



**Nova Tellus**

ISSN: 0185-3058

novatelu@servidor.unam.mx

Centro de Estudios Clásicos

México

Konstan, David

Entre Sócrates y Descartes: hablar, leer y la naturaleza de la filosofía

Nova Tellus, vol. 27, núm. 2, 2009, pp. 71-90

Centro de Estudios Clásicos

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59115485002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



## Entre Sócrates y Descartes: hablar, leer y la naturaleza de la filosofía

David KONSTAN

Brown University

*dkonstan@brown.edu*

**RESUMEN:** En sus *Meditaciones*, Descartes se aísla del mundo como la condición previa indispensable para la verdadera investigación filosófica. Nada más lejos del escenario de la filosofía clásica, que adopta regularmente forma conversacional —y no sólo en los diálogos de Platón—. En este artículo, exploró algunas diferencias entre la filosofía clásica y la cartesiana que son consecuencia de dos distintos modos de lectura: la antigua, interactiva y dialógica, frente a la moderna, en la que el lector se siente aislado del mundo y a solas con el texto.

\* \* \*



**ABSTRACT:** In his *Meditations*, Descartes isolates himself from the world as the indispensable precondition for undertaking philosophical investigation. Nothing could be further from scene of classical philosophy, which is always that of a conversation —and not just in Plato's dialogues. In this article, I explore some differences between classical and Cartesian philosophy as a consequence of reading practices: the engaged, active style of reading in antiquity versus the modern sense of being removed from the world and alone with the text.



**PALABRAS CLAVE:** Descartes, Sócrates, filosofía clásica, filosofía cartesiana, dialógismo.

**KEYWORDS:** Descartes, Socrates, Classical Greek Philosophy, Cartesian Philosophy, Dialogism.

**RECEPCIÓN:** 9 de febrero de 2009.

**ACEPTACIÓN:** 17 de septiembre de 2009.



## Entre Sócrates y Descartes: hablar, leer y la naturaleza de la filosofía\*

David KONSTAN

“He bajado hoy hasta el Pireo, con Glaucon el hijo de Aristón, para rezar a la diosa y también porque quería ver cómo iban con la organización de la fiesta, puesto que se celebra ahora por vez primera”.<sup>1</sup> El lector habrá reconocido fácilmente en estas palabras el comienzo de la *República* de Platón, un pasaje en el que, según cuenta un gramático antiguo, el filósofo trabajó varios días, tratando de encontrar la disposición correcta de cada término.<sup>2</sup> Tras contemplar y disfrutar del espectáculo, los dos estaban en camino a la ciudad cuando Polemarco, el hijo de Céfalo, junto con Adimanto, el hermano del propio Platón, y varios otros les llamaron, se reunieron con ellos y les convencieron de quedarse para asistir a una carrera de antorchas a caballo y a una celebración a lo largo de toda la noche. Entretanto vuelven a la casa de Céfalo, y allí se encuentran a otros invitados. Y así empieza la gran conversación sobre el tema de la justicia.

El *Lisis* de Platón inicia de manera similar:

Estaba yo caminando desde el santuario de Academo hacia el de Apolo Licio por el camino fuera de la muralla, el que hay justo al pie, y según estaba llegando a la fuente de Panops, me encontré

\* Este trabajo se presentó en el II Coloquio de *Noua tellus*, que tuvo lugar en la UNAM en septiembre de 2008.

<sup>1</sup> Pl., *Resp.*, 327a. Salvo indicación contraria, las traducciones son nuestras.

<sup>2</sup> Cf. Dion. Hal., *Comp.*, 25; cf. Demetr., *Eloc.*, 21; Quint., *Inst.*, 8.6.64, y Diog. Laert., 3.27.

con Hipotales el hijo de Jerónimo y Ctesipo, del demo Peonio, y otros jovencitos que estaban de pie en un grupo con ellos.

Invitan a Sócrates a ir con ellos a visitar un nuevo gimnasio donde esperan encontrarse con un grupo de muchachos atractivos e inteligentes, y él se marcha con ellos. En el *Protágoras*, Sócrates cuenta cómo Hipócrates el hijo de Apolodoro llamó a su puerta al romper el día para arrastrarlo hasta la casa de Calias, donde un reparto estelar de sofistas estaba, por casualidad, hospedado.

Menciono estos pasajes de apertura para indicar cuán a menudo Sócrates se halla en medio de un grupo numeroso de gente. Le agrada estar al aire libre, en espacios públicos, ya sean fiestas religiosas o los gimnasios, y lo mismo disfruta hablando con mucha gente que con un solo interlocutor. En las últimas décadas, los estudiosos de la literatura han analizado con atención cómo la escena inicial de los diálogos y otros aspectos de su “puesta en escena” guardan relación con la cuestión filosófica y la iluminan.<sup>3</sup> Por el momento, quiero solamente hacer dos observaciones. La primera es obvia: Sócrates, con la voz que le presta Platón, lleva a cabo sus investigaciones filosóficas a través de la discusión y su famoso método de pregunta y respuesta, el elenco. Mi segundo punto es algo más sutil. Como un buen número de críticos ha notado, ni a Platón ni a ningún otro pensador griego parece haberles preocupado nunca un problema que constituye una de las cuestiones centrales en la filosofía moderna, concretamente el estatus o incluso la existencia de otras mentes: ¿cómo sé yo que los demás tienen una vida interior, como la mía, y no son sólo robots programados para actuar y hablar como seres humanos? Sugiero que la razón por la que los filósofos clásicos no se plantean esta cuestión es precisamente porque la filosofía griega se caracte-

<sup>3</sup> Cf., e. g., Ruby Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

rizaba por el diálogo, y en un diálogo uno da por seguro que la gente con la que se está debatiendo es como uno mismo: ¿quién iba a ponerse a discutir filosofía con un robot?

Tal vez esté pensando el lector que esto es, naturalmente, cierto en el caso de Platón: su mentor, Sócrates, era algo así como un filósofo de la calle, y en el *Fedro* se le representa expresando profundas reservas acerca de las ventajas de la escritura. Pero podemos incluso defender que toda la filosofía clásica era, en esencia, dialéctica. La escuela de Aristóteles se denominaba “peripatética” porque el maestro desarrollaba sus lecciones mientras paseaba alrededor del Liceo, seguido por sus alumnos; tanto si esto es completamente cierto como si no lo es, el hecho es que los escritos suyos que han sobrevivido dan testimonio de la presentación oral de sus doctrinas, y evidentemente incorporan en sus textos cuestiones planteadas por el público (el título de su tratado sobre física es *Phusikē akroasis* o *Curso de lecciones magistrales sobre la Naturaleza*). Los estoicos tomaron su nombre del pórtico donde se reunían, y los epicúreos debatían sus doctrinas en el jardín del maestro, de donde proviene su sobrenombre. Está ahora claro, gracias a los abundantes fragmentos de la gran obra de Epicuro, *Sobre la Naturaleza*, que comprendía 37 libros, que él también departía en un toma y daca con su público, replicando los comentarios de sus colegas y discípulos. La filosofía antigua era ante todo dialógica.<sup>4</sup>

Pues bien, eso era al principio, antes de que el libro se convirtiera en el principal medio de comunicación entre estudiantes. Pero ¿qué pasó en tiempos posteriores, por ejemplo, en

<sup>4</sup> Una obra importantísima sobre la oralidad y la escritura en la filosofía, que no había visto antes de redactar este trabajo, es la de Sergio Pérez Cortés, *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2004. El profesor Pérez Cortés, a quien agradezco el ejemplar que me regaló durante el coloquio de *Noua tellus*, trata de manera original, profunda y erudita, el papel dominante de la lectura en voz alta en la transmisión de las ideas en las escuelas filosóficas antiguas, y refiero al lector a su detallada discusión de varios de los puntos que sostengo en este artículo.

el círculo de Plotino y su eminente discípulo Porfirio (s. III d. C.)? Anthony Grafton y Megan Williams, en su reciente estudio, *Christianity and the Transformation of the Book*, notan que en esta escuela la preocupación por el estilo y los florilegios retóricos se miraban con sospechas: “Pero los libros, sin embargo, desempeñaban un papel central en la vida filosófica según el modelo establecido por Plotino y sus discípulos”.<sup>5</sup> Citan como ejemplo un pasaje de la biografía que Porfirio hizo de su maestro, que habla de la importancia de los comentarios sobre los textos antiguos: “En nuestras reuniones se leían los comentarios en alto, ya fueran los de Severo, o Cronio, Numenio, Gayo, o Ático, o también, entre los peripatéticos, los de Aspasio, Alejandro, Adrasto, y otros que estaban disponibles”.<sup>6</sup> Grafton y Williams añaden: “Parece que Plotino disponía de una biblioteca de buen tamaño”. Ciertamente, pero lo que yo subrayaría aquí es que se leía en voz alta, y en grupo. Es de llamar la atención el nombre de Aspasio mencionado en esta lista, ya que he traducido recientemente su comentario sobre la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, que es el comentario griego más antiguo que tenemos sobre el estagirita (s. II d. C.). Y, por cierto, el comentario mismo conserva también claramente el aroma de las aulas. Tomemos como ejemplo el siguiente pasaje, en el que Aspasio cita una frase de Aristóteles “la virtud ética trata de los placeres y dolores” [1104b 8-9], y observa:

Uno podría preguntarse en qué sentido la virtud ética trata de placeres y dolores. Pues la virtud intelectual, ciertamente, nada tiene que ver... ¿Cómo entonces puede la virtud ética tratar de placeres y dolores? ¿Es como en el caso de los instrumentos, pues uno podría decir que el arte de tocar la flauta es sobre flau-

<sup>5</sup> Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 33.

<sup>6</sup> Anthony Grafton y Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, p. 34, citando a Porf., *Plot.*, 14.10-14 (erróneamente citada en p. 299, n. 35).

tas, o el arte de la carpintería consiste en el hacha, la sierra y otras herramientas? O ¿es más bien como el tema y el contenido, en el sentido en que el arte de la música trata de la melodía, y la geometría de las dimensiones?<sup>7</sup>

Ésta es la clase de obra que Plotino y su círculo leían en voz alta, unos a otros. Como dice Gregory Snyder en su libro *Teachers and Texts in the Ancient World*:

Para darle vida, un texto requería un intérprete y casi siempre suponía la presencia de un público. Puede que el público participase en mayor o menor medida en el evento... Y, en el mundo antiguo, incluso el texto mismo, fuera cual fuese, era simplemente una versión particular de una obra.<sup>8</sup>

Grafton y Williams prosiguen con una cita del extraordinario relato de Porfirio, cuando éste cuenta cómo le convencieron de cambiar su punto de vista sobre la epistemología. Primero escribió una refutación contra Amelio, su oponente. Luego, Plotino “hizo a Amelio leérsela en voz alta, y cuando éste terminó, sonrió y dijo: ‘Amelio, convierte en tu tarea el resolver esta confusión... Amelio escribió un libro de buen tamaño... Sin embargo, yo escribí, de nuevo, una refutación contra lo que él había escrito”, y después de más discusión, Porfirio “escribió una retractación que yo leí en voz alta en la siguiente reunión”.<sup>9</sup> Lo que Grafton y Williams aducen como testimonio de la importancia de los libros y de la escritura puede también interpretarse como indicación de la frontera aún muy borrosa que existía entre el intercambio literario y oral.<sup>10</sup> El intercambio de comentarios y refutaciones son parte de un

<sup>7</sup> Heylbut, 42.13-18.

<sup>8</sup> Gregory Snyder, *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosopher, Jews and Christians*, London, Routledge, 2000, p. 2.

<sup>9</sup> Anthony Grafton y Megan Williams, op. cit., p. 34, citando a Porph., *Plot.*, 18.10-24.

<sup>10</sup> Cf. Pérez Cortés, op. cit., pp. 225-297.

diálogo vivo. De nuevo, consideremos la manera en que Porfirio editó los manuscritos de su maestro:

hemos ordenado los libros, que eran cincuenta y cuatro en número, de forma que constituyan seis ennádadas; también hemos escrito comentarios sobre algunos de ellos, sin regularidad, pues nuestros amigos nos pidieron que escribiéramos sobre todo lo que querían que les aclarásemos.<sup>11</sup>

Como Grafton y Williams observan, el respeto de Porfirio por su maestro no le “impidió añadir a su obra materiales propios”.<sup>12</sup>

Ahora bien, comparemos las circunstancias descritas con la filosofía moderna. No hay nada más alejado de esta imagen de la investigación filosófica en común que la separación radical de Descartes de su sociedad, y en la medida posible, incluso de cualquier recuerdo del mundo externo, lo cual constituye, según dice él mismo en sus *Meditaciones*, la condición previa indispensable para poner en cuestión todas las ideas recibidas y el punto de partida para la verdadera investigación filosófica. Como afirma en la “Primera Meditación”: “He liberado mi mente expresamente de cualquier preocupación y he logrado obtener para mí una buena cantidad de tiempo libre. Estoy aquí bastante solo”.<sup>13</sup> Y, en la “Segunda Meditación”, anuncia: “Daré por supuesto, entonces, que todo lo que veo, es espílio. Consideraré que mi memoria me cuenta mentiras, y que de las cosas que me cuenta ninguna ha sucedido jamás. No tengo sentidos”.<sup>14</sup> ¿Qué pudo inducir a Descartes a pensar que éste era el modo propio de abordar la filosofía?

<sup>11</sup> Anthony Grafton y Megan Williams, op. cit., p. 39, citando a Porph., *Plot.*, 26.28-32.

<sup>12</sup> Anthony Grafton y Megan Williams, op. cit., p. 39.

<sup>13</sup> R. Descartes, *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, trad. John Cottingham, intr. Bernard Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 12.

<sup>14</sup> R. Descartes, op. cit., p. 16.

Quizás podamos dar cuenta de la diferencia entre las conversaciones imaginarias de Platón y la descripción de Descartes de su propio (y auto-impuesto) aislamiento, haciendo notar que la cultura de Platón era todavía predominantemente oral —el medio del pensamiento era aún la palabra hablada—, mientras que Descartes pertenecía al mundo mucho más profundamente libresco del comienzo de la modernidad en Europa. La imagen que Descartes tiene de sí mismo como un pensador solitario, un individuo separado de la sociedad y comprometido en una búsqueda puramente privada de la comprensión, es análoga a la forma en la que tanto la lectura como la escritura se imaginaban, por ejemplo, en la aurora de la novela moderna. Así, Ian Watt, en su estudio seminal, *The Rise of the Novel*, explica que, en el siglo XVIII, un “rasgo característico de la casa de estilo Georgiano era el gabinete, o pequeña habitación privada que normalmente estaba junto al dormitorio. Sus contenidos típicos no eran vajillas ni conservas, sino libros, un escritorio, y un atril para lectura”.<sup>15</sup> Samuel Richardson, según Watt, fue el profeta de esta nueva forma de escribir y leer: “sus lectores encontraron en sus novelas esta misma absorción en los sentimientos internos y en el refugio individual de un mundo imaginario, que vibra con relaciones personales más satisfactorias e íntimas que las que provee la vida diaria”.<sup>16</sup> El resultado es que,

dejando de ser conscientes de la página impresa ante nuestros ojos nos rendimos enteramente al mundo de la ilusión que la novela impresa describe. Este efecto se ve realzado por el hecho de que solemos leer solos, y de que el libro, durante ese tiempo, se transforma en una especie de prolongación de nuestra vida personal.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Ian Watt, *The Rise of the Novel*, Berkeley, University of California Press, 1957, p. 188.

<sup>16</sup> Ibid., pp. 195-196.

<sup>17</sup> Ibid., p. 198.

En *À la recherche du temps perdu*, Proust describe cómo Marcel se encoje en la cama con un libro:

Me había tirado en la cama, con un libro, en mi habitación que protegía, temblando, su transparente y frágil frescor del sol de la tarde, tras las persianas casi cerradas... Apenas había luz suficiente para leer... El oscuro frescor de mi habitación guardaba con la plena luz del sol de la calle la misma relación que la sombra con el rayo de luz.<sup>18</sup>

La vivencia de estar solo, retirado de las experiencias sensoriales del mundo exterior y entregado exclusivamente a los propios pensamientos, no es muy diferente de las condiciones que Descartes evoca como favorables a sus cavilaciones.<sup>19</sup>

La retirada del mundo que se presupone como la condición del escritor y lector moderno, se convierte en una patología en *Memorias del Subsuelo* de Dostoievsky. La comparación no es tan extraña como podría parecer a primera vista. Podemos considerar que ambos textos son una especie de experimento existencial, una visión del mundo desde una esquina oculta, en la que uno hace un esfuerzo sin concesiones por desembarazarse de todas las opiniones que se han mantenido y tratarlas como “absolutamente falsas e imaginarias”, por decirlo con palabras de Descartes (“Primera Meditación”).<sup>20</sup> Nada es lo que parece y, lo que es peor, el mundo exterior tiene muchas posibilidades de estar gobernado, según Descartes, no por un dios benevolente sino por un “demonio malicioso del máximo poder e ingenio”, por decirlo, de nuevo, con palabras de Descartes.<sup>21</sup> Sí, es una hipótesis escandalosa e, incluso,

<sup>18</sup> *Du côté de chez Swann*, Paris, Pléiade, 1954, p. 83.

<sup>19</sup> Don Quijote de la Mancha es otro personaje que, al alba de la novela moderna, se entrega tanto a la lectura que pierde todo sentido de la realidad (agradezco esta observación a Michael Paschalis); cf. mi artículo “The Active Reader in Classical Antiquity”, *Argos: Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, 30, 2006, pp. 5-16.

<sup>20</sup> R. Descartes, op. cit., p. 15.

<sup>21</sup> Ibid.

blasfema que el filósofo francés propone sólo para refutarla decisivamente con pruebas incontestables de la bondad y la perfección divinas. Pero supongamos que fracasa en ello. En su duda radical, se pregunta extrañado qué significa el pensar que él es un hombre. No puede pretender ser un “animal racional”, ya que, en ese caso, tendría que preguntarse por el significado de esos términos, “y de esta manera una pregunta me hace caer en otras más difíciles” (“Segunda Meditación”).<sup>22</sup> Había pensado previa, e ingenuamente, dice, que tenía “una cara, manos, brazos”, etcétera; y un alma, también, que se había imaginado como “algo tenue”.<sup>23</sup> Pero rectifica de inmediato:

Y ¿qué voy a decir ahora que soy, cuando estoy suponiendo que hay un embaucador supremamente poderoso y, si se me permite decirlo, malvado que está deliberadamente intentando engañarme en cualquier forma posible? ¿Puedo acaso afirmar que poseo incluso el más insignificante de todos los atributos que acabo de mencionar como pertenecientes a la naturaleza de un cuerpo?<sup>24</sup>



Por supuesto, está a punto de descubrir que es al menos un ente pensante, signifique esto lo que signifique; puesto que está pensando estos pensamientos, o manteniendo estas dudas, tiene que estar, al menos, pensando. ¡Gran consuelo!

El hombre subterráneo de Dostoievsky también percibe el mundo como regido por un demonio perverso, sólo que, en su caso, la malicia reside precisamente en su aparente racionalidad. Tal como lo expresa él mismo: “las leyes de la naturaleza me han ofendido durante toda mi vida, continuamente, más que ninguna otra cosa”.<sup>25</sup> Para él, “las leyes de la naturaleza, las deducciones de la ciencia natural, las matemáticas” demuestran que el hombre desciende de los monos, que el egoí-

<sup>22</sup> R. Descartes, op. cit., p. 17.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., p. 18.

<sup>25</sup> Citado según la edición, *The Short Novels of Dostoievsky*, trad. Constance Garnett, New York, Dial Press, 1943, p. 139.

mo es innato, y que la conclusión de todo esto es que “todas las llamadas virtudes y vicios” son meros prejuicios.<sup>26</sup> Todo ello es una consecuencia de su propia duda radical. Él mismo lo describe:

¿Dónde están las causas primeras sobre las que puedo construir?  
 ¿Dónde están mis cimientos? ¿De dónde voy a sacarlos? Me esfuerzo en reflexionar y en consecuencia, en mi caso, toda causa primaria inmediatamente arrastra tras sí otra aún más primaria, y así hasta el infinito.<sup>27</sup>

¡Vaya dudas cartesianas que tenemos aquí!

En 1945, Richard Wright publicó un relato breve modelado evidentemente bajo el influjo de Dostoievsky, titulado “El Hombre que vivía bajo tierra”.<sup>28</sup> En este cuento, que se basaba en la narrativa de un prisionero que Wright había leído y que inspiró, a su vez, la gran novela de Ralph Ellison, *The Invisible Man*, un hombre erróneamente acusado de homicidio escapa de la estación de policía donde está siendo retenido y se esconde en las alcantarillas subterráneas: la idea de “subsuelo” o de “bajo tierra” es literal en este caso. Mientras explora los túneles, oye cantar himnos en una iglesia, al filtrarse el sonido por las grietas de los muros; pero le repele, y más tarde, cuando de nuevo oye el *gospel* “Glad, glad, glad, oh so glad I got Jesus in my soul”, reflexiona: “Están equivocados”.<sup>29</sup> Durante sus exploraciones bajo tierra llega a un cine, el sótano de una funeraria, una carnicería, la caja fuerte de una joyería (que roba a continuación, tras entrar por un hueco que logra abrir en el muro); luego, pega los billetes de dólar que ha conseguido en las paredes de su túnel como

<sup>26</sup> Dostoievsky, op. cit., p. 136.

<sup>27</sup> Ibid., pp. 139-140.

<sup>28</sup> Ellen Wright and Michel Fabre (eds.), *Richard Wright Reader*, New York, Harper and Row, 1978, pp. 517-576.

<sup>29</sup> Ibid., p. 554.

si fuera papel pintado de color verde, y desparrama los diamantes sobre el suelo fangoso de la alcantarilla. Un examen de su tarea le lleva a meditar: "Quizá todo esté bien, murmuró. Sí, si el mundo, tal como los hombres lo han hecho, está bien, entonces cualquier otra cosa está bien, cualquier acción que un hombre emprenda para satisfacerse a sí mismo: homicidios, robos, tortura".<sup>30</sup> Contempla con frialdad cómo el vigilante de la joyería es acusado del robo y se suicida. De hecho, al final, el hombre sufre un ataque de conciencia y se entrega a la policía, pero, al guiar a los policías por el hueco por el que él había bajado a las alcantarillas, uno de los agentes dispara y lo mata. Expulsado de un mundo donde los valores están al revés, el hombre del subsuelo se ve sumergido en una duda radical acerca del orden de las cosas, e imagina que algo semejante al demonio malicioso ha engañado a todo el mundo.

Quiero referirme a un caso más en que una novela representa el mundo visto desde abajo o desde fuera. Esta vez se trata de la que es, en mi opinión, una obra maestra de la literatura existencialista moderna: me refiero a *El Túnel* de Ernesto Sábato. En esta novela, publicada por primera vez en 1948, un pintor cuenta cómo llegó a asesinar a la mujer que amaba, justificando su acción con la lógica implacable de un psicópata paranoico. Esta obra de Sábato me parece, incluso, más terrible que *El Extranjero* de Albert Camus, que apareció en 1942, por la forma en que representa el completo aislamiento de la mente de su narrador.<sup>31</sup>

¿Podemos ver en Descartes el antepasado espiritual de estas narrativas de aislamiento demente, como si su experimento en separarse a sí mismo del mundo e imaginar que todo lo que está fuera de uno se encuentra bajo el control de un demonio

<sup>30</sup> Ellen Wright and Michel Fabre (eds.), op. cit., p. 551.

<sup>31</sup> La novela de Sábato ha sido traducida al inglés por Harriet de Onis en 1950 con el título *The Outsider*; curiosamente, la de Camus apareció en inglés bajo el mismo título.

malvado se hubiera separado, con el curso de los siglos, de su anterior creencia en una deidad benigna, y ahora, privado de su argumento ontológico, se quedara convertido tan sólo en un sentido de desesperación en un universo inmoral, irracional, y perverso? Más concretamente, ¿podemos entender el distanciamiento de Descartes de todos los demás y de la experiencia sensorial en general como un reflejo de una nueva práctica de la escritura y la lectura, en la que el retiro del escritor de la sociedad va en paralelo con el aislamiento en que los lectores consumen ahora un texto, como Marcel, a oscuras en su cubículo, con sensibilidad sólo para el mundo de su libro? Descartes tenía en mente a un lector solitario, que debía prestar atención exclusiva a su argumento. Como escribe en su preliminar “Carta a la Sorbona”, sus argumentos no son para cualquiera, en parte porque implican cadenas de razonamiento difíciles pero, “sobre todo, porque requieren una mente que esté completamente libre de opiniones preconcebidas y capaz de separarse fácilmente de los sentidos”:<sup>32</sup> en otras palabras, gente como él mismo, e igualmente distante de los demás (así también, el hombre del subterráneo de Dostoievsky evoca que, de joven, “me pasaba la mayor parte del tiempo en casa, leyendo”).<sup>33</sup> Por esta razón, como explica en su prefacio al lector, Descartes compuso su obra en latín y no en francés.<sup>34</sup>

Este tipo de concentración casi ciega se estaba convirtiendo en el ideal incluso en un medio tan público como el teatro. En 1614, veintisiete años antes de que Descartes publicara sus *Meditaciones*, Ben Jonson comenzaba su comedia, *Bartholomew Fair*, con un preludio burlesco en el que el director de escena, que pretende ofrecer a los miembros del público su opinión de la obra que va a representarse, es expulsado por el apuntador y el escriba (“book-holder” y “scrivener” o “scribe”), quie-

<sup>32</sup> R. Descartes, op. cit., p. 5.

<sup>33</sup> F. Dostoievsky, op. cit., p. 161.

<sup>34</sup> R. Descartes, op. cit., pp. 6-7.

nes a su vez proponen a los espectadores un Acta Formal de Acuerdos sobre cómo deben entender la función. El escriba lee en voz alta: “Acordamos también que aquí todo hombre ejerce su propio juicio, y no censura por contagio, o por confiar en la voz o la cara de otro que está sentado a su lado”.<sup>35</sup> Para dirigirse al público de élite que asistía al pequeño teatro bajo techo que favorecía Jonson, frente a las enormes arenas a cielo abierto en que Shakespeare representaba sus obras, Jonson utiliza a dos hombres del libro quienes imponen unas condiciones que atomizan al público, convirtiéndolo en individuos aislados —casi, lectores privados— frente al colectivo público de espectadores.

Jean-Luc Marion, uno de los más importantes estudiosos de la filosofía cartesiana, observa: “Las *Meditaciones* tienen como propósito explícito demostrar con certidumbre la existencia de Dios y la inmortalidad de la *mens humana* [...]”; esta meta expresa se caracteriza desde el principio por una omisión, la existencia de inteligencias separadas”.<sup>36</sup> Tras un examen cuidadoso de los pasajes relevantes, Marion afirma: “Llegamos así a una conclusión radical: Las *Meditaciones* hacen conceptualmente imposible el reconocimiento de otra persona —al menos, en el sentido de otra *mens*— capaz de funcionar como un *ego*”,<sup>37</sup> y concluye con agudeza: “Fundamentalmente, el *ego* excluye cualquier *alter ego*”.<sup>38</sup> Marion deja abierta la posibilidad de que el punto de vista de Descartes sobre el amor pueda conceder al *ego* el “ir más allá del *ego* solitario en la dirección de un *alter ego*”.<sup>39</sup> Sea esto como sea, podemos notar que Descartes, quien escribe desde un lugar solitario y quien dirige sus meditaciones a un lector solitario, se

<sup>35</sup> Michael Jamieson (ed.), *Ben Jonson: Three Comedies*, Harmondsworth, Penguin, 1966, pp. 333-334.

<sup>36</sup> *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999 (edición original francesa 1991), p. 121.

<sup>37</sup> Jean-Luc Marion, *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*, p. 129.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 135.

parece a los antiguos filósofos en la medida en que no se preocupa por el problema de otras mentes sencillamente porque no las tiene en cuenta en absoluto—. Su mundo está poblado por una sola y pensante mónada, en radical contraste con el yo social que postulaban los pensadores griegos y romanos.

Y, sin embargo, en cuanto empezamos a leer las *Meditaciones* de Descartes nos damos cuenta de que él está en constante diálogo con alguien, pues plantea preguntas continuamente, y parece responder a interlocutores imaginarios. Consideremos por un momento sus dudas acerca de la posibilidad de un Dios que engañara a sus criaturas: “Quizás haya algunos que prefieran negar la existencia de un Dios tan poderoso antes que creer que todo lo demás es inseguro. No discutamos con ellos, sino más bien aceptemos con ellos que todo lo que se ha dicho de Dios es una ficción” (“Primera Meditación”).<sup>40</sup> ¿Quiénes son estos objetores, y a quién aconseja Descartes aceptar la premisa que proponen, como base para proseguir el razonamiento? Supongamos que es un diálogo interno, que no presupone un oyente salvo su propio yo previo, que representa la opinión convencional; como dice el filósofo francés: “Pero ahora voy a cerrar mis ojos, detener mi oído, y apartarme de todos mis sentidos... Voy a conversar conmigo mismo y someterme a mi propio escrutinio” (“Tercera Meditación”).<sup>41</sup> Incluso así, Descartes tiene conciencia del paso del tiempo. Por ejemplo, empieza la “Cuarta Meditación” con estas palabras: “Durante estos últimos días me he acostumbrado a apartar mi mente de los sentidos”.<sup>42</sup> Descartes está contando una historia de su progreso filosófico, y su narrativa presupone un lector —de hecho, un lector crítico, preparado para plantear objeciones y juzgar el valor de sus argumentos—. Del mismo modo, el hombre del subterráneo de Dostoievsky mantiene una conver-

<sup>40</sup> R. Descartes, op. cit., p. 14.

<sup>41</sup> Ibid., p. 24.

<sup>42</sup> Ibid., p. 37.

sación constante con oponentes anónimos de sus puntos de vista, a los que se refiere frecuentemente como “caballeros”: “Y yo les pregunto, caballeros...”, o “¿Se están riendo?”,<sup>43</sup> o “ya saben ustedes” o “les voy a contar...”<sup>44</sup> Es cierto que esto puede tratarse de una fácil paradoja: el mero hecho de publicar un trabajo presupone que hay otros a quienes uno se dirige, aunque no en todos los casos se invoca al interlocutor tan frecuente y explícitamente. El propio hombre del subterráneo reconoce el problema: “¿por qué les llamo a uds. ‘caballeros’, por qué me dirijo a uds. como si fueran realmente mis lectores?”<sup>45</sup> Podemos cambiar la famosa fórmula de Descartes y decir: “Escribo, luego somos”.

Pero hay un rasgo en las *Meditaciones* que va mucho más allá de tal reconocimiento mecánico de la existencia de los otros y la necesaria ubicación de toda investigación filosófica en una u otra forma de diálogo, aunque sea atenuada o reducida por una ficción de pensamiento solitario o conversación con uno mismo. Descartes publicó sus *Meditaciones* en 1641 junto con un apéndice que contiene seis “Objeciones y Réplicas” que había conseguido tras distribuir sus escritos a un grupo de amigos antes de su aparición; un año después, sacó una segunda edición suplementada por un séptimo conjunto de “Objeciones y Réplicas”. Esto, ciertamente, no es una señal de un yo completamente retirado del mundo, aislado y enquistado en su privacidad; al contrario, el texto de Descartes parece resultar de una serie de intercambios ocurridos quizás epistolarmente, pero que conservan muy viva la frescura del diálogo cara a cara, de forma muy similar a los propios diálogos de Platón o al estudio tan intensamente comunitario que tenía lugar en el círculo de Plotino, o en el ámbito de las lecciones de ese estoico que era tan eminent

<sup>43</sup> Dostoevsky, op. cit., p. 138.

<sup>44</sup> Ibid., p. 139.

<sup>45</sup> Ibid., p. 155.

conversador, Epicteto, cuyas lecciones fueron preservadas por su discípulo Arriano y publicadas más tarde bajo el título *Discursos*. El caso de ese otro estoico romano, Musonio Rufo, es similar. Curiosamente, aunque Epicteto no conservó sus propias reflexiones, parece haber creído que Sócrates sí había hecho uso de la pluma:

¿Cómo? ¿Qué Sócrates no escribió? —¡Claro que sí! De hecho, ¿quién ha escrito tanto como él? ¿Qué por qué? Pues porque, como no le sería posible tener siempre a alguien al lado que criticara sus ideas o que, a su vez, recibiera sus críticas, se criticaba y se examinaba a sí mismo y estaba en constante y fructífera lucha con una u otra idea.<sup>46</sup>

Gregory Snyder observa: “En este caso, un texto escrito ofrece una tecnología para mantener una conversación con uno mismo, en ausencia de un compañero de diálogo”.<sup>47</sup> Si Sócrates escribe, se trata de conversación por otros medios. ¿Podría esto ser válido también para Descartes —y es entonces erróneo explicar la diferencia entre sus individualistas “meditaciones” y los diálogos antiguos al estilo de Platón por referencia al modo en que la gente leía en la antigüedad y en el período moderno?

Bernard Williams, en su “Estudio Introductorio” a las *Meditaciones*, sugiere que el “Yo” de las *Meditaciones* propiamente dichas “es diferente... del ‘yo’ que aparece en las *Réplicas* a las *Objeciones*”.<sup>48</sup> Y explica: “En sus *Réplicas*, Descartes habla clara y directamente en voz propia, y el ‘yo’ representa al autor de las *Meditaciones*. El ‘yo’ en las *Meditaciones* mismas representa a su narrador o protagonista, a quien podemos llamar ‘el pensador’ ”.<sup>49</sup> Supongo que podría tomar esto como una forma de salir del dilema que he planteado, y aducir que la naturaleza inter-subjetiva de las “Objeciones

<sup>46</sup> *Discursos*, 2.1.32.

<sup>47</sup> Gregory Snyder, op. cit., p. 22.

<sup>48</sup> R. Descartes, op. cit., p. vii.

<sup>49</sup> Ibid.

y Réplicas” es una reliquia de una forma anterior de hacer filosofía, y contraria al modo adoptado en las *Meditaciones* propiamente dichas. Y, sin embargo, preferiría reconocer el carácter dialógico de las *Meditaciones* mismas, lo que de hecho puede ayudarnos a dar cuenta de lo que muchos críticos han considerado como un fallo irreparable en la lógica del argumento fundamental de Descartes: *cogito ergo sum*. Así lo señala un estudio reciente:

Muchos críticos se han quejado de que, al referirse al ‘yo’, Descartes pasa por alto la cuestión —que da por supuesto lo que se supone que establece—: precisamente su ‘existo’. Entre los críticos, Bertrand Russell objeta que ‘la palabra “yo” es completamente ilegítima’; que, en vez de eso, Descartes debería haber expresado ‘su premisa fundamental (*cogito*) en la forma “hay pensamientos”’.<sup>50</sup>



¿Sería posible que el asumir un “yo” o *ego* como sujeto del verbo *cogito*, en vez del mero predicado *cogitare* o “pensar,” le viniera de manera natural a Descartes precisamente porque estaba siempre de modo implícito imaginándose a sí mismo en relación con otro, un “tú” o un *tú*?



Hay, creo, algo híbrido en la presentación que Descartes hace de sí mismo: se presenta a la vez como una mera cosa pensante, desprovisto de todo atributo, y como René Descartes, en permanente debate con otros y para quien su otro yo —ese yo que sigue albergando opiniones recibidas— es un substituto. Pero hay también algo nuevo en las *Meditaciones*: las precondiciones mismas del modo en que el filósofo francés procede en su filosofía. Quiere descubrir lo que un individuo aislado, pre-social está obligado a asumir como real. Sí,

<sup>50</sup> Lex Newman, “Descartes’ Epistemology”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer, 2005, accesible electrónicamente en [http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/\\_descartes-epistemology/](http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/_descartes-epistemology/); la cita de Russell se encuentra en Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, Simon and Schuster, 1945, p. 567.

desea demostrar que “yo no estoy solo en el mundo” —pero se contenta con demostrar que hay “algo más” que es precisamente la causa de sus ideas (“Tercera Meditación”)<sup>51</sup>. No tiene problema, dice, en entender de dónde consigue sus ideas sobre otras criaturas, “incluso si en el mundo no hubiera más hombre que yo, y ni animales ni ángeles”<sup>52</sup>. Elimina todo lo demás y, dice, “sólo queda la idea de Dios”<sup>53</sup>. El carácter peculiarmente solipsístico del proyecto de Descartes no es resultado de la escritura, por supuesto, ni tampoco, estoy seguro, del invento de la imprenta como medio principal de difusión de los textos. Se trata no tanto de la tecnología de la escritura y la lectura cuanto de la manera en que los textos se producían, se recibían y se usaban. Hay una diferencia entre la forma como Descartes percibe la escritura y la lectura, y la imagen prevaleciente en la antigüedad clásica, en que los textos eran siempre, creo yo, una especie de guiones o libretos, que tenían que ser leídos en voz alta y en grupo para alcanzar su plenitud y estar completos. Como Guglielmo Cavallo lo expresa: “leer un texto literario podría compararse con la interpretación de una partitura musical”<sup>54</sup>. Las *Meditaciones* de Descartes, en contraste, son como mensajes arrojados al mar en una botella. Escribiendo en la forma en que lo hizo, Descartes encontró un concepto de lo literario —leer y escribir— que se adecuaba a la mentalidad de su tiempo, y también del nuestro, al menos hasta hace relativamente poco. En este sentido, es un predecesor, considero, de Proust, Dostoevsky, Wright y Sábato —y se encuentra muy lejos de la conversación filosófica de la antigüedad clásica.

<sup>51</sup> R. Descartes, op. cit., p. 29.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid., p. 31.

<sup>54</sup> Guglielmo Cavallo, “Between *Volumen* and *Codex*: Reading in the Roman World”, en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (eds.), *A History of Reading in the West*, trad. Lydia G. Cochrane, Amherst, University of Massachusetts Press, 1999, p. 73.