

## DESCARTES: LA RAZON UNICA GUIA DEL HOMBRE

«Las ideas hijas llevan en el vientre  
a sus madres»

(Ortega y Gasset)

### INTRODUCCION

Pretendo en una exposición selectiva destacar la aportación de Descartes, tantas veces reconocida como iniciadora de la edad moderna, a través de la consideración del concepto de *razón* y de las innovaciones que del mismo resultan para el conjunto del lenguaje filosófico. Que encabece la pretensión con la transcrita afirmación orteguiana puede orientar, en alguna medida al menos, acerca de la clase de relación que entiendo pueda existir entre ese pensamiento y el que la antecede históricamente. Espero que, sin hacer mención frecuente del tema, sirva además para encontrar las razones del contraste con una actividad especulativa hispánica que se pliega sobre sí misma, incluso cuando vislumbra las mismas luces que alumbran la edad moderna.

### 1. RACIONALISMO

Decir que Descartes instaaura el racionalismo es tan poco aclaratorio que, paradójicamente, resulta ser lo más significativo. En la monstruosa ambigüedad del término<sup>1</sup> se encierra la verdad de una reforma tan profunda que contiene todos los elementos de una «inversión»<sup>2</sup>.

1 La monstruosidad se aplica aquí en razón de familiaridad con otros «tipos». Véase, con respecto al «sofista», Platón: *Apol.* 19-29; *Menón*, 78a; *Protágoras*, 317b-328b; *Gorgias*, 482c; *Teet.* 151b-152a; *Sof.* 231d, etc.

2 Este es el término más apreciado de J. L. Marión, avanzando en tres frentes sucesivos hasta dominar todo el ámbito de los problemas filosóficos: la epistemología, la metafísica y la teología. (Cf. *Sur L'Ontologie Grise* [Paris 1975]; *Sur la Théologie Blanche* [Paris 1981]). El planteamiento se inspira en la interpretación de Alquié (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 2ª ed. [Paris 1966]) y prolonga en la metafísica los temas fundamentales ya estudiados por H. Gouhier (*La pensée Métaphysique de Descartes*, 2ª ed. [Paris 1969] pp. 221-32). La inversión teológica la condensa G. Bueno en «un hablar desde Dios en lugar de un hablar de Dios» (En Peña, V., *Descartes, Meditaciones* [Madrid 1977] p. XL), expresión tan esquemática que vela aspectos sustanciales de lo que pretende decir. Sobre la interpretación de Marion es necesario conocer el examen de G. Seb-

En tres planos al menos cabe relatar la actividad racionalista: En el tratamiento de los problemas concretos, especialmente de la ciencia física<sup>3</sup>; en la enumeración de los aspectos más llamativos, particularmente de orden epistemológico<sup>4</sup>; en los caracteres de una actitud que se define en torno a la naturaleza y valor de la razón, por cuanto se entiende a ésta, de un lado, como actitud espiritual autónoma y, de otro, se la considera capaz, si no de comprenderlo todo, al menos de comprender cuanto nos es accesible en el orden teórico y de regular cuanto depende de nosotros en el orden práctico<sup>5</sup>.

La evolución de esa triple consideración en los siglos que nos distancian e iluminan el pensamiento cartesiano está llena de rupturas y reconexiones, de ondulaciones de entusiasmo y detracción. Por debajo de la marea del detalle se mantiene sin embargo el lecho cristalino de una inspiración que proclama que la razón es la única guía del hombre y que ya no cabe otro principio de apelación<sup>6</sup>.

Entrar en la consideración de la razón misma se presenta para nosotros como objeto de una penosa caza; penosidad en todo caso menos árdua que la que hubieron de soportar quienes estatuyeron su principio.

ba, 'Retroversión and the History of Ideas: J. L. Marion's Translation of the *Regulae of Descartes*', *Studia Cartesiana*, I (Amsterdam 1979) pp. 145-65.

3 Tómese en consideración la «pretensión» de *Los Meteoros*, aunque los resultados no confirmen las expectativas (*Principios* prófalo, IX-2, 15, 23-27. Cf. Gilson, E., *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* [Paris 1930] c. 3, pp. 102-37). La unidad de la materia frente a la doctrina de los cuatro elementos, la eliminación de la consideración finalista y la inclusión de los cometas en la astronomía general según el *Tratado del Mundo* (XI, 51, 25-52, 5 y c. IX<sup>o</sup>, pp. 56-63), independientemente de otras novedades de detalle, confirman que pese a ser juzgados como «arbitrarios y problemáticos, pero por lo mismo admirables» no tratándose siquiera de las «claves de bóveda» (*Dióptrica y Geometría*), la innovación se hace sensible «a juicio de los maestros». (Chapelain a Balzac, 29 dic., 1637, I, 485-86). Explicaciones como el vacío, la rarefacción, los átomos, la infinitud y pluralidad de mundos, en una elaboración más crítica como la de los *Principios*, refuerzan la dimensión cualitativa de la novedad (PPH, II<sup>a</sup>, 16<sup>o</sup>-22<sup>o</sup>, VIII-1, 49, 4-52, 21; cf. mi artículo: 'Para leer el Discurso del Método', *Estudios sobre Filosofía moderna y contemporánea* [León 1984] p. 15 y ss.).

4 Por plantearse la innovación como inversión en el modo de hacerse con las cosas por el conocimiento, es en el análisis de estos aspectos donde la razón se ha de hacer manifiesta en su más genuino rostro moderno. Nótese que es la primera ocasión en que la razón se hace a sí misma objeto de sistemática indagación.

5 J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 2<sup>a</sup> ed. (Paris 1950) p. XIX.

6 En dos ocasiones las palabras de consuelo a Huyghens se convierten en una fría formulación del principio de la razón (a Huyghens, mayo 1637, I, 371, 10-373, 4 y al mismo, 13, oct., 1642, III, 580, 4-28). Lo decisivo es que responden a una preocupación sistemática que abre una historia tan fecunda como para comprometer en ella a racionalistas, empiristas e ilustrados hasta que tenga su más alta expresión en Kant. En su conjunto el pensamiento cartesiano representa una investigación no sobre la verdad de las ciencias sino sobre la certeza que cubre además el dominio de la moral. Esa es la profunda verdad de la interpretación heideggeriana del viraje de la verdad hacia la certeza y nota esencial del aporte del racionalismo. La línea de continuidad hacia Kant no debería de invertirse para hacer una lectura de Descartes desde Kant; más correcto es atender el proyecto cartesiano de la metafísica partiendo desde las bases tomistas y saurezianas que tiene en la certeza y en la filosofía transcendental los pilares de su constitución.

Deslindar la ingenuidad del ingenio es tarea que apunta a la primera marca de esa que he reconocido como inversión. Ortega lo expuso magníficamente en sus lecciones en torno a la Filosofía. La mente ingenua es tejido que se obtiene de disposiciones como admiración, éxtasis, exterioridad, realismo y un uso de la inteligencia al servicio de la supervivencia que coloca al ser humano en actitud de alerta<sup>7</sup>. Difícilmente puede ello separarse del dominio de los sentidos y del uso de la razón al servicio de éstos.

### A) Admiración

De la admiración como inspiradora de la pregunta filosófica que marca la devoción del pensamiento desde su primera aparición, venimos a dar en la dedicación al pensamiento para acabar con todo motivo de admiración. En el centro del arco que lleva del planteamiento aristotélico a la orilla cartesiana, está el humanismo cristiano atraído por la contemplación de los objetos asombrosos. El tratado de Descartes acerca de los *Meteoros* se hace eco de «esas batallas y ejércitos que se contemplan en los aires» aprovechando que «sentimos mayor admiración por las cosas de arriba... (y) las imaginamos tan elevadas... para explicarlas de tal modo que no haya más ocasión para admirar nada de lo que allí se ve o que de allí descienda y así se crea fácilmente que es posible del mismo modo descubrir las causas de cuanto haya de más admirable sobre la tierra»<sup>8</sup>.

La admiración pasa así por un análisis que va de los motivos que suscitan la pasión a consecuencias tan distintas, según el curso, como «la aplicación de nuestro entendimiento que nuestra voluntad determina a un atención y reflexión particular» o a la habituación «ciegamente curiosa» falta de todo interés por el conocimiento: «esto es lo que puede anular completamente o pervertir el uso de la razón»<sup>9</sup>.

El discurso en favor de la religión católica ha podido variar en múltiples ocasiones el proceso que desde la admiración suscita la pregunta en la inquietud de la ignorancia hasta alcanzar el reposo del conocimiento<sup>10</sup>.

Ante los motivos de asombro, la exigencia de una racionalidad fundamental impone: 1º) El juicio a los antiguos, atrapados en un infantilismo provisional, que inspira la inversión de la reverencia de las edades a que hace mención Pascal<sup>11</sup>. 2º) La admiración cuando se acompaña de la decadencia del saber lleva a la utilización de los cono-

(Téngase en cuenta en relación con el estudio de W. Röd, *Descartes. Die Genese der cartesianische Rationalismus* [Munich 1982]).

7 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, lec. VIII, 4ª ed. (Madrid 1962) pp. 142-47.

8 Aristóteles, *Metaf.*, I, 2, 982b13-21. Descartes, *Met.*, Iº, VI, 231, 3-20 y Xº, VI, 366, 23-28.

9 *Passions* (abr. PA), IIº, 70º-78º XI, 380, 15-386, 26; especialmente: 384, 17-19; 386, 21; 385, 7-8.

10 Véase en G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre de Descartes* (Paris 1971) p. 512, nota 111 una amplia referencia al respecto.

11 B. Pascal, 'Préface sur le Traité du Vuide', *Oeuvres* (L'Intégrale Paris 1963) p. 232. En el mismo sentido: Bacon, Fr.: *Novum Organon*, I, 84.

cimientos para honra y enriquecimiento de los sabios, «sirviéndose de cierta perniciosa astucia» para ocultar las razones al tiempo que procuran los efectos más llamativos para el público crédulo, de donde el saber viene a parecerse más a las «imposturas de los magos»<sup>12</sup>. 3º) La sustitución de lo fácil-psicológico por lo simple-objetivo mediante la aplicación de las reglas de resolución de las cuestiones. Detrás de la insistencia en lo simple, de la crítica a la ingenuidad que se da la mano con el afán oscurantista, lo que hay ante todo es la disociación de los factores del aparentemente simple hecho de observación y la exigencia de salir de la comodidad de las deducciones, incluso las matemáticas y entrar en la complejidad de la experimentación<sup>13</sup>. 4º) Por lo mismo se impone una concepción del conocimiento cuyo secreto radica en el desvelamiento de los secretos y en el cuidadoso procedimiento general de toda ciencia<sup>14</sup>. 5º) La misma actitud que ante las maravillas de la naturaleza se entiende aplicable a las maravillas de los artificios mecánicos, respecto de cuya teoría y construcción abundan los textos y señalan una significativa evolución del pensamiento de las primeras etapas a la madurez<sup>15</sup>.

A poco que se detenga la consideración en estas exigencias, resulta evidente hasta qué punto es asumido y superado el Renacimiento y el Humanismo y se enfila el conocimiento hacia la liberación del pasado, el uso de la razón y el dominio de la naturaleza.

### B) *Ingenio*

Sustraerse a la curiosidad ingenua supone el distanciamiento provocado por una «firme resolución» de reflexión. De ahí que aquel racionalismo con que empezamos haya de entenderse ante todo como voluntarismo de la razón<sup>16</sup>. La violencia que ello ejerce sobre la espontaneidad queda descrita en la semántica del término «ingenium», con el telón de fondo del «bon sens». La verdad que se esconde tras la primera afirmación del Discurso del Método permite el juego irónico sólo descifrable si se rastrea la historia del término en el que vienen a confluir «la facultad de juzgar» y el «soberano bien», desde el esfuerzo por «acrecentar la luz natural de la razón»<sup>17</sup>. A partir de ese momento,

12 *Regulae* (abr. RDI) IV<sup>a</sup>, X, 376, 25; *Discours* (abr. DM), I<sup>a</sup>, VI, 6, 11-13 y 9, 14. Como contrapunto deténgase la consideración en las palabras finales del DM (VI, 78, 13-25).

13 RDI, VI<sup>a</sup>, X, 386, 15-17. La equivalencia entre lo simple y lo fácil viene atestiguada por numerosos textos (X, 365, 16-17 y 20; 368, 15 y 20; 379, 1; 401, 8-9; *Géométrie* —abr. G— II<sup>o</sup>, VI, 411, 6-15 y III<sup>o</sup>, 442, 11-17).

14 Para lo primero: DM, VI<sup>a</sup>, VI, 73, 7; a Ferrier, 13 nov., 1629, I, 66, 14-17; a Mersenne, enero, 1630, I, 111, 1-3; al mismo, 25, febr. 1630, I, 121, 5-8; al mismo, 7, dic., 1642, III, 598, 2-7. Para lo segundo: DM, III<sup>a</sup>, VI, 26, 18-20; *Met.* III<sup>o</sup>, VI, 252, 30; a Mers., 20 nov., 1629, I, 81, 10-15 y en general I, 59, 28; 66, 25 y 258, 28.

15 *Cog. Priv.*, X, 215, 18-216, 8; *Recherche de la Vérité* (abr. RV), X, 504, 15-24 y 505, 20-27.

16 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 6ª ed. (Madrid 1974) p. 129.

17 DM, I<sup>a</sup>, VI, 1, 17-2, 15; RDI, I<sup>a</sup>, X, 361, 18-19. Cf. J. L. Marion, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la Recherche de la Vérité* (La Haye 1977) pp. 95-96; G. Quintas, *Descartes, Discurso del Método* (Madrid 1981) pp. 410-11, nota 10.

la trasposición de términos éticos en epistemológicos y viceversa es un juego lícito que señala otra de las rupturas, inteligible desde la unidad de la razón que la primera regla proclama<sup>18</sup>. La dilucidación de esa unidad permite albergar esperanzas de desarrollo moral paralelo al de la ciencia porque ambas dimensiones se fundan en la posibilidad de la «razón determinante», tal como insistirá más tarde Kant<sup>19</sup>.

La universal capacidad «para bien juzgar y discernir lo verdadero de lo falso» que iguala a todos los hombres, les desiguala en cuanto se ponen en marcha las condiciones para su ejercicio. Y esto es lo que se contiene en la noción de «ingenio»: no sólo la naturaleza o conjunto de cualidades innatas; también el temperamento, la inclinación, el «genio», la potencia generativa, tal como recuerda Huarte de San Juan. Ahí mismo aparece la aproximación/distancia del hombre a Dios matizada en términos menos poéticos que los habituales entre humanistas: el genio divino alcanza hasta la creación del ser real y sustantífico fuera de sí; el alma espiritual sólo alcanza a la producción de la figura y retrato de aquellas cosas que queremos saber y entender y a las que hay que dar existencia por medio del trabajo y el arte. Todavía más, al ingenio va ligada la habilidad, destreza e industria y ahí está el núcleo de la intención «directiva» de las *Reglas*.

Teniendo presente la delimitación selectiva que impone el segundo sentido y frente a la actitud libresca heredada de ciertas corrientes renacentistas más atentas a la envoltura y buena apariencia («integumentum») que a la capacidad inventiva («invenire») en su totalidad indistinta, ingenio es, aún más, la chispa de la inspiración. Si se respetan los precedentes ámbitos semánticos, puede hacerse la ampliación hacia el sentido del «hombre culto», con tal de que éste sea el de la «meditación», más que el de la «disputa», y se defina en las coordenadas de la pasión del «contento de sí» y la virtud de la «generosidad».

Bajo esos supuestos, la prueba de Dios por la idea es un ejemplo de cómo es posible mantener viva la agudeza de espíritu («acies mentis»), frente a la ceguera que el criterio de los sentidos representa<sup>20</sup>. Traducir «ingenium» por «espíritu», a semejanza francesa, pudiera ser un obstáculo a la adecuada comprensión de lo que en el término se contiene; no tanto por falsedad, sino por insuficiencia en la correspondencia del contenido mentado<sup>21</sup>.

18 F. Alquí, *Descartes. Oeuvres philosophiques* (Paris 1967) I, 163 nota 1. Compárese Aristóteles, *Et. Nic.*, VII, 7, 1149a26-28; Descartes, RDI, XIII<sup>a</sup> X, 434, 17-24.

19 I. Kant, *Critica del Juicio*, Intr, IV (Trad. García Morente, México 1975, pp. 122-26).

20 Cf. X, 359, 5; VI, 2, 13 y 541; X, 388, 2-9; 408, 2 y 409, 8-26; 407, 2-7; 429, 3; 435, 7-10; 416, 8-10; VI, 15, 15-31; II, 347, 28-30; V, 176; etc. H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes* (Paris 1958) p. 29 y 68-69; N. Chomski, *Lingüística cartesiana* (Madrid 1972) p. 22, nota.

21 Por ejemplo en la reciente edición de Navarro Cordón (Madrid 1984). Conviene recordar que el «espíritu» sólo llega a tener la plenitud de sentido moderna gracias a que Descartes destina definitivamente los «espíritus vitales» al ámbito de lo mecánico corporal, rompiendo así con la confusa tradición medieval del puente entre el cuerpo y el alma. (H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* [Madrid 1974] pp. 113-14). En Ignacio de Loyola, maestro a

## 2. DUDA

La duda es el camino hacia la desnaturalización de la inteligencia concebida como inmersa en la realidad. Desde ese punto de vista, la exigencia que Descartes le impone tiene poco que ver con los escépticos antiguos y se sitúa más allá de los modernos. Es además la primera manifestación del ejercicio del ingenio, necesario para todos, capaz de soportar para muy pocos hasta sus adecuadas dimensiones. Es, para los capaces, cuestión de radical importancia que marca la inflexión de un modo de vida y les sitúa de cara a sus solas posibilidades; pero es, por lo mismo, la condición de posibilidad de fundación de una nueva comunidad de hombres que se levantan intrépidos en la soledad y se encuentran a tanta distancia de la tierra como del cielo. La duda cura tanto de la pretensión del Olimpo como de la dependencia siempre alerta de las cosas y desvela la metáfora humanista del hombre a medio camino entre lo divino y lo material.

El punto de arranque de la duda se inspira de motivos teológico-cristianos propios del Renacimiento y se une a una relectura del mito platónico de la caverna para desembocar en la crítica al lema de todos los empirismos e instaurar el dominio de la razón.

La infancia es el punto de referencia crítico; lo que para algunos es motivo de reflexión sobre la Encarnación del Verbo, lo es para otros —Descartes— acerca de la encarnación del alma humana. Pero la cosa viene de más lejos. El planteamiento platónico de liberar la inteligencia para los inteligibles, que el cuerpo retiene atada a lo sensible, se traduce en el conflicto entre una pseudointeligencia ocupada de pseudointeligibles y la inteligencia en busca de los inteligibles. Lo que sustenta el erróneo camino seguido es la concepción de la unión de alma y cuerpo. Pero mientras que para Platón se recurre a la culpa como explicación y se aspira a una sabiduría liberadora del cuerpo, la concepción cartesiana refuerza la realidad de la unión y, bajo la pretensión de una metafísica que de al cuerpo lo que es del cuerpo y al espíritu lo que es del espíritu, descubre el mal en la falsa racionalidad de una metafísica infantil, de donde la historia de la salvación llevará, mediante la terapéutica del infantilismo, al advenimiento de la razón.

«Apartar la mente de los sentidos» es lema que va más allá de la textualidad platónica recordada por Leibniz y plantea una alternativa: el hábito sensible contra el hábito de la razón para terminar exigiendo a través de las múltiples recomendaciones sobre la atención con que se hayan de leer las meditaciones, la creación de un nuevo modo de pensar<sup>22</sup>.

secularizar en tantas de sus «ejercitaciones», los espíritus todavía se mueven en un terreno de ambigüedad que no va más allá de los movimientos anímicos a los que hay que poner en orden. (Cf. *Exercitia Spiritualia*, Monumenta historica Soc. Iesu, t. 57 [Roma 1919] pp. 510, y 528).

22 Resp. segundas, VII, 131, 6-10: «Pues aunque ya hayan dicho muchos que es necesario para entender bien las cosas inmateriales o metafísicas, alejar el espíritu del comercio de los sentidos, sin embargo, nadie que yo sepa había mostrado los medios para ello». La «ascesis» pasa así de tener un sentido religioso (F. Alquié,

A) *El escepticismo*

La superación de los sentidos y con ella de la ingenuidad puede entregarnos en los dulces brazos de la duda escéptica. Los motivos de coincidencia con Sánchez en cuanto al ansia de verdad y a la esperanza de encontrarla en los caminos de la experiencia académica o mundana, son manifiestos. Pero, como ocurre a todos los escépticos del Renacimiento, la pregunta «¿qué se?» a Sánchez le enreda para llevarle a la conclusión «que nada se sabe»<sup>23</sup>.

La influencia de Montaigne sobre Descartes es tan profunda que se puede reconocer en ella el más genuino magisterio. Pero frente a la historia de un fracaso y la invitación a la desesperación se perfila otro compromiso<sup>24</sup>. Hay en los escépticos la incoherencia de dudar y atenerse a lo incierto o la pereza de conformarse a lo probable, lo que no es otra cosa que la complacencia médica en el cultivo y entretenimiento de la enfermedad. Hay, más aún, la falta de resolución para seguir el camino que pasando a través de la duda lleva a la evidencia. Por el contrario, esa falta ha convertido a la duda en un fin en sí misma y ya resulta imposible reconocer una evidencia. La irresolución tiene tras de sí la incapacidad para abandonar el mundo las pseudo-evidencias infantiles: «los escépticos... en tanto que escépticos, nunca han concebido nada con claridad, pues a partir del momento en que concibieran una cosa claramente, habrían dejado de dudar y de ser escépticos»<sup>25</sup>. Esa es la paradoja de la, en apariencia, fuerte resistencia del escéptico a lo sensible. Por ello, o se complacen en atarse a su incertidumbre y verosimilitud definitivamente, o proyectan instancias de creencia transcendente. En uno y otro caso, la razón no se decide a dar el paso definitivo que la convierta en única guía del hombre. Sánchez,

*Oeuvres*, II, p. 553, nota 1) a un sentido epistemológico. Sobre el platonismo del lema cartesiano contra los sentidos, G. G. Leibniz, *De prima Philosophiae emendatione et de notione substantiae*, ed. Gerhardt, IV, p. 468. San Agustín, *Soliloquia*, I, XIV, 24; *De Trinitate*, XV, XII, 21. Para la insistencia cartesiana: a Mers., 30, set., 1640, III, 192, 3-5; DM, IV<sup>a</sup>, VI, 37, 1-9; *Meditaciones* (abr. MM) Synopsis, VII, 12, 7-8; Resp. terceras, VII, 171, 20-172, 3; MM, IV<sup>a</sup>, VII, 52, 23-24; Pref., VII, 9, 22-28; a Mers., 24, dic., 1640, III, 267, 5-8; Resp. segundas, VII, 130, 30-131, 3. Cf. H. Gouhier, *La pensée...* pp. 51-55.

23 Cf. E. Gilson, *Descartes, Discours de la Méthode*, 4<sup>a</sup> ed. (Paris 1967) pp. 267-268; H. Gouhier, *La pensée...* pp. 31-40; G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre...* pp. 116-17 y 128.

24 A. Koyré, *Trois leçons sur Descartes* (El Cairo 1937) pp. 17-18; No pueden dejar de tenerse en cuenta textos tan representativos como: Montaigne, *Essais*, I, II<sup>o</sup>, c. 12 y I, III<sup>o</sup>, c. 13 (*Oeuvres, L'Intégrale* (Paris 1967) pp. 250-51 y 428). Sobre la actitud de Gassendi: Obj. quintas, VII, 257, 25-258, 2. Cf. O. R. Bloch, 'Descartes et Gassendi', *Europe* 594, oct., 1978, pp. 15-27.

25 Resp. Séptimas, VII, 476, 28-477, 4. Cf. a Hyperaspistes, agosto 1641, III, 433, 30-434, 5; DM, III<sup>a</sup>, VI, 29, 1-3; VII, 549, 10-20. La incongruencia de la actitud escéptica no ha impedido que, primero al cierre de la edad antigua y de nuevo en la apertura de la edad moderna, cumpla una función instrumental de primera magnitud, la de marcar la heterogeneidad alma-mundo y despertar la inversión del orden del conocimiento, sea desde intereses estrictamente teóricos o religiosos. Esa inspiración pugna desde San Agustín por imponerse, pero no es definitiva hasta Descartes; explicar aquí los motivos sería demasiado largo.

Montaigne, Gassendi, se quedan, habiéndola vislumbrado, a las mismas puertas de la modernidad.

Lo que separa a Descartes de los académicos nuevos y viejos no es la duda; ni los motivos, que van desde los sentidos a los razonamientos pasando por los sueños y la locura; ni siquiera el atrevimiento del Dios-Engañador; ni la firmeza de la duda. Es la radical decisión de tomar lo dudoso como falso con la mira puesta en el descubrimiento de la verdad: «Pensaba que era preciso que hiciese todo lo contrario y que rechazase como absolutamente falso todo aquello en que se pudiese imaginar la más mínima duda»<sup>26</sup>. Desde que las razones de la duda llevan a la resolución de la negación, el escéptico deja de tener sitio en el mundo.

La duda relativa a la consideración natural del mundo practica una desrealización tal que se esfuman las cualidades, reduciendo la materia a espacio homogéneo privando al mundo de alma; se suprimen las formas que sostenían la jerarquía de la realidad; desaparece la finalidad y con ella toda confianza y tranquilidad fundada en la existencia de un sentido. La nueva física se presenta, despojada del animismo con que la mentalidad infantil reviste las cosas y que la escolástica mantuvo, en la desnudez de una seguridad técnica y objetiva que reduce al mundo a aquello que de él verdaderamente se percibe respondiendo a la disposición de nunca más ser engañados. Ello ha exigido fundar en la evidencia del pensamiento el valor de evidencia científica de las impresiones, lo que sólo llega a ser posible a través de la conciencia del espíritu, de la contingencia de su naturaleza y de la necesaria subordinación de toda esencia a la libertad de un acto creador.

Esa nueva vía se perdería si no tuviera acceso a una conciencia garante de intersubjetividad que Descartes percibe primero confusamente y se hace progresivamente más clara. El camino de la naturaleza a la ciencia por la duda se afirma en la vuelta de la ciencia a la naturaleza por un Ser trascendente garante del mecanismo físico que a su vez libra al espíritu de la arrogancia de la creación. Los límites de la razón asoman allí mismo donde la razón se instaura como única guía posible y como condición para que la guía pueda tener carácter general. De ahí que también haya de reconocerse que no sólo hay un orden de aparición de las evidencias, sino además una jerarquía, que sitúa al yo y a Dios por encima de las verdades matemáticas y de las demostraciones físicas<sup>27</sup>. Sólo por ese camino se llega a la afirma-

26 DM, IV<sup>a</sup>, VI, 31, 25-27. El carácter siempre comedido del DM no se puede permitir dejar de decir lo que constituye la novedad cartesiana, aunque sea encubriéndola en la falta de novedad de lo demás (Cf. Resp. segundas, VII, 130, 20-22; MM, I<sup>a</sup>, VII, 18, 4-14; II<sup>a</sup>, VII, 24, 6-9; IV<sup>a</sup>, VII, 59, 23-27; Resp. quintas, VII, 351, 5-19; Notae in progr. VIII-2, 367, 9-10). El nuevo médico tiene que describir la enfermedad para curarla (Resp. terceras, VII, 172, 8-10).

27 He ahí el profundo sentido de por qué ningún ateo puede ser matemático (Sextas Obj. y Resp. VII, 414, 24-415, 8 / 428, 1-9; Resp. segundas, VII, 141, 3-142, 13; quintas obj. y resp., VII, 327 29-328, 7 / 384, 8-16; MM, V<sup>a</sup>, VII, 69, 16-71, 2).



ción de que la verdad sea una misma cosa con el ser<sup>28</sup>, camino ciertamente complicado para quien permanezca fiel a la sensibilidad.

La inquietud provocada por la actitud escéptica se transforma en una voluntad de inquietud pendiente del acto creador de Dios continuamente repetido. Aquella desconfianza queda colgada del pasado; ésta ascesis es provocadora de modernidad, lo que impone condiciones igualmente transformadoras acerca del conocimiento de Dios y de la noción de creación<sup>29</sup>.

### B) Progresión

Las razones hasta ahora apuntadas se refuerzan si seguimos a Descartes en el proceso hacia la instauración de la duda metódica. El carácter total de las *Meditaciones* es la resultante de la toma en serio de la vaguedad propia del *Discurso* y se funda en la apariencia arcaica de las *Reglas*. Pero es en esta obra donde se ponen los fundamentos para la inversión y, por consecuencia, los que convierten la desconfianza en negación. A tal efecto la doctrina de las naturalezas simples y de los modos de composición constituyen el marco de referencia de cuantos motivos reales o hiperbólicos aporten las meditaciones<sup>30</sup>.

Si observamos la dinámica interna del proceso notamos coincidencia en un primer tiempo con el escepticismo, aquél en que se quiere metódicamente qué opiniones puedan ser dudosas; pero el segundo tiempo, tomar lo dudoso como falso, anuncia una decisión arbitraria de la voluntad. Y ello como procedimiento a la contra de la posibilidad siempre amenazante de que la voluntad se deje llevar a suposiciones no suficientemente garantizadas por la claridad del entendimiento. La concepción de los límites de la razón junto a la infinitud de la voluntad que en su comportamiento natural explican el fenómeno del error imponen como exigencia la radicalidad de la duda a través del procedimiento de la ficción<sup>31</sup>.

La espontaneidad resiste a la prescripción de generalizar la desconfianza, pero «la prudencia manda no fiarse jamás enteramente de aquellos que nos han engañado una vez»<sup>32</sup>. Que el pensamiento está oscurecido por la afectividad e instintividad en los primeros años es consecuencia lógica del predominio de los intereses vitales. Sólo la progresiva seguridad puede dar al espíritu la oportunidad de liberarse a la autonomía de contemplar las cosas por sí mismas, pero entretanto se habrá acostumbrado a juzgarlas según criterios de comodidad e in-

28 A Clerselier, 23, abril 1649, V, 356, 15-16. Afirmación que se inserta en el marco del viraje de la verdad hacia la certeza. (Cf. MM, V<sup>a</sup>, VII, 65, 4-5; DM, IV<sup>a</sup>, VI, 34, 8-10, etc.).

29 F. Alquié, *La découverte...*, 175.

30 RDI, XII<sup>a</sup>, X, 420, 14-422, 6; 422, 23-425, 6. Compárense textos como: RDI, I<sup>a</sup>, X, 362, 5-8 con RDI, XIII<sup>a</sup>, X, 432, 24-27. Cf. E. Gilson, *Discours*, 308-9; F. Alquié, *La découverte...*, 147-149 y 151-152; H. Gouhier, *La Pensée...*, 60-61.

31 DM, IV<sup>a</sup>, VI, 32, 12-13 y 25-27; PPh, I<sup>a</sup>, 7<sup>o</sup>; MM, IV<sup>a</sup>, VII, 58, 20-22.

32 MM, I<sup>a</sup>, IX-1, 14.

comodidad, de utilidad para la vida tal como se representa a la fantasía<sup>33</sup>.

No hay más que leer el comienzo de los *Principios*<sup>34</sup> para convenirse de la necesidad de aplicar determinados procedimientos para eludir los errores convertidos en prejuicios ya desde la infancia. En las *Conversaciones con Burman* se recuerda que el conjunto de las ideas se adquieren de los sentidos o por los sentidos<sup>35</sup> de donde contamos, entre los prejuicios, los de la propia experiencia y los de la tradición y educación en la forma que éstas se reciban. El prejuicio asienta sobre la indistinción de que haya algo en los objetos que produzcan en nosotros la impresión, pero que no conocemos lo que es, y que los objetos sean aquello que la percepción nos representa. Ideas como el vacío, la luminosidad de las estrellas, la negación del movimiento de la tierra o la curvatura de su superficie tienen ese origen<sup>36</sup>. Si examinamos las ideas de la física antigua, nos encontramos el mismo resultado: en la apariencia de fidelidad a la experiencia y sentido común se apoya una sistemática de conceptos y explicaciones de los fenómenos<sup>37</sup>.

Hay una psicología de la física que destruye el fundamento metafísico de esa física; hay una imaginería infantil de la astronomía que destruye su claridad; hay una identificación de lo duro con lo real que engendra realismo ingenuo que pasa de las cualidades reales a las formas sustanciales; hay un paralelismo entre el sensualismo de la física y el egocentrismo infantil de los principios de la moral; rige, en fin, la pseudoevidencia del «bon sens» que identifica «assenio» con «persuasio». Todo ello exige una duda radical, metódica y sistemática

33 En el plan sistemático de la regla XII<sup>a</sup> se advierte de cómo la composición impulsiva regida por la propia fantasía «casi siempre (engaña)» (X, 424, 8). Parecería incoherente con los supuestos del innatismo, de no interpretarse adecuadamente éste. Que «el alma piensa siempre» (al P. Gibieuf, 19, enero 1642, III, 478, 13-479, 9), que en el pensamiento del recién nacido estén presentes las ideas fundamentales, ha de entenderse en sentido de que el pensamiento va emergiendo a partir de las sensaciones de calor, dolor, frío y otras, y, por otra parte, que el modo como la conciencia acompaña a la representación, deudor del «ingenuo» idealismo, puede llevar a olvidar la importancia de un cierto «corporeísmo» determinante de la orientación que Descartes hubo de dar a la especulación.

34 PPh, I<sup>a</sup>, 1<sup>o</sup>, VIII-1, 5, 5-11.

35 V, 146.

36 PPh, I<sup>a</sup>, 70<sup>o</sup>-71<sup>o</sup>, VIII-1, 34, 9-36, 22.

37 A Morin, 13, julio 1638, II, 212, 25-213, 15. Cf. Galileo, *Consideraciones y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias* (Madrid 1976) p. 166-72; Aristóteles, *De Coelo*, IV, 5, 318a28-31. La dificultad para remover cuerpos pesados ha llevado a atribuir la noción de resistencia a la materia, oscureciendo la comprensión de la gravedad. Otro tanto ha llevado a la distinción entre cuerpos graves y ligeros. Por una suerte de analogía mal extendida, lo que se interpreta de los fenómenos físicos se aplica a la comprensión de actividades psíquicas como la percepción (véase un ejemplo revelador en carta a M. de Beaune, 20 febr. 1639, II, 518, 15-29). El escándalo del Mecanicismo cartesiano se hace especialmente patente ante la convicción de que los animales piensan (a Morus, 5 febr. 1649, V, 275, 31-279, 3; las objeciones de Morus en carta de 11, dic. 1648, V, 243, 15-245, 14. Sobre el efecto del Mecanicismo como defensa de la Religión contra la impiedad, cf. R. Le-noble, *Mersenne ou la naissance du Mecanisme* (Paris 1971) pp. 373-76 y c III<sup>o</sup>, pp. 83-167.

de tal transcendencia en sus efectos como para que al menos una vez en la vida no pueda ser eludida por nadie<sup>38</sup>.

### C) Sueños: Descartes y Calderón

La ficción resulta costosa a quien «no está acostumbrado a alejar de ese modo su espíritu de las cosas sensibles»<sup>39</sup>. Pero todo el mundo sabe que las relaciones del conocimiento con los objetos pasan a través de lo que los sentidos y la imaginación le representan. Descartes tiene que pasar con precaución sobre las fantasías de los melancólicos o los locos<sup>40</sup>; pero un ámbito de la ficción especialmente cultivado y menos dado a suspicacias es el de los sueños. Es un tema propicio para la reflexión crítica y tentador para la imaginación literaria. El vigor problemático que pueda contener se formula ya en el Teeteto de Platón: «cuando en pleno sueño creemos contar los sueños, es sorprendente la semejanza de ambas series»<sup>41</sup>.

Con fuerza semejante Descartes lo conoce en los textos de Montaigne: «No hasta el punto de que la diferencia (entre vigilia y sueño) sea como de la noche al día; mejor como de la noche a la sombra...; en todo caso tinieblas, y tinieblas profundas. Velamos durmiendo y velando dormimos. No es que vea claro en sueños, pero, en cuanto a la vigilia, nunca la encuentro tan pura y despejada de nubes. Incluso el sueño en su profundidad adormece a los sueños. Pero nuestra vigilia nunca es tan vigilante que purgue y disipe las ilusiones que son los sueños de los que velan»<sup>42</sup>.

Si a la inspiración de Montaigne unimos la contemporaneidad de Calderón de la Barca es posible que alcancemos las dimensiones profundas del asunto y las variantes soluciones. En el «más famoso drama filosófico y moral», *La vida es sueño*, ficción y realidad se combinan admirablemente con astrología y libertad desde la visión del problema de la adaptación del hombre al mundo y con intención de prolongarse hasta ser un manual de príncipes. Difícilmente podrían encontrarse juntos problemas tan cruciales y de tanta relevancia en el momento histórico. La reacción espontánea de Segismundo en el trono, la primera vez, termina en fracaso y burla; la actitud prudente y cortesana

38 RV, X, 508, 13-27; RDI, VIII<sup>a</sup>, 395, 17-21; 396, 27; 398, 22; MM, I<sup>a</sup>, VII, 17, 5; PPh, I<sup>a</sup>, I<sup>o</sup>, VIII-1, 5, 5-14; DM, II<sup>a</sup>, VI, 13, 20; IV<sup>a</sup>, VI, 31, 30; Resp. quintas, VII, 379, 3-10; PPh, I<sup>a</sup>, 47<sup>o</sup>, VIII-1, 22, 18-26. Tanto como sea la transcendencia positiva de esa práctica es la transcendencia negativa de no llevarla a término.

39 RV, X, 511, 11-12.

40 Cf. DM, IV<sup>a</sup>, 37, 24-30. Obsérvese cómo en esta obra la suposición se plantea contando ya con el conocimiento de la existencia de Dios. Ver en otro orden: MM, I<sup>a</sup>, VII, 18, 22-19, 7. (Sobre locura y Filosofía, G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre*, 519, nota 11). En las RDI (XII<sup>a</sup>, X, 423, 1-20), se contienen sobre el conjunto de problemas que las diversas formas de ficción plantean, las claves para la reflexión crítica de las Meditaciones.

41 *Teet.*, 138b-d. Cf. Obj. terceras, VII, 171, 12-16.

42 Montaigne: *Essais*, I.II<sup>o</sup>, c. 12 (ed. cit., p. 248). Con idéntica persistencia aparece en los textos cartesianos (DM, IV<sup>a</sup>, VI, 32, 12-15; RV, X, 511, 14-512, 5; MM, I<sup>a</sup>, VII, 19, 8-22: «... mi estupor es tal que es casi capaz de persuadirme de que duermo».

de la segunda ocasión regida por convenciones constituye nuevo fracaso en cuanto obstaculiza la manifestación de su auténtica personalidad. Probadas las dos salidas, el drama plantea solución a las soluciones cerradas. Es ahí donde el ascetismo estoico de Calderón alcanza su expresión en un pesimismo hecho de renuncia «metódica» a este mundo y de apertura a la esperanza de otra vida. «Acudamos a lo eterno / que es la fama vividora / donde ni duermen las dichas / ni las grandezas reposan»<sup>43</sup>. No es posible traspasar la tela de los sueños sino en el despertar de la vida que es la muerte.

En otros casos (Auto sacramental de *La vida es sueño*) la indagación filosófica se hace teológica, el sueño de la vida el sueño del pecado y la educación del Príncipe la redención del hombre. La idea popular de que «los sueños, sueños son» se desarrolla en otros casos (Auto: *Sueños hay que verdad son*) al punto de no sólo admitir que la vida es sueño, sino que son los sueños los que se hacen vida. La afirmación de la ficción es tan tentadora y huidiza como el cómodo escepticismo<sup>44</sup>. Pero la reacción cartesiana va de la renuncia a la aceptación, dispuesto a llegar a ser «maestro y poseedor de la naturaleza»<sup>45</sup>.

Idéntico paralelismo respecto del problema de astrología y libertad. Frente a las no disimuladas aficiones calderonianas a la astrología —no olvidemos cómo el oráculo se cumple en el drama—, que se utiliza como simbolismo de la predeterminación en el marco del problema tan agitado en aquel siglo, la crítica cartesiana no deja posibilidad de contemplación utilitaria alguna y se inscribe en el marco de la lucha por la clarificación de los fenómenos contra las mistificaciones naturalistas y contra el vicio de lo difícil en la inferencia a entidades desconocidas<sup>46</sup>.

El problema de la libertad, tomando como punto de arranque el *De concordia* de Molina como era habitual, se sitúa en la controversia teológica donde las respectivas posiciones de jesuitas y dominicos no van más allá de inclinaciones de compromiso, o del lado de la inteligencia y el libre albedrío, o del de la omnipotencia y justicia divinas. Calderón encuentra la libertad particular de vencerse a sí mismo manteniendo la advertencia: «que son diligencias vanas / del hombre cuantas dispone / contra mayor fuerza y causa»<sup>47</sup>.

43 Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, jornada IIIª (Obras Completas, I, Dramas, Madrid 1959, p. 395).

44 Intr. a *La vida es sueño* (ed. cit., p. 365). Compárese con RV, X, 511, 22-25.

45 DM, VIª, VI, 62, 7-8.

46 DM, Iª, VI, 9, 10-16; a Mers., 29 enero 1640, III, 15, 13-18: «He aquí una ciencia que sirve para hacer morir a personas que no hubiesen llegado a estar enfermas sin ella». A Huyghens, 1642, V, 548, 5-16; RDI, IXª, X, 401, 11; 402, 4; 403, 6. Descartes conoce sin duda la condena pontificia de la astrología y la recusación de autores como Bacon y Suárez. Es un motivo más de reacción contra el Renacimiento. (Cf. J. L. Marion, *Règles...*, pp. 204-5, nota 9).

47 *La vida es sueño*, jornada IIIª (ed. cit., p. 396). La correspondencia literal con la regla moral cartesiana (DM, IIIª, VI, 25, 20-21): «tratar de vencerme a mí mismo antes que a la fortuna», tiene un sentido completamente opuesto al del pesimismo que allí la engendra. Por esa razón, el Príncipe se acoge a una política de convenciones calculadas que en nada desmerecen de los razonamientos previos del Rey Basilio, mezclando ambiciones con justificaciones morales (jornada Iª, p. 373).

El deje fatalista encuentra más tarde eco propicio en el romanticismo del Duque de Rivas para recalcar la voluntaria y absoluta renuncia<sup>48</sup>, signo de una tradición hispánica no superada.

Hay por el contrario en la afirmación cartesiana de la conciencia de la libertad la intuición de una exigencia que haga posible el compromiso del hombre con su propio destino. De modo que el problema se replantea, rompiendo los módulos estériles, desde la instauración de la subjetividad de un ser «que es su propia posibilidad»<sup>49</sup>.

### 3. LIBERTAD

El acto de tomar como falso todo aquello en lo que pueda haber motivos de duda testimonia la intervención de una libertad transformando en juicio negativo lo que sería motivo para la suspensión del juicio. Elevarse por encima de la esfera del entendimiento finito, saltar del plano natural al de la metafísica, es indicio de que disponemos de un poder superior, infinito, capaz de desplegar un esfuerzo contra naturaleza.

El dislocamiento de entendimiento y voluntad, consumación de la heterogeneidad alma-mundo, es el camino para que se cumpla la separación de la vida razonable y la vida natural que venimos contemplando. Las solicitaciones de los sentidos tanto como las seguridades de la razón tienen que tener en la voluntad una potencia de aceptación y ello es lo que lleva a una complicada meditación sobre la libertad.

Que estemos ante una de las maravillas divinas no se contradice con que en ella se cumpla un modo de composición de naturalezas por impulsión «nulla ratione persuasi ... (que) raro fallit». La complejidad aparece en el encuentro de la libertad con los modos extremos de composición: el que representa la ausencia de razones, «la propia fantasía» y la deducción, «mediante el cual podemos componer las cosas de tal modo que estemos ciertos de su verdad»<sup>50</sup>. La primera consecuencia de ese encuentro es la necesidad de distinguir lo que atañe «ad usum vitae» y «ad contemplationem veritatis». La consideración del problema del que no le faltan a Descartes sospechas venidas de los Teólogos culmina en la aparente paradoja de llegar a actuar con decisión y dudar razonablemente. En ello se puede ver una claudicación de la voluntad de evidencia o un anuncio de la distancia kantiana entre «uso público» y «uso privado» de la razón, lo que mostraría las primeras luces de la ilustración<sup>51</sup>.

Las cartas morales de Descartes y el *Tratado de las Pasiones* suponen otra visión de la condición política, del poder y de las relaciones con la moralidad, (Cf. cartas 419, 445, 450 y 452 de AT; PA III<sup>a</sup>, 153<sup>o</sup>-154<sup>o</sup>; 156<sup>o</sup>, 158<sup>o</sup>, 161<sup>o</sup>, 203<sup>o</sup>).

48 Duque de Rivas, *Don Alvaro o la fuerza del sino*, jornada III<sup>a</sup>, esc. III<sup>a</sup>, Cf. *El desengaño en un sueño*.

49 J. P. Sartre, *El ser y la Nada* (Buenos Aires 1976) pp. 154-55; Cf. *Situations*, I: *La liberté cartésienne* (Paris 1947) pp. 314-35.

50 Cog. Priv., X, 218, 18-20; RDI, XII<sup>a</sup>, X, 424, 7-9; 424, 19-20.

51 Obj. y resp. segundas, VII, 126, 21-127, 2 / 149, 3-21; DM, III<sup>a</sup>, VI, 24, 18-22; a

La distinción entre ciencia y acción no puede oscurecer las nuevas relaciones que se instauran entre verdad y efectividad práctica; también en ese punto se procede a una inversión respecto de la tradición griega y escolástica, conectando con los planes programáticos de Francis Bacon<sup>52</sup>. «Avanzar en la investigación de la verdad ... en lo que consiste mi principal bien en esta vida» es intención que se llena de contenido cuando el fin se concreta en la conservación de la salud, la comodidad de la vida y la máxima felicidad. En la órbita de la moral entran de una forma sistemática por primera vez los órdenes de competencia de la medicina y la tecnología.

El aparente formalismo de enunciados como «basta juzgar bien para bien obrar»<sup>53</sup> se modera en el ámbito teórico como dominio de la decisión para acompañarla a la evidencia de la razón; pero ello mismo se prolonga necesariamente al dominio práctico desde la convicción compartida con el P. Mersenne de que «no sabemos las verdaderas razones más que de aquellas cosas que podemos hacer»<sup>54</sup>; con una consecuencia, en Descartes, no restrictiva para el saber, sino, por el contrario, impulsora.

La pérdida de la vida natural arrastra consigo la pérdida de la naturaleza; despojadas las cosas de su «esencia», la utilidad aparece como un nuevo sentido otorgado por el «maestro y poseedor de la naturaleza». Ello no debe de inducir a confusiones: la sustitución de la física especulativa se proyecta hacia el descubrimiento de cuantos remedios los hombres necesitan, por lo que la ciencia accede a una dimensión de compromiso moral<sup>55</sup>.

La libertad es consustancial a la voluntad como otro nombre de

Buytendijck, 1643?, IV, 62, 5-63, 30. Cf. I. Kant, *Beantwortung der Frage: «Was ist Aufklärung?»* Werke, XI (Frankfurt 1964) p. 55 (= A 485). Es la misma pauta de actuación cartesiana la que se traslada del plano teológico en que le es planteado al del comportamiento del hombre con sus deberes sociales en Kant. Difícilmente se puede sostener la opinión de M. Gueroult (*Descartes selon l'ordre des raisonnements*, I [Paris 1968] p. 38, nota 15) de que la libertad sea para Descartes un problema de segundo orden, en la que, a falta de algo mejor (la evidencia del entendimiento) se venga al final a hacer consistir el sumo bien y la virtud. Ello desnaturaliza la comprensión de la potencia y la relación del hombre con Dios.

52 Compárese: VIII-2, 26, 2-14; VI, 62, 7-15 y 61, 30-31; Fr. Bacon, N. O., I<sup>a</sup>, 3<sup>o</sup> por un lado, con Platón: *Teet.*, 155, d; Aristóteles: *Metaf.*, I, 2, 982b20-21; *Et. Nic.*, X, 7, 1177b1-4, por otro. Véase en el texto citado de la Epístola a Vöetius la decidida inversión del interés filosófico y la proclamación de la libertad de pensamiento frente a la sujeción a las Escuelas.

53 A Elis., 9 oct. 1649, V, 430, 24-26; a Newcastle, oct. 1645, IV, 329, 16-17; a Elis., mayo o junio, 1645, IV, 220, 29-221, 5; DM, VI<sup>a</sup>, VI, 62, 12-15; DM, III<sup>a</sup>, VI, 28, 5-10; Resp. segundas VII, 166, 3-7.

54 *L'Harmonie Universelle*, citado en R. Lenoble, *Mersenne...*, p. 384.

55 DM, VI<sup>a</sup>, VI, 61, 23-62, 31. Tampoco la proyección práctica ha de confundirse acerca del carácter preferentemente abstracto de la ciencia cartesiana y especialmente de la física, frente al «industrialismo» peculiar de la investigación inglesa. Hablar de un «Descartes artesano» comportaría el riesgo de no discernir el lenguaje de la teoría que enuncia interpretaciones, del de la práctica que estipula acciones; tampoco justifica la idea de la inspiración artesanal de la naciente ciencia en las mentes de Descartes tanto como de Galileo (Cf. A. Koyré, *Estudios Galileanos* [Madrid 1980] p. 23, nota 8). Con las debidas precauciones puede seguirse hablando de una verdad-útil y mantener la conexión entre verdad, técnica, física y felicidad.

lo mismo: «voluntas sive arbitrii libertas»<sup>56</sup>. De esa sola identificación a la que responde la posesión inmediata de la noción simple de libertad, se sigue que no haya lugar para la cuestión del sí o el no de la indeterminación de la voluntad, ni siquiera para la de los límites de la misma. Correspondiéndose con la esencia misma de la voluntad, la libertad se extiende tanto como ésta, es decir, se evidencia como potencia de infinitud. Los problemas se reducen por consiguiente al esclarecimiento de las posibles situaciones en que la voluntad se puede ver y estas se tipifican en:

a) Imposibilidad de actuación libre por estar totalmente dominados por una coacción exterior a la misma voluntad, como una violenta pasión. En tales situaciones es preciso promover el esfuerzo de la voluntad a la contra del mecanismo pasional hasta conseguir el hábito del dominio<sup>57</sup>. La semejanza con la presión de los prejuicios salta a la vista. Obsérvese además que resultaría discutible la coacción determinante de fuerzas exteriores al propio sujeto, lo que excluye la pretendida justificación de no guiarse por la propia razón basándose en tales argumentos. Como recordará Sartre, ninguna compulsión, amenaza o tortura es por sí determinante contra la posibilidad del libre pensamiento.

b) Situación de evidencia del entendimiento de la que se sigue una fuerte propensión de la voluntad. La equivalencia entre voluntad y libertad hace que tengamos que afirmar, aun con la evidencia presente, el carácter libre de la decisión. Lo que en esta situación ocurre es que la luz del entendimiento excluye la alternativa, pero no la resistencia voluntaria; si lo hiciera, no sería verdad que la voluntad es por esencia libre. Otra cosa ocurre cuando de la libertad antes de la decisión pasamos a considerar la libertad en el ejercicio de la acción: en este caso la espontaneidad se equivale con la libertad<sup>58</sup>.

c) Inexistencia de fuerza interior ni exterior; por lo que la voluntad no queda cegada ni se le excluyen las alternativas; lo que no es equivalente al conflicto atracción-atracción del asno de Buridán, ni al desinterés.

Las dos formas de indiferencia, positiva y negativa, permiten, de un lado, situarse más allá de la «pereza de la razón», tema especialmente querido de Leibniz y, de otro, afirmar una libertad consistente en más que la posibilidad de elección. El fondo cristiano que avanzó sobre la concepción griega es superado ahora para fundar una moral autónoma, tanto respecto de la revelación religiosa como de la determinación física, como mostrará la razón crítica de Kant una vez más como constituyendo el carácter esencial de toda la filosofía moderna<sup>59</sup>.

56 MM. IV<sup>a</sup>, VII, 57, 12 y, en general, VII, 57-59. Cf. Resp. terceras, VII, 191, 5-14; PA, I<sup>a</sup>, 17<sup>o</sup>, XI, 342, 13-17; I<sup>a</sup>, 41<sup>o</sup>, XI, 359, 15-16; PPh, I<sup>a</sup>, 39<sup>o</sup>, VIII-1, 19, 25-20, 7.

57 PA, III<sup>a</sup> 211<sup>o</sup>, XI, 485, 20-488, 6.

58 Al P. Mesland, 9 febr. 1645, IV, 175, 1-5.

59 Cf. F. Alquié, *La découverte...*, p. 283. Toda voluntad de compromiso con el pasado queda excluida, del mismo modo que se hace manifiesto el carácter ético de todo el quehacer cartesiano.

Cuando se encuentran la indiferencia y la evidencia se manifiesta en toda su crudeza la ambigüedad de la libertad humana. Pero incluso la aparente contradicción salva la coherencia. Con la capacidad de resistir a la evidencia, Descartes da la dimensión propia de la voluntad saltando por encima del problema de la providencia y coloca al hombre una vez más a las puertas de su soledad<sup>60</sup>.

El reconocimiento de la libertad como una noción «per se nota» y su ejercicio en el acto de la duda es condición para fundar una parte de la actividad razonable del espíritu humano en la medida en que a ella somos capaces de remitir las naturalezas compuestas. De igual modo que a partir de la extensión, figura y movimiento puede construirse la física; que de las nociones de conocimiento, duda o ignorancia se construye la metafísica del yo pensante; la noción de volición sirve, de ese mismo modo, de punto de partida para explicar el error, salvar el papel de Dios y llevar al hombre a ser maestro y poseedor de la naturaleza y hacerle dueño de sus acciones<sup>61</sup>.

El proceder de la libre voluntad ha de clarificarse aún en otro sentido: las trabas que tanto en el orden de la teoría como de la acción impone el hecho de estar dotados de cuerpo. Nada más incorrecto en este sentido que la acusación de «angelismo». La obsesión cartesiana por acabar con las pseudoevidencias infantiles denota que el cuerpo es el eje central que motiva la puesta en marcha de la especulación y temas como la percepción (VIª meditación), la enseñanza (la Escolástica como filosofía de la ilusión) y las pasiones. Es en Descartes cuando por primera vez el cuerpo es sustancia; la idea originariamente cristiana de la dignidad de la materia (obra del Creador) se desprende definitivamente de los resabios griegos y, al tiempo que hace posible la ciencia física, es condición fundante de la inteligibilidad de las relaciones del alma con el cuerpo y, como en la fenomenología, con el mundo exterior. De ahí la exigencia de una obra como *Las Pasiones del Alma*, que rompe la filosofía de la ilusión en la que el cuerpo manda sobre el espíritu sin éste tener de ello conciencia, ruptura que se funda en el adecuado conocimiento del cuerpo<sup>62</sup>.

En entramado de la voluntad y el intelecto ha de entenderse tanto desde la perspectiva de la mutua confluencia para la actividad según

60 Soledad por vocación y destino: DM, IIIª, VI, 31, 12-13: «...he podido vivir tan solitario y retirado como en los desiertos más apartados». Cf. M. Gueroult, op. cit., I, p. 328; J. Segond, *La Sagesse cartésienne et la doctrine de la Science* (Paris 1932) pp. 292-300; F. Alquí, *La découverte...*, p. 285 y 96-98; W. Dilthey, *Obras Completas*, II (México 1978) p. 365; S. Alvarez Turienzo, *El hombre y su soledad* (Salamanca 1983) pp. 160-62; M. Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Paris 1978) p. 262.

61 A. Mers., dic., 1640, III, 259, 9-11; RDI, XIIª, X, 419, 15; PPh, Iª, 39º, VIII-1, 19, 25-20, 7. Es de notar la diferencia de perspectiva sobre el tema en las Meditaciones y en los Principios; en éstos, a la progresión de la duda sigue la constatación de la libertad antes del «ego cogito ergo sum» (Cf. PPh., Iª, 6º y 7º, VIII-1, 6, 25-7, 9).

62 Cf. J. Maritain, *Le songe de Descartes* (Paris 1932) pp. 281-82; F. Azouvi, 'Le rôle du corps dans Descartes', *Rev. de Met. et Morale* (1978) 82, pp. 14-16, 18; H. Heimsoeth, op. cit., p. 113; R. Lefebvre, 'La méthode cartésienne et les Passions', *Rev. des Sciences Humaines* (1971) 36, 142, pp. 283-301.



razón, como desde la diferenciación de planos —de la contemplación y de la acción—, como desde las dificultades que impone la composición/unidad real del hombre. Lo que en Descartes se revela como exigencia de una moral definitiva, acorde con el conocimiento claro y distinto de las cosas, es un «desideratum» que marca la siempre insalvable distancia entre el «es» y el «debe» que constituye propiamente la moralidad. Por lo mismo la libertad aparece como postulado de toda acción humana o modo de composición impulsiva que no puede ser anulada ni absorbida por cualesquiera otro modo de composición de naturalezas. Ahí está la razón profunda de todos los dislocamientos; particularmente, así se entiende que omitiendo toda esencia natural mantenga la esencia del alma. De todo ello se colige una vez más el papel fundamental del planteamiento de las *Reglas*<sup>63</sup>.

La moral se perfila en la «generosidad» frente al heroísmo, el amor de lo incomprensible, la autonomía de la razón y la reflexión del hombre técnico-transformador que hace que la proximidad material con las fórmulas estoicas contenga un distanciamiento fundamental.

#### 4. ANALOGIA

La consideración de la libertad humana por exigencias del sentido de la duda metódica obliga a su vez a continuar la referencia hacia la libertad divina. Porque, a resultas, hemos de tropezar con otro de los elementos principales de la modernidad que Descartes imprime al pensamiento.

La indiferencia de la voluntad por ausencia de motivos es el ínfimo grado de libertad; lo que algunos llaman indiferencia positiva o posibilidad de elección alternativa la extiende Descartes «a otros muchos casos». Ampliación sorprendente que consiste en la posibilidad de decir no a la evidencia, aunque sólo sea por evidenciar la potencia de la libertad<sup>64</sup>. Resulta lógico en todo caso que abrace «tanto más voluntaria y, por consiguiente, libremente el bien y la verdad, cuanto con mayor evidencia los conoce»<sup>65</sup>.

63 RDI, XII<sup>a</sup>, X, 424, 1-20. El problema de la moral provisional-definitiva queda apuntado que circula por el fondo de todo el pensamiento cartesiano y, como tal, es elemento subversor de primera instancia. Ni el declinar de la aspiración a la evidencia, ni la renuncia a la construcción definitiva de la moral; ni el simple extrapolar lo provisional a definitivo; ni la interpretación de las reglas cartesianas según modelos de tutorismo o probabilismo o conformismo; ni la concepción de la moral como pura invención de valores, responden adecuadamente a las intenciones y a los textos cartesianos. Desde esas consideraciones han de tomarse en su valor relativo interpretaciones como las de Grimaldi, Martinet, Denissoff, Marion, Spaemann, Van Reijen, Keefe, Valéry, Lefranc y Sartre.

64 Resumen de la carta a Mesland, 9 febr. 1645, IV, 173, 1-175, 5. Comparado con el tratamiento de la IV<sup>a</sup> Meditación es correcta la apreciación de Alquié (*La découverte...*, p. 285 y *Oeuvres*, II, p. 873, nota 1) de una evolución significativa en el tema de la indiferencia, lo que no es suficientemente tenido en cuenta por Gouhier (*La Pensée...*, pp. 224-25).

65 *Resp. sextas*, VII, 432, 27-29.

La distancia entre la indiferencia humana y la divina es a resultas de todo ello infinita: la potencia humana alcanza hasta poder decir no a la evidencia; pero nunca a ser la creadora del bien y la verdad que ya se encuentra dados. Ello no obsta para que la libertad, como ya he recordado, en su forma de aceptación o rehusamiento, sea el mayor bien para el hombre y su ejercicio el motivo de máximo contentamiento. Es una voluntad que arraiga en el «conatus» y se prolonga hacia la voluntad de poder, que, cuando Dios se oculte, dejará de tener obstáculos en su camino.

«La razón de ser del libre arbitrio en Dios es totalmente otra que en nosotros... La suprema indiferencia es el supremo argumento de su omnipotencia»<sup>66</sup>. No puede entenderse consistente con la voluntad divina el que algo sea objeto de su entendimiento antes de que la voluntad se determine a constituirlo tal como es. La indiferencia originaria es la determinante de lo verdadero y lo bueno por un acto positivo; la humana se le aproxima sólo en cuanto posible voluntad de rebeldía<sup>67</sup>. Que en el tratamiento de las «verdades eternas» de allí resultantes se aprecien resonancias agustinianas no es razón suficiente para el entronque con el pasado. Nada más contrario al cartesianismo que el realismo de las ideas platónicas o el ejemplarismo de las esencias<sup>68</sup>. Son por el contrario los límites del espíritu matemático y la concepción del conocimiento en general los que allí asientan y por lo mismo constituyen otro de los motivos de la inversión cartesiana.

La indiferencia antecedente a toda verdad es de naturaleza totalmente otra a aquella que se refiere a la verdad y al bien ya existentes. Pero aun en otro orden la distancia es insalvable. La libertad humana se desarrolla en la no coincidencia entre libertad y necesidad; da la impresión de ser más real cuanto más indiferente y más radical cuanto mayor posibilidad de decir no a la evidencia. La absoluta indiferencia antecedente divina viene a identificarse con la necesidad por exigencia del principio mismo de la voluntad, la ley del óptimo. No hay aquí dislocamiento entre la voluntad y su objeto, como si de la sujeción a regla en la medida del decreto se tratara. Tampoco la ruptura entre el querer y la acción consecuente. La voluntad quiere, lo que quiere es lo óptimo y ello se realiza; por ello, «no se debe aquí separar la necesidad y la indiferencia en los decretos divinos, y aunque actuase con la

<sup>66</sup> *Resp. sextas*, VII, 431, 26-27 y 432, 23-24.

<sup>67</sup> La historia de la rebelión coincide con la historia de la plena consciencia moderna. Cf. A. Camus, *El hombre Rebelde* (Madrid 1982) p. 31: «En nuestra prueba cotidiana la rebelión desempeña el mismo papel que el *cogito* en el orden del pensamiento: es la primera evidencia. Pero esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lugar común que funda en todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego somos».

<sup>68</sup> M. Gueroult, op. cit., I, p. 383. El tema es objeto de una atención siempre creciente y justificada, dada la importancia, en cuyo seguimiento no puedo entrar aquí. Cf. J. M. Beyssade, 'Création des Vérités éternelles et doute métaphysique', *Studia Cart.*, II (Amsterdam 1981) pp. 86-105; G. Rodis-Lewis, 'Création des vérités éternelles, doute suprême et limites de l'impossible chez Descartes', *Biblio*, Actes de N. Orléans, 1982, pp. 277-318; G. Simon, 'Les Vérités éternelles de Descartes, évidences ontologiques', *Studia Cart.*, II, pp. 124-35; N. J. Wells, 'Descartes Uncreated Eternal Truths', *New Scholasticism*, 56, 2 (1982) pp. 185-99.

máxima indiferencia, sin embargo al mismo tiempo obró necesariamente»<sup>69</sup>.

La doctrina anterior presupone el esbozo de la teoría de los posibles y una precisa fijación de los límites del entendimiento humano. En su entraña, las diferencias con Leibniz en cuanto a la clase de lógica que preside la inteligibilidad del mundo, el recurso a la experiencia y el valor del método hipotético-deductivo en la ciencia constituyen elementos de primera importancia para entender a su vez la variante spinozista del racionalismo moderno y sus consecuencias posteriores.

Las diferencias entre Descartes y Leibniz tienen relevante importancia. El primero inserta la doctrina de los posibles en una lógica de lo creado: en Leibniz las verdades eternas no dependen de la voluntad divina, sólo y en otra medida las contingentes. De ahí que la correspondencia del pensamiento con lo real no sea en Descartes una consecuencia de la naturaleza del ser, sino un don del Todopoderoso; por lo que la razón no alcanza a poder afirmar la plena racionalidad de lo real. El conocimiento de los principios que con la ventaja de la garantía divina, tales como los del mecanismo, dan la clave de todos los posibles creables a partir de las verdades eternas creadas por Dios, presenta la dificultad de descender a la singularidad de los hechos, lo que no se puede sin apelar a la experiencia. El conocimiento físico, deudor de la evidencia de los principios y de la veracidad divina ejercida sobre el procedimiento hipotético-deductivo, engendra una certeza más que moral que no puede alcanzar nunca grado metafísico. Todo cuanto tiene el mundo de arbitrariedad en la decisión divina tiene el procedimiento humano para vincular las experiencias a alguna de las formas como Dios pudo haber hecho las cosas de entre infinitas otras igualmente consecuentes<sup>70</sup>.

De ahí la relativización del mismo principio de contradicción que se contrae a los límites del entendimiento humano, pero que no supone valor absoluto. No sólo no alcanza el entendimiento humano a conocer todos los posibles, tampoco la no contradicción de las cosas reales. La absoluta voluntad divina se refleja en un entendimiento humano limitado y siempre provisional, lo que define el carácter progresivo de la ciencia, la razón de la apelación a la experiencia y el furor heroico del hombre moderno. El Dios leibniziano, más limitado en el principio, presenta un mundo del que conoce la infinita variedad de lo posible, las fronteras de la contradicción de las cosas entre sí y la ordenación según el principio de lo mejor<sup>71</sup>.

69 Entretien, V, 166, comentario al art. 23, I<sup>a</sup>, de los PPh en el que se enuncian diversos motivos de distancia entre Dios y el hombre. Al tiempo que se formula el principio leibniziano de lo mejor, se marcan distancias respecto de tratamientos como los de los Jesuitas y Arminianos.

70 Cf. PPh, III<sup>a</sup>, 46, IV<sup>a</sup>, 204; III<sup>a</sup>, 4<sup>o</sup>; DM, VI<sup>a</sup>, VI, 64, 13-22. Ver, Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (Paris 1960) pp. 372-77. El estudio de Rodis-Lewis («Polemiques sur la créations des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne», *Studia Cart.*, 2, pp. 105-23) es interesante por los datos que aporta sobre la escuela cartesiana y, más aún, por la evolución de la autora en la interpretación del tema.

71 Cf. Resp. segundas, VII, 152, 5-26; Entretien, V, 161; a Regius, junio 1642,

Que la razón humana defina sus contornos rigiéndose por el principio de contradicción no autoriza ni a hacer al entendimiento divino dependiente de idéntica noción ni a exigir que las cosas reales respondan al mismo. Se trata de un principio con la peculiaridad de una aplicación epistemológica formal de la finitud, necesario, no suficiente ni exclusivo, que, mentándolo, renuncia al más allá de su capacidad<sup>72</sup>. El principio no rige más que el mundo de la posibilidad finita y, caso de contar con un principio de ser, la compatibilidad de lo real a partir del mismo. El principio de ser se constituye como tal por su claridad y mejor conocimiento capaz de servir de punto de partida para el conocimiento de los otros seres.

La utilización de ambos principios depende de la conveniencia del procedimiento hipotético-deductivo; pero resulta evidente que el de contradicción no tendría aplicación de no haber seres conocidos. La pretendida primacía de dicho principio oculta, pues, algunos errores: 1º) La pretensión de someter a su dominio a un entendimiento infinito. 2º) La presunción de que las cosas y no exclusivamente nuestro entendimiento se rigen por él. 3º) La confusión de lo posible y lo real al afirmarlo como principio de realidad. 4º) La esterilidad de un conocimiento que se asiente sólo sobre un principio útil para la ordenación de nuestros pensamientos.

La flexibilidad de las condiciones cartesianas se convierte en la garantía de un conocimiento acorde con nuestra capacidad, y, en los términos, se anuncian los requisitos de los axiomas para la validez de un sistema<sup>73</sup>.

Las razones anteriormente expuestas: indiferencia y necesidad, verdades eternas, concepto del infinito, papel de los principios y teoría de los posibles llevan a una reformulación del problema de las relaciones de la razón humana y el conocimiento de Dios. Santo Tomás, aprovechando interpretaciones medievales del planteamiento aristotélico, había dado con una solución equilibrada capaz de, respetando lo inefable, alcanzar alguna forma de expresión a través del uso analógico del lenguaje<sup>74</sup>. Resolvía así a la par un problema epistemológico y teológico: la heterogeneidad alma-mundo que había llevado al pensamiento griego al escepticismo, se resuelve en conocimiento si a través de Dios el entendimiento puede recuperar el mundo del que, para descubrir a Dios, ha tomado los datos sensibles. Lo que resulta es más de lo que cabía esperar: buscando un asidero de la verdad, lo que se encuentra es la fuente del ser y de la verdad.

III, 567, 19-21; Leibniz, *Théodicée*, 225, 226, 227, Gerhardt, VI, pp. 252-53; *Monad.* 43, VI, p. 614; *De rerum orig.*, VII, 305.

72 Al P. Mesland, 2 mayo 1644, IV, 118, 6-119, 9; MM, IIIª, VII, 46, 18-23; Resp. primeras, VII, 112, 20-25; a Mers., 31 dic. 1640, III, 273, 24-26; Quintas obj. y resp., VII, 296, 21-297, 24 / 367, 25-368, 20.

73 A Clerselier, junio o julio 1646, IV, 444, 4-445, 8.

74 *S. Th.*, Iª, q. 16, arts. 5, 6, 10; q. 33, a. 2 ad 4; q. 3, a. 6 ad 1; q. 25, a. 2 ad 2; q. 29, a. 4 ad 4; q. 32, a. 1 ad 2; Iª-IIª, q. 20 a. 3c y ad 3. Cf. Aristóteles: *Met.*, IV, 2, 1004a27; *Et. Nic.*, I, 4, 1096b27. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid 1974) pp. 194-99.

San Agustín estuvo antes de lleno en el problema y afirmó la solución. Lo que aproxima y aleja a San Agustín de Descartes es la distancia que media entre la eternidad del ser y la irrevocabilidad del decreto; en un caso detrás del ser está la luz, en el otro la ininteligibilidad. Por la misma razón, la metáfora platónica del sol ya no es más aplicable a Dios, pero resulta útil aplicándola al entendimiento humano. Las esencias ya no emanan de Dios con la necesidad que los rayos luminosos del sol; por lo mismo, el entendimiento tiene que constituirse en sol (fuente consistente en la fecunda claridad de los principios) del que emanen como rayos los objetos del conocimiento<sup>75</sup>.

Se ha producido una metaforización o inversión de la metáfora. Las aparentes vacilaciones cartesianas en el tema (fidelidad tradicional de algunos textos) no velan la importancia de la innovación. El alma agustiniana puede sumergirse en la luz de Dios y descansar en ella; el alma cartesiana está siempre de viaje por el mundo de la experiencia externa e interna a la búsqueda de una verdad que es, pero que pudo haber sido de infinitas otras maneras; el ejemplarismo es, en un caso, la razón del voluntarismo, en el otro es el voluntarismo de la razón. La consecuencia es un mundo de seguridad o un orden del ser radicalmente («a radice») imprevisible. De ahí la diferencia entre conocer el orden o poner en orden nuestros pensamientos; la primera tarea es gigantesca, la segunda heroica. De este heroísmo solitario está salpicada la edad moderna y donde no lo hay, hay banalidad.

Dios y el alma<sup>76</sup>. Los hilos que unen las dos realidades tanto se difuminan que sólo cabe esperar de arriba una garantía suficiente para tomar en serio nuestros pensamientos. Dios es lo inefable porque incomprendible y, de ello, después de Descartes, será mejor callarse, o invocarlo poéticamente, o referirlo en lenguaje cifrado, o aspirar a disfrutar de la participación intuitiva<sup>77</sup>. Descartes en su moderación lo sabe; y entiende la gran utilidad de asegurarse de la existencia de Dios para alcanzar la de los otros seres partiendo de la consideración de la propia existencia<sup>78</sup>.

La disimetría entre Dios y el mundo es tal que la vía analógica queda cerrada y no quedan más recursos que la metáfora en lo que va de abajo a arriba y la comparación en el conocimiento mundano; ésta última a poco que se prodigue engendra un «modelo», vaga sombra de aquél modelo ejemplar de las ideas en Dios<sup>79</sup>. Por contrapartida de

75 RDI, I<sup>a</sup>, X, 360, 9-12; a Mers., 27 mayo 1630, I, 152, 2-6; Resp. quintas, VII, 369, 18-25; Cf. Santo Tomás, *S. Th.*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 47, a. 5 ad 2; I<sup>a</sup>, q. 104, a. 1c; San Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 10, 2; *Confesiones*, VII, 1, 2; Plotino, *Enéadas*, V, 1, 2; Platón, *Rep.*, VII, 508, b-c.

76 San Agustín, *Soliloquios*, I, 15, 27; Descartes, A Mers., 15 abril 1630, I, 144, 6-8; al mismo 23 nov. 1630, I, 182, 20.

77 Wittgenstein, *Tractatus*, 7. Cf. Bochenski, *Los métodos actuales de pensamiento* (Madrid 1975) pp. 101-3.

78 IV, 445, 6-8.

79 Sobre la sustitución de la analogía tradicional es precisa una atención minuciosa al significado de la terminología cartesiana donde: analogía, imitación, semejanza, comparación y metáfora desempeñan peculiar función instrumental. Cf. *Studia Cart.*, 2, pp. 178-79; V. Peña, 'Descartes: Razón y metáfora', *Arbor* 108/422 (1981) pp. 27-35.

la mayor oscuridad cercana a la irracionalidad<sup>80</sup>, el mundo se ha vuelto totalmente manejable, «a mano»; otra cosa será la de la responsabilidad del manejo.

El que llegó a ser para la madurez del pensamiento medieval procedimiento firme donde asentar el conocimiento, queda removido y, como consecuencia, el lenguaje pierde toda virtualidad por aquella prestada. No queda otro recurso que la reconstrucción a partir del código de la experiencia reforzado por el sobrecódigo arbitrario de la omnipotencia y veracidad para conjurar el riesgo definitivo del Omnipotente Engañador o del Genio Maligno<sup>81</sup>. En ello queda comprometida toda la doctrina de las facultades estudiada en las *Reglas* y el proceso del conocimiento sensible expuesto en la *Dióptrica*. Por la misma razón se alcanza el preciso valor de sistema que cabe atribuir al pensamiento cartesiano<sup>82</sup>.

La sagacidad con que el Genio sustituye al Todopoderoso, la doctrina de la imaginación y el cuidado tratamiento de la composición activa o experiencia de composición de naturalezas simples por el entendimiento apuntan a aspectos decisivos que encierran el secreto del matematismo, modificando operaciones como la abstracción. La semejanza alma-mundo tiene su punto crítico en la percepción y es allí donde la figuración «desfiguradora» de la imaginación a base de abstracción y transcripción, operaciones menos fieles al estilo de las matemáticas que empeñadas en representar la matematicidad de lo real, obtienen el paso al entendimiento<sup>83</sup>. Abstracción y transcripción se hacen más próximas en el lenguaje con la noción de perspectiva, tan útil en el *Discurso*. Unas y otras operan la ruptura con la incomunicación de los géneros, base de toda actividad investigadora tradicional, y hacen posible un orden de razones después de revelar imposible e inútil el orden de materias<sup>84</sup>.

80 No se malentienda el aserto: la creación de las verdades eternas, subrayando la incomprendibilidad radical y definitiva de Dios, asegura su soberana inteligibilidad, y no la excluye sino de una «cogitatio» arbitrariamente restringida a la «comprensio».

81 J. L. Marion, *Sr la Théologie Blanche*, pp. 257-58, 276-77, 324-26.

82 RDI, XII<sup>a</sup> X, 415, 13-417, 15; D. I<sup>o</sup>, IV<sup>o</sup> y V<sup>o</sup>. De ahí que en la línea de interpretación heideggeriana, y sobre la lectura de Alquié, llegue Marion a afirmar: «La constitución onto-teológica adquiere en metafísica una complejidad mayor que la del acabamiento hegeliano» («Descartes et l'onto-theologie», *Bulletin de la Soc. Fr. de Phil.*, t. 76 [1982] p. 149).

83 RDI, X, 360, 9-10; 447, 16-17; 456, 1; a Mers., marzo 1637, I, 350, 5-11; a..., 27 abril 1637, I, 370, 15-24; DM, II<sup>a</sup>, VI, 20, 1-6; M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding* (Tübingen 1962) p. 54; H. Gouhier, *Les premières...*, p. 62; J. L. Marion, *Règles*, p. 158. Abstracción y distinción quedan así claramente delimitadas: aquella es una disposición atenta del espíritu a la consideración de una cosa parcial e incompletamente conocida; ésta es operación mediante la cual una totalidad es puesta aparte de otra totalidad, una cosa completa de otra cosa completa. Por ahí, el sentido del dualismo. (Cf. VII, 129, 19-121, 14; 174, 4-176, 29; 221, 6-28; III, 474, 9-478, 12; IV, 120, 7-20).

84 Los géneros se vinculan al principio empirista en Aristóteles (*Met.*, IV, 2, 1003b19-20) y de él surgen. Por ello no se puede separar el tratamiento de la experiencia de la opción por el origen del concepto más próxima a Platón. De ahí que vamos hacia una experiencia no ingenua, sino experimental, en conexión con toda la concepción de lo real que gira en torno a la noción de absoluto. De ahí la

La razón, dentro de sus límites, se ha vuelto autónoma y soberana. Para ello ha tenido que colocar enfrente al Infinito incomprensible, romper con la analogía practicando la univocidad del ser y la equivoicidad de los seres; el bagaje conceptual de la filosofía recibida queda redefinido y ello es necesario tenerlo en cuenta para deshacer enredos innecesarios de interpretación. Piénsese por vía de ejemplo en el tratamiento de la noción de «sustancia» y su aplicación a Dios en relación con la «res cogitans» y la «res extensa»<sup>85</sup>.

La persistente tradición medieval de intención platonizante presente desde *Los Nombres divinos* del Pseudo Dionisio encuentra por fin una vía de fecundidad ya no teológica, ni mística, ni exegética. Obsérvese cómo en todo caso la transcendencia de Dios marca el rigor de las exigencias.

La mención de Fray Luis de León al llegar aquí es tentadora<sup>86</sup>. Hay demasiadas actitudes en común con Descartes para ser pasadas por alto: Profundizar en el Renacimiento o ir más allá de él; reformar la Universidad o hacer la reforma por encima y fuera de la institución; presentar batalla a la tradición escolástica o dar a ésta por superada; ejercer con coraje la crítica a los maestros de la Escritura o de la Filosofía; afrontar el peso de la Inquisición o esquivarlo; recalar en la lengua vulgar sin caer en el «mito del ingenuo». Si uno dipuso el castellano para la expresión teológica, el otro potenció la lengua francesa para el pensamiento. Si el uno rompió la incomunicación de los géneros en las ciencias, el otro hizo comunicables lo literario, lo teológico, lo místico, lo estético, lo poético y lo doctrinal<sup>87</sup>. Ambos se encontraron con un mundo periclitado que había que superar aprovechando la savia que pugnaba por renacer. Las generaciones que les separan seguro que fueron decisivas para su suerte, hermanos en todo caso en el riesgo. El talante astuto de Descartes le permitió escapar en busca de la

unidad del saber frente a la diversidad de las ciencias (RDI, I<sup>a</sup>, X, 360, 5-7), la atención al orden y medida y la respectividad frente a la sustancialidad y autonomía de las cosas; la sustitución de la enumeración por la clasificación y del dominio de la ouisia» por el del «ego». a Mers., 24 dic. 1640. III, 266, 16-26; DM, II<sup>a</sup>, VI, 18, 24-26; G., I<sup>o</sup>, VI, 372, 15-20; RDI, XIII<sup>a</sup>, X, 432, 1-3; VI<sup>a</sup>, X, 386, 4-14; XI<sup>a</sup>, X, 409, 15-410, 16; X<sup>a</sup>, X, 404, 25-405, 9; a Mers., 10 mayo 1630, I, 250, 21 ss. Cf. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Obras, VIII, p. 317; A. Koyré, *Estudios...*, p. 14, nota 53; E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, I, 2<sup>a</sup> ed. (México 1965) p. 456; J. L. Marión, *Sur l'Ontologie Grise*, pp. 78-85.

<sup>85</sup> Cf. DM, IV<sup>a</sup>, VI, 34, 20-24; Resp. seg., VII, 161, 24-162, 7; MM, III<sup>a</sup>, VII, 51, 19-29; PPh, I<sup>a</sup>, 51<sup>o</sup>, VIII-1, 24, 23-30. Otro tanto hay que decir de la transformación de la «causa» en «ratio» y la aproximación a la crítica humeana del principio de causalidad. Cf. Mi artículo: 'Para leer el Discurso del Método', p. 23.

<sup>86</sup> El paso de *Los nombres divinos* a *Los Nombres de Cristo* (del Pseudo-Dionisio a Fray Luis) corre paralelo con la variante en la aplicación de la metáfora del sol-intelecto al Verbo Encarnado (De Berulle) y evidencia uno de los momentos de la secularización traída por el Renacimiento. El proceso en la Teología puede que sea suficiente; pero no en el conjunto de la teoría del conocimiento.

<sup>87</sup> Fray Luis de León, *Los Nombres de Cristo*, III<sup>o</sup> (Madrid 1969) Dedic., pp. 5-6 y 7-10. Cf. M. Bataillon, *Erasmus y España* (México 1966) pp. 762-768; S. Alvarez Turiénzo, *Fray Luis de León: Valor de actualidad de su estilo intelectual y humano* (Salamanca 1973) especialmente, pp. 31-32 y 62-63; J. L. Alborg, *Historia de la Literatura española*, I (Madrid 1972) pp. 807 y 818-20.

libertad de pensamiento; la tozudez de Fray Luis tuvo que templarla entre rejas. Las respectivas tareas, con las de otros contemporáneos, se complementan necesariamente hasta perfilar un nuevo modo de pensar. Pero acá, la caza pertinaz de las sombras es posible que ahogara lo que llegó a ser en toda Europa la organización sustitutoria de la Universidad, atrapada por tantos motivos en la repetición estéril.

## CONCLUSION

Dejar atrás el pasado y abrir el camino de la modernidad se hace tarea de minuciosa meditación. Sólo después se está en condiciones de salir a campo abierto. La insistente petición cartesiana de opiniones acerca de sus obras, la atención puesta en las respuestas a las objeciones cuando éstas revelan un espíritu abierto y la amplitud de la Correspondencia son prueba de la decisión a emprender el árduo camino de la sustitución de las viejas ideas en todos los frentes<sup>88</sup>. Ahí radica otra de las peculiaridades del hacer cartesiano que encierra mayor fecundidad. No la reflexión fundada en autoridad —que entonces ya no es reflexión—, ni el seguimiento del viejo método de la «disputa», agotado en un juego formalístico; sino la invitación a seguir un camino recién descubierto y aún no trillado, con salida prometedora a pesar de las escabrosidades.

Por ello también la ambigüedad de la imagen nueva del sabio, solitario siempre apelando a la comunidad de entendidos, exigiendo una sociedad entre ellos comprometida con la construcción de la verdad<sup>89</sup>.

Llamada que nunca cuando la verdad estaba dada fue urgente, pero exigida ahora que el hombre se queda a solas con su propia razón. Riesgo de una invitación que lleva por vía directa a la proclama de la ilustración lanzada por Kant siglo y medio más tarde, capaz de comprometer por igual a todos los hombres por estar igualmente dotados.

La distancia que separa a Descartes de Kant, es la de la lenta gestación de las propuestas del primero, cuya historia ha de ser entendida más allá de toda escuela, aunque no haya dejado de asomar esta tendencia. Filosofía cartesiana no es la de los seguidores de Descartes, o no lo es primordialmente. ¿Cuánto hay en Locke o Hume que no sea

<sup>88</sup> Acerca del interés por las objeciones: II, 96, 20-97, 4; III, 297, 10; II, 424, 23-425, 13; VIII-2, 20, 23-26; VII, 218, 16-219, 3; III, 331, 4; VII, 256, 15-257, 20; VII, 358, 1-5; 390, 20-391, 5; Compárense: II, 70, 1-13; II, 147, 23 ss.; con II, 167, 19; II, 553, 12-18; III, 267, 7; III, 409, 15 ss. / 432, 19-433, 18; III, 510, 20. Sobre las razones para publicar: VI, 4, 7-10; I, 349, 19; I, 559, 13 ss.; VI, 15, 4-13; I, 478, 8-11; Para la exigencia de meditación: III, 265, 18; 285, 1-3; 241, 12 ss.; I, 354, 9.

<sup>89</sup> DM, VI\*, VI, 61, 28-63, 17. Cf. R. Tatón, *Historia general de las ciencias*, II (Barcelona 1972) pp. 214-15: «...el científico, el verdadero sabio, el inventor, es casi siempre, como el artista, un hombre aislado... En su conjunto tuvieron una mentalidad de jefes muy celosos de sus prerrogativas... Aquellos jefes buscaban en su época un público y el público estaba empezando a formarse».



espíritu cartesiano, decisión de hacer de la razón la única guía del hombre? <sup>90</sup>.

Frente a los diálogos fingidos de Platón, aun revividos por Galileo, Descartes abre la puerta al diálogo real; con desenvolvimiento y resultados ciertamente desiguales. El siglo de la Correspondencia es el del diálogo meditado, explorando nuevas vías en terreno aún desconocido, pero seguidas hasta su agotamiento o florecimiento con entusiasmo.

La observación de la correspondencia cartesiana muestra un amplio espectro de esas posibilidades: Polémicas con la tradición recalci-trante (Vöetius), con la institución universitaria obstinada en las viejas formas (Utrecht) o dominada por intereses políticos (Leyde). Diálogo imposible con el P. Bourdin o intercambio convincente de razones con el P. Mesland. Agotamiento de las posibilidades de entendimiento con los plantemientos tradicionales en las cartas cruzadas con el P. Morin; disidencia en los principios con los primeros declarados seguidores como Regius o ensayo de cooperación científico-técnica con Ferrier. Prueba del método en el progreso de las matemáticas, en la resolución de las cuestiones físicas y en la interrelación de las ciencias en los intercambios con Fermat y Roberval.

En medio de todo ello el empeño en sacar adelante la investigación, atenazada la universidad por la triple red de la dogmatización intelectual, la ingerencia política y la privatización del saber.

ANGEL ALVAREZ GOMEZ

<sup>90</sup> En la obra de Loeb (*From Descartes to Hume. Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy* [Londres 1981]) se presenta una crítica sistemática a la tradición interpretativa de la historia de la filosofía moderna que se ha sustentado en los prejuicios Racionalismo/Empirismo. En todo caso habría que reformular las diferencias —y el agrupamiento de pensadores— en función de la actitud mantenida en torno al problema de la causalidad después de que Descartes dejara en claro la imposibilidad de relación causal entre entidades distintas; la filosofía de Hume aparecería entonces como una exigencia de marchar por diferente camino al de las suposiciones *a priori* sobre unas u otras relaciones causales. (Véase también: J. R. Vernes, *Critique de la Raison aléatoire* [Paris 1982], intr.).