también preguntarse por la confianza en la historia y en la *ratio* que anima a Hegel cuando escribe a propósito de Descartes: “Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!”¹⁰ ¿Era tan segura la morada de este mundo que habitaba Descartes? ¿Cumplió su destino y su necesidad la historia moderna?

Si Hegel afirma el carácter orgánico de la historia es porque de su fe en la razón se deriva el estatuto metafísico de un tiempo que es continuo y tiene la organización de un devenir significativo. Por el contrario, si Descartes desconfía de la historia es porque de su profundo sentimiento de la contingencia de lo creado y, por ende, de la posible irracionalidad del mundo, se deriva el estatuto metafísico de un tiempo discontinuo que no posee la estructura de un ser organizado. La actitud asumida ante la historia se desprende del modo —seguro o inseguro—, como el hombre vive su relación con la presencia o ausencia de un orden racional en el mundo. Aunque se gesticule en la praxis humana, es decir, en el modo de relacionarse con el mundo, la concepción de la historia, en cuanto proyecto humano de vida, está concebida *a priori* dado que refleja los supuestos culturales de una época. Es a partir de esta *metafísica del presente*, sobre la que se fundamenta la modernidad de Descartes, la cual se entiende como expresión de una metafísica de la separación que deja al hombre solo y enfrentado al mundo en el que vive de acuerdo a un tiempo fragmentado y discontinuo, que se pueden entender la oposición tematizada por Descartes entre Filosofía¹¹ e historia y su recurso a las matemáticas. La *metafísica del presente* es el denominador común de la crítica a la intersubjetividad, de la desconfianza en la historia continua y significativa, de la sustitución de la lógica por las matemáticas, de la concepción de la verdad como evidencia, de la necesidad de un método para investigar la verdad y de la soledad del sujeto filosófico que existe en un mundo que carece de sentido.

humano ya aparece, hacia 1619-1621, en las *Cogitationes privatae*: “Están prescritos límites determinados a los espíritus de todos: no los pueden sobrepasar (*Praescripti omnium ingenii certi limites, quos transcendere non possunt*)”.

⁹ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. III*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1977, p. 252; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leipzig, Verlag Philipp Reclam, Jun., 1971, Dritter Band, p. 250.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Vid.* A/T IX-2, 2-20; respecto al hecho de escribir “Filosofía” con mayúsculas, véase la “Carta al traductor que puede ser estimada aquí como Prefacio”, *Principios de la filosofía*.

A diferencia de la formulación del *cogito* en el *Discurso del método*: “Pienso, por lo tanto soy” (*Je pense, donc je suis; ego cogito, ergo sum*), su formulación en las *Meditaciones*: “Yo soy, yo existo” (*Je suis, j’ existe; ego sum, ego existo*),¹² muestra que la concepción de la verdad (*ego sum*) es inseparable de una determinada interpretación de lo existente (*ego existo*). Descartes alcanza primero la certeza de su pensamiento (*quod*) y, después, se pregunta cuál es la naturaleza (*quid*) de este yo que existe. Lejos de las interpretaciones idealistas que quieren que Descartes parta del pensamiento en general (“se piensa”, “hay pensamiento”) o del sujeto cognoscente, hay en el punto de partida de la reflexión una experiencia ontológica del yo como existente. Como bien lo señala Descartes, entre todos los atributos del alma, tan sólo el pensamiento me pertenece y no puede ser separado de mí,¹³ de manera que la afirmación del pensamiento aparece no solamente como posterior a la del yo, sino que le es subordinada. Tengo la seguridad de que pienso porque el pensamiento no puede ser separado de un yo cuya existencia ha sido previamente afirmada. La verdad es la verdad de los actos del pensamiento de un sujeto (*ego*) singular que existe en un mundo radicalmente contingente y sin sentido. Incapaz de comprenderse desde el mundo, es decir, desde el orden natural donde cada ser es de acuerdo a su relación con el Ser, el hombre moderno es, en cuanto sustancia pensante, *res cogitans*, un *ego que existe* y no un ente que es. El desmoronamiento del orden natural señala la sustitución del tiempo natural por el tiempo social de la existencia humana,¹⁴ el de la conciencia del momento cuando el hombre piensa, tiempo que “no es más que el modo bajo el cual concebimos la duración, hecha ella misma de sucesión de instantes”.¹⁵ La radical contingencia del mundo que habita el individuo singular Descartes y la carencia de un orden objetivamente válido no sólo explica la desconfianza en la continuidad de la historia con su devenir significativo, sino que también señala, como uno de los elementos más destacados de la Modernidad del siglo XVII, a la experiencia que el hombre moderno hace del tiempo, es decir, el privilegio metafísico del presente o de la presencia, y el sentimiento de una existencia siempre actual, de una existencia sin duración, limitada al instante y que, por ende, necesita ser prolongada de instante en instante mediante la continua reiteración del acto creador de Dios.

El nuevo estatuto metafísico del tiempo explica la concepción cartesiana de la verdad como evidencia actual e inmediata, verdad investigada por un pensamiento que es percepción —intelectual y no sensible— antes que razonamiento, y cuya actividad es más puntual que discursiva. En un mundo radicalmente contingente desde el cual los hombres no se pueden comprender, en un mundo mudo que depende del acto creador libre y constantemente reiterado, el conocimiento humano es percepción intelectual

¹² *Discurso del método*, IV, A.T VI, 33, 17; 558; *Meditaciones metafísicas*, IX-1, 19; VII, 25, 12.

¹³ A/T IX-1, 21: “encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece: únicamente él no puede ser separado”; VII, 27, 7-8: “*Cogitare? Hic invenio: cogitatio est, haec sola a me divelli nequit*”.

¹⁴ Vid. G. Poulet, *Études sur le temps humain/1*. Paris, 10/18, 1972, *passim*.

¹⁵ P. Guenancia, “Le rejet cartésien de l’histoire”, en *Archives de philosophie*, 49, 1986, p. 566.

de la verdad¹⁶ por el entendimiento, cuya actividad se limita a considerar lo que se le presenta o lo que le es presente. Más que un rechazo de la historia, la metafísica cartesiana del tiempo resulta incompatible con la concepción de un devenir significativo que designa una temporalidad de la certeza hecha de acumulación, mezcla y sedimentación de la verdad. En efecto, si el conocimiento humano es el acto puntual y reiterable de un entendimiento que “mira” (*intueri*) los objetos que le son presentes, “no puede haber sedimento (*dépôt*) de certeza ni conocimiento que sea tal bajo el modo de lo implícito”.¹⁷ Al circunscribir la actividad del entendimiento humano al acto de considerar en un instante aislado las cosas presentes a las que se ha de dirigir la mirada del espíritu,¹⁸ la metafísica del presente excluye cualquier perspectiva significativa que integre cada instante en el devenir continuo y significativo —finalidad— de su desarrollo continuo. He aquí la razón por la cual Descartes desconfía de la historia basada en una temporalidad que con su estructura orgánica y significativa expresa la fuerza lógica de la verdad de un mundo pleno cuya inteligibilidad está garantizada por el orden objetivamente válido del Ser y de acuerdo con el cual todos los entes y cada uno de ellos están dispuestos en un sistema de relaciones ontológicas permanentes. Ahora bien:

Al rechazar cualquier fuerza o cohesión interna al tiempo, Descartes recusa de antemano la idea de una fuerza pasiva, virtual o inconsciente, sin la cual la idea del devenir pierde cualquier significación. Al mismo tiempo priva de toda función, y aun de todo fundamento, la idea de intersubjetividad o la de comunidad humana. Toda su filosofía tiende, por el contrario, a delimitar de la manera más exacta al yo del otro (*le moi de l'autre*), y a concluir de la presencia del otro en mí (con la idea de infinito) la existencia de una verdadera exterioridad.¹⁹

En tanto que interpretación de lo existente —*ego existo*— y concepción de la verdad —*cogito ergo sum*—, la metafísica del presente esclarece el modo como Descartes pone de manifiesto su desconfianza en la historia continua y significativa. Aunque las matemáticas desempeñan un papel decisivo en su filosofía, la desconfianza de Descartes en la historia no es la consecuencia de una supuesta identificación de la filosofía con ellas. Una carta de 1640 a Hogelande lo corrobora: la historia expone lo que ha sido encontrado; la ciencia busca encontrar. “Por historia —escribe Descartes— entiendo todo lo que ya ha sido descubierto y se encuentra en los libros. Pero por ciencia entiendo la habilidad para resolver todas las cuestiones y, así, descubrir por su propia industria todo lo que, en esta ciencia, puede ser descubierto; y quien tiene esta ciencia, no desea en verdad nada más de los demás y, por tanto, puede ser propiamente llamado autárquico”.²⁰

¹⁶ *Intuitus*, vid. A/T X, 410-430.

¹⁷ P. Guenancia, “Le rejet cartésien de l’histoire”, en *op. cit.*, p. 566.

¹⁸ A/T 379, 15-17.

¹⁹ P. Guenancia, “Le rejet cartésien de l’histoire”, en *op. cit.*, p. 569.

²⁰ A/T III, 1-4, 722-723. Carta a Hogelande del 8 de febrero de 1640: “*Per Historiam intelligo illud omne quod jam inventum est, atque in libris continetur. Per Scientiam vero, peritiam quaestiones omnes resolvendi, atque adeo inveniendi propria industria illud omne quod ab humano ingenio in ea scientia*

La desconfianza de Descartes no pasa por una oposición entre la certeza de las matemáticas y la falta de certeza de la historia, sino por la oposición entre el tiempo natural de un viejo mundo inteligible y el tiempo humano y social de un nuevo mundo posiblemente irracional.

Tradicionalmente se otorga a la ciencia matemática la función de devolverle al hombre cartesiano su seguridad perdida, tanto más cuanto que para muchos intérpretes de Descartes la época de las *Reglas para la dirección del espíritu* es la de una seguridad científica en la que, dejando de lado las consideraciones metafísicas, las matemáticas le brindan a Descartes el modelo de una verdad eterna, atemporal. Frente a la pérdida de inteligibilidad del mundo moderno, que ya no es un todo estructurado, coherente y significativo, no sería entonces hacia la historia donde se volcaría el hombre incapaz de encontrar seguridad en el universo, o en la fe, sino hacia las matemáticas. Con todo, creemos que el profundo *nominalismo histórico* de Descartes y su correlato, la metafísica del presente, obligan a matizar considerablemente la afirmación según la cual el rechazo cartesiano de la historia resulta de su matematicismo, es decir, de su identificación de la filosofía con una ciencia cuya esencia estaría constituida por las matemáticas —la estructura noética del entendimiento humano— que, a su vez, serían el modelo a seguir.

La identificación de la filosofía con la ciencia matemática y la seguridad que ésta le proporciona al pensamiento humano sería una objeción a nuestra lectura en el sentido de que la pregunta por el fundamento sería, cuando menos, posterior a la época de las *Reglas para la dirección del espíritu*. No creemos que esta objeción sea válida: en efecto, lejos de significar que la Modernidad pone de lado la teología, el hecho de que la primera regla²¹ rechace la necesidad de que el espíritu sea iluminado por una luz que no viene de él sino de un foco transcendente, inscribe claramente —aunque de forma negativa— la investigación de las *Reglas para la dirección del espíritu* en el marco de los debates teológicos o, mejor, en el seno de la constante preocupación de Descartes por el misterio que rodea la creación y, por ende, por el estatuto racional de nuestra razón y de la racionalidad del mundo. De hecho, la pregunta por el fundamento no irrumpe de forma abrupta en las *Meditaciones*, sino que se inscribe en una problematización del orden del Ser que aparece ya en los primeros pensamientos —los *Preámbulos*, las *Experiencias* y las *Olímpicas* con sus sueños—; en las Reglas para la dirección del espíritu que representan la deconstrucción del orden aristotélico-tomista

potest inveniri; quam qui habet, non sane multum aliena desiderat, atque valde proprie autárches appellatur”. El uso constante del verbo “invenire”, que traducimos por “descubrir”, caracteriza al nuevo método por la capacidad que tiene el espíritu de construir o producir por sí mismo la verdad.

²¹ A/T X, 360, 7-15: “Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma (*humana sapientia, quae semper una et eadem manet*), aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que iluminan (*nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam Solis lumen a rerum, quas illustrat*), no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, como el ejercicio de un arte no nos impide el aprendizaje de otra, sino más bien nos ayuda”.

del Ser;²² en la investigación acerca de la naturaleza de Dios —lo que explicaría que Descartes haya abandonado la redacción de las *Reglas para la dirección del espíritu* para escribir un *Tratado metafísico de la divinidad*, en 1629—; en la doctrina de la creación de las verdades eternas, en 1630, y en la necesidad de fundamentar la naturaleza antes de describirla —la crítica a Galileo. Además del carácter paradójico del hecho de que el supuesto padre de la ciencia moderna —la física-matemática— haya recibido de Dios la misión de unificar el conocimiento bajo la bandera de las matemáticas, vale la pena señalar que la pregunta por la certeza del pensamiento surge de la *nova scienza* que pregunta expresamente por su propia certeza; de modo que es allí donde la ciencia identificada con el discurso de la Modernidad no está segura de sí misma, que el preguntar por su propia certeza lleva a la incertidumbre.

Así, aun mucho antes de formular, por primera vez en 1630, su doctrina de la creación de las verdades eternas —y las matemáticas son verdades eternas creadas—,²³ el nominalismo de Descartes —*i. e.*, el cuestionamiento de un orden natural, de un orden objetivamente válido— arrastra consigo a las matemáticas en la deconstrucción del orden del ser, modificando su estatuto e impidiendo que las verdades matemáticas sirvan de criterio de verdad, en cuanto modelo atemporal. Ciertamente, como dice W. Schulz, “Descartes descubre el poder del pensamiento, que para él es un comprender demostrable de las relaciones en la segura continuidad entre intuición y deducción. Con estas determinaciones, Descartes postuló el programa de la ciencia moderna”.²⁴ Sí, pero desde la perspectiva de una Modernidad caracterizada por la nueva situación del hombre en un mundo que dejó de ser un todo orgánico y coherente, el “comprender demostrable de las relaciones” no remite a una seguridad originaria, la de un *continuum* significativo entre cada intuición que traduciría lógicamente el orden natural del Ser, sino que la seguridad que brinda la continuidad debe ser conquistada a través del intento de reducir la deducción compleja a la intuición.²⁵ En efecto, la intuición se da en una temporalidad fragmentada, discontinua, hecha de instantes aislados. “El tiempo presente no depende del que lo ha inmediatamente precedido; por ello, no es menos la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por primera vez”.²⁶

²² Vid. J.-P. Margot, “La inversión cartesiana del eje aristotélico-tomista del conocimiento”, en *Praxis Filosófica*, nueva serie, núm. 13. Cali, diciembre de 2001, pp. 43-51.

²³ Cf. A/T I, 145, 7-10. En su *Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630*, Descartes escribe: “las verdades matemáticas que Usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas”. Los textos relativos a las verdades eternas son los siguientes: *Cartas a Mersenne del 15 de abril de 1630, 6 de mayo de 1630 y 27 de mayo de 1630; a Mesland del 2 de mayo de 1644; a Arnaud del 29 de julio de 1648; a Morus del 5 de febrero de 1649; Quintas respuestas*, en *Méditation cinquième*, par. I, A/T VII, 380; *Sextas respuestas*, par. 6 y 8, A/T, IX-1, 232-233 y 235-236; *Conversación con Burman*, A/T V, 159-160.

²⁴ W. Schulz, *El dios de la metafísica moderna*. México / Buenos Aires, FCE, 1961, p. 25 (*Der Gott der zeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, Neske, 1982, p. 23).

²⁵ Cf. R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Reglas III, VII y XI. Vid. J.-P. Margot, *Estudios cartesianos*, pp. 41-50.

²⁶ A/T IX-1, 127.

Más que un rechazo de la historia, la actitud de Descartes es de desconfianza ante todo lo que implique una temporalidad que posea una continuidad y la organización de un devenir significativo, ya que semejante temporalidad reflejaría la presencia de un orden natural, es decir, de una continuidad garantizada por la relación necesaria, ontológica, que las cosas mantienen entre sí según el Ser. Ahora bien, aunque el Descartes de las *Reglas para la dirección del espíritu* pensara la verdad del pensamiento (la intuición) de acuerdo con las matemáticas, tal verdad ya no remite a un orden natural, al orden epistémico del ser del cosmos antiguo y medieval, a un universo cuyo orden representa para el hombre la existencia de una necesidad natural inherente a cada ente o de una inteligencia ordenadora de la realidad conforme a un plan divino. Si Descartes postuló el programa de la ciencia moderna, es preciso entender que dicho programa se gesta en un mundo que ya no es inmediatamente inteligible en la medida en que deja de ser inmediatamente significativo. El hombre postulado por el programa de la ciencia moderna ya no se comprende a sí mismo a partir de un mundo ordenado; vive en un mundo mudo y extraño y la complicitad que existía entre un mundo cargado de significación y un hombre-ente que confiaba poder recuperar el secreto de su origen y de su destino a través de los signos proporcionados por el mundo ha desaparecido. *Res cogitans*, el sujeto moderno es ahora un *ego* que existe en un mundo donde los signos ya no significan, sino que han de ser interpretados por el *ingenium* humano que recurre a ellos para inventar —*invenire*, dice Descartes— el orden que necesita para *vivir*, pero que *no comprende* porque no entiende la relación que existe entre ellos. Desde esta perspectiva, la identificación de la filosofía cartesiana con la ciencia matemática no significa que Descartes tome a las matemáticas como el modelo del conocimiento cierto, ya que al desmoronarse el orden del Ser la matemática no ofrece ninguna verdad válida en sí, sino que depende, al igual que todo lo que existe, del decreto libre de Dios. El sujeto que conoce no aprehende un ente en la matemática; en el lugar de la verdad condicionada por el Ser se pone ahora el “conocimiento subjetivo”. Descartes no conoce ninguna “matemática ontológica” y las relaciones matemáticas no son formas ideales ni imágenes de ellas —modelos. De esta forma, si el “poder-pensar” es para Descartes “un comprender demostrable de las relaciones en la segura continuidad entre intuición y deducción”, esto significa que, dado que las relaciones no son naturales, es preciso intentar reducir la deducción a la intuición para recobrar la segura continuidad, que existía en la matemática ontológica pero que desapareció en la deconstrucción del orden natural de Ser, como lo hace Descartes en las Reglas III, VII y XI de las *Reglas para la dirección del espíritu*. Si el joven matemático identifica su filosofía con las matemáticas, no es porque éstas sean formas ideales, o modelo de un conocimiento seguro de sí mismo, sino porque la evidencia que caracteriza el conocer matemático de la intuición permite pensar el orden necesario de la vida a partir de una metafísica del presente.

La actitud que asume Descartes con respecto a la historia es inseparable del desmoronamiento del cosmos de Aristóteles y santo Tomás a fines del siglo XIII, y del profundo sentimiento de soledad que sobrecoge al hombre. Mientras que en el cosmos antiguo-

medieval el hombre era comprendido desde el mundo, y el mundo no era comprendido desde el hombre, en los siglos XIV y XVII el mundo es comprendido, o mejor, debe ser comprendido desde el hombre ya que éste no puede ser comprendido desde un mundo que ha dejado de ser la fuente de realidad y se ha transformado en una realidad fría y muda, creada por un Dios omnipotente, arbitrario, y cuyos designios son incomprensibles para un entendimiento finito.²⁷ Ya no es el estudio de la *physis*, como en los griegos, ni la autoridad de la fe, como en el cosmos cristiano del siglo XIII, lo que permite a Descartes construir una nueva mansión cósmica *para vivir*, sino una razón humana creada y contingente que tan sólo produce verdades relativas, que conoce todo, dentro de los límites de su capacidad y que, al no poder prescindir de un método para investigar la verdad de las cosas,²⁸ señala el hecho de que la necesidad de un método atestigua la imperfección de la naturaleza inherente a mi ser. Mientras que en el calor común a todos los hombres que viven en un universo cerrado e inteligible, es decir, en un mundo de cosas en el que el hombre también es una cosa y no un forastero, primero se filosofa y después se vive, es en el invierno glacial de la soledad expuesta a la intemperie cuando el hombre Descartes se siente como problema, se cuestiona a sí mismo. Después de dudar de los sentidos, de la locura, del sueño, después de acudir a “cierta opinión de que hay un Dios que lo puede todo y por quien he sido creado y producido como tal (*infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus*)”²⁹ —opinión que, reforzada por el recurso metodológico del genio maligno,³⁰ lo lleva a suspender su juicio ante la posible irracionalidad del mundo en el que existe—, después de alcanzar la certeza de su existencia a través de lo único que resiste a la duda metódica —*i. e.*, el *cogito*— no nos puede sorprender que Descartes se pregunte a renglón seguido acerca de la naturaleza o esencia de ese yo que existe. En efecto, si hay en el punto de partida una experiencia ontológica del yo como existir —*existere*—, si Descartes no parte del pensamiento en general, o del sujeto que conoce, es porque, contrariamente a la interpretación hegeliana, la modernidad de Descartes no se inicia con la inmediata y universal certeza de la seguridad de la conciencia de sí que ha puesto de lado la fe, sino con una proposición: “Yo soy, yo existo, [que] es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”.³¹

De esta manera podemos entender que la pregunta que el hombre se hace de sí mismo en la soledad del mundo frío y mudo que habita es, en cuanto pregunta acerca de su naturaleza, una cuestión que se dirige a la vez a lo más recóndito de sí —*i. e.*, su esencia— y a lo que fundamenta su existir —*i. e.*, Dios.

Ciertamente, frente a la ruptura de la unidad del mundo como totalidad significativa del Ser, la metafísica moderna, entendida ahora como filosofía de la separación del

²⁷ A/T IX-1, 44.

²⁸ A/T X, 371.

²⁹ A/T IX-1, 16; A.T VII, 21. Como suele suceder, el latín es más preciso.

³⁰ *Vid.* J.-P. Margot, *Estudios cartesianos*, pp. 113-139. Acerca del genio maligno y del Dios engañador.

³¹ A/T IX-1, 19; VII, 25, 12-13.

ser del hombre y del ser de la naturaleza, destaca a la subjetividad humana como la verdadera condición del conocimiento de los entes en el mundo —y no de los entes del mundo. Ahora, el que la metafísica moderna se inicie cuando se pone la subjetividad en el centro y se despotencializa a Dios en cuanto fuerza sustentadora del Ser, no significa que el hombre vuelto sujeto ocupe un lugar hegemónico que legitima y garantiza el hecho de que la subjetividad humana sea conciencia de sí segura y autónoma. Y esto es así porque la investigación necesaria acerca de la subjetividad humana entendida como razón³² revela que lo que constituye su fuerza, el “*poder-pensar*” que se manifiesta en la duda, también señala su limitación radical y esencial, su impotencia en relación consigo misma, ya que la veracidad del *cogito* no radica en la universalidad de la duración, es decir, en el hecho de que su verdad persista en el tiempo después de haber sido formulado, sino en la singularidad de un acto humano que requiere en cada instante el acto de Dios que conserva la verdad al crear el mundo y, por ende, al hombre. Viéndose a sí mismo como problema, el hombre se cuestiona a sí mismo en el contexto nominalista de un Dios omnipotente que lo ha creado tal como existe (*quod*). Lejos de descubrir en el *sum* la absoluta seguridad de lo que resiste el engaño divino, el *ego existo* obliga a cuestionar la naturaleza del hombre, es decir, obliga a cuestionar la racionalidad de sus razones. En otros términos, si al cuestionarse el hombre solo llega a hacer la experiencia de sí mismo en cuanto cosa pensante —*res cogitans*—, tal experiencia del pensamiento es una experiencia ontológica que no ofrece ninguna garantía a un yo que se experimenta como un *ego* que existe en un mundo posiblemente irracional, ya que al limitar el alcance temporal de la verdad de lo que aprehende el pensamiento —intuición del *cogito*— a la singularidad discontinua del presente, al excluir del mundo cualquier consideración teleológica, conservando con todo la causa final en un Dios cuyos designios son impenetrables para el hombre,³³ Descartes excluye cualquier perspectiva totalizadora que ilumine cada instante a la luz del supuesto fin de su *continuum*.

Lejos de caracterizarse por la seguridad que le brindaría “una filosofía independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón...”³⁴ la metafísica cartesiana, en la medida en que se pregunta acerca de la racionalidad de nuestras razones, “inicia” una modernidad que pone de manifiesto que la nueva fuerza del pensamiento racional es el signo de la unidad inseparable del poder y de la impotencia de la subjetividad humana.

Descartes descubre el poder del pensamiento que para él es un comprender demostrable de las relaciones en la segura continuidad entre intuición y deducción. Con estas determinaciones, Descartes postuló el programa de la ciencia moderna. Pero es este mismo filósofo quien [...] pone por encima de la subjetividad

³² *Vid. supra* nota 8.

³³ Cf. A/T IX, 1, 44; “porque no me parece que se pueda, sin temeridad, investigar (*découvrir*) los fines impenetrables de Dios”; notemos que “impenetrables” no está en el texto latino: “*non enim absque temeritate me puto investigare fines Dei*”.

³⁴ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 252; p. 250.

humana la divina como su fundamento esencial; [...] Descartes se plantea la cuestión fundamental, propiamente metafísica, de la metafísica moderna, que es: ¿puede fundarse a sí misma la subjetividad humana en este su poder del pensar? Descartes responde con un claro “no”. La subjetividad humana, en cuanto que niega, puede ciertamente poner en duda todo, pero no puede asegurar su certeza. La *res cogitans* no está segura de sí misma más allá del momento presente. Pero esta incertidumbre, que surge y puede surgir sólo allí donde el pensar pregunta expresamente por su propia certeza, remite opuestamente a la certidumbre de una omnipotencia, la que no me es propia precisamente, sino que le es propia al otro de mí mismo, el Dios incomprendible. Por eso es por lo que declara Descartes: la subjetividad finita puede estar cierta de sí misma sólo cuando adquiere esta certidumbre del poder que le es opuesto y por medio del cual está fundamentada fácticamente desde siempre.³⁵

Si la pregunta que el hombre, separado del mundo desde el que se comprendía, se hace acerca de sí mismo, de su naturaleza, es una pregunta que se dirige tanto a su esencia —ser una *res cogitans*— como a lo que fundamenta su existir —Dios—, es porque una pregunta semejante no se puede contestar con la identificación de la esencia con un existir radicalmente contingente e inestable, puesto que es otorgada por un Dios omnipotente, por una voluntad sentida como arbitraria y no por una inteligencia

³⁵ W. Shulz, *op. cit.*, pp. 25-26; cf. A/T III, 423, 7-10. En la *Carta de agosto de 1641 a Hiperaspistes* (o “soldado de reserva”, según la traducción de G. Lewis, *Correspondance avec Arnauld et Morus*. París, 1953, p. 5, nota 2; véase también F. Alquié, *Descartes, Œuvres philosophiques*. París, Éditions Garnier Frères, vol. II, 1967, p. 358, nota 1). Descartes escribe: “Habría que desear tanta certeza en lo que se refiere a la conducta de la vida como la que se requiere para adquirir la ciencia; pero, sin embargo, es muy fácil demostrar que en aquélla no se debe buscar ni esperar certeza semejante (*Optanda quidem esset tanta certitudo in iis quae pertinent ad vitam regendam, quanta ad scientiam acquirendam desideratur; sed tantam tamen non esse ibi quaeerendam nec expectandam perfacile demonstratur*)”. Confundiendo el problema de la verdad con el problema de la certeza, Hiperaspistes, “campeón”, “defensor de una causa” opuesta a la de nuestro filósofo, había objetado en *La carta de julio de 1641* que no es posible “vivir bien, es decir, en santidad” si no se dirigen las acciones “según la regla de la verdad”, A/T III, 398, 12-14: “*Qui probe sancteque vixeris, nisi juxta veritatis normam tuos actos direxeris?*” Ahora, si nos atenemos al texto al que se refiere Hiperaspistes —*Meditaciones metafísicas*, Respuestas a las quintas objeciones de Gassendi, A/T VII, 350, 12-351, 11— advertimos que Descartes invita a “atender a la diferencia que hay entre la conducta en la vida y la indagación de la verdad (*Sed advertenda est distinctio [...] inter actiones vitae et inquisitione veritatis*)”, diferencia en la que insiste muchas veces, puesto que si en la conducta de la vida fuera “por completo ridículo no recurrir a los sentidos”, cuando se trata de la investigación de la verdad es preciso “rechazar en serio” todos los testimonios de los sentidos. En la *Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645* afirma que para gobernar nuestras acciones no es preciso resolver previamente el problema de la verdad: “Tampoco es necesario que nuestra razón no se equivoque nunca; basta que nuestra conciencia nos atestigüe que no nos faltaron nunca resolución y virtud para ejecutar todas las cosas que nos parecieron las mejores...”, A/T IV, 266, 24-29. Recordemos, finalmente, la distinción que Descartes establece en la cuarta parte de los *Principios de la filosofía*, artículos 205 y 206, entre la certeza moral, “suficiente para regular nuestras costumbres”, y la certeza más que moral, que es “la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos”, A/T IX-2, 323-325; VIII-1, 327-329.

ordenadora. En efecto, al derrumbarse el cosmos medieval del siglo XIII se derrumba la concepción del mundo como orden natural, orden del Ser, es decir, la visión de un mundo *desde el cual* el hombre se comprende en la medida en que concibe un mundo a partir de las ideas que pertenecen al entendimiento divino y le sirven de modelo al hombre. Ahora, si es lícito afirmar que la modernidad de Descartes pertenece a la misma configuración epistemológica en la que el discurso filosófico crea una nueva idea de Dios, es porque la modernidad de Descartes es inseparable de la *episteme* de la representación, ahí donde la idea pasa de ser un modelo a ser el contenido *representativo* del pensamiento: “Con la palabra idea, entiendo aquella forma de cada uno de nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conciencia (*conscius sumus*) de estos mismos pensamientos”.³⁶ Conciencia de los pensamientos —y no de las cosas, aunque sí sabe que se refiere a una cosa—, la idea, en cuanto contenido re-presentativo del pensamiento, es la expresión de la nueva situación del hombre en el mundo, de la dualidad naturaleza-espíritu (*natura-mens*) en la que el ser de la naturaleza es un objeto de representación, es decir, lo que ya no está presente de forma inmediata sino que se vuelve presente mediante el pensamiento con su contenido representativo de ideas. El hombre se re-presenta no sólo lo que no está presente sino lo que se vive como otro angustiante y mudo que aparece como el lugar del engaño divino, como posiblemente irracional, un mundo del cual desaparecieron las causas finales y, por ende, cualquier significación, el mundo de la máquina, un mundo que no funciona de acuerdo con el plan de una inteligencia y que puede ser entendido por la razón iluminada,³⁷ sino que funciona de acuerdo con una voluntad divina cuyos designios escapan al entendimiento humano. Al hacer hincapié en la existencia del *ego* que existe, la formulación del *cogito* en las *Meditaciones metafísicas* destaca la *finitud* del pensamiento de un *ego* creado y, por ende, determinado por otro que no es él y que fundamenta su pensar, aunque el pensamiento humano sea incapaz de comprender lo que lo fundamenta. Y ésta es la impotencia de la *res cogitans*: la impotencia de fundarse a sí misma en el “poder-pensar” del sujeto humano desligado del orden del Ser; cosa que obliga al *ego que existe* —el *ego* es un “*sum*” que existe, es decir, que ha recibido la existencia— a poner por encima de la subjetividad reconocida como finita la nueva idea de Dios, la de un Dios concebido por el pensamiento humano, re-presentado, donde el “re” es el signo interpretado de la distancia entre el ser de la naturaleza y el ser del hombre, donde el “re” traduce la necesidad de inventar un orden³⁸ dado que un incomprensible misterio rodea la creación continua de un mundo fragmentado. Concebido por el espíritu humano como el poder incomprensible sustentador del ser —idea mediante la

³⁶ A/T IX-1, 124; VII, 160, 14-16.

³⁷ Vid. J.-P. Margot, “Cogito agustiniano, reflexión tomista y cogito cartesiano”, en *Praxis Filosófica*, nueva serie, núm. 15. Cali, diciembre, 2002, pp. 111-120.

³⁸ Vid. A/T VI, 18, 27-19, 2: “Conducir con orden mis pensamientos, comenzando con los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros”.

cual el hombre toma conciencia de la finitud de su pensamiento—, el Dios de Descartes introduce el concepto filosófico de trascendencia, del otro de la subjetividad humana; un concepto que la subjetividad humana debe postular para poder comprenderse a sí misma. “Aquí trascendencia quiere decir experimentar en y por el pensar, el límite del pensamiento, lo impensable. La subjetividad que quiere comprenderse se limita a sí misma, pues sabe que no hay ningún límite del pensamiento que no sea límite para éste, y un límite para el pensamiento puede ser sólo un límite puesto por el pensamiento. Por eso significa: *la trascendencia es el otro de la subjetividad finita que le pertenece con necesidad interna*”.³⁹

Lejos de reflejar la fuerza de un pensamiento seguro del poder de su pensar, la modernidad de Descartes traduce la contingencia y la soledad radical de una subjetividad que experimenta en su nuevo poder-pensar la impotencia del pensamiento para fundarse a sí mismo en el ejercicio discontinuo de lo que define al hombre. En la medida en que el *ego* moderno es un *sum* cuya existencia contingente no puede ser comprendida desde un orden natural del ser del mundo, la pregunta acerca de la esencia del hombre es, en efecto, también una pregunta por lo que garantiza la continuidad del pensar, dado que solamente la continuidad puede asegurar que el pensar se ajuste a un plan global del creador, de tal forma que el pensar recobre su seguridad al inscribirse en un devenir significativo: tal es la función del método.

Puesto que no existe ningún orden objetivamente válido, el problema de la modernidad de Descartes no es la manifestación de la seguridad ontológica de la certeza inmediata de sí, sino la carencia de una certeza ontológica para un pensamiento que ya no comprende las relaciones entre los signos que se dan en un mundo que no se puede pensar a partir de un orden natural. “Nunca he dudado de la verdad de los signos, Adso, son lo único que tiene el hombre para orientarse en el mundo —escribe Umberto Eco en *El nombre de la rosa*. Lo que no comprendí fue la relación entre los signos [...] ¿Dónde está mi ciencia? He sido un testarudo, he perseguido un simulacro de orden, cuando debía saber muy bien que no existe orden en el universo”.⁴⁰

Esta confesión de Guillermo de Baskerville-Ockham pone de manifiesto la desesperación del agnosticismo teológico y filosófico del nominalismo del siglo XIV. Muy marcado por el nominalismo, Descartes se aparta de él: en este punto, pues, no comparte ese pesimismo. Su metafísica del presente le permite abrigar esperanzas.

³⁹ W. Schulz, *op. cit.*, p. 29; pp. 27-28.

⁴⁰ U. Eco, *op. cit.*, p. 503.