

DESCARTES: LA VIGILANCIA DEL SUENO

William Thayer M.

Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago.

...sin duda vale mucho más servirse de los propios ojos para conducirse (...), que tenerlos cerrados y seguir la conducta de otro, pero esto último es todavía mejor que tenerlos cerrados y contar sólo consigo para conducirse. Propiamente es tener los ojos cerrados sin tratar de abrirlos jamás - el vivir sin filosofar. (AT, IX-2, 3)

RT La filosofía de Descartes se articula desde su inicio por el ídolo de que la verdad, si hay una verdad, consiste en la versión incondicionalmente válida de las cosas depurada de cualquier filtro: opiniones, dogmas, aptitudes de conocimiento simuladoras, etc. De manera que para acceder a lo que cabalmente de ellas puede saberse y sustraernos de toda réplica marginal sería preciso encontrarla: “habiendo sólo una verdad de cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que de ella se puede saber” (AT, VI, 21); “esta palabra *verdad*, en su apropiada significación, denota la conformidad del pensamiento con la cosa” (AT, II, 597).

La afición por la verdad como doble incondicionalmente adecuado a la “cosa” (original) constriñe y orienta, desde su origen, la investigación filosófica de Descartes. Con ello ésta no hace sino ceñirse al orden según el cual primero se “define” y luego se busca la existencia de lo definido (cf. AT, II, 85-86).

El sistema completo de las verdades o “la sabiduría perfecta” (AT, IX-2, 2) constituye el ideal de ciencia cartesiano. La filosofía definida como “estudio de la sabiduría” (AT, IX-2, 2) tiende a realizar el arquetipo de saber e instituirse en aquel discurso que da cuenta cabal de la totalidad de las cosas y no de una parte. Según su fin la filosofía cartesiana es el enlace de todas las verdades: “nada nos aparta más del recto camino de la investigación de la verdad como dirigir nuestros pasos no hacia este fin general sino a fines particulares” (AT, X, 360).

No hay en rigor, para Descartes, una multitud de saberes dispersos cerrados sobre sí; sino más bien una sola ciencia que reúne en su seno los saberes parciales, así como la luz del sol es siempre una por múltiples y variados cuales sean los objetos que ilumina (cf. AT, X, 360-361). Ella es la filosofía así que cualquier diferenciación entre disciplinas teóricas es filosófica.

Sin embargo, para la materialización de una investigación científica no sólo ha de considerarse el fin perseguido —lo que a priori se pretende—. E preciso considerar también los medios con que se cuenta para llevarla a cabo: “en lo que a conocimiento se refiere es preciso atender a dos elementos, a saber, nosotros que conocemos y las cosas que han de conocerse” (AT, X, 410-411).

La filosofía se realiza idealmente en el arquetipo virtual deseado, la “sabiduría perfecta” —únicamente asequible a una mente divina (cf. AT, IX-2, 2)—, pero se concreta en el conocimiento de las cosas que puede saber el hombre, encuentra su límite en la “razón natural” (cf. AT, IX-2, 2).

Lo buscado por la investigación filosófica de Descartes es un discurso depurado de todo viso subjetivo o condicionamiento particular. La potencia que intenta conseguirlo es limitada y posesa de una óptica especial. Esta potencia se nomina “razón natural”.

Estamos ante una investigación cuyo objetivo parece superar la posibilidad de la fuerza que habría de alcanzarlo. En efecto, lo buscado es un discurso que dé cuenta cabal de las cosas, una frase o fórmula imparcial donde lo que “hay” quede recogido (replicado) tal como es y no disfrazado en el espectro medianero de una facultad simuladora. Pero la potencia ejecutora de dicha investigación asoma desde el comienzo fija en la óptica de lo “natural” y no podría construir sino discursos sometidos a ese quicio. He aquí una dificultad: una fuerza condicionada (parcial) es puesta en la búsqueda de un saber incondicionado (imparcial).

No resulta cómodo admitir que sea una fuerza acicalada y reducida a quicio la que respalde y promueva la investigación de un saber exento de goznes. La pretensión de un discurso que dé cuenta absoluta de lo que “hay” no parece arrancar con propiedad de un foco que reconoce y reclama un margen de posibilidad; tal la “razón natural”. Dicha pretensión habría de tener más bien origen en algún impulso que no reconociese por sí mismo ningún límite resistiéndose a cualquier contenimiento. Éste es la inmensa aptitud del deseo, del “perseguir y eludir”, la voluntad (AT, IX, 46) “no encerrada en ningún límite” (AT, IX, 45; AT, VI, 25-26-27) y que no se detiene por sí misma en sus afanes hasta la satisfacción.

La voluntad, potencia realizadora (cf. AT, IX-46), aspira a la implanta-

ción de un dominio efectivo del mundo y nuestra vida (cf. AT, VI, 61-62; AT, IX-2, 2; AT, VI, 10; AT, IX-2, 3; AT, IX-2, 15-16; etc). Requisito previo para ello es la consecución de un discurso teórico “firme”. La voluntad, disconforme con las cortas luces del paisaje que ofrecen las facultades cognoscitivas e ilusionada con visiones completas que permitirían un control y manejo irrestricto del mundo, induce al entendimiento a la búsqueda de una fórmula tal vez inexistente, tal vez inasequible.

La investigación filosófica de Descartes, puesta en el imperativo de la voluntad lanzada en anhelos de dominio “firme”, investigará, de hecho, la efectiva posibilidad de conocimiento por “la razón natural” y con ello la efectiva posibilidad de dominio técnico-moral desplegable por el hombre.

Es preciso preguntar, entonces, en qué consiste principalmente la razón o “luz natural”. En la *Tercera Meditación* dice Descartes: “no puedo poner en duda lo que la luz natural de la razón me enseña que es verdadero, como antes me ha enseñado que, puesto que dudaba, podía inferir que existía, por cuanto, además, no hay en mí ninguna facultad de distinguir lo verdadero de lo falso que pueda enseñarme que lo que la luz natural me presenta como verdadero no lo es y a la que pueda dar el mismo crédito que el que le doy a la luz natural” (AT, IX, 30). Según esto decimos que la “luz natural de la razón”, más que una fuente que aporta materiales de conocimiento, es una facultad de discernimiento, la instancia más alta de censura y selección de esos materiales aportados por diversas vías. Y no habiendo otra superior que la corrija, lo que ella señala verdadero no puede ser cuestionado, pues, siendo el tribunal supremo, le corresponde confirmar o revocar la duda. De ahí que las verdades indicadas por “razón natural” devendrían “firmes y constantes”, indudables y definitivas. Y en ellas descansaríamos no por fe sino por convicción.

La “investigación de la verdad por la razón natural” excluye analíticamente la “verdad revelada” obtenida mediante la “luz sobrenatural de la fe”, pues el objeto de esta verdad se despliega en un ámbito inasequible a la razón. Nada respecto de estas verdades puede ser evidenciado “naturalmente”: “habiendo aprendido como cosa muy cierta que el camino de la salvación está abierto tanto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mi razonamiento, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella, era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo y ser por tanto algo más que hombre” (AT, VI, 8). La luminosidad de la fe es oscuridad a la luz de la razón; de modo que en esas verdades se confía por un acto de voluntad ejercido más allá del entendimiento (cf. AT, VII, 370).

La creencia o verdad fundada en la fe posee suficiencia puramente subjetiva, vale sólo para el que cree en ella. La ciencia o verdad fundada en la “razón natural” tiene suficiencia subjetiva y objetiva, vale para mí y para todos los semejantes.

Destaquemos, sin embargo, que el discurso buscado por la investigación filosófica de Descartes aspira a suficiencia absoluta, a una fórmula que vale para mí, para los semejantes y para la totalidad: el discurso oficial del mundo que comunicaría lo que “hay”.

Pese a ello, cuando Descartes designa a la “razón natural” como tribunal supremo de la verdad no le asigna rango de tribunal absoluto. En efecto, junto con nombrarlo magistrado supremo establece el límite de su jurisdicción: lo “natural”. Es pues la facultad más alta en lo que a la naturaleza humana se refiere; pero su fuerza persuasiva se desvanece si se la quiere extender más allá de su recinto. Sus dictámenes se vuelven dudosos ante ella misma cuando se les otorga validez incondicional. Desde luego la “razón natural” desconfía de sus juicios si se los extrapola a regiones “sobrenaturales”.

No obstante, esta reina de las facultades inmanentes es avasallada por la voluntad de verdad absoluta y puesta en función de un hipotético discurso de alcance irrestricto que daría cuenta cabal de las cosas más allá de cualquier parámetro o sueño.

Quedar puesta en función del logro de un discurso desquiciado, indemne a cualquier perspectivismo, discurso que daría cuenta cabal de lo que “hay”, significa, para la “razón natural”, antes que nada, el reconocimiento de la condicionalidad o confinamiento de su posibilidad de lectura y dictado. Y con ello la consideración de que su aptitud de conocer tal vez se “cierra” a lo que efectivamente “hay”. La “razón natural” en función del deseo de verdad absoluta aparece, entonces, como reducto supeditado, quien sabe obstruso, de lección de las cosas, como punto de vista.

El desconcierto entre la voluntad de visión libre de todo quicio y la condicionalidad de la “razón natural”, es ocasión de reconocimiento, por parte de la “razón natural”, de que los principios que la condicionan no son necesariamente los mismos que condicionan lo que “hay”; que su posibilidad de conocer al mismo tiempo que un acceso es, tal vez, un cierre. En tal ocasión la “razón natural”, como juez supremo de la investigación de la verdad absoluta, gana la más abierta posición crítica que le era posible.

Todo delirio marginal, todo discurso sostenido en ejes parciales, que aspire a cuantía mayor de la que efectivamente le corresponde es disipado en su petulancia por esta escrupulosa investigación. No sólo el que pudiera exhibir un sujeto sumido en su sentimentalidad, sino también el que pudiera

subyugar a una colectividad completa de individuos que sumida en un sueño comunitario estime tal sueño parámetro absoluto. En este sentido, la filosofía definida como investigación del discurso incondicional es vigilancia contra el sueño y sobremanera contra el sueño colectivo, cuya enajenación es más difícil de percibir y destruir; y se orienta hacia la delación de todo paisaje que enclaustrado en ejes concernientes a una casuística, gesticule como lección oficial de lo que “hay”.

La filosofía, en este sentido, es principalmente no edificante, no ideológica, y juega su eficacia cual máquina de vigilancia y sospecha frente a cada fórmula o proposición que oferte validez más que coyuntural u operacional; se ejecuta en la detección del canon onírico u óptica ilusionista desde donde se postulan a ordenanza irrestricta las lecturas y dictados condicionados respecto del mundo.

Reconocer la condición desde donde se levanta una lectura del mundo y recluir tal lectura a su justo quicio, si pretendía sobrepasarlo, no conlleva, en Descartes, la intención de cerrar sobre sí tal lectura de modo que se confabule consigo misma, despreocupándose del “exterior” o complemento posible, no conlleva la intención de fundar un perspectivismo. Así, cada versión de lo que “hay”, abierta al reconocimiento de su parcialidad, está en disposición de acrecentamiento y corrección de sus disquisiciones.

Más que como conjunto de proposiciones, lecturas, interpretaciones de la “realidad”, la filosofía se publica primeramente, en Descartes, como desconfianza, disuasión, desmantelamiento, desproposición: como crítica. Pero ejercida siempre en función del incontenible apetito de saber incondicional.

La filosofía intenta rescatarnos de la certeza dogmática de los sueños; y también de la incertidumbre crítica de los sueños. Lo primero puede conseguirlo exitosamente. Lo segundo, cada vez más, lo desconsigue.

En arreglo a esta búsqueda del discurso incondicional del mundo, sostenida e impulsada por un afán de dominio total, la “razón natural” exhibe en el curso de la investigación un comportamiento sorprendente: prueba desembazarse de todos los principios y criterios —incluso del principio de no contradicción— que ordinariamente la regulan. Esta maniobra funda su posibilidad en el desconcierto entre el deseo de saber incondicional que impulsa la investigación, y el reconocimiento de la condicionalidad o limitación de la fuerza que la escribe: la “razón natural”.

Atendiendo a estos dos rudimentos de la investigación (deseo y razón) y al desencuentro de sus respectivas idiosincrasias (infinito y finito), la “razón natural” se alerta respecto de las reglas que normalmente rigen el paisaje y comportamiento humano. En efecto, puesta ahora como está, en una incurción metafísica que no condesciende a verdades naturales ni ordinarias, sino

que, por el contrario, rastrea verdades extraordinarias, no puede, en observancia al rol asumido, investir con rango absoluto los principios naturales que la regulan. En efecto, siendo lo perquirido aquel discurso que vale no desde especial perspectiva, sino aquel que reventando las perspectivas haría ver las cosas tal como son, le es preciso ganar una posición universal (incondicional). El deseo de saber absoluto exige que la “razón natural” intente conquistar la incondicionalidad apropiada a la tarea propuesta; obtener la máxima liberación de prejuicios que pudieran desviar sus fallos, si es que finalmente dicta alguno, hacia discursos cautivos de alguna trampa o simulacro inadvertido.

La investigación filosófica de Descartes se regula, pues, por el deseo de verdad absoluta, el cual no se manifiesta y realiza en la investigación —al menos de intento— ni como principio de no contradicción, ni confianza en “verdades reveladas”; sino cual colosal e insobornable fuerza crítica lanzada en la búsqueda de la máxima libertad y en la esperanza de conseguir una lectura del mundo, en la extinción total de las mistificaciones. Lectura que permitiría reconocer nuestra efectiva capacidad de control y manejo de lo que “hay” y de sus posibilidades.

Ello no significa que la “razón natural” labore caóticamente en el decurso de la investigación. Únicamente señala que, impulsada por la voluntad de verdad absoluta y en atención a los límites de su posibilidad, su natural condicionamiento, sospecha de sí y de su implementación elemental.

La voluntad conforme a un objetivo flotante y seductor impulsa la indagación de la efectiva posibilidad del conocimiento humano. Pues, si bien la filosofía de Descartes parte lanzada en la inquisición de la ciencia perfecta que daría cuenta cabal de las cosas allanando un dominio íntegro de ellas, tal vez culmine con la ajustada demarcación de la posibilidad del conocimiento humano y del provisorio dominio desde él desplegable: trazado de campo para el ejercicio de la voluntad, ya no como apetito ilimitado, sino como habituación a los lindes de la razón. La fijación de esos límites no corresponde a la voluntad, potencia arrolladora incapaz de reconocer frontera alguna, sino a la “razón natural” enfrentada a la eficacia-ineficacia de su aplicación técnico-moral.

La investigación filosófica se visualiza, desde ya, como balanceo entre la voluntad o impulso hacia lo incondicionado y la razón o fuente de quicios.

La investigación de la verdad por la “razón natural” se encamina hacia el objetivo dispuesto por el deseo de verdad absoluta. Que sea lo que efectivamente consiga lo sabremos a posteriori. Por ahora no queda más que atenerse a esperanzas y expectativas.

El desarrollo de la “duda metódica” —*Primera Meditación*— no será com-

prendido perfectamente sin tener a la vista el deseo de verdad absoluta que orienta la investigación.

La posibilidad de recorrido y movimiento de la duda está preescrita en ese deseo determinante. En efecto, la “duda metódica” abrirá camino a la investigación de la verdad permanentemente fomentada por la voluntad de verdad absoluta, y no suspenderá su maniobra hasta que consiga una satisfacción. Se comprende con ello por qué la definición de la verdad como “adecuación del pensamiento con la cosa” y la concepción de la ciencia como discurso o sistema de palabras que rinde cuenta incondicional de todas ellas, queden fuera del campo ofensivo de la duda; al revés, es el resorte que la estimula.

La versión cabal de las cosas es lo buscado por la investigación de la sabiduría. No es entonces un efectivo punto de partida, sino un hipotético punto de llegada; aunque no por ello la meta final de la filosofía de Descartes, como se irá mostrando. El anhelo de una lectura que disiparía todo sueño o visión restringida de las cosas guía la investigación en un primer plano.

La filosofía de Descartes se aventura en la pesquisa de un discurso tal vez inexistente, pero que, de hallarse, pondría en comunicación perfecta a aquel que lo consiga con las cosas y también con otros que lo consiguieren o hubiesen conseguido.

¿Por qué aventurarse en la búsqueda de algo que tal vez no es más que un espejismo avalado por el apetito ilimitado de la voluntad? ¿A qué arriesgarse en una incursión que va de la definición (sueño) a la existencia de lo definido? ¿Cuál es el fundamento, si lo hay, de la voluntad de verdad absoluta o destrucción de toda visión parcial? ¿Por qué la filosofía se construye, en Descartes, como deseo de verdad absoluta en vez de defensa del sueño o fantasía? ¿De dónde toma fuerza la añoranza de la perfecta definición de las cosas, de conocimiento acabado e inmóvil? ¿No se constituirá así, la filosofía, en la disciplina que busca la no-palabra del hombre; que indaga el anverso de lo humano? ¿No es la filosofía, así trabajada, la teoría paulatina de lo anhumano?

Respuesta a este asunto, aunque sólo provisional, puede extraerse del siguiente texto: “aunque la verdad no conmueva tanto nuestra imaginación como las falsedades o ficciones, por ser menos espectacular y más simple, sin embargo proporciona un contento siempre más duradero y sólido” (AT, IX-2, 17-18). Se busca la verdad y en los términos señalados, pues se quiere un contento firme y constante que se supone la verdad otorgaría. Se piensa, en efecto, que teniendo un conocimiento cabal de las cosas, incluidos nosotros, podríamos dominar nuestra vida y nuestro mundo y construir la más

apropiada y inaventable habitación sostenida en la versión que observa la real definición de las cosas y las posibilidades que adjuntan.

Se descansa en el lema "saber es poder". El discurso más sabio, se sigue, es el más poderoso y el que consiente establecer el dominio más poderoso. Se busca el discurso más sabio porque siendo el más versado es el más potente y el que allana el dominio más firme. Un conocimiento cabal de las cosas permitiría un dominio cabal de ellas, dominio el cual no podría ser suplantado o destituido por otro más fuerte, pues no lo hay. Efectivamente, el dominio que se funda en el discurso más sabio de todos, ese es el más firme según la regla. Y no hay discurso más sabio que el que lo sabe todo. Cualquier otro discurso distinto de aquel que contempla la definición cabal de cada una de la totalidad de las cosas en sistema, conforma un saber menor. El discurso menos sabio es el menos potente y el potentísimo aquel que lo observa todo. Se quiere conseguir este discurso, pues de él germinaría y en él se sostendría el dominio o habitación más firme; y no sólo el más firme, sino también el más feliz.

Sin embargo, nada asegura de antemano que lo que a priori se espera respecto a la utilidad de un discurso que diera cuenta cabal de las cosas no sea un tótem auspiciado por el delirio patronal de la voluntad; nada asegura, desde ya, que siendo efectiva la posibilidad de un discurso perfecto y habiéndosele dado caza, rinda los frutos esperados. Porque de aquello que aún no se posee cabe esperar lo que de ello se quiere, pero también lo inesperado. Bien podría ser que en disposición de tal discurso nos encontremos ante un espectáculo tal que su visión reviente la medida de una "cosa" acondicionada para desenvolverse en un paisaje de misterios o definiciones incompletas. En este caso la filosofía como custodia del sueño. ¿Por qué gastar esfuerzo en esta indagación aún a sabiendas de que la apropiada habitación podría ser el sueño? ¿Por qué la filosofía de Descartes no imita la actitud de ese esclavo que soñando ser libre y consciente de que su libertad es un sueño con él se confabula en un intento por redimirse de la inhóspita vigilia que le aguarda? (AT, IX-1, 18).

La actitud cartesiana no remeda el ritmo de ese esclavo: "me esforzaré con todo y seguiré el mismo camino comenzado ayer, apartándome de todo aquello en que podría imaginar la menor duda exactamente como si supiera que es absolutamente falso; y proseguiré este camino hasta que haya encontrado algo cierto o, por lo menos, si no logro otra cosa, hasta que haya conocido con certeza que no existe nada cierto en el mundo" (AT, IX-1, 18-19). El esclavo que sueña ser libre tampoco es libre en su sueño: no controla según propio antojo el paisaje de su sueño. La panacea que habita puede ser disipada o tornarse lastimera pesadilla. La mansión que lo envuel-

ve es rompible desde dentro y desde fuera y ha de reconocerse su impotencia para sostenerla.

El esclavo no maneja la efectiva posibilidad de su existencia, de su paisaje y visiones. Su vida navega en la incertidumbre del descontrol.

Es precisamente la incertidumbre técnico-moral —escaso dominio de la propia vida en el paisaje— lo que impulsa el riesgo de una indagación probablemente inútil ya desde su inicio.

Sin haber degustado el resultado de esta indagación habitaremos siempre en la incertidumbre (descontrol) de nuestra efectiva posibilidad de despliegue (libertad), dominio y control de la propia existencia.

La investigación filosófica afina ahora su nacimiento en el convencimiento de que sea cual fuere el resultado de esta investigación, éste es factor imprescindible o condición de libertad; vale decir, sólo en pertenencia de este resultado podremos decidir, a la luz de nuestra efectiva posibilidad, qué hacer, qué morada podemos construir según propia conveniencia y en conocimiento de su fragilidad y fortaleza, con qué contamos y en qué medida hemos de esperar lo inesperado.

Sea cual fuere el fruto de esta investigación, es preciso llevarla adelante, pues sólo él nos dejará ante la reflexiva posibilidad de despliegue técnico-moral.

Lo que impulsa y obliga a realizar esta investigación es el afán de construir la más apropiada y firme habitación, empresa supeditada a la liberación de la efectiva posibilidad de la voluntad humana; liberación que depende, a su vez, de la genuina expectativa de nuestro conocimiento.

La mansión moral que habitemos no resultaría de la espontánea y por lo mismo descontrolada visión de las cosas, sino producto de nuestra libertad, cuyo óptimo se subyuga al óptimo estado de nuestro conocimiento.

Habitar, en Descartes, es proporcional al grado de certidumbre —control y manejo— de la propia vida. Y si bien el dogma proporciona habitación, ésta es más frágil y rompible que la habitación crítica. En efecto, el dogma no contempla la posibilidad contraria; al revés, la evita cerrándose antes de su consideración: ciega posibilidades.

El dogma otorga libertad restringida a su extensión, que ni integra ni anula posibilidades contrarias: desconsidera expectativas de acción. Por lo mismo, merma y no acrecienta el quehacer.

El dogmático no estima las distintas vías para insistir luego sobre aquella que le inclina; sino que cierra desde ya su panorama de opciones.

El verdadero asunto de la inquisición filosófica de Descartes es moral. No se realiza para la mera consecución y contemplación de un saber, sino, primordialmente, se desarrolla en vistas a la dominación de la propia vida y

de la naturaleza: “esta palabra filosofía significa el estudio de la sabiduría y por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber tanto para la conducta de su vida como para la conservación de todas las artes” (AT, IX-2, 2); “pueden lograrse conocimientos muy útiles para la vida y (...) en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean con tanta precisión como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podríamos utilizar de la misma forma para todos aquellos usos que sean propios, convirtiéndonos de este modo en dueños y señores de la naturaleza” (AT, VI, 61-62).