

¿ES DESCARTES UN RACIONALISTA?

Juan de Dios Vial Larraín

Universidad Católica de Chile

¿Racionalismo francés?

RE He oído decir muchas veces que los franceses serían cartesianos, pero los ingleses, empíricos. Algún principio de verdad habrá en estos juicios si han logrado convertirse en lugares comunes. No siento mucha dificultad si me dicen que los jardines franceses, o que Mallarmé, Matisse o Debussy, son cartesianos. En cambio me cuesta reconocer que los filósofos franceses realmente lo sean y lo hayan sido.

Pienso que la filosofía francesa proviene mucho más de Locke o Kant, de Hegel o Heidegger, que de la figura aparentemente emblemática del racionalismo francés que sería Descartes. Recuerdo que alguna vez pasé con algunos profesores franceses frente a la estatua de Auguste Comte en la plaza de la Sorbonne y dije que éste me parecía ser el héroe real de la filosofía francesa, no Descartes. Pensé que sería una opinión provocativa y no dejó de sorprenderme advertir que era bien acogida. Hay en la filosofía francesa un científicismo unido a una pasión moral, que son más positivistas que cartesianos; que provienen más de la herencia de Newton, de la Ilustración o del calvinismo, que de la filosofía del propio Descartes.

El racionalismo, en sentido amplio, está hoy en cuestión; también éste es un lugar común. ¿Es Descartes un racionalista? ¿En qué sentido, en qué medida? En el nuevo centenario de su nacimiento, bien vale hacer la pregunta.

Actualidad de Descartes

Para emprender esa reflexión invitaría a una lectura de las *Meditaciones Metafísicas* que no comience dándolas por sabidas. Y que pudiera conducir a una posible explicación del alejamiento de Descartes que experimentan los filósofos franceses bajo la influencia de los empiristas ingleses, de los idealistas alemanes y de los moralistas protestantes. O bien —y esta es la alternativa que prefiero— que lleve a comprender en la filosofía de Descartes una posibilidad de pensamiento actual, ligado a la concepción de la razón originariamente propuesta en la metafísica de Platón y Aristóteles. Es esta concepción la que Descartes renueva.

Otras personas mejor informadas podrán explicar, tal vez, de qué manera en una física derivada de la cosmovisión de Einstein o en una lingüística como la de Chomsky, para citar sólo dos ejemplos actuales, se ha reconocido una inspiración de estilo cartesiana. Pero no pretendo acudir a argumentos de autoridad para decir que el pensamiento de Descartes es actual. Pretendo, más bien, tratar de ejercitarlo como un pensamiento vivo.

Descartes sería —así se dice y se repite— el prototipo del racionalista. Y ahí estaría, a la vez, su grandeza y su miseria. En cuanto racionalista, sería algo así como el fundador de cierta actitud o modo de pensar y de un estilo y momento histórico que los sociólogos, principalmente, llaman “modernidad”. Ésta habría sucumbido. Tal sería el signo de nuestra propia época.

Qué es ser racionalista

Ser racionalista significaría extremar la definición clásica del hombre como animal racional en el sentido de borrar la dimensión vital en beneficio de la racionalidad. Esta racionalidad sería, primeramente, la del discurso matemático ejercido en el ámbito empírico de la naturaleza y, pronto, la de una conciencia o un espíritu de índole racional donde la realidad se despliega. La realidad, en definitiva, queda así concebida como un sistema de leyes de la naturaleza de contextura matemática, formuladas por un sujeto racional; como un despliegue racional de la conciencia o del espíritu; o sencillamente como pura racionalidad. Todo esto tendría un magnífico ropaje teológico. Dios presidiría este universo racional, como el creador, el ordenador, la idea suprema, la forma absoluta del saber.

Las frases inmediatamente anteriores pueden remitir a citas al pie de página de textos muy conocidos de la filosofía moderna que, con algunas variaciones, aparecen en las *Meditaciones* de Descartes, en la *Monadología*, de Leibniz, en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, en la *Teoría de la Ciencia* de Fichte, en la *Lógica* de Hegel y en muchos otros. Todas ellas hallarían su secreta raíz en dos breves fórmulas cartesianas a las que se guarda en latín. Una dice: *cogito, ergo sum*; la otra dice: *res cogitans*. La primera, “pienso, luego existo”, se interpreta como si la existencia verdadera y fundamental fuera la del pensamiento como centro subjetivo de la conciencia; y la segunda, “cosa que piensa”, se interpreta como si el hombre fuera nada más que una sustancia racional con pretensiones de pequeño dios.

Este modo de pensar haría crisis en nuestro tiempo. Cuando Nietzsche proclamó la muerte de Dios (una frase de Hegel que un loco repite en la *Gaya Ciencia*) habría desarmado toda esa brillante construcción de la modernidad intuida genialmente por Descartes. Nosotros, entonces, estaríamos parados ahora en el lugar ninguno, en el desamparo del nihilismo,

Un precursor del idealismo alemán

Así pues, la suerte histórica que corre la metafísica de Descartes no pasa precisamente por Francia. Descartes se convierte, más bien, en el precursor del idealismo alemán. En Leibniz y Kant la metafísica del *cogito* rebrota en el centro mismo de la filosofía original de estos pensadores. La “mónada” leibniziana, como una sustancia espiritual en la que se lee el universo, es una magnificación del *cogito*. La “apercepción trascendental”, cima de la deducción kantiana en la *Crítica de la Razón Pura*, se expresa en inconfundibles términos: *Ich Denke*, vale decir, *cogito*, “yo pienso”. En fin, bajo las formas de “conciencia” o de “espíritu” —que el mismo Descartes asimilara a *res cogitans*— se va a forjar el idealismo de Fichte, de Schelling, de Hegel y de Husserl que, después de Descartes, es la gran filosofía del mundo moderno, en paralelo con el empirismo británico. Los pensadores franceses contemporáneos se verán arrastrados por esa avalancha. Sartre dirá del *cogito*: “es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma”. Pareciera estar leyendo a Fichte o a Husserl, no a Descartes. Foucault y Derrida, a su vez, quedarán totalmente bajo el imperio de Heidegger, de su exégesis de Nietzsche y de su voluntad de superar la metafísica: “Descartes —dijo Heidegger— es únicamente superable por la superación de aquello que él mismo ha fundado, y esto quiere decir simultáneamente metafísica occidental”.

El núcleo originario de este magno complejo intelectual que constituiría la modernidad a partir del racionalismo cartesiano sería el hombre, el sujeto humano, en tanto espíritu o conciencia racional auto referida. Es decir, el hombre en tanto remite su existencia al pensamiento y la radica en él. Desde este foco, una conciencia trascendental dará sentido a la experiencia, en la *Crítica* de Kant; o se emprenderá la odisea que identifica a la razón con la realidad, en la *Lógica* de Hegel. *Cogito* será, pues, un centro subjetivo en expansión, que se proyecta sea como discurso matemático del método, en una filosofía de la naturaleza; como experiencia del espíritu que retorna a sí mismo, en una filosofía del espíritu; como conciencia constituyente, en una fenomenología. Pero, recuérdense las palabras de Foucault en *Les mots et les choses*: “el hombre no es sino una invención reciente ... que desaparecerá”.

Una sustitución de la metafísica

Ahora bien, creo que el idealismo alemán desde Kant y Hegel hasta Husserl y quizá hasta Heidegger, lo que ha hecho ha sido intentar genialmente sustituir la metafísica, o superarla, a partir de lo que originariamente sería la experiencia del *cogito*. Y lo que el idealismo busca sustituir o superar es, concretamente, la intuición del ser perfilada en el pensamiento de Platón y de Aristóteles. Sustituirla, en el fondo, por una nueva y profunda experiencia, la de la fe que Lutero inaugura sacrificando la metafísica de

Aristóteles en el altar de Occam. Lutero dijo: *Sum occamicae factionis*, “soy del partido de Occam”. En el partido de Occam, que es el nominalismo, el ser se transforma en un puro signo verbal. Se da así la espalda a la gran tradición metafísica que llega hasta Santo Tomás de Aquino en la Edad Media y se emprende una nueva aventura intelectual a la que el *cogito* cartesiano provee de manera tan decisiva como equívoca. Nietzsche dijo que esta filosofía alemana era en realidad una teología insidiosa.

No es raro, entonces, que Hegel viera en Descartes al fundador de la filosofía moderna, pero se cuidara de asignarle nada más que el papel que jugó Rodrigo de Triana en la navegación de Colón, es decir, el papel del vigía que primero avista una tierra que otros van a colonizar. Sospecho, sin embargo, que lo que este vigía vio no es el territorio que colonizará el idealismo. O que si lo es, su visión es más lejana. Y puede ser más lejana y trascendente precisamente porque no reniega de su origen y es fiel al horizonte original propuesto por la metafísica. Si Descartes, entonces, está en el origen de la filosofía moderna, habría que agregar que está más allá de ella en la medida en que guarda con fidelidad la esencia metafísica de la filosofía de Platón, de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino.

De la interpretación

Comprendo que estas afirmaciones puedan parecer temerarias y merecer un fácil rechazo, desde luego, con sólo leer lo que Descartes, un poco arrogantemente, dice acerca de Platón y de Aristóteles en la importante carta que escribiera al traductor de los *Principios* y que pasó a figurar como prólogo de la obra. Pretender ligar a Descartes con Aristóteles sería una tentativa tan inútil como mezclar el agua con el aceite, condenada al fracaso desde la perspectiva tanto del uno como del otro. Por otra parte, desconocer el ligamen de Descartes con el idealismo alemán que parece vincularse tan esencialmente con el *cogito* fuera ponerse al margen de una explícita historia de la filosofía moderna. Doble excomunión, pues: desde la antigüedad y desde la modernidad. Mantengo, no obstante, que a un filósofo hay que creerle más por lo que hace que por lo que dice hacer y creo que Descartes hace filosofía platónica, aristotélica y tomista aunque él mismo crea lo contrario; y que no hace filosofía idealista, aunque los idealistas crean lo contrario.

Todo haría pensar que lo que se está intentando fuera una empresa condenada al fracaso porque las emprende nada menos que contra lo que históricamente habría ocurrido. ¿Se puede, acaso, enfrentar el curso del pensamiento moderno que sitúa a Descartes en la genealogía de Kant, Fichte, Hegel, Husserl? ¿Se puede uno poner al margen de la hermenéutica contemporánea que intenta “destruir” o “desconstruir” esta historia del pensamiento moderno desde dentro de ella misma tal como ha sido

vivida? Se dirá —como se oye decir hoy un tanto majaderamente y por cuenta de Nietzsche en última instancia— que lo que importa es la interpretación (ya lo decían los sofistas griegos). Y se agregará que lo históricamente ocurrido tiene, por así decir, un privilegio hermenéutico. Que la historia es un curso que nos arrastra, nos determina, borra todo origen y, en definitiva, forja el sentido. Merecen serias dudas estas formas de hermenéutica progresista.

Más que hermenéuticas hay en ellas formas de sumisión intelectual. Hermenéuticas de corto alcance, que bizquean, diría Ortega; que no dirigen la mirada hacia el frente porque no guardan fidelidad al poderío originario de un pensamiento, dentro de sus propias formas, sino que se reparten por los lados y vagan por las ramas.

¿Cómo atenerse, entonces, a la originalidad de un pensamiento? ¿Cómo evitar desfigurarlo con una voluntad de apoderarse de él más que de escucharlo? Yo diría que de la misma manera como se establece una amistad, una relación personal auténtica, que está hecha de respeto y confianza. De respeto a lo que el otro es, sin pretender someterle. Respeto a la persona total y respeto a la obra en su totalidad. Confianza para acoger lo que el otro depara y lo que una obra encarna.

La fidelidad a la obra como principio hermenéutico tiene más un sentido estético que un sentido ideológico. No es un apoderamiento, sino lo contrario: una acogida. Un ponerse a la expectativa y a la escucha. Un dejarse llevar más que un imponer. Y tiene como criterio decisivo precisamente la totalidad de la obra. La contemplación de una obra de arte presenta estos caracteres. Hay que recorrerla una y muchas veces; hay que verla entera; hay que dejarla aparecer en toda su estatura; hay que atenerse a ella tal como se nos ofrece. Y una obra filosófica, como las *Meditaciones Metafísicas*, desde luego, es una obra de arte: del arte de la inteligencia que piensa.

Las *Meditaciones Metafísicas*, por consiguiente, tienen que ser vistas y seguidas en todos sus pasos: no preferir ninguno, no omitir o rechazar ninguno, no pretender “epilogar”, decía el propio Descartes, sobre pasajes aislados del texto. Así, pues, si Descartes dice que Dios existe no se pretenda entender la duda como si Dios no existiera. O si Descartes dice que el hombre es un sujeto que piensa, no se pretenda entenderlo como si excluyera el amor, o el dolor, la sensación de dureza, el coraje o la alegría, en fin, las sensaciones y las emociones. Sencillamente porque al proceder de esa manera se estaría mutilando el texto. No se lo respetaría, no se lo escucharía en su real surgimiento, no sería el objeto de una contemplación; para decirlo con la palabra de Descartes: de una auténtica “meditación”.

De la duda, el escepticismo y la verdad

Quisiera ilustrar lo dicho mediante una consideración —digamos, más bien, una “meditación”— acerca de la primera de las *Meditaciones Metafísicas*, que es un texto

brevísimo —seis páginas en la edición de Adam et Tannery— y de su desembocadura en los cuatro primeros párrafos de la segunda meditación que contienen directamente la formulación del *cogito*.

La primera “meditación” es el texto de la duda metódica. ¿Qué significa duda? El siglo XVI en el que Descartes nació —si bien su vida transcurre en la primera mitad del siglo XVII— fue un siglo en el que predomina el escepticismo en una modalidad moderna; es el siglo de Montaigne, de Charron y de un pensador hispánico como Sánchez, quien escribió un libro cuyo título es todo un lema del escepticismo: *Que nada se sabe*. Esto es lo que el escepticismo proclama: la incapacidad real de conocer la verdad, principalmente por la fragilidad de las facultades humanas de conocimiento; por limitaciones propias del hombre, que se tiende a olvidarlas. De donde la duda y la abstención del juicio, las actitudes clásicas de este modo de pensar.

Descartes es muy fiel a su tiempo y recoge en profundidad la cuestión del escepticismo. No lo hace mediante una simple casuística destructora, es decir, coleccionando lo que los antiguos escépticos griegos llamaron *tropos*, para mostrar la falencia de todas las formas de conocer. Descartes tiene suficiente perspectiva para ver el escepticismo globalmente. Porque en realidad el escepticismo no es un mero episodio histórico. O mejor: es un episodio que se repite históricamente, que brota en el interior de la misma Academia de Platón; que se vincula al nominalismo medieval; que reaparece con singular fuerza en el siglo XVI en cuya atmósfera Descartes puede absorberlo; que vuelve a figurar durante la Ilustración —en el empirismo de Hume, por ejemplo—, más tarde en algunos discípulos de Kant y, en fin, muy profusamente en nuestra época entre quienes profesan un cierto horror a la idea de verdad.

Esta es la cuestión que está en juego: ¿qué sentido tiene la verdad? ¿Hasta qué punto esta pretendida aspiración del hombre es algo más que una ilusión? ¿Por qué no relativizarla, más bien, y dejarla entregada a un consenso de opiniones, o a un veredicto privado? ¿Por qué no eliminar la filosofía, que ha sido la generadora de esta obsesión, y confiar los despojos magníficos de la noción de verdad sea a las ciencias positivas, como querían los positivistas, o a la sociología que registra opiniones comunes, o a la psicología, que explora en opiniones más personales? ¿Por qué no ver en ella, como quería Nietzsche, a lo sumo una mentira útil?

Un fundamento de la ciencia

Descartes no plantea las cosas en términos demasiado abstractos ni simplemente al hilo de una tradición que arranca probablemente de Parménides, pasa por Platón y Aristóteles y se torna doctrina escolástica. No va a repetir esta tradición como el eco, sino que la asumirá originalmente. Y asumirla de manera original en el momento histórico que Descartes vive, en el surgimiento de la ciencia moderna, es preguntarse

cuál es el fundamento de la ciencia. Es decir, preguntar en qué cabe radicar la pretendida verdad que las ciencias parecieran establecer por modo eminente. La cuestión de la verdad no es otra cosa que la cuestión del saber y, por supuesto, en sus formas más perfectas.

Esto es lo que el primer párrafo de la primera *Meditación* propone como objetivo del proyecto cartesiano: “establecer —dice— algo firme y constante en las ciencias”. He ahí a un hombre reconocido como uno de los fundadores de la ciencia moderna, es decir de un saber que aparentemente se caracteriza por la firmeza matemática de sus afirmaciones y por la constancia necesaria de sus verdades, a un fundador de esta nueva ciencia que, sin embargo, no cree que tal firmeza y constancia existan; que las pone en duda y las “revoca” en busca de un fundamento del saber que profesan.

La que citáramos no es una frase al pasar de las *Meditaciones* —en ellas no hay frases al pasar—, sino que es la cuestión de fondo. En una carta de 1630 Descartes marca su distancia respecto de Galileo, su gran contemporáneo, el hombre con quien se siente más íntimamente ligado y cuya empresa científica comparte. Dice de él: “filosofa mejor que el vulgo porque abandona cuanto puede los errores de la Escuela y trata de examinar las materias físicas por razones matemáticas. En eso estoy plenamente de acuerdo con él y sostengo que no hay otro modo de hallar la verdad. Pero me parece que falla haciendo continuas digresiones sin detenerse a explicar del todo un asunto. Lo que muestra que no ha examinado con orden y que sin haber averiguado las primeras causas de la naturaleza, sólo ha buscado las razones de ciertos efectos particulares y, así, ha construido sin fundamento”.

Galileo, entonces, si bien examinó “las materias físicas por razones matemáticas”, que es el método apropiado del saber científico, omitió averiguar “las primeras causas de la naturaleza” y no se detuvo a “explicar del todo un asunto”. Por estas razones falló en su investigación, dice Descartes. Para realizar acabadamente la empresa del propio Galileo, que no es otra que la ciencia en su sentido moderno, hace falta un saber fundado “firme y estable”, a partir de “primeras causas”.

Pero, al enfrentar críticamente de este modo el pensar de Galileo, cuyo contenido compartía ¿no está diciendo Descartes, en otro contexto, justo lo mismo que Aristóteles planteara? Más allá de las ciencias particulares —que preferentemente operan en el campo de la naturaleza, y con el método riguroso de la demostración fundada sobre principios ciertos— es preciso, ha dicho Aristóteles, buscar una ciencia universal que lo sea de principios primeros capaces de dar fundamento al saber en sí mismo. Esta ciencia tomará los caracteres de una ontología, de una ciencia del ser, o de lo que es. Los libros *alpha*, *gamma* y *epsilon* de la *Metafísica* lo dejan bien en claro.

Descartes es perfectamente consecuente con ese fundamental pensamiento aristotélico cuando denomina sus *Meditaciones de Prima Philosophia*, que es justamente la denominación que el propio Aristóteles propuso para lo que más tarde dará en

llamarse “metafísica”. La suya es la búsqueda de un saber primero, de unos principios universales que constituirán una ontología en la línea de la ciencia buscada por Aristóteles —la metafísica— que apunta al ser. Este es el sentido del *cogito*.

Percepción y razón matemática

Esa búsqueda de los principios del saber Descartes la emprende críticamente por la puesta en duda de la verdad que pretenden entregar las fuentes de conocimiento de las que el hombre dispone, es decir, de sus facultades cognoscitivas, entre las que siempre se han distinguido dos fundamentales: la percepción, que origina la experiencia a partir de los datos aprehendidos por los sentidos y las ideas que el entendimiento o la inteligencia forja o aprehende y con las que ejerce su actividad intelectual. Ambas fuentes de suyo y por separado son susceptibles de una crítica radical en el estilo del escepticismo, pero sin quedarse en él.

Que la percepción y la experiencia sensible son engañosas no es sólo cosa que Descartes aprenda de los escépticos de su tiempo. Pudo leerlo en San Agustín y más originalmente en el *Teeteto* de Platón, en donde la crítica de la *áisthesis* como fuente de saber es demoledora; una crítica que Descartes repite casi a la letra en la primera de las *Meditaciones*.

El dato de la percepción pareciera un saber infalible. Lo que yo veo, desde la perspectiva de la percepción, no puede ser sino como yo lo veo. El remo dentro del agua está quebrado o torcido ante mis ojos y fuera del agua el mismo remo se halla recto y entero. Las dos son verdades de mi saber perceptivo. Y el sofista Protágoras decía que hay que atenerse a ellas, lo cual involucra que hay que eliminar el ser —un ser verdadero del remo— y quizá haya que eliminar también el lenguaje, pues en rigor no cabe hablar ni de “uno”, ni de “remo” y así sucesivamente, es decir, no cabe hablar si lo que se pretende es nombrar cosas que sean de una determinada manera. La percepción, en rigor, sería, más bien, una vivencia íntima, fluida, solipsística, privada; y, en definitiva, nihilista, pues en ella todo ser se desfonda y todo lenguaje se vacía. Lo que sobreviene podría ser el Dadá. El mundo del sueño y el de la locura son perfectamente equivalentes en su verdad, respecto del mundo de la percepción. En el sueño puedo conversar con una persona muerta hace años tal como si estuviera presente ante mí y yo escuchara su voz, viera sus ojos y estrechara su mano. Tan verdad perceptiva sería una como la otra. He tenido personalmente la oportunidad de conversar con un enfermo mental que enérgicamente me aseguraba con entera convicción que su cuerpo estaba en otra parte y que él se hallaba fuera del cuerpo. Su experiencia perceptiva no admitía réplica, le resultaba tan evidente como a mí me parecía absurda.

Pues bien, ya lo dijo Platón en el *Teeteto*: es preciso salir de esta radical

incomunicación que pareciera infalible de puro circunstancial y alzarse desde su cerrada singularidad a un plano analógico en donde el lenguaje funciona judicativamente y el ser se patentiza. Este es ya otro nivel cognoscitivo que permitiría rescatar el dato de la percepción.

Descartes conviene en el mismo sentido. Va a remitir al acto de juzgar que proviene de la operación propia de la inteligencia. En *Teeteto* fue la apelación a la *doxa*. El saber, en efecto, pudiera fundarse desde otro principio en virtud del cual la experiencia perceptiva no fuera sino una construcción mental a partir de ideas simples, innatas en la inteligencia, la cual puede operar con ellas matemáticamente y, así, explicar el mundo con una verdad invulnerable a las vicisitudes de la percepción empírica. Aquí tendríamos el modelo de la ciencia moderna. De la ciencia que Descartes contribuyó a forjar, tanto como matemático creador de la geometría analítica o como físico que primero formulara el principio de inercia.

No obstante es esto, precisamente, lo que Descartes puso en duda. Aquí está la verdadera originalidad de la duda metódica en la primera *Meditación*. No en la crítica de la percepción, repetida desde Platón y San Agustín, sino en la crítica de la verdad de una razón matemática que, podría decirse, toca al propio Descartes no en cuanto matemático, sino en tanto epistemólogo que ha forjado una doctrina del método tanto en las *Reglas para la Dirección del Espíritu*, cuanto en el *Discurso del Método*. En ambos textos Descartes efectivamente propone una bien célebre metodología científica cifrada en un orden matemático a partir de evidencias simples. Pero es esto lo que la primera *Meditación* pone en duda. Y esta es la auténtica genialidad del filósofo que no se fía ni de sus mejores hallazgos. El racionalismo matematizante que Descartes contribuyó a forjar como metodología de la ciencia, es lo que Descartes pone en duda y revisa en su obra capital.

Libertad de la inteligencia

Temo que los términos de su crítica del saber matemático se den demasiado por sabidos bajo esas metáforas del dios engañador o del genio maligno. La teología y seguramente la teología de Lutero —aunque quizá también la teología práctica de Ignacio de Loyola— y el nominalismo de Occam, que estaría bajo la primera, le proporcionan una primera base argumental. En efecto, la poderosa voluntad de Dios no se detiene ante ninguna pretendida verdad de la razón —de aquí el odio de Lutero a Aristóteles— y desde esta perspectiva la evidencia matemática queda desbaratada.

Pero, ¿hace falta elevarse hasta los secretos designios de Dios para hallar una contrapartida a la razón racionalista? También una potencia anónima, un genio maligno, una voluntad pura, en el mejor estilo del voluntarismo nominalista, podrían jugar la misma función y desbaratar la razón matemática cifrada en la racionalidad

pura. Aquí, en esta tesis de la primera *Meditación* de Descartes, la voluntad de poder aparece como poderío sobre la inteligencia, es decir, como ideología del voluntarismo. Aquí se puede leer tanto a Nietzsche como al nominalismo, pero fundamentalmente puede leerse la sofística de Protágoras, Calicles o Trasímaco, los personajes de Platón que desde los orígenes de la filosofía representan su contrapartida. La decisión que aquí se juega es, en efecto, la de Sócrates en el origen de la filosofía.

La alternativa de esa decisión está entre la razón como poder que, en definitiva, se autoaniquila —tal es el destino de la sofística— o la razón como saber que, en Sócrates, es saber que no se sabe.

El discurso de Descartes, sin embargo, irá mucho más allá. Desde luego más allá de la teología protestante, del nominalismo, del escepticismo y de la sofística. Pero no ignorándolos, sino asumiendo el potencial de conocimiento que hay en esas posiciones.

No hace falta un dios poderoso y engañador, ni un genio poseído por el espíritu del mal —ni teología, ni antropología voluntarista— para desbaratar el mundo humano y dejar infundado el saber de la ciencia. Basta la libertad. En el hombre hay esta fuerza, que no es necesario atribuir en exclusiva a Dios o a un Genio. Yo puedo distanciarme de mis propias obras, de los productos de mi inteligencia, de una ciencia poderosamente instalada sobre una razón matemática. El hombre tiene con que asombrarse a sí mismo, decía Pascal. El Fausto de Goethe es otra figura del poderío libre del hombre. O el personaje de Dostoievski que pensaba darse muerte para probar su libertad. O el anuncio de Foucault sobre la desaparición del hombre en una nueva *episteme*. La libertad, en efecto, tiene posibilidades infinitas. Pero que pueden estar vacías, conducir a la muerte, a la desaparición, a la nada.

La libertad del hombre puede poner la verdad y, en consecuencia, puede también quitarla. Esto puede hacerlo de dos maneras. O poniendo la verdad como un producto de su voluntad. Y ésta es, quizá, una experiencia de la conciencia moderna que viene a parar al nihilismo. O dando lugar a la verdad disponiéndose a sí mismo para conocerla. Esta alternativa esencial se despeja en las *Meditaciones Metafísicas* a partir de la duda metódica.

Descartes dice que la verdad puede no ser sino el sueño de un esclavo y que el hombre que hace esta experiencia fundamental y decisiva vive el ahogo —hoy se diría la angustia— en el que no tiene otro recurso que bracear como un buen nadador en un medio que parece incapaz de sostenerle a menos que ejerza la acción de su libertad.

Lo que se ha expresado en las líneas anteriores no es más que una breve paráfrasis, una lectura del contenido esencial de la primera *Meditación*. En ella la libertad toca el límite; el paso al límite lo dará el *cogito*.

La duda forja el temple de la libertad como la fuerza más profunda de la inteligencia. Una fuerza que puede ser nihilista, autodestructora, o débilmente escép-

tica, pero que en definitiva está ligada esencialmente a la condición de la verdad. Y que sólo la alcanza y se constituye propiamente a sí misma en ese paso al límite.

Cogito y ser

Si todo puede ser puesto en duda, si el hombre puede desasirse de todo en un estilo aprendido del escepticismo. Y también, quizá de la mística, que es otra gran corriente espiritual que florece con singular fuerza en la época de Descartes, en España como en Flandes o Alemania y en la misma Francia. En todo caso, no obstante, hay algo de lo que no puede despojarse, a lo que no puede renunciar, respecto de lo cual no puede tomar distancia y ponerlo en duda. Por aquí llegamos al *cogito* cartesiano en su sentido original.

Si la conciencia ha realizado todo este largo periplo inquisitivo, si ha llevado a cabo la experiencia catártica de la duda y el desasimiento de toda verdad y aun de todo juicio, no cae por ello al silencio místico, ni a la abstención escéptica. Por el contrario, es entonces y sólo entonces que una verdad indudable y fundamental se patentiza. Y para nombrar esta verdad más allá de todo juicio y prejuicio, de todo saber científico, de toda experiencia perceptiva o saber matemático, Descartes echa mano del verbo ser, es decir, de la clave de la metafísica. No del verbo ser en infinitivo, en abstracto, sino en el ejercicio concreto y actual de la primera persona del singular que reconoce su existencia y dice: yo soy. Esto no es lo mismo que decir “yo tengo cuerpo”, o “yo camino”, o “yo tengo la evidencia de que tres más dos son cinco”. Cualquiera de esas afirmaciones puede ser invalidada por la duda con los argumentos críticos que han sido reseñados. En cambio yo no puedo decir verdaderamente: “yo no soy”. Con sólo decirlo confirmo lo contrario. Ni puedo decir que quizá me engañe cuando pienso que existo, tanto como me engaño cuando sueño estar en otro país, pues efectivamente existo si me engaño.

¿Qué ha ocurrido aquí? ¿Acaso un truco lógico, como el de las paradojas? No. Ha ocurrido algo mucho más fundamental: ha sido abierto un nuevo horizonte de la inteligencia: aquel que abrieran Parménides, Platón y Aristóteles y que éste diseñó precisamente como *Prima Philosophia*, el nombre que Descartes asignó a sus *Meditaciones*.

Cogito nombra así el principio de una ontología, de una ciencia del ser, como dijera Aristóteles. De ninguna manera una postulación que el pensamiento haga de sí mismo para instaurar un primer axioma, o el giro de una conciencia para captarse a sí misma, como se lo ha entendido en el idealismo, que lo ha entendido a medias. En esta manera de entenderlo, en efecto, no aparece la originalidad del *cogito* alcanzada en el acto más libre de la inteligencia, que es como Descartes lo propone, sino que aparece tan sólo como retroactividad psicológica o trascendental de la conciencia que

se erige en razón matemática del universo, o en conciencia de un mundo ideal o en espíritu de la historia. No sólo un dios omnipotente: la misma inteligencia libre puede borrar con un sólo gesto todas esas frágiles construcciones. Es el nihilismo. En cambio lo que no puede ser borrado por ninguna esponja nihilista es lo que Heidegger ha llamado la “verdad del ser”. Y éste es el contenido esencial de la meditación cartesiana. Ella da seguramente para fundar el idealismo y para aniquilarlo, como históricamente ha ocurrido; pero da también para trascenderlo.

Cabe decir que el *cogito* cartesiano no es algo que venga después a sumarse a la duda, no es algo distinto de ella que venga a añadirsele, sino que es el constitutivo esencial implícito en la misma duda. Es lo que la anima, lo que le da su fuerza, lo que la convoca. Un alemán dijo a principios de siglo que quizá la formulación más apropiada del *cogito* cartesiano fuera: “dudo, luego existo”. Me parece correcto. En el pensar auténtico hay siempre un dudar, un cuestionar, un quedar abierto. Y esta es la condición propia del hombre que se acusa en esa experiencia compleja. Esto es lo que Descartes llamó *res cogitans*, “cosa que piensa”. El pensamiento así nombrado es un espectro de sensaciones y fantasías, de memorias y deseos, de alegría y temor, de amor y odio, desplegado en la duda. Toda esa diseminada figura se unifica en un lugar concreto. En la realidad donde verdaderamente existe. Y esto es lo que acusan las fórmulas esenciales: *cogito-sum*, *res cogitans*. Así se comprende, dice Descartes, la verdadera naturaleza del hombre. Este no es un ente de razón, una animada computadora que se pone a calcular el universo, un ejemplar paradigmático de inteligencia artificial. Tampoco una conciencia trascendental o un espíritu puro, sino un ser que duda, yerra, quiere, juzga, ama, siente y cuya “razón” está amasada con esos materiales. Así como no es el hombre pura razón calculadora, tampoco es pura emoción, o pura voluntad, o puras percepciones: es, en cambio, cierta unidad de todo eso cifrada en una existencia real. A esto Descartes llamó “sustancia” —*res cogitans*— en el mismo sentido en que Aristóteles habló de *ousia*. Se está más allá del simple pensamiento, de la pura razón o de las imágenes: se está frente al ser real.

La existencia de Dios

Lo que puede parecer paradójal es que Descartes en la búsqueda de un fundamento firme y constante de la ciencia y de una certeza para el conocimiento, la haga arrancar de la duda y, más que eso, radique esta certidumbre de la verdad en la misma duda. Esta no es una paradoja. Este es un nudo esencial de la metafísica cartesiana. Porque aquí se muestra la condición humana y la condición de la verdad que el hombre puede conocer.

La duda está implantada en la existencia real del hombre y lo muestra en su condición vacilante y en su diversidad. Como pasión y sentimiento, como voluntad y

juicio, como idea y sensación, el pensamiento se despliega, se reparte, se multiplica. El pensar, en el estricto sentido en el que Descartes lo explica en la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*, no tiene nada de calculatorio, es puramente existencial. Y esta condición existencial es lo que se acredita radicalmente en el *cogito*, vale decir, en el acto en el cual el pensar profiere su verdad esencial y dice: “existo”.

Y si es en la duda donde más propiamente va a mostrarse es porque en la duda aparece la duplicidad del pensar, aparece en ese estar frente a sí mismo en el modo más real en que está el pensamiento en el hombre. Porque este estar frente a sí no es un mirarse en el espejo, no es un estático re-presentar formas o representarse a sí mismo. Es, más bien, una acción libre, arriesgada, incierta, imperfecta, destructiva y constructiva, que la duda expresa con mucha fidelidad.

Pero la duda contiene otro ingrediente de donde saca su verdadera fuerza. La duda cartesiana no es tan sólo retraimiento a un no saber; lo es, pero en un afán de saber, en un deseo de saber o un amor al saber. Por consiguiente en ella está reflejándose algo que ilumina al hombre aunque sea dejándolo en el claroscuro. Tener conciencia de mi propia imperfección, de mi finitud, de ese deseo de saber moviéndose en el claroscuro de la duda, involucra otra cosa todavía oculta entre los pliegues de esa oscura claridad. Otra cosa mayor y anterior, seguramente. Descartes dirá: un infinito que no llegamos a comprender, inalcanzable todavía, oscuro, pero cuya existencia, cuya presencia oculta, descubro con la fuerza absoluta del *cogito*, en la que mi propia existencia instalada en la verdad ha sido descubierta. En el *cogito* hay esta dimensión profunda de la realidad. En la fuerza existencial de la verdad, en la verdad del ser, se intuye la existencia de Dios como realidad infinita.

Una filosofía que toda ella apunta a la verdad. Que la descubre fundamentalmente en el acto mismo de existir que se patentiza a la inteligencia. Acto a partir del cual se descubre la existencia sustancial del hombre y la existencia de Dios y que permite comprender un universo físico matemáticamente inteligible, es algo más que un idealismo racionalista, como se ha querido ver en el pensamiento de Descartes. Es, más bien, la filosofía en el esencial despliegue metafísico de su tradición originaria.