



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía

Ansiedad cartesiana: una interpretación de la propuesta ontológica y epistemológica de René Descartes

TESIS

Para obtener el grado de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

ÁNGEL JUÁREZ AGUILAR

Directora de tesis:

DRA. VIRIDIANA PÉREZ GÓMEZ

Asesores:

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑEZ

DR. RICARDO A. GIBU SHIMABUKURO

PUEBLA, PUE. JUNIO 2025

“[...] yo soy como un término medio entre Dios y la nada,
colocado de tal suerte entre el soberano ser y el no ser.”

– René Descartes, *Meditaciones metafísicas*.

“[...] sigue siendo un escándalo para la filosofía y para la razón humana en general que la existencia de cosas fuera de nosotros [...] deba de ser aceptada meramente por fe y que si alguien piensa que es correcto dudar de su existencia, somos incapaces de contrarrestar sus dudas mediante prueba satisfactoria alguna.”

– Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*

*A mi madre, Rita
por la vida, el amor y el sustento.*

*Al Prof. Eleazar Navarro Rivera
encaminador y por la vocación filosófica.*

AGRADECIMIENTOS

Eminentemente agradezco a la **Dra. Viridiana Pérez Gómez** por su paciencia e impulso a lo largo de toda la licenciatura y, sobre todo, por la confianza en este proyecto. Así como por enseñarme la pauta indeleble de la necesidad de *hilar fino* -cual Moira- en la práctica filosófica.

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, por todo su cálido apoyo en distintos ámbitos y por el enorme aprendizaje recibido en los últimos años; constituyendo un gran impulso en mi desarrollo personal y profesional.

Lic. Alba Georgina Azomoza Vélez, por hacerme ver que es extensivo el aprendizaje de este minucioso *hilar fino* al ámbito profesional y diplomático.

Diego E. Alfaro González por su entrañable amor, cariño y entrega fruto del interés compartido y originario en la filosofía; así como por las cuidadosas revisiones realizadas a este escrito.

Andrés, Sebastian, Jan Carlo, Jazmín y Kiara. – Soporte, amistad y entramado colectivo fundamental para transitar, sobre todo, la primera mitad del camino.

Gerardo, Juan Pablo y Yayo – Libertad, fraternidad y confianza en la segunda mitad del camino.

A mi tía Rocío, por brindarme un lugar propicio para la *oikeiosis*, necesaria para desarrollarme y cavilar este escrito.

A mis padres, Rita y Ángel, junto con mi hermana Valeria por tejer y sostener cuidadosamente el entramado causal del cual provengo. Por instarme siempre a ver e ir más allá de lo velado.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I: EL LUGAR DE ENUNCIACIÓN DE LA PROPUESTA CARTESIANA Y SUS CRISIS DE SENTIDO ORIGINARIA

- i. Aspectos de discontinuidad entre Descartes y el medievo
- ii. Descartes y las preocupaciones ontológicas y epistemológicas del barroco
- iii. La constante predicación contextual de crisis
- iv. La duda como temple anímico de la modernidad

CAPÍTULO II: ENTRE LA CERTEZA Y EL ABISMO EPISTEMOLÓGICO: LAS DISYUNCIÓNES EXCLUSIVAS CARTESINAS

- i. El planteamiento bernsteiniano de la *ansiedad cartesiana*
- ii. Dios como puente, el gran garante de la ontología cartesiana
- iii. La inmortalidad del alma como garantía ético-política: Fundamentación racional de la moral cristiana.

CAPÍTULO III: LA DESPERSONALIZACIÓN Y DESREALIZACIÓN METÓDICAS: UNA PROPUESTA INTERPRETATIVA

- i) Fundamentación de la propuesta interpretativa
- ii) Despersonalización y su correlato en el dualismo alma-cuerpo/*res cogitans-res extensa*
- iii) Desrealización y su correlato en el dualismo sujeto-objeto

CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

El presente proyecto encuentra su justificación reconociendo su lugar de enunciación contemporáneo, al que en muchas ocasiones se le caracteriza de eminentemente *posmoderno*, en el sentido de que el *zeitgeist* contemporáneo ha de interpelar constante y agudamente a los presupuestos heredados de la modernidad desde diversas tradiciones filosóficas en mayor o menor medida disímiles; sin embargo un punto de referencia común es reconocer en la filosofía de Descartes una piedra angular y ejemplo paradigmático del proceder filosófico moderno; ya que se considera que con su irrupción en la tradición filosófica cimentó el entonces nuevo modo de pensar, que no sólo se ha quedado en los ámbitos especializados, sino que ha permeado, mediante el cartesianismo, la cosmovisión cotidiana de nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo hasta nuestros días. Así, en el contexto filosófico contemporáneo, en orden ofrecer más comprensibilidad de su actualidad, se requiere analizar y cuestionar las estructuras operativas axiales de la filosofía cartesiana.

La presente investigación explora inicialmente (Capítulo I) cómo el pensamiento cartesiano se inscribe en el siglo XVII europeo marcado externalistamente por la fractura con el mundo medieval, en el cuál se gestó una crisis ontológica, y epistemológica que Descartes metabolizó filosóficamente. Así, en respuesta a la ansiedad epocal barroca ante el *horror vacui* por el derrumbe de los pilares tradicionales de sentido, Descartes en el *Discurso del método* y en sus *Meditaciones*, principalmente, no sólo buscó dar asideros conceptuales que brindaran la fundamentación de la posibilidad del conocimiento, sino que dejó impregnada su filosofía de estos

miedos epistemológicos y ontológicos epocales, de tal manera que se pueden encontrar tanto como *arché*/motivo como columna estructural.

Posteriormente (Capítulo II) se desentrañan las disyunciones exclusivas propuestas por Richard Bernstein, las cuales desde su punto de vista, estructuran la argumentación lógica de la metafísica cartesiana y constituyen lo que se ha convenido en llamar *ansiedad cartesiana*. En este punto se la investigación se analiza en el pensamiento de Descartes la estructura disyuntiva propuesta, aplicada a las sustentaciones de la existencia de Dios, donde su existencia asegura el conocimiento de la realidad a manera de puente teodiceo ante la disyuntiva de la imposibilidad del conocimiento verdadero; y de la diferenciación entre el alma y el cuerpo, donde el alma inmortal sirve de soporte ético y político para el actuar humano, en contraparte al nihilismo normativo. Estos pilares y dispositivos lógicos, no secularizan el pensamiento como normalmente se predica del pensamiento moderno, sino que instauran una dependencia lógico estructural en lo divino, donde el sujeto es el punto de partida metodológico, pero Dios es el puente ontológico que evita el abismo.

Finalmente, (Capítulo III) se propone una lectura innovadora del proceder cartesiano, donde los dualismos cartesianos (*res extensa/res cogitans*, alma/cuerpo) operan como correlatos filosóficos de la desrealización y la despersonalización. La duda hiperbólica, al suspender el mundo externo y al cuerpo, ejecuta una experiencia metodológica de extrañamiento, donde el sujeto deviene fantasmagórico metafísicamente ante la parante precariedad de solidez ontológica y epistemológica de su propio cuerpo (despersonalización) y del mundo que le rodea (desrealización). Si bien Descartes restituye ambas dimensiones posteriormente mediante Dios, el cartesianismo cultural aún vigente y operante trivializó estas distinciones metodológicas en

jerarquías y discontinuidades absolutas generando en la modernidad una fractura entre razón encarnada en el cuerpo y el mundo.

Así pues, la presente tesis argumenta que la *ansiedad cartesiana*, puede ser entendida como una propuesta interpretativa ajena a la psicologización del pensamiento cartesiano, y más bien comprometida con los aspectos ontológicos, epistemológicos y hasta lógicos de su predicación. Donde es susceptible encontrar esta *ansiedad*, tanto en una lectura externalista (principalmente Capítulo I) en la que se pone el énfasis más bien en los factores contextuales y externo al ámbito puramente filosófico o teórico, como en una internalista (capítulos II y III), donde a partir del análisis estructural de la filosofía misma de Descartes puede ser encontrada esta ansiedad.

Capítulo I – El lugar de enunciación de la propuesta ontológico- epistemológica cartesiana y su crisis de sentido originaria

En el siglo XVII Europa atravesaba una profunda transformación en la sociedad y la cultura. Encontramos primordialmente como antecedentes de tal transformación a dos sucesos que, articulados y a partir de sus consecuencias, desestabilizaron el horizonte de sentido que estaba previamente establecido. La reforma protestante y el giro copernicano causaron en la cultura que las certezas respecto de la cosmología, hasta ese momento tradicionales, se desvanecieran. Por su parte, la reforma provocó una crisis en la fe cristiana, que hasta dicha fractura se alzaba como hegemónicamente única y normativa en Europa; en tanto, el giro copernicano comenzado en el siglo XVI fue una revolución radical en la concepción del universo, pues supuso un quiebre para con la versión dogmática geocéntrica, cuyo quebrantamiento llevó a profundos cambios en la autocepción del hombre en el cosmos, viéndose reflejado en distintos niveles: desde las artes, la ciencia y, por supuesto, en la filosofía.

Ambos sucesos confluyen en el nodo de incidir en la cosmología proveniente del dogma cristiano. Para esto, hay que tener a la vista que el cambio en estos dos factores forma parte de los principales criterios de discernimiento con respecto de la cosmología medieval, donde tenemos a Dios como la unidad suprema de sentido. La crisis que vive la figura divina como unidad de sentido¹ y, en particular, el dogma católico como configurador de mundo, llevó a la cultura de aquel tiempo a lo que los historiadores de la filosofía han llamado de diversas maneras: “vértigo barroco”, “derrumbamiento barroco”, o incluso –siendo la categoría en la que nos centraremos en

¹ Aunque es importante aclarar, acorde a lo propuesto por Lomba (2024), que si bien no podríamos argumentar que Descartes incluso fuese un autor moderno en el sentido de que exista una secularización en su obra, hay que tomar en cuenta que el surgimiento argumentativo de esta unidad de sentido se da desde el sujeto.

la presente investigación–“ansiedad”; de tal manera que, ante la falta de asideros conceptuales bajo los cuales forjar un nuevo horizonte de sentido en el ámbito ontológico y epistemológico, surge como referente el pensamiento cartesiano.

Así pues, en el presente capítulo se pretende esbozar modestamente el lugar de enunciación cartesiano mediante la presentación de algunas de las problemáticas cosmológicas, ontológicas y epistemológicas propias de la cultura de su tiempo. A partir de lo cual, posteriormente, analizaremos de forma breve la constante predicación de crisis en este contexto y cómo el pensamiento cartesiano sería una forma de reflejo de su propio tiempo; para después vincularlo con una interpretación en la que se predica la existencia de un temple de ánimo epocal, lo que constituiría el primer eje de abordaje de esta propuesta interpretativa.

i. Rompimiento con el medievo

A raíz de una interpretación contemporánea del rompimiento que hubo en el pensamiento medieval, y su contraposición al proyecto de la naciente modernidad, hallamos una vía de especial relevancia para nuestros propósitos: para Bordo (1986), Descartes se alza como la concreción de aquel rompimiento con respecto de lo medieval que concibe al mundo como un *continuo* y que considera que hay una *cadena del ser* como *continuidad* orgánica y jerárquica, organizando la cosmología medieval desde el eslabón más bajo y material hasta el más alto relacionado con lo divino o espiritual, idea que hasta este punto se asemeja aún a la jerarquía ontológica propuesta por Descartes.

Sin embargo, mientras la escolástica afirmaba un universo interconectado con Dios como unidad suprema de sentido, Descartes innova al instaurar la discontinuidad a nivel metódico formal con sus conocidos *dualismos*. Estos dualismos metódicos no sólo desintegran la visión organicista

medieval que Bordo (1986) identifica con un universo “femenino” de interdependencias, sino que la filosofía cartesiana, al cesar de pensar al mundo bajo esta forma de orden, pretende enfrentarse a un universo infinito y abierto en donde surge la problemática de su aprehensibilidad que, como ya veremos, será posibilitada por la concepción del mundo material a partir de sus dimensiones geométricas y mecánicas.

Otro punto de quiebre que representó la irrupción del pensamiento cartesiano fue el cuestionamiento a la autoridad de la tradición, específicamente en relación con la lectura aristotélica realizada por el escolasticismo. Descartes, acorde a Fernández (2002), pretendía reformular la ciencia entendida desde la doctrina escolástica para constituir una “ciencia genuina” que estuviera fundamentada en bases ontológicas y epistemológicas nuevas y sólidas, con lo que eventualmente influyó en la naciente forma de hacer filosofía que devendría en llamarse “moderna”. Y, en concreto, en lo que respecta a la interpelación crítica a Aristóteles, se predica en el canon cartesiano, dígase Gaukroger (1995) o Cottingham (1993), que Descartes habría encausado su labor por un camino incluso “antiaristotélico”, en el sentido de que esta nueva filosofía pretendía acabar con los prejuicios heredados desde la antigüedad con la propuesta y aplicación de un nuevo método por medio del cual construir conocimiento. Dicha ruptura se hace muy patente, por ejemplo, en la concepción cartesiana del alma, que dista radicalmente de la aristotélica. Mientras que, para Aristóteles, la mente es un conjunto de facultades diversas operando cada una de manera diferenciada, para Descartes la diversidad de funciones de la mente es realizada por una sola facultad: la del pensar.

A su vez, la escolástica medieval solía depositar su confianza en la autoridad, ya fuera de la Biblia o la filosofía aristotélica bajo el canon de, por ejemplo, Santo Tomás, como fuente incuestionable de verdad. En cambio, Descartes irrumpe con el proyecto de una nueva legitimidad del saber a través de la puesta en marcha de la duda metódica radical. Vale la pena recordar que, siguiendo a Fernández (2002) y Gaukroger (1995)², no se trata de un escepticismo en el que se duda por dudar, sino de un acto de desmantelamiento epistemológico y ontológico ante la búsqueda de un fundamento con la solidez suficiente para el proyecto cartesiano, de lo que el propio Descartes da cuenta con la siguiente analogía en el *Discurso*: “[...] pero vemos que muchos particulares mandan echar abajo sus viviendas para reedificarlas y, muchas veces, son forzados a ello, cuando los edificios están en peligro de caerse por no ser ya muy firmes los cimientos” (Descartes, 2002A, p. 78).

Así, al rechazar toda creencia que no haya sido examinada por la razón, Descartes no solamente desacraliza a la tradición que hereda, sino que también convierte a la propia incertidumbre en su herramienta filosófica mediante la duda hiperbólica, dentro de la cual podemos encontrar su punto más álgido en la introducción de la hipótesis *fabulativa* de la existencia de un *genio maligno*, que vendrá a poner en tela de juicio a las propias verdades matemáticas, al tiempo que, en contraste con el empirismo, expondrá la fragilidad de los sentidos para brindar solidez epistemológica sin la intervención de la razón, por mencionar algunas de sus encrucijadas. Resulta entonces que al hablar más adelante de “derrumbamiento” ha de tomarse en cuenta este sentido figurado en el que se puede predicar el derrumbamiento de edificios filosóficos, metódicos, fundamentos, cosmologías y creencias heredados por costumbre o por autoridad.

² Este autor considera que en realidad no hay elementos para predicar que Descartes tenga como interlocutor directo al escepticismo.

En otro orden de ideas, lo que en el medievo ha de considerarse como verdad revelada, es decir, una verdad imposible de alcanzar por medio de la razón humana y, a causa de ello, comunicada “directamente” por Dios a los humanos, deviene en Descartes en un proyecto de conquista racional. De manera que cuestiones anteriormente reservadas al ámbito de la fe, como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, ahora son sometidas al escrutinio de la razón “natural”. Este contraste, si bien es estructural, puede verse además como “sintomático” de la crisis ontológica y epistemológica de la época, en la que palidece, a pesar de sus poderosos embates³, la autoridad eclesiástica en el ámbito del conocimiento, en cuanto que Descartes convierte lo trascendente en un problema “demostrable” mediante la razón. Aunque como se abordará luego, no podemos predicar que haya un “exorcismo” de la figura divina, ya que, de hecho, ocupa el lugar central como condición de posibilidad para sostener el edificio filosófico cartesiano, no como dogma, sino desde la pretensión de justificación racional.

Bajo este tenor, encontramos que se predica en la filosofía cartesiana la existencia de un *giro subjetivo* como en Méndez: “Abolida la divinidad como centro del sentido, [...] la propia conciencia del hombre tratará de emerger de este naufragio como la fundadora del sentido.” (Méndez, 2005, p. 155). No obstante, este giro subjetivo ha de predicarse a consideración de que el sujeto es tomado como punto de partida heurístico del conocimiento, donde ante todo cambia el rol de la razón humana en el proceso. Por consiguiente, el *cogito ergo sum* no es únicamente la afirmación de la existencia del yo, sino que es la piedra angular sobre la cual se intentará reconstituir el edificio del saber, *Dios mediante*, tras la duda metódica. Dicho movimiento es crucial, dado que al exigir que toda certeza derive de la inspección de la razón, Descartes rompe nuevamente con la tradición escolástica que asumía la verdad como correspondencia con la

³ Como con el juicio de Galileo.

realidad externa directamente aprehensible. En la propuesta cartesiana, el *cogito*, la certeza interna del pensamiento, inexpugnable ante cualquier duda, se convierte en un criterio primario de verdad. Es en función de esta certeza subjetiva que la razón se erige como tribunal que examina las ideas, sus conexiones y los datos dados por los sentidos; aunque bajo el condicionante imperativo de la existencia de un Dios no engañador que sirva como puente para validar la realidad exterior.

Otro punto para destacar como criterio de discernibilidad es la convicción de que existe un método que puede guiar la razón: “No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien.” (Descartes, 2002A, p. 68). Podemos identificar en Descartes una completa revolución epistemológica, en la que se propone un sistema de reglas autosuficiente, independiente de dogmas o tradiciones. El método cartesiano, otra vez, no es un mero instrumento técnico, sino que puede verse como una respuesta al caos imperante ante la falta de fundamentos firmes en un sentido epistemológico y ontológico.

La escolástica medieval confiaba en la autoridad y en la dialéctica silogística como vías de acceso a la verdad ya revelada y por lo tanto tan sólo requería de *interpretación*; por el contrario, Descartes propone reglas sucintas tales como la evidencia, el análisis y la inducción y síntesis que pretenden transformar la razón en “luz natural” capaz de iluminar toda la realidad: desde la geometría y el *cogito* hasta Dios y la inmortalidad del alma. Igualmente, vinculará de forma estrecha la noción de verdad con la de certeza al definirla como lo *claro y distinto*.

En otra instancia, el pensamiento cartesiano representaría también una alternativa decisiva a la manifiesta crisis de sentido bajo la cual se pasaba a partir de los ya mencionados eventos desestabilizadores, donde regresando a Bordo: “This instability was shared by the intellectual culture that Descartes was to transform so decisively. Indeed, I will propose in this essay that the

Meditations be read as a mirror of that culture, a reflection both of its *anxieties* and its responses to those **anxieties**” (Bordo, 1986, p. 440). La autora caracteriza y sitúa contextualmente la propuesta cartesiana partiendo de la predicación de “ansiedad” en un sentido epistemológico; todo esto desde una lectura feminista, en cuanto que, para ella, la concreción de la ruptura para con el pensamiento medieval es al mismo tiempo la concreción de una “masculinización del pensamiento”, dado que ciertos valores epistemológicos y ontológicos como el dualismo metódico cartesiano se corresponden con las nociones *modernas* de lo que ha devenido como “masculino”. Para Bordo, esto se puede ver claramente en la histórica identificación de la masculinidad con las partes dominantes en las dicotomías establecidas por la modernidad; tales como “mente-cuerpo” o “sujeto-objeto”.

Por último, a manera de recuento y en lo que respecta a nuestros objetivos, describimos cuando menos las presentes características con las que se predica un rompimiento con respecto del pensamiento medieval, que se pueden ver concretadas en el pensamiento cartesiano: a) la problematización ontológica y epistemológica *desde* la “interioridad” del sujeto (giro subjetivo), b) la noción de una *discontinuidad (metódica)* del sujeto con respecto del mundo, c) el intento de justificación racional de las verdades reveladas, d) el cuestionamiento a la autoridad del canon y e) la configuración de una nueva forma de hacer filosofía a través de la proposición de un nuevo método.

ii. *La crisis como categorización del contexto barroco*

Como ya atisbamos, la constante predicación de "crisis" para referirse al pensamiento del barroco se debe a una serie de factores tanto históricos como culturales. En términos generales, el Barroco se caracteriza por un período de transición entre la Edad Media y la Modernidad, así como cierta sospecha respecto del humanismo renacentista, lo que implicaba una serie de cambios profundos en la sociedad, la política, la religión y la cultura; dichos cambios, a menudo bruscos y contradictorios, generaron una sensación de inestabilidad y desorientación que se reflejó en el pensamiento de la época. Y es que, a partir de un análisis bibliográfico, en cuanto a las preocupaciones de orden filosófico del periodo Barroco, encontramos que, en adición a lo enunciado por Bordo (1986), es una constante tratar de analizar dicho período a partir de las categorías relativas a la predicación de *crisis*, tales como "vértigo barroco" con Echeverría (2000), Bernstein (1986), Sarduy (2007) e incluso la propia Bordo (1986).

A tal punto que para Echeverría (2000): "Puede decirse que el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo" (p. 46) e incluso localizamos en Foucault que afirma "El siglo XVII es el siglo de la crisis de la razón. La nueva ciencia, con sus descubrimientos revolucionarios, cuestiona las certezas tradicionales. La religión, que había sido la fuente de autoridad durante siglos, también es cuestionada" (1968, p. 45). Estos son tan sólo algunos de los ejemplos de esta constante. Ahora bien, es momento de vincular y trazar las demarcaciones entre la categoría de crisis con respecto de la de vértigo y la de ansiedad.

En un sentido filosófico, y bajo el análisis de lo que hemos expuesto, el vértigo puede entenderse como una experiencia que nos enfrenta a la incertidumbre y la inestabilidad sobre lo que consideramos nuestro horizonte de sentido. Es una sensación de desequilibrio y desorientación

que puede provocar miedo y ansiedad. La crisis, por su parte, puede entenderse como un momento de cambio y transformación más en general. En el barroco los valores tradicionales se ponen en duda y las certezas se desmoronan. En atención a lo cual podemos aducir que el vértigo y la crisis están estrechamente relacionados porque el vértigo es una experiencia que suele acompañarla al enfrentarnos a los cambios y la incertidumbre que la caracterizan.

Así pues, es posible afirmar que la predicación de una “ansiedad epistemológica” se da bajo la consideración de que, en este caso, el vértigo que acompaña a la crisis ontológico-epistemológica del barroco puede ser entendido como una forma de ansiedad en términos estrictamente filosóficos, en cuanto que sería la sensación de inseguridad ontológico-epistemológica ante la falta de un asidero para fundamentar el ser. En concreto, la experiencia del hombre en el mundo, que subyace a las preocupaciones conceptuales de una gran variedad de pensadores y productores intelectuales del momento. Y, proponemos, subyace más allá de este sentido causal y contextual en otros sentidos a la propuesta filosófica cartesiana.

La crisis barroca se revela así como un cruce de vértigos; por una parte, el vértigo histórico ante el derrumbe del cosmos medieval, por otra, el epistemológico, que sumerge al sujeto en la incertidumbre, e incluso el existencial, que enfrenta al sujeto al abismo de la nada. Por lo que cuando Descartes confiesa en el *Discurso*:

“Puede ser, no obstante, que me engañe; y acaso lo que me parece oro puro y diamante fino, no sea sino un poco de cobre y vidrio. Sé cuán expuestos estamos a equivocarnos, cuando de nosotros mismos se trata, y cuán sospechosos deben sernos también los juicios de lo amigos. Que se pronuncian en nuestro favor” (Descartes, 2002A, p.69)

Condensa una imagen poderosa ante la crisis; la metáfora del oro que podría ser vidrio pulido no alude sólo al engaño, sino que refleja la experiencia radical de inseguridad que nace de perder asidero ontológico que otrora ofrecían otras instancias.

iii. *Descartes y las preocupaciones epistemológicas del barroco*

Tomando en cuenta lo esbozado en el apartado anterior, notamos que muchas de las preocupaciones de orden filosófico, particularmente acerca de la ontología y la epistemología, que son constantes y están muy arraigadas en la cultura del barroco, las podemos apreciar en la propia obra de Descartes, representadas en las primeras dos de las *Meditaciones metafísicas*. Una de ellas, en el marco de la duda total y la búsqueda de un principio ontológico firme que sustente epistemológicamente al mundo, viene de la incapacidad de discernir entre el estado de vigilia y el sueño. De este modo, para Descartes (2012) “[...] no hay indicios concluyentes, ni marcas tan ciertas por las cuales se pudiese distinguir con nitidez la vigilia del sueño, que me lleno de extrañeza; y esta extrañeza es tal, que es casi capaz de persuadirme de que estoy dormido ahora” (p.166). Ha de advertirse que esta incapacidad va de la mano con la marginación en el estatus ontológico de los sentidos, en cuanto que se les considera tendientes al engaño; así, respecto de un pedazo de cera derretido y la pregunta por su *claridad y distinción* se ahonda:

No puede ser ciertamente nada de aquello que he notado en él por medio de mis sentidos, puesto que todas las cosas que caían bajo el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído, han cambiado, y sin embargo permanece la misma cera. Tal vez era lo que pienso ahora, a saber, que la cera no era [...] sino únicamente un cuerpo que poco antes se me aparecía bajo esas formas y que ahora se hace notar bajo otras. [...] Ciertamente no queda [de la cera] sino algo *extenso, flexible y mudable*. (Descartes, 2012, p.170)

Con lo que extrapola la falta de sustento encontrada en la cuestión de la indiscernibilidad al ámbito de la realidad y los sentidos y su carácter *engañoso*. Desde el punto de vista cartesiano, no hay certeza total de que la información brindada por estos sea legítima, y, entonces, no pueden fungir como primer principio. Tampoco se puede decir, bajo esta misma lógica, que haya en los sentidos

y los sensibles a los que referencian la constancia necesaria para predicar *ser* en sentido estricto, por lo que los sentidos son relegados a un peldaño bajo en la jerarquización onto-epistémica cartesiana.

La preocupación respecto de la indescernibilidad entre el estado de vigilia y el sueño es patente a lo largo de los siglos XVI y XVII. Esto se puede ver más palpablemente en la literatura, al contar con obras como *La vida es sueño* de Calderón de la Barca o *i.e. Primero sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz; donde hay cuestionamientos muy similares al del problema de la indescernibilidad cartesiana y el ahínco de una búsqueda de principios que apuntalen al mundo. Parece tratarse de una preocupación propia del barroco, y en referencia a ello Méndez (2006) apunta: “El siglo XVII es el escenario de un cambio epistémico en Occidente. Abolida la divinidad como centro del sentido, las contradicciones de la realidad confluyen y se resuelven, la propia conciencia del hombre tratará de emerger de este naufragio como la fundadora de sentido” (p.155).

Ante la falta de sustento epistemológico y ontológico, se atisba una especie de *temor* a la nada, que tiene gran parte de su génesis en la duda cartesiana y que repercute profundamente en las preocupaciones y expresiones artísticas barrocas:

Y de la misma manera que un cautivo que se deleita en sueños con una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que está durmiendo teme despertarse y se abandona a las agradables ilusiones, así recaigo yo espontáneamente en mis viejas opiniones y *temo despertar*, no sea que la laboriosa vigilia que sucede al plácido sueño vaya a transcurrir en lo sucesivo no en medio de luz alguna, *sino entre inextricables tinieblas* de las dificultades recién provocadas. (Descartes, 2012, p.174)

Dicho temor bien puede constatararse en las expresiones arquitectónicas barrocas, en lo que se conoce como *horror vacui*, o *miedo al vacío* y la gran cantidad de ornamento que, precisamente,

parece ocultar, compensar y/o evitar el encuentro con esa falta de sustento mentada, que bien podría identificarse con la *vaciedad* de la *nada* y sus *inextricables tinieblas*. Asimismo, nos percatamos de que en el contexto de crisis que ya hemos vislumbrado con anterioridad, el *horror vacui* se convirtió en una forma de llenar el vacío espiritual y cultural que se había producido. Así pues: “[...] en tanto que caída, pérdida o desajuste entre la realidad y la imagen fantasmática que la sostiene, entre la obra barroca visible y la saturación sin límites, la proliferación ahogante, el horror vacui, preside el espacio barroco” (Sarduy, 2007, p. 210). El exceso y la acumulación de elementos en el arte barroco, según Sarduy (2007), eran una forma de reafirmar la presencia de la religión y la monarquía, las instituciones que representaban el orden tradicional; tratando de compensar esta crisis en la unidad de sentido.

Pero sobre todo se problematiza la *falsedad* en el periodo barroco, como ya lo podemos ver instanciado en los ejemplos anteriores, concatenando particularmente con la cuestión de la indescernibilidad entre el sueño y la vigilia que nos remite al miedo barroco de enfrentar el despertar del *sueño de la vida* y encontrarse con la redonda, *oscura e inexorable* nada. Y es que, tal como en el tenebrismo pictórico, encontramos ahora al sujeto como portador de sentido, que debe de aparecer con claridad, distinción y profundidad de entre la incertidumbre de las sombras. En realidad, podemos predicar que el “vértigo” también forma parte de la experiencia estética barroca: “El arte barroco no desperdicia ocasión de provocar el vértigo que produce el pasar a través de una ambivalencia radical [entre lo ficticio y lo real], el entrar y salir de mi episodio en el que los contrarios se invierten y confunden” (Echeverría, 2000, p. 215).

Recapitulando, el sueño funciona como un recurso *fabulativo* constante en Descartes, manifestándose en la problemática de la indescernibilidad hiperbólica entre el sueño y la vigilia. Como él mismo expresa: “[...] considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando

despiertos pueden también ocurrírseles durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas, que hasta entonces habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños” (Descartes, 2002A, p. 95). La pregunta fundamental que surge, y que Descartes plantea con gran lucidez atisbando tanto la necesidad de Dios para garantizar la no precariedad de la certeza de la experiencia del mundo, como el abismo que se abre ante la posibilidad de la negación de tal premisa de existencia es:

¿cómo sabremos que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son falsos, y que no lo son los que tenemos despiertos, si muchas veces sucede que aquéllos no son menos vivos y expresos que estos? Y por mucho que estudien los mejores ingenios, no creo que pueda dar ninguna razón bastante a levantar esta duda, como no presupongan la existencia de Dios. (Descartes, 2002A, p. 100)

Esta interrogante refleja la *crisis* de certeza donde se reconoce que ante la vivacidad y aparente claridad de una experiencia, no hay criterios fiables de verdad, puesto que el sueño los replicaría con aparente éxito. Así, esto muestra que, si no hay un fundamento distintivo infalible, toda experiencia, y todo conocimiento basado en los sentidos o incluso la “razón” inmediata queda bajo sospecha. El mundo entero, y nuestra propia experiencia en él, podría ser una ilusión tan aparentemente coherente como vívida, donde sólo un Dios veraz podría asegurar que el mundo de la vigilia no es un engaño. La duda sobre el sueño conduce no sólo a la necesidad del cogito como primera certeza, sino que también, a la necesidad de Dios como garante de la verdad de todo lo que le sigue, incluyendo la distinción misma entre lo onírico y la realidad.

Lo anterior nos lleva a otro punto por tratar, que es la influencia del *giro subjetivo* que caracterizó a las filosofías modernas y, entre ellas, al racionalismo cartesiano. Frente al *derrumbamiento* que representa la falta de primer principio, es a través del sujeto y, en este caso,

de la razón del sujeto, que puede *ver* clara y distintamente por cómo se llega a un fundamento onto-epistémico del mundo. Hay que recordar que, en *Meditaciones metafísicas*, Descartes parte de la certeza del ser *una cosa que piensa* o *res cogitans* como principio axiomático que le permite justificar la existencia de la *res infinita* o Dios y eventualmente de la *res extensa* o cosas; una forma de proceder inusitada, considerando la primacía no sólo ontológica sino heurística de Dios en los medievales. Sin embargo, siguiendo a Lomba (2024) la predicación de modernidad en Descartes se ha de matizar al momento de adjudicarle secularización, ya que en realidad Dios es el soporte fundamental de la filosofía cartesiana⁴. Esta apelación a lo divino como fundamento último de la certeza no sólo es teológica sino que es la respuesta cartesiana, profundamente arraigada a su tiempo, al *horror vacui* epistemológico, el miedo a la nada y al sinsentido que acecha cuando los pilares tradicionales del conocimiento se desmoronan.

Sin embargo, más allá de considerar *externalistamente* las cuestiones relativas al contexto en el que se produjo el pensamiento cartesiano como un reflejo de su tiempo, creo que hay elementos suficientes, a desarrollar en la presente tesis, para predicar una “ansiedad” de un orden epistemológico, a partir de la propia filosofía cartesiana, principalmente apoyándonos de la duda metódica y de los dualismos metódicos enunciados por Descartes. Ya que ambas cuestiones son análogas a la experiencia de lo que entendemos como ansiedad en el sentido de la pérdida de un horizonte ontológico y epistemológico desde dentro de la propia filosofía cartesiana.

⁴ Véase capítulo II, apartado ii.

iv. *El temple dubitativo-ansioso de la modernidad*

Desde un punto de vista contemporáneo, podemos advertir que el siglo XVII no sólo le heredó a Descartes un mundo dislocado cosmológicamente, sino que se puede identificar una transformación de la experiencia afectiva del conocimiento. De esta manera, Xolocotzi (2016) propone en su trabajo *Los temples de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar*, principalmente bajo el marco de influencia del pensamiento de Heidegger, que es imperativo cuestionar la noción de que la filosofía surge en el vacío “neutral” de la *razón*, así como el prejuicio de que la filosofía misma ha de identificarse plenamente con esta; sino que más bien “[...] toda comprensión en el mundo se lleva a cabo afectivamente, no hay neutralidad afectiva ni en la apertura de mundo ni en el comportamiento⁵ con los entes intramundanos” (Xolocotzi, 2016, p. 53).

Así, la filosofía como *comportamiento* se articula desde un *temple anímico* en correspondencia al *pensar epocal*, que condiciona y permea sus *motivos fundamentales*. Igualmente, propone que estos temples son más notables cuando se encuentran en los momentos fundantes de transformación de un modo de pensar específico a otro, donde se identifica como uno de estos momentos clave al inicio del modo de filosofar moderno con Descartes. De forma que este autor propone que la duda trasciende su función metodológica para convertirse en el *temple anímico fundacional de la modernidad*, al ser la disposición afectiva que define la relación del sujeto moderno con el saber:

[...] al constituirse (la duda) como motivo central para acceder a la certeza, como su contraparte, la duda puede ser vista como el temple mismo de la *cercitudo*. Que esto es así, lo muestra el hecho

de que antes de la pregunta por la esencia del ente que duda, éste ya se ha descubierto a partir de la experiencia del dudar. (Xolocotzi, 2016, p. 66)

Por tanto, la duda es también la condición de posibilidad, el punto de partida y hasta el vehículo del objetivo final cartesiano: la certeza. Incluso podemos contemplar una diferenciación con respecto del modo de pensar medieval, ya que, mientras la tradición clásica y medieval entendía la búsqueda de verdad como superación de la ignorancia, Descartes parte de la vivencia del *engaño*; lo que en última instancia nos hace ver que este *pathos* propuesto refleja la crisis barroca del siglo XVII, donde encontramos un mundo en el que las certezas parecen haberse *derrumbado* ante la dislocación de la cosmología medieval y sus pilares.

Por otra parte, es de destacar que un aspecto que configura la reticencia a la tematización de la afectividad en la tradición filosófica occidental, identificado por Xolocotzi, tenga características particularmente modernas y hasta específicamente cartesianas: “Gran parte de la tradición occidental se ha encargado de difundir que el ámbito de la afectividad es un terreno **poco claro** que debe ser iluminado o dominado por aquello que aprehende mejor la **claridad**. [...] ya en la modernidad de modo específico como *ratio*” (Xolocotzi, 2016, p. 53). Esto en cuanto que, justamente, el criterio de verdad en Descartes descansa en la *claridad y distinción*, lo que implicaría que los afectos ligados a lo caótico, confuso y oscuro ocupen un lugar precario en la tasación de dignidades epistemológicas y ontológicas moderna, que requiere siempre del sometimiento y supervisión de la razón para alcanzar un estatuto de verdad.

Lo anterior tiene una serie de implicaciones importantes en la actual investigación, en cuanto que aquello que no es reductible a la evidencia racional se torna “menos real”, de tal modo que

parece carecer de *solidez* ontológica y epistemológica⁶. La precariedad que puede darse en la experiencia a partir de la internalización de diversos presupuestos modernos, como el mentado, puede devenir en lo que tematizaremos como desrealización/despersonalización: al desalojar los afectos del ámbito de lo real en sentido estricto, no sólo se empobrece la experiencia humana, sino que se consolida la *fractura* ontológica que enajena al sujeto incluso de su propia corporalidad (desrealización). Percibimos una paradoja en esto, debido a que el mismo temple *dubitativo-ansioso* que *motiva* el pensar cartesiano es marginalizado de alguna manera por su propia propuesta filosófica. Al mismo tiempo, hallamos que el sujeto desde el cual se garantiza el fundamento puede verse, en cierto *momento* del camino cartesiano, como un fantasma metafísico, desconectado del mundo en el que habita y de su propio cuerpo.

Es por ello por lo que, partiendo de la propuesta de Xolocotzi, para quien la duda es la disposición anímica que define la modernidad, propongo que bien se podría incorporar a la ansiedad como partícipe del temple de la modernidad, comprendiendo a esta como un *vértigo* ante la *dislocación* de la cosmología precedente, que *motiva* la búsqueda *desesperada* de fundamentos indubitables ante el terror al abismo ontológico y epistemológico. Veremos entonces que la *duda* puede leerse como ansiosa en tres momentos fundamentales, desarrollados en la presente investigación:

1) Como motor histórico, en el que la fractura del continuum de la cadena del ser medieval genera la angustia metafísica que impulsa la filosofía cartesiana. No es casual que Descartes aborde la indescernibilidad entre el sueño y la vigilia como una experiencia de temor alineada a lo

⁶ Véase *Capítulo III*.

expresado por su época; ni que, por ejemplo, su método surja como antídoto contra el *horror vacui* barroco.

2) Como *lógica disyuntiva abismal*, en la que la ansiedad se instancia en disyunciones exclusivas donde la alternativa al fundamento racional es el caos absoluto; a la manera *O bien Dios garantiza la verdad, o bien el genio maligno nos engaña; o bien el alma es inmortal, o bien perece con el cuerpo y aniquila el sentido moral*. Dicha estructura lógica es la clara proyección de la *motivación* dubitativa-ansiosa cartesiana que busca la certeza, no sólo como contraparte al error, sino al abismo.

3) Como desrealización/despersonalización, ya que, en cierta medida, debido efectivamente a la marginación cartesiana de lo afectivo, pero también al ejercicio metódico de la propia duda, el ego que se manifiesta en el punto más álgido de la duda hiperbólica puede verse como un *fantasma metafísico*, enajenado de su propia corporalidad y del mundo, cuya pureza racional es la otra cara de la ansiedad *reprimida*.

CAPÍTULO II: ENTRE LA CERTEZA Y EL ABISMO ONTOLÓGICO-EPISTEMOLÓGICO: LAS DISYUNCIONES EXCLUSIVAS CARTESINAS

i. El planteamiento bernsteiniano de la ansiedad cartesiana

El principal antecedente de la predicación de una “ansiedad cartesiana” es encontrado en la obra de 1983 de Richard J. Bernstein “Beyond Objectivism and Relativism”. Bajo la influencia del pragmatismo y posmodernismo de Richard Rorty y su *Philosophy and the Mirror of Nature*⁷, Bernstein pretende demostrar que existe una falsa dicotomía entre objetivismo y relativismo apuntalada por la existencia de una “ansiedad cartesiana” entendida como una disyunción exclusiva (*Either/Or*) $[A \vee B]$: “***Either*** there is some support for our being, a fixed foundation for our knowledge, ***or*** we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness, with intellectual and moral chaos.” (Bernstein, 1983, p. 17).

Desde su punto de vista, esta disyunción ha permeado la operatividad de la cultura intelectual moderna; así como se relaciona con su objetivo particular de superar la dicotomía objetivismo-realismo al dar cuenta de que hay una forma de “ansiedad” debida a la creencia de que si no tenemos un **fundamento** absoluto e inamovible que nos garantice certeza mediante criterios de racionalidad universales para el conocimiento (postura que defendería un agente objetivista), entonces caeríamos en un relativismo en el que no hay forma alguna de evaluar el conocimiento o las acciones en un sentido ético-político (*intellectual and moral chaos*). Precisamente, remitiendo a Descartes, se enmarca el criterio de verdad como lo *claro y distinto*;

⁷ En esta obra, Rorty argumenta que a lo largo de la tradición filosófica, pasando por Platón, Descartes, e incluso Kant y el positivismo, la filosofía se ha encargado de buscar *fundamentos incuestionables* del conocimiento. Así pues, en lugar de buscar esto, Rorty propone que el conocimiento ha de ser útil para nuestros propósitos, no un “reflejo” (de ahí el título del libro) de la realidad, y que más bien la filosofía tendría que ser un diálogo entre tradiciones y no un tribunal de la razón. Véase también Bernstein (1980).

así, ante la mínima posibilidad de duda en los principios del conocimiento, parece ser que no hay posibilidad alguna de certeza y, por lo tanto, de verdad o conocimiento en general.

A pesar de ello, Bernstein considera que dicha concepción no ha de verse como estrictamente epistemológica o metafísica:

It would be a mistake to think that the Cartesian Anxiety is primarily a religious, metaphysical, epistemological, or moral anxiety. These are only several of the many forms it may assume. In Heideggerian language, it is “ontological” rather than “ontic,” for it seems to lie at the very center of our being in the world. (Bernstein, 1983, p. 18)

Este acercamiento realizado por el filósofo pragmatista es muy relevante en cuanto que su tratamiento de la cuestión des-psicologiza el concepto de la ansiedad y la habilita para una problematización propiamente de índole filosófica, específicamente ontológica y epistemológica. Además, la vincula directamente con la filosofía, los objetivos y la forma de argumentación cartesianas, develando así su función estructural en la configuración de la subjetividad moderna.

De esta manera nos damos cuenta de que no se trata meramente del temor al error en el conocimiento, sino de una angustia ante la posibilidad del *abismo absoluto*, que remarca su vehemencia en la época contemporánea: “[...] today is the growing apprehension that there may be **nothing**—not God, reason, philosophy, science, or poetry—that answers to and satisfies our longing for ultimate constraints, for a stable and reliable rock upon which we can secure our thought and action” (Bernstein, 1983, p. 19). Al des-psicologizar esta categoría es transformada en una herramienta crítica para “diagnosticar” o, más bien, analizar y afrontar esta realidad que se descubre en la actualidad, a saber, la ausencia de garantías metafísicas y el ánimo de superarlas. En el caso concreto de Descartes, Dios como fundamento ontológico y epistemológico, y la

separación del alma y el cuerpo⁸ como una vía de demostrar su no-perecer tras la muerte y conformar así un garante ético político⁹, o cualquier otro sustituto secular de la modernidad.

Frente a tal vacío, evidentemente Bernstein no aboga por una resignación nihilista, siendo también férreo crítico del “anything goes” o *todo vale*, sino que más bien optaría por un cambio en la manera en la que enfrentamos la incertidumbre. En el marco de su pragmatismo heredado de Rorty, el autor aboga por virar hacia una racionalidad dialógica, histórica, en la que ya no se haya de “reflejar” (acorde a lo predicado por Rorty) una verdad trascendente, sino de construir significados compartidos mediante el debate crítico frente a un mundo en el que las ontologías ya no son de carácter escencialista y, por el contrario, debe afrontarse el dinamismo y la incertidumbre. Apelando de nuevo a Descartes, menciona: “the *Meditations* portray a journey of the soul, a meditative reflection on *human finitude* through which we gradually deepen our understanding of what it really means to be limited, *finite creatures who are completely dependent* on [...] God” (Bernstein, 1983, p. 20). Se tiene que hacer frente a la finitud de las capacidades humanas reconociendo que más que en la certeza, tanto la acción como la epistemología han de considerar activamente estas limitaciones.

Siguiendo a Bernstein en la idea de que la existencia de esta forma de disyunción, que esconde la desesperada búsqueda por una unidad de sentido, no es exclusiva de la filosofía cartesiana, pero que sí se muestra de forma eminente en esta propuesta filosófica, también se admite que, hasta nuestros días podemos encontrar que la *cosmología cartesianista* ha permeado la forma en la que nos desplegamos en el mundo desde nuestra cotidianidad y desde la operatividad de las ciencias. Particularmente, en el desarrollo de la filosofía del siglo XX, que se ha propuesto

⁸ Para otra aproximación cercana a la filosofía sobre este problema, consúltese Abrams (2021).

⁹ Cuestión que se desarrollará ampliamente más adelante.

investigar críticamente la modernidad y de la que se considera a Descartes como una instanciación ejemplar. En concreto, rescatando el objetivo bernsteiniano de superar la dicotomía objetivismo-subjetivismo, encontramos que esta operatividad del pensamiento con base a dicotomías jerarquizadas¹⁰, característico de la modernidad, es uno de los terrenos que la filosofía contemporánea se ha encargado de analizar y criticar con más ahínco, y Bernstein no es una excepción.

Sin embargo, una vez contextualizada la postura de Bernstein, en la que se identifica en la disyunción excluyente (Either/Or) la expresión que este autor denomina como “ansiedad cartesiana”, se hace patente que esta estructura lógico-argumentativa se encuentra en el núcleo del pensamiento cartesiano, mayormente en las *Meditaciones*. Por lo que me parece que a partir de un análisis podemos identificar que esta formulación impregna los dos grandes objetivos de la filosofía cartesiana enunciados expresamente en dicho texto, a saber, demostrar a Dios y el alma:

Siempre he estimado que las dos cuestiones de **Dios y del alma eran las que principalmente requieren ser demostradas**, más por razones de filosofía que de teología; pues aun cuando a nosotros, lo fieles, nos basta la fe para **creer que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo**, no parece ciertamente que sea posible inculcar nunca a los infieles religión alguna [...] si no se les da primero la prueba de esas dos cosas, por razón natural. (Descartes, 2002, p. 133)

Esta declaración nos permite proponer que la estructura lógico-argumentativa identificada con la ansiedad cartesiana en Bernstein podría actuar en estos niveles de la siguiente manera:

¹⁰ Dígase, por ejemplo: mente-cuerpo, hombre-mujer, cultura-naturaleza, sujeto-objeto. Dicotomías en las que usualmente la primera parte cuenta con una superioridad ontológica sobre la otra.

α. Dios como garante epistémico (apartado *ii* de este capítulo): $(A \vee B)$ **O bien** existe un fundamento de orden divino que garantice nuestras facultades cognoscitivas, **o bien** el conocimiento humano queda sumido en la duda hiperbólica (caos intelectual según Bernstein).

β. Alma inmortal como soporte ético político (apartado *iii* del presente): $(A \vee B)$ **O bien** el alma es una sustancia distinta del cuerpo y esta no perece con él (permitiendo una ética alineada al dogma cristiano, basada en premios/castigos trascendentes), **o bien** la finitud corporal implica la aniquilación total, destruyendo todo incentivo moral para los “infielos” (caos moral).

Si seguimos la interpretación de Fernández (2002), también podríamos hablar de un tercer objetivo implícito en el proceder de las *Meditaciones* que consiste en comprobar la existencia del mundo material, quedando de la siguiente manera:

γ. Conocimiento del mundo material: O bien existe una correspondencia entre ideas claras y distintas y la realidad tanto como el yo están divinamente garantizados, o bien el mundo exterior es incognoscible/incomprobable (solipsismo/escepticismo).

Así, sin estas pruebas racionales buscadas por Descartes (no dadas por la fe), no hay posibilidad de orden epistemológico, ontológico o incluso ético; estas tres disyunciones conforman una defensa ante el abismo¹¹, donde el fracaso del gran garante *fundamental* de la filosofía cartesiana arrastraría a los demás al vacío que Bernstein identifica como el terror latente de la modernidad. Reafirmando, este *horror vacui* no es sólo epocal y externalista a la filosofía cartesiana (cómo ya se exploró en el capítulo I), sino que está en su centro de acción. La ansiedad,

¹¹ Véase la propuesta de Bineham (1990), (1994) y (1995). Desde su punto de vista la ansiedad cartesiana encuentra su superación a partir de la dimensión hermenéutica, donde se ha de construir la filosofía sobre bases un tanto más flexibles.

más allá de ser un reflejo del *Zeitgeist* del siglo XVII se internaliza como motor lógico-operativo de la propuesta cartesiana. Aquella incertidumbre histórica que acuciaba al barroco y la Europa del siglo XVII es “metabolizada” por Descartes en la estructura disyuntiva que sostienen sus pilares.

Por lo tanto, en el siguiente apartado profundizaré inicialmente en la figura divina como el gran garante de la posibilidad de conocimiento y aquello que dentro de la filosofía cartesiana “es” en sumo grado, la cual funge además como la piedra de toque que brinda certeza al edificio de su pensamiento: “[...] recordemos solamente que debemos considerar nuestros espíritus como cosas finitas y limitadas (en el sentido de sus capacidades), y a Dios como un ser infinito e incomprensible.” (Descartes, 2002, P. 141). Esta función de la divinidad como ya vimos no es accesoria, sino que es la condición de posibilidad para el proyecto moderno de la ciencia que hunde sus raíces en la metafísica: “[...] pero habiendo advertido que **los principios de las ciencias tenían que estar todos tomados de la filosofía**, en la que aún no hallaba ninguno que fuera cierto, pensé que ante todo era preciso procurar algunos de esta clase.” (Descartes, 2002A, p. 85).

Posteriormente se pretende explorar esta forma de argumentación mediante disyunciones exclusivas (Either/Or) en la cuestión de que el alma es distinta del cuerpo, a lo que subyace la consideración expresamente mencionada por Descartes de que su finalidad es comprobar que “no perece junto con el cuerpo”. La promesa de vida después de la muerte enraizada en el dogma cristiano es la piedra de toque, por su parte, de la posibilidad de un buen actuar ético-político del hombre.

Esta cuestión merece también detenimiento en cuanto que, siguiendo el hilo conductor de lo expresado en el capítulo I, efectivamente podemos hablar de una preocupación por la finitud

humana expresada en el contexto epocal cartesiano. Como se analizó allí, lo que podríamos mentar como “*pathos*” barroco vivía una angustia ante al vacío cósmico derivado del giro copernicano y los conflictos religiosos, así como el declive del escolasticismo, lo que convertía a la finitud en un problema común. De nuevo, esta preocupación de despertar del sueño de la vida y encontrarse con la nada, no sólo puede ser encontrada en una lectura externalista, sino que la ubicamos en el núcleo de los objetivos cartesianos.

ii. *Dios como puente, el gran garante de la ontología cartesiana*

Como ya se adelantaba previamente, en este apartado se problematizará la cuestión de Dios en la filosofía cartesiana bajo el cariz de la disyunción exclusiva (Either/Or) propuesta por Bernstein bajo la forma α . *Dios como garante epistémico: (D \vee A) O bien* existe un fundamento de orden divino que garantice nuestras facultades cognoscitivas, **o bien** el conocimiento humano queda sumido en la duda hiperbólica (caos intelectual según Bernstein). No sin antes introducir brevemente el rol de Dios en la propuesta cartesiana para vislumbrar su importancia.

Ahora bien, para comprender cómo Descartes cerraría esta disyunción a favor de la primera alternativa, es crucial analizar sus argumentos en favor de la existencia de Dios. De los tres que desarrolla en la *Meditaciones*, el más decisivo y el que mejor encarna la lógica bernsteiniana es el argumento *ontológico*, no sólo al probar la existencia de Dios identificando su existencia con su esencia, sino que al presentarlo como una necesidad racional inscrita en la propia estructura de la mente humana como idea innata en el marco del racionalismo: “Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existe alguna) han sido creadas y producidas” (Descartes, 2002B, p. 175).

Ha de hacerse énfasis en que “Se separa totalmente el dominio de la teología del de la filosofía. En la teología las verdades son reveladas y en la filosofía se llega a ellas por medio de la razón” (Descartes, 2002A, p. 73), ya que esta separación formal entre teología como campo de verdades reveladas y filosofía como campo de verdades racionales implica que Dios no es sólo un objeto de fe, sino que Descartes desplaza su estatuto a un sustrato ontológico-metafísico (raíz del *árbol del*

*conocimiento cartesiano*¹²). De tal manera, Dios se convierte en un axioma metafísico: una premisa necesaria cuya existencia es ineludible para la razón a la par de las verdades matemáticas.

Bien podríamos identificar al menos tres argumentos a favor de la existencia de Dios, uno que apela a la **perfección** (ligado al ontológico y en el que me detengo más adelante), otro que alude a la **contingencia del yo**: “[...] si yo fuese independiente de cualquier otros ser, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no dudaría yo de cosa alguna, [...], pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo alguna idea; yo sería Dios” (Descartes, 2002B, p. 178); y, finalmente, el que considero que es más completo y funcional en la filosofía de Descartes, el cual es comúnmente denominado como “**ontológico**”.

En el argumento, el cual termina de la manera: “[...] puesto que no puedo concebir a Dios sino como existente, se infiere que la existencia es inseparable de él, y, por tanto, que existe verdaderamente” (Descartes, 2002B, p. 195), Descartes arguye de tal modo que se identifica la esencia de Dios con su existencia¹³. Si por definición se le ha de considerar como un ser perfecto, una de estas perfecciones claramente ha de ser la de la existencia (por sobre la no-existencia, que sería en todo caso de menor dignidad ontológica bajo esta concepción), al igual que, en consonancia con el racionalismo cartesiano, en el que se aboga por la existencia de “ideas innatas”

¹² Véase: “(...) pero habiendo advertido que los principios de las ciencias tenían que estar todos tomados de la filosofía, en la que aún no hallaba ninguno que fuera cierto, pensé que ante todo era preciso procurar algunos de esta clase.” (Descartes, 2002A, p. 85)

¹³ “Habitado en todas las demás cosas a distinguir entre su esencia y su existencia (...)” (Descartes, 2002B, p. 194). Sin embargo, como ya se vio este criterio no aplica a la divinidad debido a sus estatus ontológico privilegiado ligado a la atribución de perfección.

también se considera que nuestra mente posee, de forma eminente¹⁴, una idea (innata) clara y distinta (criterio de verdad en Descartes) de lo que es Dios: omnipotente, eterno y eminentemente perfecto.

Ahora bien, es ampliamente sabido el carácter polémico respecto al fundamento que funge como unidad de sentido en la filosofía cartesiana: si lo es la subjetividad bajo la noción de *res cogitans* o Dios; cuestión que hemos de revisar también en orden de esclarecer porqué se sostiene que Dios sea el *gran garante* en la filosofía cartesiana. Asimismo, también atisbamos que este tema devela un debate en torno a la predicación de Descartes como moderno, ya que filosóficamente se ha visto a la modernidad como un proceso de la secularización del pensamiento, entendiendo a la secularización como la emancipación progresiva de marcos religiosos, trasladando el núcleo del discurso hacia lo inmanente. Al respecto podemos encontrar dos posturas que matizadas entre sí pueden darnos luz del lugar esquemático de Dios en el pensamiento cartesiano.

Por una parte, Méndez (2006, p. 155) afirma que:

Abolida la divinidad como centro del sentido, [...] la propia **conciencia del hombre** tratará de emerger de este naufragio como la **fundadora del sentido**. Esa es la exploración que realiza la razón cartesiana, que busca en sí misma el suelo de la verdad sobre el cual sustentar al mundo y someter al **caos** exterior a un orden construido por ella.

¹⁴ Se dice que de forma “eminente” en tanto que Descartes puntualiza que, aun haciendo suspensión de todos los datos de los sentidos y de su propia corporalidad, persistiría esta idea innata: “verdaderas ideas nacidas conmigo, de las cuales la primera y principal es la de Dios.” (Descartes, 2002B, p. 196.)

En esta postura podemos vislumbrar que la figura de la divinidad se da por “abolida”, pero vale la pena matizar esta predicación, en vista de que hay un *giro subjetivo* en el sentido de que el cogito desplaza **formalmente y en el orden del conocimiento** a Dios como **punto de partida** epistemológico. El sujeto ya no ha de recibir verdades como reveladas, sino que el objetivo de Descartes es llegar a verdades por medio de la razón puesta en marcha por el *cogito*, y en este caso, efectivamente, la búsqueda está fundada desde la autoconciencia¹⁵, inaugurando así a la razón, al *cogito*, como tribunal autónomo respecto de las verdades reveladas.

Sin embargo, no coincido con Méndez en la medida en que puede entreverse que pasa por alto que dicha autonomía de la razón del sujeto es de algún modo “precaria” y estructuralmente dependiente¹⁶ de la divinidad: “Mas si no supiéramos que todo cuanto **en** nosotros es real y verdadero **proviene de un ser perfecto e infinito**, entonces, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas” (Descartes, 2002B, p.100). Asimismo, omite la propia jerarquía ontológica establecida por Descartes: “[...] me veo como un término medio entre Dios y la nada, esto es, colocado de tal suerte entre el Ser Supremo y el no ser” (Descartes, 2002B, p. 184). Por ende, sin Dios presidiendo la jerarquía ontológica y epistemológica encontramos que habría diversas implicaciones importantes en la filosofía cartesiana como que la “verdad” que el sujeto enuncia podría ser ilusión del genio maligno, además de que el “caos exterior” mencionado por Méndez no es del todo vencido por el sujeto sino más bien por una figura divina que valida la correspondencia entre representaciones y el objeto.

¹⁵ Véase Bordo (1986), que se atreve a predicar que Descartes sería la “primera fenomenología del yo” en occidente.

¹⁶ Lo que más adelante permitirá analizar en términos de la disyunción exclusiva de Bernstein.

Así pues, ahora podemos traer a colación la postura de Lomba (2024) expuesta en su conferencia *Ficción y método en Descartes: del sueño al genio maligno*, donde arguye que hemos de moderar la predicación de *modernidad* respecto de Descartes dado que, de hecho, Dios funge como el corazón de la propuesta cartesiana. Estableciendo entonces un diálogo entre Lomba y Bernstein, podríamos aseverar que en torno a esta categoría efectivamente se revela una tensión fundante de la modernidad, en la que más bien se proclama la razón como originaria en el orden del método, pero sujeta y soportada por Dios: "...hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y por tanto, que, en cierto modo, tengo en mí mismo lo de infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo" (Descartes, 2002B, p.175). Si bien podríamos afirmar que el sujeto prima como punto de partida epistemológico en la búsqueda de Descartes, es claro que Dios ocupa el máximo lugar en la tasación ontológica cartesiana. Expuesto a manera de esquema, se puede apreciar el puente que constituye Dios en la filosofía cartesiana de la siguiente manera:

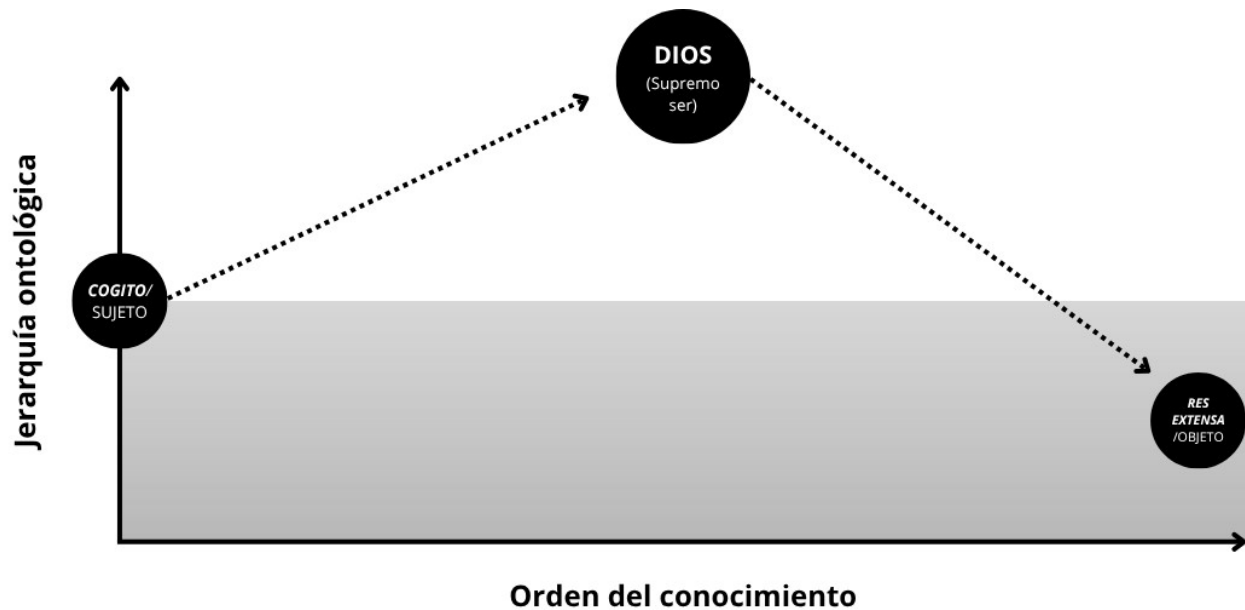


Diagrama 1. Elaboración propia.

Una vez esclarecida la supremacía ontológica de Dios, en la que lo infinito precede lógicamente y causalmente a lo finito, y aceptando su estatus de eje operativo fundamental, podemos analizar la estructura lógica disyuntiva cartesiana identificada por Bernstein: o bien aceptamos que Dios, como sustancia infinita, garantiza la correspondencia entre nuestras ideas claras y distintas y la realidad objetiva, o bien el conocimiento humano queda secuestrado por la duda hiperbólica y/o por el genio maligno que convierte toda certeza en mera ilusión, y por lo tanto estamos arrojados al *caos intelectual*.

Para dar cuenta de esto, hay diversos pasajes que son de relevancia y que retratan de manera especialmente reveladora lo propuesto aplicando diversas cualidades predicadas de la divinidad. Tal como en: “Mas **si no** supiéramos que todo cuanto en nosotros es **real y verdadero proviene de un ser perfecto** e infinito, entonces, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, **no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas.**” (Descartes, 2002A, p. 100). Lo citado es susceptible de parafrasearse de la forma: o bien todo en cuanto en nosotros es real y verdadero y proviene de un ser perfecto e infinito, o bien no hay razón alguna que nos asegure verdad en tales juicios.

Igualmente, con respecto de la composición y la dependencia:

“Mas habiendo ya conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal, y considerando que **toda composición denota dependencia, y que la dependencia es manifiestamente un defecto**, juzgaba por ello no podía ser una perfección en Dios el componerse de esa dos naturalezas, y que, por consiguiente, Dios no era compuesto; en cambio, si en el mundo había cuerpos, o bien alguna inteligencias u otras naturalezas (ángeles) que no fuesen del todo perfectas, **su ser debía depender del poder divino, hasta el punto de no poder subsistir sin él un solo instante**”. (Descartes, 2002A, p. 98)

El argumento quedaría de la forma: o bien Dios no es compuesto (y, por lo tanto, no dependiente) y el ser de las cosas del mundo depende del poder divino, o bien estas no podrían subsistir. En este caso la argumentación descansa sobre un principio ontológico axial, en donde la composición implica dependencia, y la dependencia es imperfección en términos de tasación de dignidad ontológica. Así, por una parte, Dios equivale a ser no-compuesto, de lo cual se sigue que es independiente y luego que tiene una mayor perfección; por la otra, las *creaturas*, bajo estos términos, equivalen a ser compuestas y por lo tanto dependientes y así imperfectas por definición. La negación de lo anterior, es decir, que Dios es trascendente y como no-compuesto sostiene la cadena ontológica, deriva en que el universo deviene en un conjunto de fragmentos desconectados sin cohesión interna, donde cada entidad, incluso el *cogito*, carece de fundamento que lo haga *persistir* en el ser: “The need for God's guarantee, in the *Meditations*, is a need for a principle of continuity and coherent for what is experienced by Descartes as a disastrously **fragmented** and **discontinuous** mental life” (Bordo, 1986, p. 441).

También con respecto a las conclusiones de la tercera y quinta meditaciones en las que la divinidad no ha de ser engañadora: o bien Dios tiene que existir y no tiene que ser engañador, o bien “sin conocer estas dos verdades, no veo cómo voy a poder estar nunca cierto de cosa alguna” (Descartes, 2022B, p. 167). Así, si Dios es perfecto (una de estas perfecciones es la existencia), no puede engañarme (en cuanto que el engaño es una imperfección), o no hay posibilidad emitir juicios respecto de ente alguno.

A través de los ejemplos analíticos anteriores podemos caer en cuenta de que esta disyuntiva radical entre certeza (divina) o abismo escéptico no sólo es un dispositivo lógico sino que se trata de lo que Bernstein identificaría con el motor de la modernidad. Así, en la búsqueda metafórica de “roca firme” ante la “tierra movediza”, justamente Dios es esta roca, aquello que

transmuta la incertidumbre en certeza. El Dios, no-engañoso, no-compuesto, esencialmente existente, perfecto, de Descartes es el gran pilar/dique entre el ser y la nada que acecha al sujeto moderno, y si éste falla el cogito mismo no salva la persistencia de su ser y colapsa ante el “caos”.

Por lo que, asimismo en el sentido bernsteiniano: “[...] Descartes’ search for a foundation or Archimedean point is more than a device to solve metaphysical and epistemological problems. It is the quest for **some fixed point**, some **stable rock** upon which we can secure our lives against the vicissitudes that constantly threaten us”. También encontramos la ansiedad cartesiana derivada en esta búsqueda por un fundamento del cual asirse ante el abismo en:

“Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por solo dudar y se la dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla.” (Descartes, 2002A, p. 91)

Tomando todo lo anterior en cuenta, es posible cerrar este apartado afirmando que la disyuntiva α planteada a partir de la propuesta de Bernstein, revela una estructura lógica axial de la ontología cartesiana. Como ya se ha demostrado, Descartes resuelve esta disyunción a través del argumento ontológico, donde la existencia de Dios se identifica con su esencia perfecta e infinita, convirtiéndolo en un axioma necesario para la razón, análogo a las verdades matemáticas. Donde este Dios no es sólo un objeto de la fe, sino que ha de ser explorado mediante la argumentación racional para brindar solidez ontológica a toda la estructura cartesiana, presidiendo la jerarquía del ser, tanto como sustancia infinita, como precedente lógico y causal de lo finito de la *res cogitans* y *res extensa.*, garantizando el no-error entre los juicios, y la realidad objetiva. Por otra parte. La tensión entre la modernidad entendida como un proceso abrupto de secularización encuentra matiz en la dependencia estructural cartesiana para con lo divino, donde si bien el sujeto

es el punto de partida en el método, Dios opera como el puente y gran garante que evita el abismo escéptico de la *nada*.

iii. *La inmortalidad del alma como garantía ético-política: Fundamentación racional de la moral cristiana.*

Para finalizar este capítulo, se analizará la cuestión del alma bajo la disyunción exclusiva: β . Alma inmortal como soporte ético político: $(A \vee B)$ **O bien** el alma es una sustancia distinta del cuerpo y esta no perece con él (permitiendo una ética alineada al dogma cristiano, basada en premios/castigos trascendentes), **o bien** la finitud corporal implica la aniquilación total, destruyendo todo incentivo moral para los “infieles” (caos moral).

Es posible observar desde Bernstein que el predicado de “caos moral” es más bien relativo a la aparente imposibilidad contemporánea de predicar juicios que tengan el valor de *verdaderos*, con lo que se abre un vacío que trasciende el ámbito epistemológico y se instala en el ámbito práctico; al carecer de un fundamento objetivo para discernir entre lo verdadero y lo falso, toda acción ético-política quedaría suspendida en un relativismo radical al momento de ser evaluada bajo un *anything goes* o *todo vale* radical. Así pues, si no hay un “fundamento” metafísico, en un momento en el que la contemporaneidad sospecha cada vez más encarecidamente que “[...] there may be **nothing**—not God, reason, philosophy, science, or poetry—that answers to and satisfies our longing for ultimate constraints” (Bernstein, 1983, p. 19), el escepticismo/relativismo epistemológico devendría en crisis normativa¹⁷, en cuanto no hay base ontológica ni epistemológica para criticar o legitimar acciones ético-políticas.

¹⁷ Confróntese con la postura de Dang (2025, p.10). Quien propone que: “This understanding of finite human beings is the ontological basis of Bernstein’s philosophical position, and in the context of the pragmatist tradition, Bernstein has always advocated the philosophical position of “engaged fallibilistic pluralism.” Así como para interpelación a la propuesta de Bernstein véase Penner (2006) y Rahim (2025).

Por otra parte, y si bien desde el propio Descartes se podría derivar la problematización de la misma cuestión bajo la misma vía, nos percatamos de que esta preocupación tiene otro medio de operatividad fundamentada a partir de la consideración de que “[...] the intellective soul tended to be identified with the soul of Christianity which enjoys personal immortality” (Gaukroger, 1995, p. 155). Por lo tanto, el intento de justificación **racional** del dogma cristiano de la *immortalitas animae*¹⁸, y su relación con la promesa de la vida eterna, puede verse explicitado al principio de las *Meditaciones* bajo la forma:

Siempre he estimado que las cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente requieren ser demostradas, más **por razones de filosofía** que de teología; pues aun cuando a nosotros los fieles, nos basta, la fe para creer que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, [...] y por cuanto a menudo en esta vida se proponen **mayores recompensas para los vicios que para las virtudes**, pocos serían los que prefiriesen lo justo a lo útil, si no fuera porque les **contiene el temor de Dios y la esperanza de otra vida**. (Descartes, 2002B, p. 133)

Con la premisa anterior nos es revelada la posibilidad de traducir lo enunciado bajo la disyunción exclusiva β , y caemos en cuenta de que esta disyunción no responde meramente a un marco de fe teológico, sino que es estructural dentro de los objetivos de la ontología y epistemología cartesianas, teniendo a la primera opción, es decir, que el alma es distinta del cuerpo, como la vía unilateral ante al *abismo*. Aunque salta inmediatamente a la vista que en esta predicación disyuntiva se encuentre imbricada la cuestión de la mortalidad, que acorde a diversos autores del canon interpretativo cartesiano, entre ellos tanto el propio Gaukroger (1995) como Cottingham (1992), la pretensión de comprobar la inmortalidad del alma enfrenta ciertos vacíos argumentativos

¹⁸ Véase al respecto Cipriani & Eguiarte (2010)

en la propia propuesta de Descartes, e incluso arguyen que el mismo Descartes no estaría del todo satisfecho con la argumentación dada:

The argument needs the additional metaphysical premise in which a substance, once created by God, is incorruptible and cannot ever cease to exist [...] There is, to be sure, a strong **presumption** that a substance, once created, will continue to exist, (that) must ultimately depend on the efficacious will of God, and we cannot know for certain what he has planned for the soul after death. (Cottingham, 1992, p. 220)

Sin embargo, aun reconociendo estas limitaciones denunciadas en la demostración cartesiana de la inmortalidad del alma, es necesario precisar que su dualismo metódico constituye el sustrato metafísico que habilitaría tal posibilidad. Ya que, antes de tomar en cuenta cualquier consideración de orden escatológico o ético, Descartes erige un andamiaje que formalmente desvincula el alma del cuerpo; operación que habilita el sostén de la disyunción exclusiva β . De este modo, si bien la inmortalidad requeriría, siguiendo a Cottingham, garantías divinas adicionales, la inmortalidad como posibilidad se funda en argumentos en pro de la discernibilidad que cimientan la naturaleza del alma en una independencia ontológica primaria respecto de lo material.

En orden de comprender este andamiaje, se han de analizar los anclajes que Descartes despliega en sus Meditaciones. En primer lugar, y siguiendo la primera regla del método, el filósofo francés se centra en el carácter divisible *ad infinitum* del cuerpo, frente a la atomicidad del alma, donde “[...] hay grandísima diferencia entre el espíritu y el cuerpo; el cuerpo, por su naturaleza (ontología), es siempre divisible (en tanto que extensión), mientras que el espíritu es enteramente indivisible” (Descartes, 2002B, p. 213). Esta diferencia de carácter ontológico marca una condición de posibilidad para que el alma pueda concebirse como una entidad formalmente separable, y, por lo tanto, como posiblemente inmortal, ya que tampoco podría perecer por

descomposición. De tal manera que la crítica de Cottingham no invalidaría el “diseño” ontológico cartesiano, sino que revela su dependencia de una serie de implicaciones teológicas no desarrolladas por Descartes. Asimismo, considerando la regla del análisis, encontramos que este carácter de indivisibilidad es lo que le otorga al alma solidez ontológica y epistemológica para habilitarla como punto de partida heurístico.

Además, ha de tenerse en cuenta que la distinción entre el alma y el cuerpo no puede predicarse como horizontal, en la proporción en que igualmente se le atribuye una primacía epistemológica y ontológica al alma. Dicha jerarquía se fundaría en el carácter “autoevidente” e inmediato del conocimiento del alma frente al conocimiento mediato y susceptible de engaño de los sentidos: “Es pues, patente que, no obstante la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto que se *compone* de cuerpo y espíritu, no puede por menos de ser algunas veces engañosa y falsa.” (Descartes, 2002B, p. 215). El carácter de auto-evidencia se manifiesta en sumo grado en el momento en el que la duda hiperbólica cartesiana alcanza su apogeo, y la existencia de esta se auto-verifica en el acto mismo del dudar, consolidando así el giro subjetivo cartesiano en el que el *cogito* se proclama como punto de partida del conocimiento.

Llegados a este punto, hay que resaltar que bien se puede distinguir entre dos caracteres del alma aun aceptando su inmortalidad: “To be sure the mind is immortal. But an immortal mind just sitting there being immortal is one thing, and an immortal mind that is also live enough to contribute to the construction of high science is another.” (Cottingham, 1993, p. 386). No obstante, el dualismo enfrenta todavía una tensión en su interior, ya que como advierte este lector canónico de Descartes, el alma cartesiana debe ser no sólo inmortal, sino que también activamente¹⁹

¹⁹ Considérese que este asunto genera polémica en el canon cartesiano, que el *cogito* del *cogito ergo sum*, sea identificado con la mente activa.

racional; de manera que no basta con sobrevivir a la muerte (*an immortal mind sitting there*), sino que se ha de garantizar continuidad al objetivo cartesiano respecto de que es capaz de obtener conocimiento verdadero (*contribute to the construction of high science*).

Esta distinción revela que el estatuto de alma en Descartes no puede ser agotado por su ámbito considerado “escatológico”, con el fin de que no sólo se evada el abismo moral bajo lo expresado anteriormente, sino que extienda sus brazos a otras implicaciones. No podemos dejar de recalcar, por otro lado, que esto implicaría la ampliación de la disyunción β , dado que, en la búsqueda del punto de partida del conocimiento, al alma como agente no le basta con ser diferente del cuerpo, privilegiada ontológico-epistemológicamente, sino que además ha de ser *activa*.

Así pues, esta preocupación con respecto de la mortalidad del alma, bien puede conectarse con lo tematizado en el capítulo I, en el que se vio a Descartes como un reflejo privilegiado de las preocupaciones ontológicas y epistemológicas de su época: “[...] the seventeenth-century ideal of a perfectly mirrored nature is also an "attempt to escape" from history, culture, and **human finitude**” (Bordo, 1986, p. 440). El dualismo cartesiano alma-cuerpo analizado desde la sola necesidad de la inmortalidad del alma ya guarda un compromiso, no en el sentido del *telos* del alma inmortal activa que deviene en posibilidad de la fundamentación del conocimiento, sino como fundamento ético-político. Esto se puede ver aún más claramente a través de la insistencia dada en el *Discurso* sobre este punto:

[...] no hay nada que más aparte a los espíritus endebles del recto camino de la virtud, que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan la moscas y las hormigas [...] si sabemos cuán diferente somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo, y, por consiguiente, que no

está atendida a morir con él; y puesto que no vemos otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal. (Descartes, 2002A P. 116)

La declaración citada implica la expresión de un terror ante el vacío normativo, ya que, si el alma muere con el cuerpo (aniquilación total), se desmorona todo incentivo para la virtud en quienes carecen de fe (espíritus endebles). Asimismo, es de relevancia la analogía establecida para con los insectos, ya que, en primera instancia implican una forma de jerarquización de la dignidad ontológica y epistemológica de otras formas de vida con respecto a la humana, que encuentra un criterio de tasación justo bajo esta consideración; sin embargo, y por otra parte, dicha analogía reafirma cómo un ámbito del núcleo de la *ansiedad cartesiana* es de orden político.

En este sentido, la inmortalidad del alma operaría como un pilar de orden social ante un contexto en el que, precisamente, figura la inestabilidad surgida por los profundos cambios cosmológicos de la época, y es cuando, de nuevo, surge la sospecha de que, ante el aparente carácter ilusorio/precario en la experiencia de la vida²⁰ (la falta de solidez ontológica y epistemológica que Descartes va a tratar de paliar), deviene posteriormente el abismo de la nada: el *horror vacui*. Por consiguiente, la filosofía cartesiana bien se puede leer, a través de las distintas disyunciones exclusivas, como una lucha constante contra el abismo ontológico, epistemológico e incluso ético-político. En este punto en concreto, sin premios o castigos trascendentes, la virtud colapsa ante el utilitarismo de los “espíritus endebles”.

Recapitulando, la disyunción exclusiva en torno a la inmortalidad del alma constituye una instanciación paradigmática de la ansiedad cartesiana en el ámbito de las implicaciones ético-políticas del proyecto cartesiano. Frente al abismo e incertidumbre que representa la finitud

²⁰ Véase *Capítulo I* y las constantes analogías literarias barrocas de la vida con respecto del sueño.

humana, Descartes, nuevamente, erige un *dique* metafísico en el que sólo un alma inmortal, cuya preservación está divinamente garantizada, puede sostener un orden moral frente al posible colapso ante la falta de incentivos trascendentes a la vida. Sin embargo, ha de tomarse con cuidado esta lectura, a sabiendas de que esta solución descansa sobre premisas no demostradas, particularmente en el punto de la preservación divina del alma tras la muerte.

En última instancia, este pilar no muy frecuentado de la propuesta cartesiana no sólo refleja el *pathos* barroco ante el vacío cósmico (capítulo I), sino que podemos predicar que anticipa una cara de la crisis “normativa” o moral de la época contemporánea que se mantiene constantemente interpelando de forma crítica a los preceptos de la modernidad, época y forma de filosofar de la que a Descartes se le considera como una manifestación ejemplar, donde si tanto Dios como el alma dejan de operar como fundamentos o “rocas firmes” surge el terror al caos ontológico, epistemológico y moral. Preocupaciones ante las cuales las nuevas formas de filosofar han de proponer un cambio en el paradigma mismo impuesto por la racionalidad, tal como abandonar la búsqueda de fundamentos absolutos.

CAPÍTULO III. LA DESPERSONALIZACIÓN Y DESREALIZACIÓN METÓDICAS: UNA PROPUESTA INTERPRETATIVA

i) *Fundamentación de la propuesta interpretativa*

La parte final de la presente investigación pretende proponer una lectura interpretativa de la duda metódica cartesiana y de sus dualismos metódicos a la luz de la problematización filosófica de dos conceptos que, al igual que la “ansiedad”, suelen estar más bien vinculados al ámbito de la psicología y psicopatología; de nuevo, procuramos traer estos términos al ámbito de la problematización ontológica y epistemológica. Se trata de la *desrealización* y la *despersonalización*.

La desrealización, por su parte, y para los fines de esta investigación, puede ser descrita como la pérdida del sentido de realidad con respecto del mundo “externo”, donde tanto las personas como los objetos a pesar de mantener sus propiedades sensibles **aparecen como** carentes de solidez ontológica, independencia o *presencia* auténtica. Se puede ver como una ruptura/brecha/abismo en la continuidad de la experiencia sujeto-objetual donde el mundo se percibe como irreal, incluso algunas veces se define como “onírico²¹”; así, aunque la evidencia racional y empírica afirme la realidad, esta *a-parece* para el sujeto **como si** no fuera del todo auténtica.

A su vez, la experiencia de despersonalización se puede describir como un extrañamiento, muchas veces radical, con respecto de la dimensión corporal del sujeto mismo, donde este se siente a sí mismo **como ajeno** a su propio cuerpo. Así pues hay una discontinuidad entre lo que

²¹ Considérese que la obra de Alquié usa esta experiencia para concatenar su propuesta con el surrealismo.

normalmente concebimos como la relación alma (en el sentido de consciencia o mente) y cuerpo, separando la conciencia reflexiva, de la vivencia corporeizada, de tal manera que es *como si* uno se uno se sintiera observador ajeno de su propia corporalidad. Por ejemplo, el sujeto puede verse a un espejo y a pesar de que racional y empíricamente sabe que, efectivamente lo reflejado en el espejo es la imagen del sujeto mismo, se percibe *como si* no se tratara de él mismo.

Bajo este marco, se propone que ambas cuestiones **pueden leerse como** un correlato de los dualismos cartesianos formales de *res cogitans- res extensa/* sujeto-objeto (desrealización) y de alma-cuerpo (despersonalización). En primera instancia se podría ver a la duda hiperbólica como una forma de proceder a partir de la desrealización y despersonalización con fines metódicos (como la duda en sí misma); así como, si bien Descartes deja muy en claro que la duda es hiperbólica y que los dualismos establecidos son formales y no *in re*, hemos de tomar en cuenta que el cartesianismo como forma de cosmovisión simplificadora de lo dicho directamente por Descartes, que permea incluso en la cotidianidad de la cultura, hace que las distinciones formales cartesianas sean tomadas como efectivas. Asimismo, tomando en cuenta lo último incluso se podría argüir que el hecho de que hablemos de desrealización y despersonalización como fenómenos separados, así como sus implicaciones conceptuales ontológicas y epistemológicas, son en gran medida una herencia cartesianista.

Así pues, en el presente apartado se pretende en primera instancia brindar un marco conceptual que sirva de asidero para la lectura propuesta y, consecuentemente, en los siguientes dos apartados, profundizar en el análisis de la desrealización como correlato del dualismo sujeto-objeto (ii) y de la despersonalización como correlato del dualismo mente-cuerpo (iii).

Para sustentar esta interpretación recurrimos en primera instancia al marco conceptual brindado por²² Billion (2024), en el que no sólo se legitima filosóficamente la tematización de los conceptos, sino que también revelan su íntima relación con Descartes. En su artículo *The psychopathology of metaphysics: Depersonalization and the problem of reality* analiza primeramente reportes de casos clínicos decimonónicos de lo que en aquella época se denominaba como “metaphysician doubters”, pacientes que recurrían a ayuda profesional ya que experimentaban una duda “patológica” respecto de la existencia del mundo “exterior” y de sí mismos, a pesar de que perceptualmente los objetos siguieran teniendo sus propiedades sensibles corrientes. Para Billion, esta condición no es marginal, sino que nos lleva a la problematización de una noción central en la ontología:

I would like to argue, however, that *pathological metaphysicians* such as these can teach us something philosophically important, and indeed help us solve, or maybe dissolve, an important and perennial problem in the phenomenology and epistemology of metaphysics, which I call “**the problem of reality.**” (Billion, 2024, p. 4)

Donde se comprende a ese *problema de realidad* como el conflicto entre la intuición de un mundo “**sólido e independiente**” y la sospecha de índole filosófica de que este mundo sea de carácter ilusorio. En consonancia con esto, la desrealización/despersonalización no sólo quedaría en el campo de análisis como trastorno psico-clínico, sino como una expresión “patológica” de una ansiedad epistemológica.

²² Véase también la propuesta de Ferreti (2025), Restrepo (2010) y Simeon (2023) al respecto. Aunque mediante vías no cartesianas.

Es de destacar que Billion saca a colación a Ferdinand Alquié y su *The philosophy of surrealism*, obra de 1955 que establece un precedente en la tematización de la desrealización desde un punto de vista filosófico, en la cual se propone la tesis radical de que todo intento de metafísica “auténtica” (incluyendo la cartesiana) es esencialmente un esfuerzo de desrealización (*déréalisation*). Desde el punto de vista de Alquié, el racionalismo se alimenta de una vivencia de extrañamiento ante el modo de aparecer del mundo en la cotidianidad (en contraparte con el empirismo) que percibe al mundo como carente de ser en forma plena, con lo que alude a Descartes directamente al enunciar:

Descartes' essential procedure consists, not in derealizing things, but in reconquering by reason *a real* which he feels from the outset is not Being. Hence, the derealization of the knowable world and the establishment of its foundation are the same thing: Descartes' God is at once the Being who manifests that nothing created is worthy the name of substance, and the one who by his veracity nevertheless gives the basis for a knowledge of Nature that is – in his system- certain. (Alquié, 1965, pp. 70-71)

En esta proposición Alquié revela que la desrealización del mundo no es un fin en sí mismo para la filosofía cartesiana, sino que es un momento de carácter metodológico necesario para “reconquistar” racionalmente el campo de lo real. Descartes no niega la experiencia cotidiana desde un escepticismo, sino que la somete a una suspensión hiperbólica, pero expone su carácter deficitario de *Ser*; en tanto que se desvela el grado de insustancialidad de lo ente creado, ya que nada finito ha de llamarse en sentido estricto *sustancia*, pues sólo Dios es la sustancia por

excelencia. Así, Dios, en consonancia con Bernstein, es el garante epistemológico y ontológico, pues fundamenta al mundo como objeto de conocimiento claro y distinto. De esta manera, podríamos interpretar la cita de Alquié en cuanto que el Dios cartesiano despoja al mundo de su autosuficiencia como precondition para restituirle un estatuto de verdad mediante la racionalidad del sujeto.

No obstante, regresando a la propuesta de Billion, el autor interpela a Descartes aseverando lo siguiente: “The observation that experience is metaphysically mute has been repeated again and again by modern philosophers since at least Descartes. [...] my experience of the world around me is mediated in many ways and does not directly acquaint me with its objects” (Billion, 2024, p. 6). En una nota al pie cita, en relación con lo mentado, el célebre pasaje que tematiza la inaprehensibilidad ontológica de un trozo de cera²³ que puede encontrarse en las *Meditaciones* y, bajo este contexto, lo identifica como un ejemplo privilegiado del “silencio metafísico” de la experiencia en la que la cosa no se muestra accesible en sí.

Cabe mencionar que un aspecto peculiar de la propuesta de Billion es que vincula esta despersonalización a la experiencia de “parecer estar en un sueño” a la cual le dedica un apartado especial. Lo que tiene especial relevancia para lo abordado en el *capítulo I*, donde se dio tratamiento a los miedos epistemológicos tematizados en la época barroca, entre los que uno de

²³“¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puestos que todas las cosas percibidas (...) han cambiado y, sin embargo, la misma cera permanece. No queda ciertamente más que algo extenso, flexible, y cambiante.” (Descartes, 2002B, P. 161).

los tópicos problemáticos más constantes era la indescernibilidad entre el sueño y la vigilia, también tematizadas en la filosofía cartesiana.

Desde un punto de vista propio, parece que efectivamente podemos encontrar este abismo con respecto de la realidad, sin embargo, arguyo que interpretativamente la desrealización/despersonalización puede permear hondamente la lectura del proceder metódico de la filosofía cartesiana. Aunado a esto, me parece que tanto Billion como Alquié le dan la razón a Bernstein, en el sentido de que se revela a Dios como el gran garante de la posibilidad de conocimiento verdadero y como elemento que en todo caso sería la solución a esta discontinuidad sujeto-objetual que es la desrealización.

Por lo demás, es notable cómo la recursividad que atisba Alquié con respecto de Dios, en la que la divinidad cartesiana despoja al mundo de su autosuficiencia como precondition para restituirle un estatuto de verdad mediante la racionalidad del sujeto, es extensiva a la cuestión del sujeto. Podemos ver, en el caso del *cogito*, que la duda hiperbólica que pone en entredicho su propia existencia es aquella que al mismo tiempo le termina dando un principio de certeza²⁴ en el *cogito ergo sum*:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso (duda metódica/hiperbólica), era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad “yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones

²⁴ Sin embargo, si las cosas son reales y verdaderas es porque son dependientes: “Mas si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas.” (Descartes, 2002A, p. 100)

de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (Descartes, 2002A, p. 95)

Se toma en cuenta así a la duda misma como una manifestación del pensamiento que afirma la existencia del sujeto.

Una vez dado este contexto y justificado modestamente la posibilidad de tematizar filosóficamente la desrealización/despersonalización de una forma estrictamente filosófica, también hay que distinguir entre la posibilidad de hablar del propio pensamiento de Descartes y del cartesianismo, ya que es vital para no generar malentendidos respecto de los objetivos en la presente investigación. Entonces, por un lado, afirmamos que Descartes estableció en las *Meditaciones* el dualismo sujeto-objeto así como el de mente-cuerpo como diferenciación formal y metódica²⁵. Por el otro, que el cartesianismo, como forma de cosmovisión simplificada, reduce este dualismo a una separación absoluta *in re* y jerárquica. Dígase, por ejemplo, la mente racional (*res cogitans*) frente al cuerpo-máquina (*res extensa*) predecible y cuantificable; de manera que se *cosifica* la duda cartesiana, transformándola en un racionalismo dogmático que abre una brecha jerárquica ontológica entre la mente y el cuerpo, así como entre sujeto y objeto y entre sujeto y mundo.

En esta línea es que la filosofía contemporánea, a lo largo del siglo XX y desde diferentes lugares de enunciación ha interpelado no sólo a la filosofía cartesiana, sino que incluso más al cartesianismo incrustado en la forma en la que vivimos nuestra cotidianidad. Desde los albores de

²⁵ La unidad del cuerpo con el alma como “noción primitiva” tiene tratamiento en Llinas (2024), Nájera (2024) y Monroy (2023).

la tradición fenomenológica con Husserl, pasando por Heidegger y Merleau Ponty e incluso en la epistemología anglosajona feminista, el posthumanismo y, por supuesto, el pragmatismo de Rorty y Bernstein, a quienes ya hemos tratado, se produce un cuestionamiento crítico y continuo a la comprensión del mundo mediante dicotomías jerarquizadas, aunado a la actitud crítica que marca el paso de la producción filosófica contemporánea con respecto de la modernidad en general.

En cuanto a lo último, nos referimos en específico a la tradición influida por Bernstein, como en el caso de Bordo (1986), quien señala: “Recent scholarship, however, has detected a *certain instability, a dark underside*, to the bold rationalist vision. Different writers describe it in different ways. Richard Bernstein speaks of the great “Cartesian anxiety” (p. 440) y “The Cartesian ideal of the **detached**, purely neutral observer is here viewed as a type of mystification [...]” (Bordo, 1987, p. 133). O igualmente, a la visión plenamente contemporánea incrustada en la epistemología feminista: “Considero que la dicotomía fundante es la que ha construido la frontera entre la *naturaleza y la cultura*, y que estructura nuestro entendimiento de los procesos de la historia natural y la historia humana” (García, 2018, p. 94.). En este sentido, la distinción entre naturaleza y cultura es extensivamente heredera del dualismo cartesianista puesto que asocia la cultura con la mente racional y con lo humano, que se erige como dominio frente a la naturaleza, reducida a *res extensa* cuantificable despojada de agencia, historia y valor intrínseco, convertida a mero recurso.

El objetivo de las anotaciones anteriores es dar cuenta de cómo continúa operando esta cosmovisión y de que Descartes y la influencia de su pensamiento son consideradas como una instanciación ejemplar del pensamiento moderno, a pesar de que el objetivo no sea traer plenamente a cuenta las posturas de todas estas corrientes debido a la acotación de la presente investigación. No obstante, es importante tener en mente que gran parte de la filosofía

contemporánea evoca principalmente a la modernidad con actitud crítica y con especial énfasis en esta estructuración del pensamiento y el actuar a partir del presupuesto de dicotomías jerarquizadas ontológica y epistemológicamente, así como constantemente se aproxima de modo crítico al “desapego²⁶” (*detachment* en Bordo, 1986) cartesiano del sujeto respecto de los objetos de su conocimiento que impregna la actitud filosófica de la modernidad.

Ahora bien, dicha exploración en su conjunto pretende afirmar que, en Descartes, la desrealización y la despersonalización remiten a una exigencia metodológica, preocupada por la búsqueda de fundamentos indubitables, en la que se exige suspender provisionalmente la inmersión en el mundo vivido y asimismo la identificación inmediata con el cuerpo:

[...] viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno [despersonalización] y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase [desrealización], pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario [...] conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material²⁷ [desvinculación material del ser-humano]; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es²⁸. (Descartes, 2002A, p. 95-96)

Así es que podemos caer en cuenta de que este “fingir” no responde a un capricho escéptico y mucho menos a un escepticismo real, sino que va en concordancia con la rigurosa aplicación de las reglas del método resumidas de la siguiente manera:

²⁶

²⁷ Desmaterialización formal.

²⁸ La última parte de la cita remite al problema tratado en el *capítulo II*.

A) Claridad y distinción/Axiomatismo: No aceptar cosa alguna como verdadera sin tener evidencia racional de esta. Se duda de todo aquello que no sea claro y distinto (criterio de verdad en Descartes). A partir de la lectura de Descartes podemos identificar que existen principalmente cuatro motivos por los cuales se puede dudar respecto del mundo: 1) La escasa fiabilidad de los sentidos *per se*²⁹, 2) la posibilidad de que estemos soñando y que, por esto, los juicios que se hagan no sean verdaderos, 3) Que incluso los razonamientos matemáticos no sean los correctos y finalmente 4) la presuposición fabulativa³⁰ de la existencia de un genio maligno engañador.

B) Análisis: “Dividir cada una de las dificultades que examine en tantas partes como fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.” (Descartes, 2002A, p. 2). Es decir, descomponer los problemas complejos en partes más pequeñas.

C) Inducción y síntesis: “Conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los más simples y fáciles de conocer para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos” (Descartes, 2002A, p. 82).

En las reglas descritas, que son expuestas en el *Discurso*, podemos localizar a qué nivel operaría la despersonalización/desrealización en la propuesta cartesiana:

²⁹ Son fiables si y sólo si interviene la razón.

³⁰ Véase: “Pero como yo no propongo este escrito, sino a modo de historia o, si preferís, de *fábula*, en la que, entre ejemplos que podrían imitarse (...)” p.70 Esta cita conferencia de Lomba (2024) que propone que Descartes hace uso de la dimensión fabulativa para dar a conocer su pensamiento. Tomando lo anterior en cuenta, es que se debe de hacer en distintas ocasiones una distinción entre lo que debe ser tomado *como si* y lo que *es así*.

En la primera, por su parte, el dudar de todo lo no claro y distinto conduce a suspender la realidad corpórea y mundana en orden de llegar al fundamento que brinde unidad de sentido ontológica y epistemológica. Mientras que, en lo que atañe a la segunda regla, atisbamos el ejercicio de un análisis disociativo, lo que permite separar formalmente, por ejemplo, la *res cogitans* de la *res extensa* en función de analizar concretamente el *cogito*. Finalmente, como podemos ver en el mismo Descartes hacia el final de las *Meditaciones*, se da una síntesis restitutiva, en la cual se restablece la conexión entre el sujeto y el mundo a través de Dios una vez comprobado como garante de correspondencia, así como se restituye la unión mente-cuerpo que se da por “noción primitiva³¹”.

A partir de ello, se puede apreciar el estatuto formal y no real del dualismo cartesiano, en contraposición al cartesianismo: Descartes insiste en que sus distinciones son metodológicas, no absolutas. Esto es más evidente si nos remitimos a la concurrente insistencia en la unidad entre mente y cuerpo y que refuerza que dicha noción ha de tomarse como una *noción primitiva*, muy tematizada en la bibliografía secundaria, en la que se entiende por medio de la experiencia cotidiana directa, como conocimiento básico y autónomo, que la unión interactiva cuerpo-mente es un hecho vivido y primario en la existencia humana derivado de su carácter *compuesto*: “[...] no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo *como* un solo todo mi cuerpo.” (Descartes, 2002B, p.

³¹ Véase Llinas (2024) y su artículo *Sustancia, sujeto y ser humano; un conflicto cartesiano*. Así como, Cerón (2011).

208). Bajo esta premisa, la diferenciación ontológica significa más bien que mente y cuerpo pueden ser concebidos por separado, no que *de facto* existan aislados³².

Por tanto, en los siguientes dos apartados se analizará por aparte y con más detalle, en primer lugar, (ii) la despersonalización como correlato del dualismo mente-cuerpo y, finalmente, (iii) la desrealización como correlato del dualismo *res cogitans-res extensa*.

³² Véase también la multicitada carta a Isabel de Bohemia en la que Descartes utiliza la noción de *interrelación*. Carta del 21 de mayo de 1643. AT II 664; CSMK 217 citada en Llinas (2024), Fernández (2002), y Nájera (2024).

ii. *Despersonalización y su correlato en el dualismo alma-cuerpo/res cogitans-res extensa*

La despersonalización, entendida como la experiencia de extrañamiento con respecto de la dimensión corporal del sujeto mismo, donde este se percibe a sí mismo *como ajeno* a su propio cuerpo, según lo atisbamos anteriormente, es susceptible de problematizarse como constitutiva en el proceder metódico de la duda cartesiana. En las *Meditaciones*, Descartes instrumentaliza esta forma de desarraigo corporal dado que, en orden de alcanzar certezas indubitables, el *cogito* ha de desprenderse de su encarnación. Es por ello por lo que cuando Descartes introduce al *genio maligno* asevera: “[...] me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas [...] si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mis manos está el suspender mi juicio” (Descartes, 2002B, p. 152), resultando que el distanciamiento autoconsciente, en el cual el *cogito* observa su cuerpo bajo el marco de la duda radical traída por la fabulación del genio maligno, puede entenderse a partir de la necesidad de que la búsqueda por la certeza de un fundamento exige antes de todo desvincularse de lo sensible que es captado originariamente mediante el cuerpo.

Cabe aclarar que al discurrir acerca de la diferenciación ontológica entre el alma y el cuerpo, la cuestión de su discernibilidad es central también desde una necesidad metódica con respecto de los otros dos objetivos expresos de Descartes en su filosofía, tal como ya se trató en el capítulo segundo, a saber, la existencia de Dios y la existencia del mundo material. Pero se insiste en que dicha cuestión es muy cercana con la de la finitud humana (tal como lo desarrollado en el apartado *ii* del *capítulo II*). Con la diferenciación ontológica, Descartes pretende probar por igual que el alma no perece tal como lo hace el cuerpo, al demostrar racionalmente el dogma cristiano

de la preservación del alma, así como atribuirle la función de ser un punto de apoyo para prevenir del *abismo* ético-político al ser humano.

Al mismo tiempo, la diferenciación es muy importante para el giro subjetivo emprendido por Descartes al otorgarle al *cogito* el punto de partida del conocimiento. Se dice: “hay que concluir que, [...] el espíritu y el cuerpo son en efecto sustancias realmente distintas unas de otras. De suerte que se conoce que ambas naturalezas no son sólo diversas sino hasta contrarias en cierto modo” (Descartes, 2002B, p. 144). Esta separación basada en criterios de realidad y distinción habilita epistemológicamente la despersonalización metódica: si el cuerpo puede concebirse como *res extensa* independiente de la *res cogitans*, la realidad de esta última puede suspenderse provisionalmente para afirmar la autoevidencia del *cogito*. Ya que, en el caso del *cogito*, la duda hiperbólica que pone en entredicho su propia existencia es aquella que a igual modo le termina dando el principio de certeza de esta.

De esta manera, cuando Descartes se interroga “¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo; ni cielo ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo; ¿estaré, pues persuadido también de que yo no soy?” (Descartes, 2002B, p. 155) se está ejecutando un experimento mental o, siguiendo a Lomba (2024), un recurso *fabulativo* de orden metódico.

Para comprender cómo opera la desrealización, hay que tomar en cuenta los pasos del proceder cartesiano. En un inicio, encontramos que se ha de llevar a cabo un análisis (primer paso del método) en el que se descomponen los objetos compuestos en partes más pequeñas y aprehensibles y, con esto, lo primero que se hace en búsqueda de la unidad de sentido cartesiana es atisbar que ontológicamente es diferenciable la mente del cuerpo: “Para empezar, advierto aquí

primero que hay grandísima diferencia entre el espíritu y el cuerpo; el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el espíritu es enteramente indivisible” (Descartes, 2002B, p. 213). El cuerpo en la *epoché* cartesiana permanece vinculado a la materialidad también puesta en duda, materialidad predispuesta a la infinita divisibilidad que conlleva una regresión infinita, por lo que no posibilita llegar a un punto atómico analizable para los fines cartesianos. En cambio, el “alma” para Descartes es indivisible, y en la tasación de dignidades ontológicas cartesiana nos percatamos que aquello que es indivisible tiene un mayor estatuto que aquello que no lo es. En esta etapa podemos dilucidar ya el quiebre metódico de la continuidad mente-cuerpo.

Adicionalmente, el carácter compuesto del ser humano es aquello que lo expone a errores: “Es pues, patente que, no obstante la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto que se compone de cuerpo y espíritu, no puede por menos de ser algunas veces engañosa y falsa” (Descartes, 2002B, p. 215). En dicha afirmación podemos ver que hay una tensión ontológica permanente: mientras que la *res cogitans* es indivisible, el cuerpo la arrastra al ámbito de lo confuso y engañoso.

Descartes define al cuerpo como: “todo aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio, de modo que excluya a cualquier otro cuerpo” (Descartes, 2002B, p. 156) y que además posee materialidad y, por lo tanto, es susceptible de percibirse por medio de los sentidos. Es preciso resaltar que una vinculación principal entre el cuerpo y el alma es dada por los datos sensoriales y ahí radica la necesidad de la despersonalización metódica. Al suspender temporalmente al cuerpo, vemos que se pone en marcha una especie de “higiene epistemológica” puesto que el sujeto neutraliza la fuente corruptora de la certeza, aislando a la *res cogitans* en su pureza racional. Sin embargo, debe aclararse que los sentidos desde el punto

de vista de Descartes no son “desechables”, sino que obtienen su carácter verdadero o falso cuando sus datos son pasados por el juicio de la razón.

Ahora bien, aislada el alma como *res cogitans*, se da la identificación de esta con lo que el sujeto es, es decir, la esencia de la *res cogitans* es pensar: “[...] de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo” (Descartes, 2002A, p. 95). En este punto, Descartes enfrenta el desafío crucial de superar el solipsismo generado por la despersonalización metódica realizada, a saber, que el cogito sólo garantiza “mi” existencia como pensamiento, pero aún no se restituye la realidad del cuerpo ni del mundo.

Y es entonces que la despersonalización encuentra su paroxismo, así como podemos apreciar claramente las capas en las que se da el fenómeno de desrealización/despersonalización a nivel metódico. Justo en este punto del proceder metódico el sujeto se encuentra en lo que podría llamarse un estado de desarraigo trascendental, ya que ha suspendido toda certeza sobre su corporalidad y sobre el mundo externo. Desde el propio punto de vista, me parece que se trata del momento de máxima tensión y de mayor confrontación con el abismo ontológico y epistemológico, en donde la duda hiperbólica alcanza su clímax y por momentos el genio maligno o la “duda patológica” parecen triunfar. Por ello, primero hemos de tematizar la despersonalización, pues una vez apartado el *cogito*, se ha de salir de esta crisálida restituyendo como primicia al yo compuesto como mente-cuerpo para habilitar posteriormente la posibilidad de ser y el conocimiento del mundo. Es en esta fase de la *epoché* que el sujeto se encuentra totalmente despersonalizado y desrealizado. Dicho lo cual, me parece pertinente traer a cuenta dos experiencias concurrentes en la despersonalización, donde la tensión entre evidencia racional y empírica y la vivencia de extrañamiento alcanza su mayor expresión epistemológica.

El primer ejemplo es el de la *autoconciencia especular*. Descartes mismo alude al desfase entre la certeza intelectual y la experiencia encarnada cuando nos remite a la duda hiperbólica y asevera que podemos “fingir” que no tenemos cuerpo alguno pero que no podemos fingir que no somos efectivamente. Ese “como si” que representa el “fingir” se puede cristalizar en la experiencia que tiene del espejo un sujeto cuando está desrealizado: el sujeto enfrenta su propio reflejo y a pesar de que la evidencia racional y sensorial le indica que aquello que refleja el espejo es efectivamente su propia imagen, persiste una discontinuidad donde la imagen reflejada *parece* como un objeto ajeno, carente de **solidez** a nivel ontológico y epistemológico. La innascibilidad del cuerpo propio reflejado y su resistencia a ser plenamente apropiado por la conciencia pone de manifiesto la brecha *abismal* entre lo que podemos considerar como *res cogitans* y la *res extensa*, revelando que la experiencia mente-cuerpo, que en la cotidianidad es experimentada como continua, parece en tales momentos no ser dada axiomáticamente, sino que guarda la exigencia de ser reconstituida.

El segundo ejemplo no requiere de un espejo para expresarse, puesto que refiere a la *desarticulación de la autocepción corporal* en la experiencia de la despersonalización. En la *epoché* cartesiana, partes del propio cuerpo como las manos, los ojos, la piel o la sangre han de devenir como objetos “suspendidos”, percibidos en tal ejercicio con cierta “frialidad” desvinculadora, propia de quién examina esas partes como ajenas. Esta disociación, surgida a partir del recurso fabulativo del genio maligno, revela la “precariedad” de la inmediatez sensorial, que en el propio Descartes es confiable siempre y cuando pase por el examen de la racionalidad. Sin embargo, en este contexto, el sujeto observa, por ejemplo, sus manos desde *adentro*, pero como *afuera* en una dislocación epistemológica parcialmente controlada a razón de que la evidencia empírica y racional indican que efectivamente son “sus” manos.

De este modo, encontramos una paradoja “fundacional” de la subjetividad moderna, validada y radicalizada por el cartesianismo, donde el *cogito* solo pudo acceder racionalmente a su cuerpo mediante una distancia que la anula como vivencia. La despersonalización metodológica es el “precio” pagado por purgar la confusión de lo sensible para cimentar la certeza de la *res cogitans* pura. No obstante, el desgarramiento es recursivo porque la misma operación que *enajena* al cuerpo permite luego restituirlo a su condición de noción primitiva, o sea, un saber inmediato y pre-predicativo de la unidad mente-cuerpo: “[...] no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo mi cuerpo” (Descartes, 2002B, p. 208).

Pese a ello, el cartesianismo operante aún en la cultura contemporánea olvida este movimiento de restitución y pasa como efectiva la despersonalización evocada por el dualismo metódico. En otras palabras, la *máquina* corporal queda reducida a *res-extensa* gobernada por leyes mecanicistas, mientras que la mente/razón parece “flotar” como un fantasma descorporeizado. Y es bajo esta influencia del cartesianismo que el sujeto contemporáneo puede perder la noción primitiva de continuidad en la experiencia mente-cuerpo cuando se encuentra en una vivencia de este tipo, ya que su cosmovisión cartesianista refuerza que efectivamente el cuerpo y la mente son cosas separables.

Por último, a manera de recapitulación, encontramos que hay diversos estatutos del cuerpo en Descartes: 1) como objeto de duda, al ser considerado fuente de error y de divisibilidad infinita que exige su suspensión metódica, al tiempo que es carente de solidez ontológica; 2) como noción primitiva, o sea que es una realidad vivida en la cotidianidad que trasciende a la división metódica y 3) como *res extensa*, que ya sería considerarlo desde su sustancialidad geométrica, cuyo conocimiento y existencia son restaurados por Dios.

Insistimos en que la despersonalización metódica, al desgarrar la continuidad mente-cuerpo, libera al *cogito* de la exposición al error de lo sensible, aunque con ello mismo expone la fragilidad de nuestra condición compuesta. El paso por seguir en el camino cartesiano es demostrar la existencia de Dios, donde si la despersonalización escindió al sujeto con respecto de su cuerpo, la desrealización (para este punto ya llevada a cabo por Descartes en la línea de continuidad de su pensamiento) lo aísla del mundo. En el siguiente apartado profundizaremos en esta operación gemelar que disloca la continuidad sujeto-objeto y cómo es que nuestro filósofo propone el restablecimiento de lo suspendido mediante la garantía divina.

iii. *Desrealización y su correlato en el dualismo sujeto-objeto/ sujeto-mundo*

Finalmente, veremos que la desrealización entendida como la experiencia de extrañamiento ante la solidez ontológica del mundo se ejerce metódicamente en la duda cartesiana. En las *Meditaciones*, Descartes moviliza esta forma de suspensión entre la experiencia de continuidad sujeto-objetual como estrategia para instaurar un nuevo estatuto de certeza, donde si el sujeto ha de convertirse en el punto de partida del conocimiento en virtud del *cogito*, primero ha de desvincularse y suspender lo que le ha sido dado anteriormente como certeza, es decir, las certezas corporales y mundanas. De nuevo traemos a cuenta la cita fundamental del *Discurso*, ya de forma íntegra e interviniéndola para recalcar los momentos clave del capítulo desarrollado hasta ahora:

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno (*despersonalización*) y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase (*desrealización*), pero que no podía fingir por ello que no fuese (*certeza del cogito reafirmada por la duda misma*) sino al contrario, por lo mismo pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas (*despersonalización/desrealización*), seguía muy cierta y evidentemente que yo era mientras que, con sólo dejar de pensar (*cogito ergo sum*), aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material (*diferencia ontológica que escinde la materialidad de la esencia del yo*); de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es (*objetivo de comprobación racional de la inmortalidad del alma*). (Descartes, 2002A, p. 95-96)

Como puede atisbarse en el pasaje anterior, hay una síntesis magistral del método cartesiano; donde la desrealización/despersonalización fungen como momentos necesarios de *epoché*, alineados al imperativo de duda y análisis que exige el método cartesiano y que permiten a lo que quedó tras estas maniobras, dígame el *cogito*, trascender o interrumpir momentáneamente lo dado como cuerpo o mundo para después restaurar lo que ha de ser entendido como real tras la destrucción metódica. Destrucción que es marcada más bien por el despojo de la aparente autosuficiencia ontológica que *parece* tener lo que normalmente es a nuestra experiencia sin cuestionarse.

Ahora bien, en un primer acercamiento, hay que analizar los dispositivos por los cuales se efectuó esta desrealización, que están alineados con los motivos para dudar expresados por Descartes y que iteramos: 1) La escasa fiabilidad de los **sentidos *per se***³³, 2) la posibilidad de que estemos **soñando**, 3) Que incluso los **razonamientos matemáticos no sean los correctos** y, finalmente, 4) la presuposición fabulativa³⁴ de la existencia de un **genio maligno** engañador.

Ante el primer rubro relativo a la escasa fiabilidad de los sentidos *per se*, podemos recalcar que la crítica a la percepción sensible, en una actitud anti-empirista, despoja de solidez ontológica/epistemológica inmediata al mundo, bajo la premisa de que los sentidos sin la mediación racional solamente ofrecen datos “confusos y mutables”, tal y como es detallado en el

³³ Son fiables si y sólo si interviene la razón

³⁴ Véase: “Pero como yo no propongo este escrito, sino a modo de historia o, si preferís, de *fábula*, en la que, entre ejemplos que podrían imitarse (...)” p.70 Esta cita conferencia de Lomba (2024) que propone que Descartes hace uso de la dimensión fabulativa para dar a conocer su pensamiento. Tomando lo anterior en cuenta, es que se debe de hacer en distintas ocasiones una distinción entre lo que debe ser tomado *como si* y lo que *es así*.

célebre ejemplo de la cera: “¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puestos que todas las cosas percibidas [...] han cambiado” (Descartes, 2002B, p. 161). Lo anterior insta un extrañamiento de orden epistemológico donde el sujeto sabe que los objetos están ahí, pero su realidad se percibe precarizada, como carente de fundamento. Por otra parte, la no-fiabilidad de los sentidos *per se*, se debe a nuestro carácter compuesto donde “[...] al espíritu solo y no al compuesto de espíritu y cuerpo, corresponde conocer la verdad de las tales cosas” (Descartes, 2002B, p. 210), por lo que la información brindada por los sentidos es válida sólo mediante el juicio de la razón. Extrapolándolo a la vivencia de la desrealización, podemos percatarnos de que cuando el sujeto se encuentra desrealizado, dentro de este quiebre en la continuidad *sujeto-mundo*, justamente a pesar de que la evidencia empírica e incluso la racional indique que aquello que es percibido por los sentidos ha de ser tomado como “real” y “efectivo”, la experiencia aparece como deficitaria de solidez ontológica, y la experiencia del mundo en el que está inmerso el sujeto luce como inasible, así como se alza una gran brecha con respecto del sujeto mismo para con lo que experiencia.

Es a partir de lo antes enunciado que podemos establecer una conexión para con la segunda causa por la cual podemos dudar del mundo, es decir, la indescernibilidad entre el sueño y la vigilia, dado que la analogía bajo la cual se pretende aprehender la negación de solidez ontológica en la desrealización encuentra un ejemplo paradigmático en la experiencia del sueño. Siguiendo a los casos analizados por Ferreti (2025) y Billion (2024), vemos incluso que hay una constante por tratar de dar cuenta de la desrealización desde que esta experiencia es como sumergirse en un “sueño”, entendiendo al sueño como una manifestación deficitaria de solidez ontológica y epistemológica en tanto que lo representado en él no es más que una producción

interna del sujeto. Pese a ello, el juicio que expresa su déficit es comúnmente otorgado *a posteriori*, en cambio, cuando uno está inmerso en ese estado, muchas veces no existe una autoconsciencia al respecto, y es sólo al despertar que el sujeto da cuenta del carácter “deficitario” del ser del sueño.

Aun con lo anterior, cuando Descartes cavila:

“[...]como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a sospechar que su libertad es un sueño, teme el despertar y conspira con sus gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo engañado, así yo vuelvo insensiblemente a mis antiguas opiniones y temo el despertar de esta somnolencia, por miedo de que las laboriosas vigiliadas que habían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en lugar de darme alguna luz en el conocimiento de la verdad, no sean bastantes para aclarar todas las tinieblas de las dificultades que acabo de remover.” (Descartes, 2002B, p. 153)

Vislumbramos la causa del paralelismo de la desrealización para con el sueño; partiendo de que el sujeto desrealizado percibe que su realidad es la realidad con estatuto deficitario del sueño; y justamente analizando este pasaje desde el proceder metódico cartesiano, el autor expresa su miedo ante la posibilidad de imposibilidad de restitución mediante la racionalidad de lo que ha sido puesto en *epoché*.

Lo que finalmente conecta con lo abordado en el *capítulo II*, en cuanto que podemos entender a este miedo igualmente bajo la estructura de una disyunción exclusiva construida de forma anidada o *compleja*: $(A \vee (B \vee C))$: O bien el sujeto cartesiano puede permanecer en la ilusión dogmática de la veracidad de sus opiniones heredadas -arropado en el carácter *onírico* y por lo tanto deficitario de realidad de lo que es dado por familiar-, o bien, a su vez, hay alguna luz en el conocimiento de la realidad (despertar triunfante), o bien la razón podría no ser suficiente para disipar las tinieblas de la *epoché* metódica (despertar en las vigiliadas laboriosas que no aclaran

tinieblas). Donde A es: Permanecer en el sueño dogmático y cómodo de las creencias “antiguas” (esclavo que prefiere el sueño de la libertad); C: Despertar a una razón insuficiente (deficitaria); y B: Despertar a una razón triunfante (luz en el conocimiento). Tal que la posibilidad de abismo que siempre está presente en estas disyunciones, que es precisamente lo que se predica en Bernstein como ansiedad cartesiana, y que bajo el contexto de la desrealización corresponderían a la irremediable deficiencia de solidez ontológica y epistemológica (para Bernstein un “abismo epistemológico”) corresponde en primera instancia la negación siguiente: $\neg (A \vee (C \vee B))$ ³⁵, donde podemos atisbar que hay una forma *sui generis* de la disyunción exclusiva bernsteiniana en la que, efectivamente, toda disyunción de este tipo crea ansiedad porque niega las terceras vías. Así pues: O bien el sujeto cartesiano acepta cómodamente el engaño (A), o bien se arriesga a la posibilidad del carácter deficitario de solidez ontológica y epistemológica de la realidad ($B \vee C$). Por otra parte, encontramos el abismo secundario bajo la forma ($B \vee C$): donde C representaría el abismo absoluto bernsteiniano y B la razón triunfal aunque asegurada siempre y cuando esté Dios como garante³⁶. Antes de continuar con la cuestión de Dios como el elemento que otorga solidez ontológica y epistemológica al mundo, revisaremos los otros mecanismos de duda en los que se ve instanciada la desrealización para posteriormente iterar esta parte una vez se tenga breve cuenta de estos mecanismos.

Pasando a la tercera causa por la cual se puede dudar, relativa a que incluso los **razonamientos matemáticos no sean los correctos**, podemos decir que atacaría el último bastión de certeza que parecía incuestionable e incluso inmune a la indescernibilidad entre el sueño y la

³⁵ Debido a la acotación y el enfoque de la presente investigación no se desarrollará la eliminación de esta negación, sin embargo adelanto que equivale a: $[\neg A \wedge [(\neg C \wedge \neg B) \vee (C \wedge B)]] \vee [A \wedge (C \vee B) \wedge \neg(C \wedge B)]$. Y el análisis de la tabla de verdad de tal equivalencia resulta en que desde la proposición cartesiana, la única forma de escapar de $\neg(A \vee (C \vee B))$ es aceptar que Dios garantiza B, resolviendo la incertidumbre ontológica y epistemológica.

³⁶ Sirva esta sección como complementaria al análisis del Capítulo II, apartado *i*.

vigilia. La duda respecto de la certeza matemática reforzaría la despersonalización metódica, en cuanto que cuestionaría directamente la capacidad de la razón para garantizar su propia solidez y la del mundo “exterior”. Dicha sospecha está basada en la supuesta existencia fabulativa de un genio maligno engañador que nos haría percibir como necesarias las relaciones que en realidad son falsas, de tal manera que podríamos estar “programados” para creer que, por ejemplo, $1+1=2$ cuando en realidad ha de ser 3. Así como, resueltos a que tanto los sentidos como la indescernibilidad entre el sueño y la vigilia nos engañan, parece ser que nos quedaríamos sin motivos para confiar en que la razón matemática, que opera con conceptos *abstractos*, sea infalible. Así, la duda de la razón matemática desarraiga al sujeto de su propia racionalidad a condición de que el *cogito* quedaría suspendido en el “vacío” donde la identidad misma ($i \equiv i$) del sujeto como cosa pensante se desestabiliza; por tanto, si “pienso y luego éxito” ($P \Rightarrow E$) depende de una lógica que bien pudiera ser falsa, cabe preguntarse si es realmente una certeza.

Por otra parte, tendría implicaciones aún más hondas si consideramos que las matemáticas son el medio a través del cual asimamos a la *res extensa*, a través del análisis de su forma geométrica, dimensión, etc. Al dudar de esto, estamos aseverando de manera inadvertida que el mundo exterior podría ser no sólo ilusorio sino incoherente, lo que conllevaría a que el cuerpo y el mundo ya no sean meramente dudosos o carentes de solidez ontológica y epistemológica, sino que incluso podría predicarse de ellos su *absurdez*.

Una vez revisados los motivos para dudar enunciados por Descartes, nos enfrentamos a lo que tal vez puede ser una de las formas más agudas de desrealización/despersonalización cartesiana. No obstante, es en este punto, el más profundo, en el que se afirma el *cogito* acorde a las proposiciones cartesianas; aun si aceptáramos la afirmación de todos los motivos para dudar encontramos que, aunque errado o engañado, el *cogito* existe:

Engañeme quién pueda, que no conseguirá hacer que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo no he sido nunca, si es ahora verdad que soy, ni que dos y tres juntos hagan más o menos de cinco, y otras cosas por el estilo, que veo claramente no pueden ser de otro modo que como las concibo. (Descartes, 2002B, p. 167)

Con todo, la tarea es restituir aquello que ha sido puesto en *epoché* mediante lo que hemos llamado desrealización/despersonalización metódica. Tan pronto como se comprueba la existencia del *cogito* bajo los términos cartesianos, es momento de iterar la disyuntiva central, cuya solución despeja tanto a la desrealización como a la despersonalización, en la que: **O bien** existe un fundamento de orden divino que garantice la solidez ontológica y epistemológica de nuestra experiencia, **o bien** el conocimiento humano queda sumido en desrealización/despersonalización metódicas/duda hiperbólica.

Así pues, Descartes resuelve esta disyuntiva apoyándose en la existencia divina como garante de la continuidad sujeto-objetual. Remitiendo a la veracidad divina e identificando a la esencia de Dios con su existencia puede afirmar que: si Dios existe y es perfecto y, por lo tanto, no engañador, entonces las percepciones claras y distintas de la razón, incluyendo a las matemáticas y la existencia del mundo material, y con ello el cuerpo, deben estar sustentadas ontológica y epistemológicamente. Asimismo, se ha de tomar en cuenta que aún en la *epoché*, en cuanto que Dios es una idea innata (característica propia del racionalismo) para Descartes, este *a priori* divino posibilita el puente: “Y en lo que se refiere a Dios, ciertamente que si mi espíritu no fuese presa de ningún prejuicio, y mi pensamiento no estuviese distraído por la presencia continua de las imágenes de las cosas sensibles, no habría cosa alguna que yo conociese antes ni más fácilmente que a él” (Descartes, 2002B, p. 197). Aunque, de hecho, el pasaje mencionado podría generar cierta tensión, pues si anteriormente hemos defendido la noción de que, si bien Dios ocupa

el lugar más alto en la jerarquía ontológica cartesiana, en el orden del descubrimiento se da un giro subjetivo en función del *cogito*. Así, la cita más bien implica que, en un estado *ideal*, en el que no hay prejuicios ni distracción sensorial, la idea de Dios sería la más clara y distinta para el conocimiento, incluso anterior y más accesible que cualquier otra, incluyendo al *cogito*. En consecuencia, ¿dónde quedaría el rol fundacional del *cogito*? Me parece que la clave está en el “estado ideal” en contraste al orden del descubrimiento efectivo que se llevó a cabo. El *cogito* es, más bien, el punto de partida efectivo e indubitable en el orden del descubrimiento, o sea, la situación concreta del sujeto que duda, donde el acto de intuición “*cogito ergo sum*” es el fundamento operativo para salir de la duda. No es originario en el mismo sentido que Dios, que es una verdad descubierta en el acto mismo de dudar como forma de pensar y también *a priori* en el sentido de que no depende de la experiencia sensible para poderse conocer en tal **momento** del camino cartesiano. No es, entonces, una “idea innata prealmacenada” como la de la divinidad.

Dios es la idea innata fundante y objetivamente primera en el orden de la fundamentación ideal ontológica³⁷. Es en todo caso una estructura fundamental de la razón que está con nosotros desde nuestro origen, al grado de que en **coniciones ideales** sería la “conocida antes y más fácilmente” por ser la idea que contiene toda la realidad objetiva y la causa última de todo lo *demás*, incluyendo la existencia finita del *cogito* y la capacidad de tener ideas claras y distintas, a saber, la capacidad de emitir juicios con valor de *verdad*.

Así, Dios opera como el gran garante epistemológico y ontológico (desglose en *capítulo II*, apartado *ii*) que suturaría la discontinuidad sujeto-objetual y entre el sujeto y el mundo abierta por la desrealización/despersonalización. Podemos atisbar, para finalizar, que la

³⁷ Confróntese con “Diagrama 1”

desrealización/despersonalización culmina en la restitución del mundo que fue suspendido hiperbólicamente, pero recuperando y teniendo como su núcleo de solidez ontológica y epistemológica a Dios, siendo el mundo cognoscible geoméricamente como *res-extensa*. Dicha recuperación, no obstante, no resuelve la discontinuidad sujeto-mundo en el sentido de la herencia cultural cartesianista. Aquí yace la tensión en donde la desrealización/despersonalización fue utilizada como herramienta metódica para fundar la certeza, pero a su paso instauró una *ansiedad* epistemológica, en el sentido bernsteiniano y como herencia cultural cartesianista, que tanto la fenomenología como diversas epistemologías críticas intentarán rechazar al restituir la “anidación³⁸” /inmersión de la corporalidad y lo social **en el mundo**.

³⁸ Para una crítica contemporánea al dualismo cartesianista de mente-cuerpo, consúltese Varela (2016).

CONCLUSIÓN

La presente tesis ha pretendido demostrar que el proyecto cartesiano, leído como metabolización filosófica de la crisis cosmológica del siglo XVII (Capítulo I), instauró una estructura de pensamiento axial cuyas consecuencias permearon la modernidad bajo la forma de la *ansiedad cartesiana* instanciada de diversas maneras, internalista y externalistamente, en la filosofía cartesiana. Primeramente la estructura lógico-metafísica de la disyunción exclusiva propuesta por Bernstein (Capítulo II), donde tales disyunciones no sólo son un dispositivo lógico sino que sus implicaciones se hunden en la matriz de una fractura ontológica, donde la duda hiperbólica corre el riesgo de quedarse en la ejecución de una desrealización/despersonalización (Capítulo III).

Si bien, Descartes restituye ambas dimensiones mediante un garante divino, su solución perpetuaría la discontinuidad en el sentido de que el mundo recuperado como res extensa es cognoscible geoméricamente y *representado*, pero no *habitado*, así como el cuerpo restaurado es una máquina *extensa*, pero desde el cartesianismo, no una *encarnación* vivida. Esta escisión metodológica suturada por Dios genera la *ansiedad* fundante de la modernidad. El temor al abismo entre sujeto y mundo, razón y cuerpo, realidad y representación, ser y nada.

En concordancia con Bernstein, ante un contexto en el que parece que también los garantes modernos de nuestra experiencia decaen en la contemporeidad, y cada vez es más fehaciente la sospecha de que efectivamente no haya *nada*, que sirva de fundamento esencialista e inamovible de nuestra experiencia, e incluso eticidad, sino que hemos de virar más bien a la búsqueda de esquemas ontológicos descentrados, dinámicos, plurales y flexibles.

Así pues, frente a esta herencia, encontramos que, por ejemplo, desde las voces de la fenomenología podemos atisbar una propuesta relacional que supere la arquitectura lógica,

ontológica y epistemológica cartesiana desde sus cimientos hacia una nueva concepción de mundo. La síntesis que podría articular próximas investigaciones, entre el la cuaternidad heideggeriana y el juego como símbolo en pos de una aproximación a la noción de mundo, no sólo disuelve las ansiedad cartesiana en su representacionalismo, disyunción lógica y desconfianza con respecto de la solidez de la experiencia, sino que restituye la *anidación en lo real*; un entramado dinámico relacional donde podríamos encontrar que aquello mostrado como escisión y discontinuidad con Descartes, en realidad forma parte de un entramado de dimensiones co-originarias. Así, lo que en Descartes fue ansiedad ante el vacío ontológico, en Heidegger y en Fink, por ejemplo, puede devenir en confianza en la morada del ser en el mundo. Tomando al mundo no ya como un objeto cosificado, sino como símbolo relacional de una totalidad dinámica y /o como una red relacional autofundante que precede a toda duda, objetivación o garantía trascendente.

Por lo que la relacionalidad nos *puede* arraigar en un mundo que *más allá* de requerir su suspensión para ser conocido, más bien es habitado para ser significado y comprendido.

REFERENCIAS

- Abrams, K. (2021). *The Role of Embodied Metaphor In the Relationship Between Vestibular Dysfunction, Anxiety and the Self*. Duquesne Univeristy.
- Alquié, F. (1965). *The Philosophy of Surrealism*. The University of Michigan.
- Ángeles Cerón, F. de J. (2011). ¿Dualismo cartesiano o doctrina de las tres naturalezas? *Intersticios*, 16(34).
- Bernstein, R. J. (1980). Philosophy in the Conversation of Mankind. *The Review of Metaphysics*, 33(4), 745–775.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. University of Pennsylvania Press.
- Billon, A. (2024). The psychopathology of metaphysics: Depersonalization and the problem of reality. *Metaphilosophy*, 55(1), 3–30. <https://doi.org/10.1111/meta.12666>
- Bineham, J. L. (1990). The Cartesian Anxiety in Epistemic Rhetoric: An Assessment of the Literature . *Philosophy & Rhetoric*, 23(1), 43–62.
- Bineham, J. L. (1994). Displacing Descartes: Philosophical Hermeneutics and Rhetorical Studies. *Philosophy & Rhetoric*, 27(4), 300–312.
- Bineham, J. L. (1995). The Hermeneutic Medium. *Philosophy & Rhetoric*, 28(1), 1–16.
- Bordo, S. (1986). The Cartesian Masculinization of Thought. *Signs*, 11(3), 439–456.
- Bordo, S. (1987). *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. State University of New York Press.
- Cottingham, J. (1992). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press.

- Dang, Y. (2025). Bernstein on Human Finitude. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 17(1). <https://doi.org/10.4000/13t9k>
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Fernández, O. (2002). Introducción. En *Discurso del Método* (pp. 17–74). Tecnos.
- Ferretti, G. (2025). Philosophical implications of derealization disorder. *Synthese*, 205(1). <https://doi.org/10.1007/s11229-024-04808-4>
- García Bravo, M. H. (2018). Cultureza. Hacia la extensión de la dicotomía naturaleza-cultura y una metamorfosis política. En *El pensamiento dicotómico en la antropología y el evolucionismo* (pp. 93–113). Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Gaukroger, S. (1995). *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford University Press.
- Llinàs-Begon, J.-L. (2023). Sustancia, sujeto y ser humano: un conflicto cartesiano. *Anuario Filosófico*, 57(1), 95–113. <https://doi.org/10.15581/009.57.1.004>
- Lomba, P. (2024, agosto 30). *Ficción y método en Descartes: del sueño al genio maligno*. Facultad de Filosofía y Letras BUAP.
- Méndez, S. (2006). Del Barroco como el ocaso de la concepción alegórica del mundo. *Andamios*, 2(4), 147–180.
- Monroy-Nasr, Z. (2023). Descartes antivitalista. *Anuario Filosófico*, 57(1), 115–131. <https://doi.org/10.15581/009.57.1.005>
- Nájera, E. (2023). La vía cartesiana de Mary Astell. Una revisión feminista del problema alma-cuerpo. *Anuario Filosófico*, 57(1), 133–154. <https://doi.org/10.15581/009.57.1.006>
- Penner, M. B. (2006). Cartesian Anxiety, Perspectivalism, and Truth: A Response to J. P. Moreland. *Philosophia Christi*, 8(1), 85–98.

- Rahim Nasirian, I. (2025). Rorty and “Cartesian Anxiety”: The Critical Capacity of Richard Rorty’s Socio-Political Perspective. *Philosophy*, 22(2), 61–81.
- René Descartes. (2017a). *Discurso del Método* (O. Fernández Prat, Ed.; M. García Morente, Trad.). Tecnos.
- René Descartes. (2017b). *Meditaciones Metafísicas* (O. Fernández Prat, Ed.; M. García Morente, Trad.). Tecnos.
- Restrepo, J. E. (2010). Despersonalización y desrealización: Una aproximación filosófica desde el análisis de casos. *Acta Colombiana de Psicología*, 13(1), 55–70.
<https://www.researchgate.net/publication/262440532>
- Sarduy, Severo. (1987). *Ensayos generales sobre el Barroco*. Fondo de Cultura Económica.
- Simeon, D., & Abugel, J. (2023). *Feeling Unreal*. Oxford University Press.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2016). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts Institute of Technology.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2016). Los temples de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar. En *Temple de ánimo y filosofía: Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (pp. 51–68). Aldus.