

CRÍTICA DE LA RAZÓN CORPORAL: DUSSEL Y LAS MEDITACIONES ANTI-CARTESIANAS¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.192>

DIEGO A. SOTO MORERA²
Universidad Nacional de Costa Rica
diego.soto.morera@una.cr

Recibido: 17 de febrero de 2016

Aceptado: 21 de octubre de 2016

Resumen:

En este artículo se propone un análisis de la recepción de Descartes en el proyecto de crítica decolonial realizado por Enrique Dussel. En un primer momento me ocupo de establecer los usos del cartesianismo en la obra de uno de los autores más representativos de la filosofía latinoamericana de la liberación. En una segunda parte, se discute uno de los supuestos básicos de la crítica de Dussel, el denominado dualismo cartesiano, con el fin de ampliar los marcos de interlocución a partir de los cuales se problematiza la cuestión corporal. De esta forma, el texto ofrece algunas coordenadas que permiten discutir los fundamentos de políticas del cuerpo.

Palabras clave: cartesianismo, dualismo, colonialidad, corporalidad, Dussel.

A critic to bodily reason: Dussel and anti-Cartesian meditations

Abstract:

This paper puts forward an analysis of how Descartes is received in the decolonial criticism project performed by Enrique Dussel. In a first moment, I will engage in establishing the uses of Cartesianism in the work of one of the most representative authors of philosophy of liberation in Latin America. Then I will discuss one of the core assumptions of Dussel's criticism, the so-called Cartesian dualism, in order to broaden the interlocutionary frames that serve as a point of departure to the bodily issue. Thus, this papers provides some coordinates allowing to discuss the basics of bodily policy.

Keywords: cartesianism, dualism, coloniality, corporeality, Dussel.

Crítica da razão corporal: Dussel e as meditações anti-cartesianas

Resumo:

Neste artigo propõe-se uma análise da recepção de Descartes no projeto da crítica decolonial realizado por Enrique Dussel. No primeiro momento, ocupa-se de estabelecer os usos do

¹ Este trabajo es producto de la investigación realizada en el proyecto de investigación: *Hacia una política económica de la carne en Costa Rica*, de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Costa Rica.

² Doctorado Estudios de la Sociedad y la Cultura (en curso), Universidad de Costa Rica.



Paris - 2017
Johanna Orduz

cartesianismo na obra de um dos autores mais representativos da filosofia latino-americana da libertação. Discute-se, numa segunda parte, um dos pressupostos básicos da crítica de Dussel, o chamado dualismo cartesiano, com o propósito de ampliar os limites da interlocução a partir dos quais é problematizada a questão corporal. Desse modo, o texto oferece algumas coordenadas que permitem debater os fundamentos das políticas do corpo. *Palavras-chave:* cartesianismo, dualismo, colonialidade, corporalidade, Dussel.

Introducción

En este texto me interesa estudiar la recepción del pensamiento de René Descartes en la obra de Enrique Dussel. Puntualmente me ocuparé de analizar el abordaje que hace el autor argentino-mexicano de nociones como corporalidad, cuerpo y carne³ frente, o más bien, contra la filosofía cartesiana. Si bien en su obra escrita no existe un abordaje extenso y detenido sobre el pensamiento de este filósofo francés, tal como hace con otros autores, sí es posible ubicar de manera reiterada referencias a Descartes, en su mayoría menciones breves, que responden al modo en que este autor se aproxima a ciertas problemáticas, tal es el caso de la corporalidad y el cuerpo en tanto atravesados por sistemas de dominación colonial.

Este artículo se divide en dos partes. En un primer momento, este texto estudia

³ Un texto de Enrique Dussel (1969) de los años sesenta presenta una propuesta temprana de la noción carne. Para una referencia reciente a este trabajo ver Rivera (2013).

un período de cuarenta años de la obra de Enrique Dussel con el fin de analizar sus referencias a Descartes. Más que un modo de interpretación, este primer ejercicio permitirá establecer los usos del cartesianismo al interior del proyecto del argentino-mexicano: el cartesianismo, o más exactamente, un conjunto breve de citas a Descartes, permite a Dussel explicar cómo la dominación colonial de Europa fue «ontologizada» en la modernidad. El proyecto de Dussel intenta mostrar cómo la expansión colonial de Europa aporta, no sólo la base material para el proyecto cartesiano, sino, en un giro inflexivo, las coordenadas básicas del nuevo dominio epistemológico que emergió un invierno, al lado de una caldera.

La coordenada elemental, en la lectura de Dussel, es el dualismo cartesiano, donde el cuerpo reducido a cantidad desnuda, móvil pero inanimado, es el cuerpo del colonizado. El proyecto de este autor se propone mostrar que el cuerpo colonizado es el basamento del dualismo que sostiene el eje de la epistemología cartesiana. La crítica al dualismo cartesiano es coetánea de la obra de Descartes. Dussel se inscribe dentro de una tradición de lectura de la obra cartesiana que ya cuenta con varios siglos. Su crítica, un proyecto sin duda ambicioso, se despliega a partir de supuestos de lectura, que comparte con otros autores, a los que cita directamente (E. Gilson) o de manera implícita (Heidegger, Levinas, entre otros).

La segunda parte de este trabajo tiene como objeto central recorrer algunas aproximaciones a Descartes que revisan el *supuesto* del dualismo cartesiano. Este dualismo es la piedra angular de la crítica de dusseliana del basamento colonial que, oculto, sostiene la teoría cartesiana. Sin embargo, la cuestión del dualismo cartesiano no se sigue de una lectura sistemática de la obra de Cartesio por parte del argentino-mexicano, ni de sus comentadores (al menos los que cita). Es un presupuesto que se transfiere o reposiciona en el campo de análisis de los efectos de la dominación colonial. El dualismo cartesiano es una *hipótesis de trabajo* en el proyecto de la crítica colonial de Dussel, pero en sí mismo, no recibe una consideración de parte de este autor latinoamericano.

De esta forma, en la segunda parte de este texto, se contrastan los supuestos de Dussel con una serie de trabajos que han revisado algunos de los postulados más básicos que el argentino mexicano comparte con otros autores europeos. No se trata, sin embargo, de descalificar una lectura frente a otras, sino, más bien, de señalar la necesidad que tiene todo proyecto crítico de revisar sus propios supuestos, en este caso, el dualismo cartesiano como punto de partida de la crítica. Asimismo, resulta oportuno señalar que este trabajo no está interesado en desplegar una apologética de Cartesio o su obra. El propósito de este segundo apartado no consiste en rendir tributo al capital de la tradición filosófica cartesiana. Se interesa más bien en abrir el horizonte de interlocución en torno a uno de los supuestos más básicos y aceptados al interior de las diversas críticas coloniales que se producen en América Latina.

Un alcance secundario (y heurístico) que se desprende del objeto principal de este texto, consiste en valorar la posibilidad de realizar una crítica de la razón corporal al interior de la «razón latinoamericana» (Castro-Gómez, 1996) en la obra de Dussel. Denomino *razón corporal* a prácticas de enunciación que asumen la categoría corporalidad o cuerpo como anclaje o garantía de la contingencia radical (o contextual) del locutor; esto es, como mecanismo discursivo que facilita al enunciante la complicidad o alianza con pasiones, gozos, dolores, heridas, tactos, olores, sensaciones y resistencias contextualizadas. Decir cuerpo, según esta perspectiva, es asumirse inscrito en el costado inmanente de la cotidianidad, lo particular de la existencia concreta. Además, al interior de la *razón corporal* se insiste en reivindicar algo que, a su criterio, ha sido olvidado, silenciado y sojuzgado: el cuerpo. La razón corporal se posiciona a sí misma como resistencia: enunciar el cuerpo es de por sí un acto trasgresor, pues reposiciona lo reprimido por excelencia, lo corporal. Hablar de *crítica de la razón corporal*, consiste en proponer un análisis de los discursos que postulan el cuerpo según este régimen de enunciación.

Enunciar el cuerpo como punto de partida del discurso en realidad no garantiza alguna contingencia al locutor o a las posturas asumidas, a lo sumo, este proceso de enunciación se inscribe dentro de las prácticas existentes, hegemónicas o no,

vinculadas a los procesos de materialización propias de políticas de gobierno de los cuerpos (Butler, 1993, pp. 27-55). Sin embargo, no me interesa discutir *la razón corporal* por sí misma, sino a partir de uno de sus gestos más comunes: su anti-cartesianismo. Dentro de este régimen de enunciación me interesa, puntualmente, el lugar asignado al cartesianismo: en el calendario de la *razón corporal* Renato Descartes ocupa un lugar entre los verdugos del cuerpo. Apartarse de Descartes no es sólo la marca de un gesto políticamente correcto en el mundo académico, sino la adopción de una *hipótesis de trabajo* a partir de la cual se imaginan, explican, piensan y afrontan problemáticas concretas. Debido a este lugar asignado al cartesianismo, es decir, como premisa analítica, es que resulta necesario revisar las rupturas con el cartesianismo en autores cercanos a *la razón corporal*, en este caso, Enrique Dussel.

Nosotros los cartesianos. Sobre una hipótesis de trabajo

Mucho tiempo habríamos soportado, y padecemos aún hoy, un régimen cartesiano. Desde diversas perspectivas los errores de Renato Descartes (1596-1650) fueron ubicados y comentados. La subordinación del cuerpo a una mente inmaterial que le sobrevivirá ha sido ampliamente denunciada a todo lo largo del espectro entre materia y espíritu (Cottingham, 1992, pp. 236-257). Asimismo, la acusación de un férreo racionalismo es coreada toda vez que se vislumbra el pensamiento como exterior e impermeable a sentimientos, pasiones, emociones (Damasio, 1997, pp. 275-280), cualidades cognitivas diversas (Ryle, 2002 [1949], pp. 11-24) y experiencias de la sinrazón (Foucault, 2009, p. 44-47).⁴ También se ha criticado, desde diversos enfoques, el objetivismo cartesiano recluido en el binomio sujeto-objeto, donde las estructuras mentales del primero aprehenden una realidad exterior e inerte con el fin de ajustarla al monótono acorde de los engranes de reloj, tal como indica Boaventura de Souza Santos (2009, pp. 21-27). Y no hay que olvidar el solipsismo: ¿cuánto se ha escrito ya en contra de esa mónada aislada e individualista (Levinas, 2009, pp. 82-86), que deviene hegemónica y totalitarista (Heidegger, 2000, pp. 33-208), inaugurada por Cartesio durante un frío invierno a la luz de una candela?

La crítica a sus efectos también ocupa un lugar en América Latina. Los análisis

⁴ Esta mención en la tesis doctoral de Foucault, aunque breve, abrió un debate con Jacques Derrida en torno al sueño y la locura en la primera de las meditaciones cartesianas. Primero a partir de una conferencia dictada por Derrida en 1964 (Derrida, 1989, pp. 47-89), y luego mediante dos respuestas de Foucault (2009, pp. 550-590).

de los procesos de colonización nos indican que el *ego cogito* cartesiano tiene como soporte y horizonte un *yo conquisto*: «El “yo colonizo” al otro, a la mujer, al varón vencido, en una *erótica alienante*, en una *economía capitalista*

mercantil, sigue el rumbo del “yo conquisto” hacia el “ego cogito” moderno [...] La expresión de Descartes del *ego cogito*, en 1636 será el resultado ontológico

que estamos describiendo: el ego, origen absoluto de un discurso solipsista» (Dussel, 1994, pp. 53). Según esta perspectiva, la teoría cartesiana es heredera directa de la dominación colonial. Descartes habría asentado la metafísica del *yo pienso* sobre una base contingente de dominación ontológica, geográfica, étnica, generacional, socioeconómica y de género (Grosfoguel, 2013), que Europa habría desplegado durante su expansión colonizadora, y que ahora era ontologizada en el pensamiento de la modernidad europea.

La crítica al cartesianismo es tan aceptada que incluso ocupa un lugar en Cartas Encíclicas, a modo de chascarrillo benedictino: «El epicúreo Gassendi, bromeando, se dirigió a Descartes con el saludo: “¡Oh Alma!”. Y Descartes replicó: “¡Oh Carne!”» (Benedicto XVI, 2006, p. 10). De esta forma, Cartesianismo es la sinécdoque por la cual se designa todo apelativo al dualismo, al desprecio o cosificación de la corporalidad. Cartesianismo es el nombre por antonomasia de toda clase de espíritu, ante todo racionalista, que se yergue soberano sobre la carne, las pasiones, los afectos, la materia, la alteridad y el mundo. Cartesianismo, más que una conclusión, parece una hipótesis de trabajo, *un punto fijo e inmóvil* a partir del cual se mueve todo el mundo de la crítica. En ciertos círculos, no se dice cartesianismo sin dejar de posar un poco, pues se da por sentado que al enfrentar las tesis de Cartesio se libera al mundo, al cuerpo, al sentimiento. En este sentido, el cartesianismo no designa, necesariamente, un problema de investigación en sí mismo, sino, más bien, una fórmula por la que se filtran, piensan e imaginan problemas.

En la *razón latinoamericana* (Castro-Gómez, 1996) también figuran referencias a la obra de Descartes. Difícilmente se encontrarán tratados u opúsculos dedicados al filósofo francés al interior de estas corrientes, pero sí es posible ubicar referencias constantes, aunque breves y periféricas, a Descartes. Las tesis cartesianas, en realidad, no son discutidas como un objeto o problema de estudio en sí mismo, ni siquiera se trata una temática central (y no tendría por qué serlo). No obstante, la referencia a Cartesio, sobre todo alrededor de temáticas como el dualismo, el racionalismo, el objetivismo, entre otras, es reiterada, y figura usualmente como una *hipótesis de trabajo* en torno a la cual se ejemplifican y piensan algunas problemáticas. De esta manera, la obra de Descartes figura como un punto de interlocución a partir del cual muchos autores vinculados a la *razón latinoamericana* ejemplifican, piensan, formulan o clarifican los problemas de los que se ocupan.

En este texto me ocupo del lugar que se asigna al *cartesianismo* en un período amplio (cuarenta años) de la obra de Enrique Dussel. Más que aprobar o desaprobado su lectura, me interesa considerar dos aspectos de esta lectura: (a) ¿cuáles son las tesis más amplias donde se inscribe esta referencia a Descartes al interior del proyecto de una filosofía latinoamericana desarrollado por Dussel? En este punto me interesa estudiar la relación que estas visitas al cartesianismo guardan con los argumentos centrales de las meditaciones dusselianas; (b) además, me interesa

considerar las lecturas cartesianas de Dussel frente a otras lecturas cartesianas, producidas en el mismo período, y que el autor desconoce, o bien, omite en su discusión, pero que permiten deliberar sobre algunos de sus supuestos básicos. El propósito básico sería reconsiderar uno de los supuestos básicos que sostiene un proyecto que se piensa a sí mismo como crítico.

Dussel y las meditaciones anticartesianas

Enrique Dussel, quien ha dedicado gran parte de su trabajo a establecer las bases de una *filosofía latinoamericana*, ha comentado la obra de Descartes. Desde sus textos más tempranos es posible encontrar referencias al cartesianismo, aunque en la mayoría de sus libros se trata de referencias breves. En este apartado me ocupo de repasar su lectura del cartesianismo a lo largo de cuarenta años de obra escrita (1968-2008). La presentación de este recuento sigue un recorrido cronológico, que se interesa por mostrar las continuidades, y algunas rupturas, que es posible ubicar en esta obra.

Este ejercicio implica reconstruir unidades analíticas a partir de una recopilación de referencias muy puntuales donde Dussel comenta a Descartes. Progresivamente, las referencias a la filosofía cartesiana pasan de una concentración en el dualismo, a la negación de todo lo fáctico y cualitativo, y vinculado con esto último, a una discusión del proceso de ontologización del poder colonial. No se trata, en absoluto, de unidades de lectura que se suceden, sino, como se verá, de lecturas superpuestas. La división de este apartado, únicamente señala acentos, no unidades heterogéneas.

Dualismo: Descartes y una herencia indoeuropea

Un texto «inédito e incompleto» de 1968, permite advertir el lugar que Enrique Dussel asigna al cartesianismo al interior la historia del pensamiento filosófico en aquel período. Según este enfoque, Descartes logra introducir y asentar la modernidad europea en un fundamento que le precede históricamente: la reducción del ser humano a «solo un “yo pensante” (espíritu desencarnado de Descartes)» (Dussel, 1968, p. 16). El problema central que advierte el Enrique Dussel en la obra cartesiana es la reducción del ser humano a un alma substancial separada del cuerpo, con lo cual, Cartesio vino a «culminar» una larga tradición:

Descartes significa la culminación de esta tradición, más que la inauguración de una nueva posición, cuando en 1628 escribía a Mersenne que «he tomado posición con respecto a los fundamentos de la filosofía» (Carta del 15 de abril de 1630), es decir, la eliminación de su sistema –y de la filosofía moderna- de la forma substancial y las cualidades accidentales. Los cuerpos, los cuerpos vivos, eran entonces pura extensión y movimiento. El dualismo antropológico era radical. (1968, p. 132)

La tradición de la cual forma parte Descartes, según Dussel, es el *dualismo* antropológico, cuyos orígenes se remontarían a las «estructuras indoeuropeas de la conciencia» que están en la base de la historia de Occidente, y se caracterizan por una separación radical entre alma y cuerpo. Este trasfondo histórico del dualismo occidental fue explicado, en términos de sus orígenes, en una obra que el mexicano-argentino dedicó al *humanismo heleno*, donde se reproduce de manera casi idéntica el párrafo citado antes (aunque se introduce una referencia a las *Objeciones a las Meditaciones Metafísicas*) (Dussel, 1975, p. 135). Estos primeros textos, muestran que la preocupación central con respecto al legado cartesiano está vinculada con el dualismo de las sustancias.

El texto dedicado al «humanismo heleno», si bien publicado a mediados de los setentas, era parte de un proyecto mucho más amplio y anterior del autor latinoamericano, que procuraba analizar los basamentos de «la conciencia» occidental. Se trataba principalmente de dos trasfondos históricos, por un lado, indoeuropeos, y por el otro, semitas. El texto que se dedicó a la antropología semita no omite la referencia a Cartesio en la misma línea del dualismo. Cuando se propone ejemplificar a la tradición europea que postuló la existencia humana como «teniendo un cuerpo», remite, en una nota al pie de página, a dos exponentes principales: «La desviación fundamental y la pérdida de la “corporalidad” es un fruto del dualismo de Descartes y Kant. El idealismo moderno reduce al hombre a una mera subjetividad, a un *cogito* descorporalizado» (Dussel, 1969, p. 22). Si bien Descartes nunca emplea el término sujeto, el autor insiste en que «el dualismo radical» se asocia principalmente con el filósofo francés.

Yo pienso: Descartes y la crítica desde una filosofía ética latinoamericana

A inicios de los setentas Enrique Dussel ofrece una serie de conferencias en distintas partes de América Latina y Europa, la mayoría dirigida miembros de la Iglesia Católica, las cuales fueron reunidas en dos tomos con el título: *Caminos de Liberación Latinoamericana* (Dussel, 1972; Dussel, 1973). En estas conferencias el autor expuso aquello que constituye su reflexión sobre «una filosofía ética latinoamericana». Las referencias a Descartes figuran en el segundo tomo, donde se amplía el abordaje del cartesianismo, no en cantidad, sino en ámbitos analíticos; es decir, se explora un número mayor de consecuencias del cartesianismo a partir de la cuestión del dualismo. Se trata de una exploración de los vínculos del *yo* cartesiano con el poder colonial europeo.

La primera referencia a Descartes aparece en la décima primera conferencia: «Situación del pensador cristiano en América Latina». Aquí se ocupa de la tradición escolástica al interior de la Iglesia y de la historia argentina, la cual, según este autor, forma parte constitutiva del pensar de la cristiandad que debe ser superado: el *ego cogito* representa para Dussel uno de estos momentos por

superar, pues disuelve la experiencia del mundo como condición del pensar y nos deja ante un pensamiento descorporalizado. Sin embargo, los comentarios más amplios a Descartes se encuentran en las dos conferencias siguientes. En la décima segunda conferencia titulada: «La teología de la liberación», al ocuparse de la temática: «El hombre europeo moderno. El “yo” como fundamento». Ahí se nos propone una interpretación de Descartes que será recurrente en trabajos posteriores. En esta lectura, se establece que el fundamento de la ipseidad moderna europea debe ubicarse al interior o al menos como momento de la expansión colonial europea (que vino como continuación de los procesos militares contra los musulmanes).

De manera que el fundamento del *yo* europeo es, según Dussel, el «yo conquisto» de Cortés o Pizarro. Este *yo conquisto* será «ontologizado» con Descartes: «el poder de conquista se formula ontológicamente como “yo pienso”; vale decir, que “yo” me pongo a su vez a reflexionar sobre el hecho de mi conquista. Con Descartes, el “yo pienso” se transforma en el fundamento» (Dussel, 1973, p. 168). Con esta operación, la duda radical sobre los sentidos y el propio cuerpo se transfiere al otro: el musulmán, el indio, el africano, el asiático, todos ellos son reducidos a la idea. La base material del *yo pienso* cartesiano, en esta aproximación, es la duda de la humanidad del otro conquistado: se trata de la duda que gobernó el pensamiento del conquistador con respecto a la condición humana del habitante originario de las *Nuevas Indias*.

Dussel lleva este criterio de lectura más allá, cuando afirma que esta primera duda se extrapoló desde la alteridad étnica a la diferencia sexual: «El “yo conquisto” práctico, el *ego cogito* ontológico, es el de un varón opresor, que como puede verse psicoanalíticamente en Descartes, niega a su madre, amante e hija» (Dussel, 1973, p. 199).⁵ De esta manera, el Enrique Dussel encuentra en el *yo pienso* de Descartes el fundamento ontológico que totalitariza al sujeto europeo, como varón, blanco y dominador. La base del *ego cogito* la consolida el poder colonial, sedimentado y afianzado, como el soporte material de la metafísica cartesiana.

⁵ Esta misma idea se presenta en tres textos diferentes. En el primer texto, en orden cronológico, se habla del *yo pienso*: «Si es verdad que Freud descubre que más allá del “yo pienso” (descripción reductivamente racionalista del hombre) hay un “yo deseo” (*Ich wünsche*), no es menos cierto que ese “yo” es de un varón primera y sustantivamente» (Dussel, 1977a, p. 59). Otro texto de Dussel publicado originalmente en 1977 reproduce esta misma idea, pero se refiere explícitamente a Cartesio: «El *ego cogito* había privilegiado el momento pensante del hombre. Gracias a Freud se redescubre el *ich wünsche* (yo deseo), y por ello podemos afirmar que, además, el ego del *ego cogito* es un ego fálico, masculino (Descartes negó a su madre, a su amante, a su hija: pretendió el solipsismo total, pero fue pura comedia)» (Dussel, 1996, pp. 100-101). Finalmente, se reproduce cuando se pone el énfasis en la mismidad europea como masculina (conferencia de 1972): «Cuando Descartes dijo: *Ego cogito* (yo pienso), ese yo es el de un varón. No es jamás el de una mujer. Hasta desde el punto de vista psicoanalítico se puede ver en las obras de Descartes que es el “yo” de un varón» (Dussel, 1997b, p. 80).

Yo conquisto: Descartes y el archivo del consejo de Indias

Posteriormente, aparecen publicados los cursos dictados entre 1970 y 1972, en torno al proyecto de una filosofía de la liberación (Dussel, 1974). Aquí el autor ofrece una lectura más amplia de la obra de Descartes, a quien se señala como «el primer gran pensador de la modernidad», que habría propuesto el fundamento de la dialéctica moderna: rechazar como falso la totalidad de la comprensión fáctica de lo cotidiano. El rechazo de «la facticidad» inicia, según esta aproximación, al renegar de la corporalidad como ámbito de verdad y reducirla a la nuda cantidad. Con esto se inicia una reclusión en sí mismo: la substancia aristotélica es superada por la subjetividad cartesiana en el momento en el que *yo pienso* deviene punto de partida y de llegada. Lo exterior y cotidiano será conocido por un momento deductivo del sujeto: «Para Descartes la cosa era sabida por o a través de la idea que está en el alma o el cogito» (Dussel, 1974, p. 56). De ahí la necesidad que tiene Descartes de la idea de Dios como garantía de la existencia de las cosas.

El *ego cogito*, en esta lectura, es un yo solipsista y solitario, un ego a partir del cual se desplegará todo lo demás. La postulación del *ego* como origen y fundamento de la subjetividad moderna tiene una implicación sobre la cual Dussel llama la atención: «La modernidad desde Descartes en adelante supone también una ontología de la totalidad, pero incluye negativamente una meta-física de la alteridad» (1974, p. 265). El rechazo de todo lo fáctico, cotidiano y corporal como fuente de error abarca también al *otro*, que es abstraído como corporalidad. Dussel interpreta esta ontología de la totalidad, que encuentra su fundamento en el *ego cogito*, como la consecuencia directa de un *yo* práctico que antecede a Descartes:

En el archivo del Consejo de Indias de Sevilla hemos leído innumerables reales cédulas donde el rey firmaba: «yo, el rey». Es un «yo» escrito en proporciones muy grandes, sobresaliente, autosuficiente: es la manifestación de una Europa conquistadora, expansiva, constitutiva del ser de los objetos, del indio como «mano de obra» (único ser *real* del encomendado: la objetualidad del indio-objeto y alienado). (1974, pp. 217-218)

Según Dussel, Descartes encontró en el *yo conquisto* ese punto firme e inmóvil a partir del cual se podía mover toda la tierra de su sitio: «Colón llegó a América en 1492; un siglo y medio después, un filósofo –Descartes– comienza a formular su pensar» (1977b, p. 110). Aquello que se trasladó de Europa hacia América, tuvo varios efectos sobre el viejo continente: la ontologización de la totalidad dominadora en el sujeto cartesiano es uno de los más significativos. Este *yo conquisto*, se funda también sobre la base de una duda radical: el intersticio donde se pone entredicho la humanidad del conquistado; y que como veremos más adelante, constituye para el autor la primera modernidad. Se trata de una afirmación que se retoma a mediados de la década de los noventa: «El “yo colonizo” al Otro, a la mujer, al varón vencido, en *una erótica alienante*, en una *economía capitalista mercantil*, sigue el rumbo del “yo conquisto” hacia el “ego

cogito” moderno» (Dussel, 1994, p. 53). Tras los bastidores del *ego cogito* figura, como su soporte material, el *yo conquisto*: es decir, el *yo pienso* se levanta, en su toda su *intangibilidad*, sobre los cuerpos materiales y desechados de los conquistados, primer objeto donde descargó su agencia el *yo conquisto*.

El yo conquisto no sólo se localiza en el pasado del yo pienso, como su condición de posibilidad, sino que también configura el horizonte de la acción hacia el futuro: la dominación colonial marca el derrotero de alcances del ego cogito. El *ego cogito* cartesiano representa ese punto de inflexión que refracta el desplazamiento de la identidad europea. Esto ha explicado Dussel: «Europa pasaba de ser una “particularidad citada” por el mundo musulmán a ser una nueva “universalidad descubridora” –primer paso de la constitución diacrónica del *ego*, que pasará después del “ego cogito” a la “Voluntad de poder” ejercida» (1994, p. 34). Se trata de una referencia, implícita, a la lectura que hace Heidegger de la recepción de Descartes en Nietzsche, donde el filósofo alemán ubica el triunfo fundamental del *ego cogito* cartesiano en el superhombre (2000, pp. 124-157).

El argumento que asienta el *yo pienso* en la materialidad del *yo conquisto*, si bien ocupa un lugar central y es recurrente en la obra del filósofo argentino-mexicano, al menos en los primeros treinta años de su obra que hemos repasado, carece de referencias directas a la obra de Descartes. Es decir, en la obra de Dussel, hasta este momento, no se ofrecen referencias a la obra de Cartesio donde efectivamente el filósofo francés mencione la conquista o bien a los habitantes «naturales» de América, ya fuera a modo de ejemplo, o bien, de confirmación empírica de sus hipótesis (como acontece con autores anglosajones).⁶ Luego, más allá de una serie de figuras retóricas o hipótesis de lectura, Dussel no ofrece el puente que efectivamente vincularía la obra cartesiana con el despliegue colonial. Más bien, Dussel cita a otro autor cuya investigación habría confirmado estas hipótesis de lectura (Marquínez, 1979).

Conquisto luego existo: Descartes y la formación jesuítica

A mediados de la primera década del siglo XXI, Enrique Dussel dicta una conferencia que más tarde aparecerá como un extenso artículo (Dussel, 2008).

⁶ Por ejemplo, Thomas Hobbes, uno de los grandes opositores de la filosofía cartesiana, había encontrado en las *Nuevas Indias*, una comprobación empírica de su tesis sobre el estado natural del ser humano: “For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner” (1839, p. 114).

En este nuevo texto el filósofo vuelve sobre el vínculo entre el poder colonial y la obra de Cartesio. La tesis que se pretende mostrar en este texto es que efectivamente el fundamento del *yo pienso* cartesiano es una forma de ipseidad que Europa habría desplegado sobre la negación de la humanidad de

los habitantes de las Nuevas Indias. El plan de trabajo de Dussel será mostrar

que los trasfondos teóricos y formativos (incluso se refiere al período colegial) de Renato Descartes tienen el sello de la conquista de América Latina, a través de la Compañía de Jesús (*Societas Jesu*).

En esta nueva propuesta, Dussel critica la historia de la filosofía que ubica en Descartes el comienzo de la auténtica filosofía moderna (con lo cual varía su posición de inicios de la década de los setentas). El siguiente paso en su discusión consiste en mostrar la influencia de la educación jesuita, no sólo en la biografía de Descartes, sino, a través de ella, en su obra filosófica. La atención se deposita en dos referentes: F. Suárez y la lógica de Antonio Rubio (español radicado en México): «¡Quién hubiera pensado que “Cartesio” estudió la *parte dura* de la filosofía, la *Lógica*, la *Dialéctica*, en una obra de un *filósofo mexicano*! Esto constituye parte de nuestro argumento» (Dussel, 2008, p. 161). Es decir, no se trata sólo de la influencia jesuita en Descartes, sino que el propósito del texto de Dussel es demostrar que el tipo de formación jesuítica que recibió Cartesio está imbuida por todo el aparato colonial que Europa despliega en América desde 1492. El puente que busca Dussel entre Descartes y el colonialismo es la obra de algunos jesuitas y su influencia en la formación, incluso a nivel de preparatoria, del joven Renato Descartes.

Dussel indica que el punto medular del proyecto cartesiano será mostrar que el *yo* del *yo pienso* (cuestión donde Dussel, a través de Étienne Gilson, advierte el influjo agustiniano) es un alma inmaterial, solipsista y sin extensión. La operación consiste en reducir el cuerpo a una máquina, a nuda cantidad (Dussel alude a «la *ratio mathematica*» de Descartes en este punto, sin mayor motivo que aludir al dato, a la cifra, al número). Rápidamente se descarta la noción «unión de cuerpo y alma» y las pasiones en Descartes, como categorías más bien ambiguas según Dussel, que introducen problemas no resueltos en la argumentación cartesiana. La reducción cartesiana del cuerpo a *nuda* cantidad, extensión, a «pura máquina», sólo podría tener un desenlace según la lectura del argentino-mexicano:

Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni raza (evidentemente Descartes solo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa solo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del «punto cero» de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo). (2008, p. 165)

De nuevo se postula la reducción de la corporalidad a la extensión, que Dussel traduce como cantidad. A partir de la transformación de la corporalidad en dato, en número, se abstrae toda diferencia «cualitativa» (etnia, clase, género, entre

otros), lo que posibilita la deshumanización o instrumentalización del otro. Sin embargo, y sin comentar aún esta lectura de Descartes (esto se hará en el siguiente apartado), resulta necesario mostrar cómo la obra cartesiana precisa del proceso de colonización de América, o se refiere a él para formular su proyecto filosófico.

¿Cómo construye Dussel este puente? Su siguiente paso consiste en establecer que en realidad la discusión de la «primera modernidad», que tiene su punto más álgido en el debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas (el primer crítico de la modernidad, aunque según Dussel solo Felipe Guamán Poma realizará una crítica de la modernidad en sentido estricto: se trata del subalterno que tiene voz y denuncia), tiene que ver con el estatuto ontológico del habitante originario de las Nuevas Indias y con el deber de civilizarlo aún en contra de su voluntad.

Esta expansión colonial de Europa en una nueva tierra, con sus habitantes, tuvo implicaciones importantes en el pensamiento europeo: planteó una serie de problemáticas a las cuales no tenía respuesta los antiguos paradigmas, según Dussel, lo cual suscitó el surgimiento de una «segunda escolástica», desarrollada en las universidades del Sur de Europa. Se trata de una serie de reflexiones de teólogos jesuitas que fueron más allá del simple comentario a Aristóteles y abrieron el camino para el advenimiento de una «segunda modernidad» que se iniciaría con Descartes, el cual, *habría podido tener acceso* a estos debates:

Por su influencia posible sobre R. Descartes, y por su originalidad, habría que nombrar a Francisco Sánchez (1551-1623), pensador portugués, que escribió una obra *Quod nihil scitur* (Que nada se sabe), aparecida en Lyon en 1581, reeditada en Frankfurt en 1628, de donde quizás Descartes pudo tomar algunas ideas para su obra cumbre. Se proponía llegar por la duda a una certeza fundamental. (Dussel, 2008, p. 170)

En esta misma línea, Dussel menciona otras *posibles* influencias jesuitas en el pensamiento de Renato Descartes. El puente entre la obra cartesiana y el poder colonial es *la posibilidad* de que el filósofo francés tuviera acceso a ciertos textos y adoptara las perspectivas de teólogos jesuitas influenciados por el proceso colonial europeo, y los problemas planteados al pensamiento universal por este evento. En realidad, Dussel no provee referencias directas de Descartes, donde el francés advierta, no sólo el conocimiento de estos textos, sino la influencia del pensamiento jesuita en su propio proyecto. Se trata en realidad de varios supuestos que deberían confirmarse para que la tesis del autor se pueda confirmar. Dussel habla entonces de una *sospecha*, es decir, no es un puente seguro, sino el camino de futuras investigaciones.

Varias objeciones se podrían plantear a esta formulación del problema por parte de Enrique Dussel. Efectivamente Descartes tenía un amplio conocimiento de diversas fuentes cristianas (Santo Tomás, San Agustín, Escoto, Anselmo,

Buenaventura, Ockham, Holcot, entre otros), pero el currículo de su formación no se reducía a corrientes cristianas. También conocía textos de Montaigne, Charron, el *Amadís de Gaula* (García Rodríguez), así como Galileo (Gillespie, 2008, p. 174). Asimismo, en la obra de Descartes existe una sola mención a Suárez (muy conocido en su tiempo) (Baciero, 2007), ninguna a los otros autores que menciona el filósofo argentino-mexicano. Finalmente, a través del modelo de lectura utilizado por Dussel en este punto, se podría postular casi cualquier tipo de influencia «determinante» en la obra cartesiana: por ejemplo, a través de su acercamiento con el matemático Johannes Faulhaber durante su estancia en Alemania, se podría postular la influencia del movimiento Rosacruz, cuyos principios herméticos guardan mucha relación con el gesto de la meditación cartesiana, que además le eran familiares a Cartesio desde sus estudios en *La Flèche* (Gillespie, 2008, p. 174). Sin embargo, el autor no comenta nada al respecto.⁷

Las conclusiones que Dussel presenta en su último texto dedicado a Descartes, sin embargo, introducen una reflexión un tanto inaudita frente a las tesis que el mexicano-argentino ha sostenido antes sobre el *yo pienso* a lo largo de su producción escrita:

Parece que en 1616 Felipe Guamán Poma de Ayala concluyó su *Corónica*. El año anterior, el joven René Descartes abandonaba después de casi 20 años sus estudios en el colegio jesuita de La Flèche. Nada sabía ni pudo saber el novel filósofo de todo un mundo periférico y colonial que la Modernidad había instaurado. Su futuro *ego cogito* constituiría un *cogitatum* que, entre otros *entes* a su disposición, situaría a la corporalidad de los sujetos coloniales como máquinas explotables, de los indios en la encomienda, la mita o la hacienda latino-americana, o de los esclavos africanos en la «casa grande» de las plantaciones del Brasil, el Caribe o Nueva Inglaterra. A *las espaldas* de la Modernidad se les quitaría a los sujetos coloniales para siempre su «ser humano», hasta hoy. (Dussel, 2008, p. 171)

Para un autor que ha sostenido que el fundamento del *ego cogito* es un *yo conquisto*

⁷ Para un texto que profundiza la relación de Descartes con Faulhaber y relativiza el acercamiento de Cartesio con el movimiento Rosa Cruz ver Shea (1993, pp. 139-173).

que Europa habría desplegado en América, resulta inusual que, hacia la conclusión, se afirme que Descartes, el gran autor de la *segunda* Modernidad, nada «pudo saber del mundo periférico y colonial;» más aún, que se sugiera al *yo pienso* como la base de un *yo conquisto*, que reduce a máquinas los cuerpos de «los indios». El argumento de cierre debía ser todo lo contrario: Dussel debería enfatizar cómo efectivamente Descartes tuvo conocimiento de las Nuevas Indias, y las asumió como un *laboratorio antropológico* que le permitió postular o confirmar sus tesis, y segundo, que sólo por un proceso que redujo a los seres humanos de las Nuevas Indias a máquinas de una empresa colonial (la duda de su estatuto ontológico),

Descartes pudo pensar su *ego cogito*. Se trata de un cierre desconcertante, frente a un postulado que Enrique Dussel ha desarrollado, casi de manera idéntica, en cuarenta años de publicaciones que he considerado hasta este punto.

El abismo del cogito: Dussel lector de Descartes

En síntesis, Dussel, desde finales de la década de los sesentas, postuló que el cartesianismo reducía el ser humano a un *yo pensante*, racionalista, cuya principalmente característica era ser «desencarnado», «descorporalizado». La modernidad que surge con Descartes, tiene en la descalificación de lo corporal-fáctico, uno de sus principales atributos, esto es, reducir lo corpóreo a la mera extensión, al dato, a la cantidad. Se trata de una reducción que expulsa lo corporal como fuente de verdad, atributo apartado exclusivamente para el alma racional. De modo que el cartesianismo extrapola el dualismo al plano epistemológico.

Esta condición de todo lo corporal, reducido al dato y al error, se transfiere al *otro*, a la alteridad socio-étnica, que queda reducido a un maniquí vestido con sombrero y capa, movido por resortes: «Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possent automata?» (Descartes, 1902, p. 32). El rostro del otro es de cera, como la candela que mira Cartesio, el cual, además, observa desde la distancia, a través de la ventana («ex fenestra» –dice Descartes). El otro se niega como *res cognitans* y queda recluido a la mera extensión. La reducción de la corporalidad, y el dualismo cartesiano, tienen como corolario la reducción del otro, del semejante, a mera estatua de cera. El *ego* cartesiano es, por principio, solitario, solipsista.

Aquello que Enrique Dussel, finalmente, quiere mostrar a partir de estas lecturas, es que esta operación cartesiana es en realidad secundaria, y se sigue de un ejercicio anterior: el *ego* cartesiano tiene como condición de posibilidad al *ego* conquistador desplegado por Cortés, Pizarro, el Rey. El *yo conquisto* se habría desplegado como un poder que, precisamente, reducía a los otros (los nativos) a meras máquinas, extensión pura, cuerpos animados despojados de *alma*. El *ego cogito* cartesiano no era sino la ontologización de ese proceso anterior, su inscripción en la esfera del ser. Se trata de un proceso, a criterio de Dussel, que habría iniciado con la formación del joven Descartes a manos de unos jesuitas influenciados por el despliegue colonial europeo.

Esta crítica al proyecto filosófico cartesiano se propuso, según Dussel, a partir de un análisis de los efectos que la colonización de América (precedida por la dominación de los musulmanes en España) tuvo sobre el continente europeo. En el caso de Descartes, se trata de demostrar cómo el ámbito del pensar fue afectado por los procesos de colonización. Las proposiciones cartesianas, una a una, vendrían a confirmar, o al menos, a sugerir (Dussel habla de *sospecha*), esos efectos de retorno el poder colonial desplegado por Europa tuvo sobre el saber y el ser europeo.

Dualismo: carne y cuerpo en las *Meditaciones*

Las menciones de Enrique Dussel a René Descartes, tal como se advierte en la sección anterior, no se siguen de una lectura exhaustiva de la obra cartesiana. Las referencias directas a la obra del francés en realidad son pocas, y se dirigen en su mayoría a reforzar un conjunto de postulados sobre la modernidad europea. Es decir, las referencias al cartesianismo permiten a Dussel, más que llevar a cabo una discusión profunda de la obra de Descartes, extrapolar un conjunto base de proposiciones (dualismo, solipsismo, racionalismo, hegemonía, totalitarismo, colonialismo) al proyecto macropolítico de la modernidad europea. En Descartes, más que un interlocutor, se ubica una especie de acervo de lugares comunes, un suelo seguro, y ante todo un punto de partida, para el tipo de proyecto desarrollado por Enrique Dussel.

En esta sección me interesa repasar, de manera breve, algunos puntos relacionados con este conjunto de proposiciones atribuidas al cartesianismo. Me enfocaré en repasar una serie de acercamientos al cartesianismo que, a pesar de considerar puntos de partida similares a Dussel, el contexto geopolítico, por ejemplo, llegan a conclusiones no sólo diferentes, sino opuestas. Se trata de lecturas que, por encontrarse dentro del período de producción que hemos repasado en el punto anterior (algunas producidas por autores latinoamericanos), y por estar referidas a la temática, posibilitan ampliar el marco de interlocución en torno a uno de las concepciones más arraigadas en la crítica latinoamericana que nos propone el autor (y que siguen muchos otros autores). Ante todo, se trata de trabajos que permiten deliberar sobre algunos de los supuestos básicos del cartesianismo de Dussel, principalmente, aquello que se refiere al dualismo cartesiano.

Colonialidad y dualidad: una ideología razonable

Uno de los puntos centrales en la lectura de Enrique Dussel es que la transformación geopolítica que coloca a Europa en una posición de superioridad, la colonización de América, es la base sobre la cual Descartes despliega su proyecto filosófico, y en particular, asume o consolida un dualismo cuerpo-alma. Del proceso de colonización, dice el argentino-mexicano, se predica el afianzamiento del dualismo como eje central del proyecto filosófico cartesiano. Es una tesis que, tal como lo mostramos en el apartado anterior, Dussel postula desde finales de los sesentas del siglo pasado, y vuelve a ella a lo largo de su producción. No obstante, no figura en su obra una consideración (o al menos una mención) de la posición opuesta, es decir, aquella que de la transformación geopolítica de Europa y el orbe en los siglos quince y dieciséis predica un efecto contrario en la filosofía cartesiana: la necesidad de socavar el *dualismo* en lugar de profundizarlo, en tanto representa un pilar cultural del sistema sociopolítico precedente a la Europa colonizadora.

A inicios de la década de los setentas del siglo pasado, justo cuando Enrique Dussel ofrecía su lectura de Descartes a auditorios latinoamericanos, Antonio Negri, el filósofo italiano dedicado en mayor medida al análisis de los movimientos políticos obreros y la profundización crítica del marxismo, publica un libro sobre la ontología política de Descartes (Negri, 2008 [1970]). El italiano encuentra en la obra cartesiana la propuesta de un *proyecto político* burgués expresado en términos de «una ideología razonable» que Cartesio ofreció para afrontar las transformaciones sociopolíticas de su momento histórico (siglo XVII), caracterizado por la emergencia de nuevos grupos políticos y económicos, nuevas estructuras de poder y transformaciones en los modos de producción. La necesidad de volver a Descartes, según Negri, se ubica en la similitud que guarda el contexto que vivió Cartesio con el contexto político actual, de profundas transformaciones en la geopolítica y en la conformación del arreglo de fuerzas de poder y resistencia.

En relación con el tema que me ocupa, Negri reconoce, en un prólogo de ediciones recientes de su texto, que incluso previo a la aparición de posturas como las de Antonio Damasio, su texto adelantaba algunas tesis importantes sobre la *síntesis* cuerpo-alma en Descartes, si se la analizaba sobre la base del trasfondo político de su contexto. Negri pone su atención en un momento de la «ideología razonable» de Cartesio, donde el francés debe afrontar un cambio significativo: la emergencia del individuo como figura política central del proyecto burgués. El filósofo italiano advierte que una de las transformaciones políticas de este período estaba dirigida al súbdito, el cual, vinculado al cuerpo monárquico medieval, estaba correlacionado con el *dualismo* alma-cuerpo como principio antropológico. El período donde se inscribe y al cual responde la filosofía de Descartes se caracteriza no sólo por la emergencia del *ciudadano*, sino del individuo, como núcleo indivisible del proyecto político de la burguesía.

El individuo, según Negri, enfrenta a la filosofía cartesiana con un problema puntual, a saber, su carácter unitario e indivisible, el cual no era compatible con una teoría antropológica dualista que se aplica al súbdito. De esta manera, el proyecto cartesiano tuvo que enfrentar la discusión del carácter unitario e inmediato de esencia y existencia del individuo. Es el momento donde Descartes habla, no del cuerpo y el alma, sino de su *unión*, como una categoría primitiva de su pensamiento: «La encarnación del alma es un hecho que es imposible de descomponer, que, por el contrario, hay que aprehender y exaltar en su inmediatez, en su espontaneidad» (Negri, 2008, p. 234). El filósofo italiano trata este posicionamiento de Descartes como *desconcertante prepotencia* —dice el italiano, esto es, como un momento donde la filosofía cartesiana se ve obligada a superar un dualismo característico del pensamiento de su época, para ofrecerle una solución política básica: la consolidación antropológica de esa figura central de la política burguesa.

Según la perspectiva de Negri, las transformaciones políticas y geopolíticas, donde una emergente burguesía debe pensar un cambio radical en las coordenadas epistemológicas que sostenían y ordenaban el antiguo régimen, principalmente tomistas, obligan al cartesianismo a reconsiderar el lugar de un dualismo *cuero- alma* en el nuevo horizonte de acción política. Es decir, frente al escenario de múltiples cambios mundiales que obligan a una radical modificación de las fuerzas políticas, principalmente, en la emergencia del *individuo* como sujeto político central, Descartes se ve obligado a trastocar una de las referencias básicas del pensamiento que le antecede, a saber, la dualidad alma-espíritu a través de la noción *unión del cuerpo y el alma*, con el fin de asentar las bases de una figura política que está en el centro del proyecto burgués: el individuo como unidad consistente, que carece de quiebres o rupturas internas.

Se trata de una tesis opuesta a la que propone Dussel, básicamente en el mismo tiempo, y a partir de una consideración de un trasfondo común: la transformacional geopolítica del escenario global que sufre Europa a partir de finales del siglo XV. Negri reconoce que la perspectiva de Descartes se vuelve una «ideología razonable» para el proyecto político emergente no porque afianza o consolida el *dualismo*, lo cual habría dado continuidad a una de las coordenadas culturales básicas del régimen político antecedente (tal como afirma Dussel), sino porque su pensamiento avanzó en una vía que permitió socavarlo, con lo cual se movió hacia una síntesis que consolida la unidad de la existencia individual.

En este sentido, la apuesta del filósofo italiano es que una consideración detenida de la filosofía cartesiana a partir del trasfondo político debe centrarse, más bien, en el concepto *unión del alma y el cuerpo*, que Dussel habría descartado casi de entrada,⁸ con lo cual, una consideración que se quiera crítica del cartesianismo, debería

⁸ El problema de la *unión* ha sido abordado también en México, al menos, en una consideración que propone Zuraya Monroy (1996, p. 41-75) sobre la tensión entre dualismo y *unión* en la filosofía cartesiana donde, según esta autora, en realidad habría que comprender que tanto el dualismo como la *unión alma y cuerpo* en Descartes son simultáneas en un cuerpo teórico coherente e inteligible. Sin embargo, Dussel tampoco entra en una discusión con antecedentes teóricos que se producen en su medio académico más cercano.

más bien ahondar en esta veta. Negri se detiene, al menos en lo concierne a este punto, en esta consideración del individuo unitario como sujeto emergente de la política del momento. En uno de los subapartados siguientes consideraremos otra perspectiva que ahonda en este concepto de la *unión*, con lo cual podremos discutir otros de

los supuestos de lo que hemos denominado en este texto como *razón corporal*.

Siento que pienso: Descartes y la fenomenología materialista

En el programa de Enrique Dussel se plantea otra crítica a la filosofía cartesiana, la cual proclama el rechazo de una comprensión fáctica de lo cotidiano en tanto falsedad. Se trata de la duda que Descartes, en la lectura de Dussel, arroja sobre

la corporalidad como fuente de verdad. Se duda del cuerpo y de todo lo material. El *yo pienso*, sin cuerpo, conoce «a través de la idea que está en el alma o el cogito» —dice Dussel. Todo lo fáctico es reducido a mera cantidad. Este proceso, originado en el *ego cogito*, se despliega y abarca al *otro* que es recludo, en tanto corporalidad, al ámbito del error. La ruta que niega lo fáctico como fuente verdad, y que instaura en el centro al *yo pienso* (la racionalidad —advierte Dussel), pasa de la negación de la propia corporalidad y se extiende hasta abarcar la alteridad. El *yo pienso* es, primeramente, pura racionalidad.

Resulta necesario mirar más de cerca el primer enunciado de Dussel, a saber, que *yo pienso* en Descartes se reduce a razonar y, por lo tanto, es una actividad propia y exclusiva del *alma*, asentada en una *mathesis universale*. La pregunta que debemos plantear, frente a los textos cartesianos, es si efectivamente existe tal reducción del *cogito* a la razón, y si la corporalidad, efectivamente, no tiene ninguna participación, salvo como *extensión*. En esta sección me dedicará a la primera pregunta.

Debemos al autor de la *fenomenología materialista* una reflexión más que interesante sobre la cuestión del pensamiento en Descartes. A mediados de la década de los ochentas, aunque su trabajo es anterior, uno de los textos de Michel Henry arroja una discusión que nos interesa sobremedida en este punto: «Según Descartes, “yo pienso” significa todo menos pensamiento. “Yo pienso” quiere decir vida, aquello que el autor de la *Segunda Meditación* denominaba “el alma.”» (Henry, 2010 [1985], p. 23). Si decir *yo pienso* en Descartes es decir vida, más aún, decir *el alma*, la corporalidad viviente adquiere un lugar central en su proyecto filosófico. Esta afirmación debió ser discutida por el proyecto de Dussel, no sólo por tratarse de uno de los puntos discutidos por el autor argentino-mexicano, sino porque arriba a una interpretación radicalmente opuesta a una de sus tesis básicas, según la cual, en Descartes, el proceso que afianza al *yo pienso* tiene como presupuesto (o consecuencia, esto no es unívoco en Dussel) la disolución o el rechazo de la corporalidad como mero dato.

Henry indica que, para llegar a esta afirmación, según la cual *yo pienso* quiere decir *vida*, es necesario volver a un punto crucial de la Segunda Meditación: «At certe videre videor, audire, calescere» (Descartes, 1902: 29) [«Me parece ver la luz, oír el ruido, sentir el calor» (Descartes, 1921: 77)]. Se trata de ese momento donde ya no hay ojos, ni manos, ni cuerpo, ni carne ni sangre. Descartes ha dudado de todo en este punto de la Segunda Meditación, incluso del estado de vigilia («Falsa haec sunt, dormio enim»). Pero, aun así, le *parece* que ve, escucha y siente. «*Videor* designa la apariencia primitiva» (Henry, 2010, p. 39) una apariencia que no se agota ni en la representación (Heidegger) ni en la intencionalidad (Husserl).

El *videor* indica el lugar central que ocupa el *sentir* en esta apariencia primitiva: «me parece ver la luz, oír el ruido, y sentir el calor; esto no puede ser falso; es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, lo cual equivale a pensar» (Descartes,

1921, p. 77). El sentimiento es una de las formas primitivas de toda *cogitatio*. El carácter más primitivo del aparecer, en la filosofía cartesiana, lo ubica Henry en el sentir: «Siento que pienso, luego soy [...] pensar ver es sentir que se ve. *Videor*, en *videre videor*, designa este sentir inmanente al ver y que hace de él un ver efectivo, un ver que se siente ver» (Henry, 2010, p. 41). Este sentir, en la fenomenología material de Descartes –dice Henry, es el sentirse a sí mismo: Yo me siento al pensar, es decir, al vivir.⁹ Y este sentimiento es corporal, ya lo había dicho el mismo Descartes: «Sentire? Nempe etiam hoc non fit fine corpore» (1902, p. 27); esto es, *no se puede sentir sin el cuerpo*. Luego, para Descartes, pensar, sentir que se piensa, no supone una exclusión del cuerpo, tal como apuesta Enrique Dussel, por el contrario, lo presupone.

En la obra de Enrique Dussel, al menos el extracto considerado en la sección anterior, no figura una reflexión sobre el sentimiento en la segunda meditación de Descartes. Para sostener que *yo pienso*, en Descartes, es *yo razón*, habría sido necesario discutir el lugar del sentir.

⁹Henry afirma: «La vida se siente, se experimenta a sí misma. No es que sea algo que además dispone de la propiedad de sentirse a sí misma, sino que es ésta su esencia: la pura experiencia de sí, el hecho de sentirse a sí misma» (2010b, p. 27).

Lo más cercano a una crítica de este tipo, consiste en sugerir las cualidades vinculadas a la racionalidad son centrales, y otras, como el sentir, son en realidad secundarias o están sometidas al gobierno de la razón.

En este punto se podría plantear una pregunta: ¿no será el sentir una cualidad, entre muchas otras, del pensar? ¿Quizás, además de ser una entre muchas, se ubique entre las formas de menor importancia de *cogitatio*? ¿Acaso la forma de proceder con el «Sentire» que realiza Henry, no se podría hacer también con otras cualidades del *cogito*, quizás incluso más centrales? Sin embargo, el lugar del *sentir* en la segunda meditación, no es periférico. Sobre esta cuestión Jean Luc Marion ha apunta al lugar reiterado que el sentir tiene en las *Meditaciones*: «Hay que subrayarlo bien: no se trata solamente de la inclusión de la sensación entre los otros modos de la *cogitatio*, sobre la cual las *Meditaciones* insisten tan frecuentemente; se trata sobre todo de la interpretación radical por Descartes de toda *cogitatio* en tanto tal como “... el sentir primitivo del pensamiento”. Sentir equivale a pensar» (Marion, 2012 [2004], p. 156). El sentir no designa algún grado inferior del pensamiento, sino que equivale a pensar, es la condición que sirve de fundamento al *yo pienso*, mejor, el *yo pienso* se nos revela, en principio, como *yo siento*.

En una perspectiva similar el filósofo francés Jacob Rogozinski ahonda en las implicaciones del *videor* para una comprensión del *ego*. Para este autor, la enseñanza de la *segunda meditación* es clara: incluso si fuera un sueño donde advierto que me estoy quemando, la sensación del calor es verdadera. Lo que resiste la duda en Descartes, no es la racionalidad sin cuerpo, sino un estrato mucho más fundamental, el sentir: “the Cartesian “I think” is not an “I reason” or an “I

represent” but an “I sense”. And this sensing is *always true*.” (Rogozinski, 2010, p. 97). Aunque un Genio Maligno, por astuto que fuera, quisiera engañarme con sus ilusiones, no puedo dudar que yo pienso estas cosas, que me siento al pensarlas porque las puedo sentir. El yo pienso no es un *yo razón*, o una *mathesis universalis*, sino un *yo siento* y, por tanto, como veremos, una corporalidad sintiente.

Yo siento, yo existo, y esto implica, ante todo, *yo vivo*. Rogozinski afirma, a partir de esta observación, que el dualismo cartesiano no introduce un corte entre cuerpo y alma, sino que “consists above all in affirming the irreducible duality of the living and the dead. I am, I exist, I think, I sense, I live” (2010, p. 99) El corte no es entre alma y cuerpo, sino entre corporalidad viviente y cadáver. La cosa que piensa, *Yo vivo*, se distingue en primer lugar del cadáver: «Nempe occurrebat, prime, me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrarum machinam, qualis etiam in **cadavere** cernitur, et quam corporis nomine designabam» (Descartes, 1902, p. 26). La dualidad, según Rogozinski, no es entre cuerpo y alma, sino, propiamente, entre corporalidad viviente y cadáver, el *Yo siento*, desde esta perspectiva, no se reduce al cadáver.

La distinción entre cuerpo y cadáver, que pivota sobre el sentir, es central para entender la noción general de *cuerpo* en Descartes. Sobre este punto se detiene Jean Luc Marion: «mon corps de chair redevienne un corps étendu. Dans ce cas, on parle de *cadaver*, exactement constitué par ses membres comme une machine l’est par sus rouages, mais à qui manque décidément la faculté de la passivité, le sentir» (Marion, 2013, p. 117). Mi cuerpo carnal, yo viviente, deviene *res extensa* al morir. La máquina de falanges, nervios y miembros es el cadáver en el ataúd, ante todo, en la mesa de disección, cuando ya no existe un ego sintiente. De esta manera, no todo *cuerpo* en Descartes, es *mi cuerpo* carnal. Cuerpo generalmente designa los cuerpos (físicos y matemáticos), caracterizados por ocupar un espacio (longitudinal) *res extensa*. Eventualmente, la *unión del alma y el cuerpo*, otro nombre para mi cuerpo de carne, al encontrar la muerte será reducida a la pura extensión, y ocupará un lugar indiscernible entre los otros cuerpos físicos.

En el planteamiento de Enrique Dussel, el *ego cogito* reducido como racionalidad sin cuerpo es una piedra angular de su proyecto: si la duda cartesiana cae sobre el cuerpo y lo reduce a la nuda cantidad (*res extensa*), habría un indicio (por demostrar) de que al interior del proyecto cartesiano existe un ejercicio que consistió en poner en duda la humanidad del otro (el nativo de Abya Yala). Por un juego de espejos, el Descartes de Dussel habría refractado esta duda sobre la humanidad del habitante originario de América, en la corporalidad como tal. No es una tesis que Dussel demuestra a partir del corpus cartesiano, sino una «sospecha» expuesta a modo de sentencia. Sin embargo, el primer indicio, *la racionalidad* exclusiva del alma, no se soporta a partir de una lectura de las

Meditaciones, pues por la equivalencia entre sentir y pensar el cuerpo no puede ser excluido: el Yo cartesiano es *cogito*, eso quiere decir, sintiente, y en última instancia, viviente, y no se siente, ni se vive, sin cuerpo.

Mi carne: Descartes y la unión del alma y el cuerpo

Uno de los elementos que debió discutir Enrique Dussel de cara a su proyecto es el problema de la *unión del alma y el cuerpo*. La tesis central que el autor quiere sostener es que, a través de la filosofía cartesiana, la dominación colonial desplegada a partir de 1492 fue «ontologizada», es decir, se incorporó al proyecto del *ser* y el *saber* de la modernidad (segunda) que inició con Descartes. Uno de los axiomas básicos para sostener esta tesis es el dualismo: si el alma es fuente de verdad y el cuerpo es mera *extensión*, y con este último, todo lo fáctico es asociado con error, esto implicaría que en la filosofía cartesiana opera una estrategia de dominación anterior, según la cual, el otro-colonizado es *mera extensión*, carece de alma, y de humanidad. Luego, la cuestión de la *unión del alma y el cuerpo*, un tema que figura en la sexta meditación, entre otros lugares, merecería una consideración de parte de Dussel.

El tema de la *unión del alma y el cuerpo* figura hacia el final del corpus de Enrique Dussel que hemos tratado en este artículo, se aborda de manera breve:

Pensando al cuerpo como una máquina sin cualidad (puramente cuantitativa: objeto de la matemática, de la mecánica), a Descartes se le complica la hipótesis [de la unión del alma y el cuerpo] con dos objeciones. La primera es: ¿cómo puede *comunicarse* una máquina física con una substancia inmaterial? La hipótesis de los «espíritus animales» (transportados por la sangre) que en la glándula pineal se unen al cuerpo no era conveniente. La segunda, a su vez, es: ¿cómo pueden las pasiones *mover* o *retener* al acto cognitivo del alma? Por más que lo intenta nunca puede mostrar que las pasiones, vinculadas al cuerpo, se conectan con el alma y su acto cognitivo moviéndola. (2008, p. 165)

Dussel parece consolidar una posición frente a la obra del filósofo francés: el dualismo cartesiano es tal que el alma existe, por accidente, en el cuerpo, y lo gobierna al modo de un operario que mueve las palancas de un autómata. Los efectos del medio sobre el autómata no comportan ningún riesgo para el operario inmaterial, quien, a lo sumo, los advierte desde una sana distancia. Terminada su labor, el operario seguirá su existencia por su cuenta, separado de su autómata. Es un operario, además, ciego a las diferencias cualitativas, y ciego, por lo tanto, a la dominación que despliega. Parece ser la conclusión que el autor extrae de la cuestión del dualismo, y de la *unión* cuerpo y alma.

No obstante, al descartar la tesis de la *unión del alma y el cuerpo*, sería necesario hacer mención al caso donde Cartesio, de su puño y letra, rechaza la interpretación del alma como operario que gobierna a un autómata desde el interior, sin verse

perjudicado por aquello que adviene sobre el autómatas por influjo del medio donde se mueve o del efecto interno de sus partes. Se trata de una analogía que Descartes introduce entre la relación alma-cuerpo y capitán/marinero-barco. La primera vez apareció en su *Discours de la méthode* (1637),¹⁰ la segunda, en su *Meditationes de Prima Philosophia* (1641). Aunque, similares, hay diferencias notables, que nos permiten ingresar a la cuestión de la *unión*:

[...] et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qui 'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtre et ainsi composer un vrai homme. (Descartes, 1902b, p. 59)¹¹

Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime ese conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cognitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave fragatur et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt quam confusi quídam cogitandi modi ad unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti. (Descartes, 1902a, p. 81)¹²

Yo sufro, siento sufrimiento. No lo constato en el *puro intelecto*. No lo constato por la razón como en el caso del autómatas o el navío, porque la *unión del alma y le cuerpo* no es reducible a la relación entre capitán/marinero y navío. No tengo un cuerpo, con Descartes habría que decir *soy mi carne*: un cuerpo que al sufrir se siente sufriendo.

¹⁰ El *Discurso del Método* fue publicado originalmente en francés, y fue la primera obra filosófica escrita en esa lengua. Descartes mismo explica la razón: «Y si lo escribo en francés, que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es la de mis preceptores, lo hago porque espero que los que se sirven de su pura razón natural juzgarán mejor mis opiniones que los que no creen más que en libros viejos; y, por lo que hace a los que conjuntan el buen sentido con el estudio, únicos hombres a los que deseo como jueves, no serán, seguramente, tan parciales en favor del latín que se nieguen a escuchar mis razones por el hecho de que yo las explique en lengua vulgar» (Descartes, 1974, p. 191).

¹¹ Traducción que propongo: «y no basta que esté alojada (el alma) dentro del cuerpo humano, como un piloto en su navío, sino tal vez para mover sus miembros; sino que es necesario que esté vinculada y unida muy estrechamente con él, para tener, además de aquella acción sobre los miembros, sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así un hombre verdadero».

¹² Traducción que propongo: «Además, la naturaleza me enseña, mediante el sentimiento del dolor, del hambre, de la sed, etc., que yo no sólo presente en mi cuerpo como el marinero en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y mezclado, de manera que formo una unidad con él. Por lo demás, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor, por tanto, sino que recibiría esa lesión en el mero intelecto, como el marinero advierte si se rompe algo en la nave; o cuando el cuerpo ha menester de alimento o bebida, lo concebiría estrictamente, y no tendría las confusas sensaciones del hambre y la sed, ya que esas sensaciones de la sed, el hambre, el dolor, etc., no son más que ciertos modos confusos de pensar producidos por la unión y como por la mezcla del alma con el cuerpo».

Descartes se refiere, en dos momentos diferentes, a una analogía de larga tradición, según la cual, la acción que el alma descarga sobre el cuerpo es homóloga a aquella que el piloto ejerce sobre el navío o el barco. Se la encuentra en Platón, referida la disposición del Estado con respecto al lugar de los filósofos (Platón, 1988: 301-302); figura también en Aristóteles: «el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío» (1978: 170). Pero es Plotino donde figura al modo del autómatas: «suele decirse que el alma está en el cuerpo como el timonel en la nave. Pues bien, el símil aducido responde perfectamente a la capacidad del alma para existir separada [...] Porque, en cuanto pasajero, el timonel está en la nave accidentalmente» (Plotino, 1985, p. 353). Sin embargo, no es posible establecer una continuidad homogénea con el proyecto cartesiano: para *Descartes* no es una analogía válida, que permita dar cuentas del concepto *unión de cuerpo y alma*.

Entre las dos formulaciones de la analogía salta a la vista una primera diferencia. Descartes advierte que la relación entre cuerpo y alma no es análoga, primero, a la relación *pilote*-navío (1637), luego a la relación *nauta*-navío (1641). Esta primera distinción es importante: en el primer caso, *Discurso del método*, se trata de la relación entre el *capitán* y el barco, la cual, es una relación de conducción, dominio y gobierno. El capitán, según su voluntad y propio juicio, mueve al barco, fija su rumbo, determina maniobras. Asimismo, conduce a aquellos que viajan en su interior. Por otro lado, la segunda fórmula de las *Meditaciones* (VI), utiliza la noción *nauta* que designa al marinero. A diferencia del capitán, el marinero es parte de la tripulación, cuya agencia sobre la embarcación está supeditada al gobierno del capitán o de los superiores; es decir, presta sus servicios en la embarcación, pero no se encarga de guiarla. Su acción sobre el navío es mucho más limitada.

En cualquier caso, Descartes afirma que la constitución del ser humano no puede analizarse a partir de la metáfora náutica, la cual, mantiene exterioridad entre las partes (capitán/marinero y navío). Se trata de un cambio de acento importante entre una y otra fórmula, que apunta hacia la radicalidad de la formulación de la *unión del alma y el cuerpo* en la obra cartesiana: no tengo avisos de un cuerpo que habito, no estoy en mi cuerpo como un operario en un autómatas, el cual constata desperfectos o daños. La relación de alma con el cuerpo en la concepción cartesiana de la *unión* no es una de *verificación*, por parte de una agencia racional y externa. Aquí resulta fundamental poner atención sobre el *pensamiento pasivo* en Descartes:

Descartes ne dit pas que je connais ma corporéité parce que j'ai des sensations en général, ni même parce que j'éprouve des sensations passivement; il précise que je connais ma corporéité parce qu'elle me fait souffrir. Souffrir de douleur, et plus précisément encore d'une douleur que ne vient pas d'abord de l'extérieur (de l'action d'autres corps, eux simplement étendus), mais pour ainsi dire de l'intérieur (Marion, 2013, p. 70).

Descartes indica que el *puro intelecto* no sufre, no siente dolor. El *puro intelecto* constata el daño como el marinero en el navío, o el operador del autómatas, donde únicamente se verifican averías en un aparato. En Descartes, según la aproximación de Jean Luc Marion, tengo conocimiento de mi corporalidad porque soy *carne* que sufre, no sólo porque un ambiente exterior me afecta, sino porque sufro también a partir de mí mismo, hay un sufrimiento de sí, que el cartesianismo identifica como un *pensamiento pasivo*: el *ego sintiente* es un *ego pasivo*. Marion denomina *ma chair* (mi carne) a esta idea cartesiana de la *unión de cuerpo y alma*, pues se trata de una carne, de mi carne, que no puede «sentir nada sin sentirse ella misma y sentirse que siente (que es tocada e incluso herida por lo que la toca); también puede ocurrir que sienta no sólo sintiéndose sentir, sino además sintiéndose sentida (por ejemplo, si un órgano de mi carne toca otro órgano de mi propia carne)» (Marion, 2005: 50). Me siento al sentir, me siento sintiéndome: es lo que Marion denomina *mi carne*, como la expresión que mejor captaría el sentido de *la unión del alma y el cuerpo* en la filosofía cartesiana (Pavesi, 2014).

Estas breves consideraciones, al menos deberían obligar a un comentario más detenido sobre una serie de afirmaciones o *premisas cartesianas* de las cuales se hace un uso constante el proyecto de Enrique Dussel. Por ejemplo, cuando el autor discute la carne, indica: «*Basár* no significa cuerpo, porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo, sino “carne”, o la manifestación material del *néfesh*. El “cuerpo” en sentido griego o cartesiano, es sólo el “cadáver” (*gufah*)» (Dussel, 1969, p. 28). Aquí se sostiene una continuidad entre aquello que el mexicano-argentino denomina *dualismo antropológico* del humanismo heleno y el pensamiento de Descartes: en ambos, el cuerpo es un recipiente, imperfecto, sólo homologable al *cadáver*, una máquina de miembros y tejidos. Sin embargo, según las consideraciones expuestas en este apartado, la filosofía de Descartes está más cercano a la noción de carne que explora Dussel, que a aquella que homologa cuerpo y cadáver.

Es la misma operación que Dussel encuentra en la conquista: seres reducido a máquinas, cadáveres con movilidad (cuerpos sin alma), con lo cual tiende sobre el pilar/Descartes el puente «ontológico» entre *colonialidad* y modernidad europea. Sin embargo, si esta lectura se contrasta con la obra cartesiana resulta complicado sostener estos supuestos. Esto no significa que no se puedan tender puentes entre modernidad y procesos de colonización, pero la obra de Descartes, no aporta un pilar seguro para este emprendimiento, al menos, no desde el ángulo por el cual ingresa Dussel.

Conclusión: sobre la tributación negativa. El caso cartesiano

Cuando Raúl Fornet-Betancourt se propuso elaborar una crítica intercultural de la filosofía latinoamericana, indicó que dejaba fuera de su foco de interés aquellas formas de filosofía que –en palabras del cubano, reducen su labor a la

conservación de «tradiciones consideradas como monumentos intocables. Me refiero a las formas académicas –en el mal sentido del término– que remiten sin la menor contextualización a los llamados «clásicos» (que, no hace falta decirlo, son casi todos varones europeos)» (2004, p. 15-16). Fernet-Betancourt no considera, en su trabajo, aquellas formas de filosofía académica que se limitan a ser *tributarias* de las obras de varones europeos. Se trata de formas de filosofía que usufructúan, acriticamente, el acervo cultural de los *clásicos*: su trabajo es siempre una cita, mejor, un homenaje. Podríamos utilizar, para efectos de esta conclusión, la noción *tributación positiva* para estas formas de filosofía académica que Fernet-Betancourt ni siquiera considera dentro de su foco de interés. Se trata de una *tributación positiva* porque se obtiene valor (al menos se pretende hacerlo) al conservar-enaltecer la obra de alguno –o varios, de los *clásicos*.

Existe otra forma de tributación que no se considera en el trabajo de Fernet-Betancourt, a pesar de que varias de las filosofías y filósofos reunidos en su trabajo (dicho sea de paso, todos varones de dos países latinoamericanos) incurrían en ella. Se trata de una *tributación negativa*, la cual, consiste en obtener valor no al conservar-enaltecer la obra de los *clásicos*, sino al marcar rupturas y señalar deficiencias en estos sistemas de pensamiento, es decir, la captación de valor es inversa al acercamiento a los *clásicos*. Si en el caso de la tributación positiva el problema yace en una lectura no contextualizada, en el segundo caso, es posible ubicar una lectura no detenida, que exalta usualmente rasgos periféricos de una obra (caricaturización), sin realizar una investigación profunda del sistema de pensamiento, que permita advertir sus quiebres más profundos.

En el caso que hemos considerado en este texto, podemos concluir, primeramente, que Enrique Dussel tributa negativamente de la obra de René Descartes. A lo largo de cuarenta años de producción, el autor utiliza un conjunto pequeño de premisas, tradicionalmente asociadas a la filosofía cartesiana, y a partir de ahí extrae una crítica, no sólo a una obra, sino al proyecto de la modernidad en su conjunto; pues se asume a Descartes como su gran pensador (al menos, quien «ontologizó» la dominación colonial). Criticar la filosofía cartesiana, al interior de ese proyecto, se asume como una vía para socavar la modernidad, la cual, derivada del sistema de dominación colonial, se basa en la negación sistemática de formas de corporalidad. El dualismo cartesiano es el primer frente de batalla de la segunda modernidad.

De esta forma, la aproximación de Dussel usufructúa negativamente de la filosofía cartesiana, se sirve de un autor *clásico*, para formular una teoría crítica de la ontologización de la dominación colonial que sostiene y despliega la modernidad europea. En este caso, no me corresponde evaluar los márgenes de ganancia de esta operación, sino los mecanismos de lectura que la hacen posible. Se trata de un proyecto que quiere recuperar unas corporalidades mancilladas,

reducidas a la mera extensión: máquinas de órganos y tejidos. El nombre de Descartes se repite en muchas ocasiones a lo largo de cuarenta años, pero su obra se cita directamente poco, salvo un conjunto de referencias que no se leen en su contexto más inmediato, sino que se repiten como axiomas. Se ausenta de este proyecto una consideración de aproximaciones a esas mismas citas que llegan a conclusiones muy diferentes (desarrolladas durante el mismo período, o incluso anteriores), algunas propuestas por autores y autoras latinoamericanas.

Una aproximación que procure pensar, desde contextos latinoamericanos, las políticas hegemónicas de materialización de las corporalidades, lo que supone un análisis de sus formas institucionalizadas, no puede seguir tributando negativamente de una serie de *hipótesis* sobre los clásicos. Si bien el caso de Renato Descartes es muy representativo de esta aseveración, no es un caso aislado. Usufructuar el dualismo cartesiano, por ejemplo, como un lugar para asentar la crítica, deja ver grietas en nuestros sistemas de pensamiento crítico. El cartesianismo no se supera a partir de la condena de la enunciación de una serie de *lugares comunes*, muchos de los cuales, deben ser revisados a partir de una lectura detenida de la obra de Descartes. La apuesta de fondo es que un primer frente de batalla consiste en volver sobre estos *lugares comunes* de la crítica.

Referencias

- Aristóteles (1978). *Acerca del alma*, (T. Calvo Martínez, Trad.), Madrid: Gredos.
- Baciero, F. (2007). El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes. *Pensamiento* 63 (236), 303-320.
- Benedicto XVI (2006). *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, San José: Asociación Libro Libre.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"*, New York: Routledge.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona: Puvill Libros.
- Cottingham, J. (1992). Cartesian dualism: theology, metaphysics and science. En J. Cottingham, Ed., *The Cambridge companion to Descartes*, New York: Cambridge University Press.
- Damasio, A. (1997). *El error de Descartes. La razón de las emociones*, (P. Jacomet, Trad.), Santiago: Editorial Andrés Bello.
- De Souza Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México: Siglo XXI, Clacso.
- Derrida, J. (1989). Cogito e historia de la locura. En J. Derrida. *La escritura y la diferencia*, (P. Peñalver, Trad.), Barcelona: Anthropos.

- Descartes, R. (1902a). *Meditaciones de Prima Philosophia*. En R. Descartes, *Oeuvres de Descartes VII*, (C. Adams y P. Tannery, Eds.), París: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1902b). *Discours de la méthode*. En R. Descartes, *Oeuvres de Descartes VI*, (C. Adams y P. Tannery, Eds.), París: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1921). *Obras completas*, (M. Machado, Trad.), París: Casa Editorial Garnier Hermanos.
- Descartes, R. (1974). *El discurso del método*, (J. C. García, Trad.), Barcelona: Bruguera.
- Dussel, E. (1968). *Lecciones de introducción a la filosofía, de antropología filosófica*. Disponible en: http://enriquedussel.com/txt/Inedito.Lecciones_introduccion.pdf.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires: Eudeba.
- Dussel, E. (1972). *Caminos de liberación latinoamericana. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires: Latinoamérica Libros.
- Dussel, E. (1973). *Caminos de liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética*, Buenos Aires: Latinoamérica Libros.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1975), *El humanismo heleno*, Buenos Aires: Eudeba.
- Dussel, E. (1977b). *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*, México: Extemporáneos.
- Dussel, E. (1994), *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*, La Paz: Plural.
- Dussel, E. (1996 [1977]). *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1997a). *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación*, Tomo III, México: Edicol.
- Dussel, E. (julio-diciembre 2008). *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico en la modernidad*, *Tabula Rasa* 9, 153-197.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2009). *History of Madness*, (J. Murphy, J. Khalfa, Trad.), New York: Routledge.
- Gillespie, M. (2008). *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: The Chicago University Press.
- Grosfoguel, R. (julio-diciembre 2013), *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, *Tabula Rasa* 19, 31-58.

- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. Tomo 2, (J. Verma, Trad.), Barcelona: Destino.
- Henry, M. (2010 [1985]). *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, (J. Teira y R. Ranz, Trad.), Madrid: Síntesis.
- Henry, M. (2010). ¿Qué es aquello que llamamos vida? En M. Henry, *Fenomenología de la vida*, (M. Lipsitz, Trad.), Buenos Aires: Prometeo.
- Hobbes, T. (1839). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. 3. (Sir W. Molesworth, Ed.), Bart., Vol 3.*, London: Bohn. Disponible en: <http://oll.libertyfund.org/titles/585>.
- Levinas, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, (M. Vázquez, Trad.), Madrid: Síntesis.
- Marion, J. L. (2005). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, (S. Mattoni, Trad.), Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Marion, J. L. (2012 [2004]). El Cogito, ¿se afecta? En J. L. Mario, *Cuestiones cartesianas*, (P. Pavesi, Trad.), Buenos Aires: Prometeo.
- Marion, J. L. (2013). *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Marquínez Argote, G. (1979). Una lectura latinoamericana de Descartes, *Realitas III-IV*, 367-388.
- Monroy, Z. (1996). *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*, México, DF: Universidad Autónoma de México.
- Negri, A. (2008 [1970]). *Descartes político o de la razonable ideología*, (M. Malo, Trad.), Madrid: Akal.
- Pavesi, P. (agosto 2014). Cuerpo y carne en Descartes, *Ideas y valores 63* (155), 219-234.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*, (C. Egger Lan, Trad.), Madrid: Gredos.
- Plotino (1985). *Enéadas III-IV*, (J. Igal, Trad.), Madrid: Gredos.
- Rivera, M. (2013). Carnal Corporeality: Tensions in Continental and Caribbean Thought, *Concordia 63*, 83-95.
- Rogozinski, J. (2010). *The Ego and the Flesh. An Introduction to Egoanalysis*. (R. Vallier, Trad.), California: Stanford University Press.
- Ryle, G. (2002 [1949]). *The Concept of Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- San Alberto Magno (2012). *Sobre el alma*, (J. A. Tellkamp, Trad.), Navarra: Eunsa.
- Shea, W. (1993). *La magia de los números y el movimiento. La carrera Científica de Descartes*, (J. P. Campos, Trad.), Madrid: Alianza.