

## TRES CAMINOS, UN LABERINTO Y EL REINO DE LA FICCIÓN

En 1576, veinte años antes del nacimiento de Descartes se terminó en Toulouse la obra del médico y filósofo hispano-luso Francisco Sánchez que lleva por título *Quod nihil scitur (Que nada se sabe)*<sup>1</sup>. Durante mucho tiempo y pese a lo provocativo del título no parece que despertara gran interés y consideración. Sólo, como recuerda Popkin<sup>2</sup>, en los últimos cien años ha llegado a ser considerado como uno de los pensadores más agudos y avanzados del siglo XVI. Ese inesperado aprecio se justifica en haber sido el único escéptico que al mismo tiempo fue un pensador positivo.

Es difícil llegar a saber cómo se enlazan entre sí los diferentes hilos de que resulta el tejido precursor de la modernidad; prefiero dejarlo para historiadores y eruditos<sup>3</sup>. Sean constatables o no las influencias más allá de lo hasta ahora conocido, bien puede ser que el problema formulado por Sánchez esté más cerca de los planteamientos modernos que el de otros tan ilustres contemporáneos como Montaigne.

Dos órdenes de razones contribuyen a despertar hoy su interés: El primero, que se trata de una obra filosófica por derecho propio, que desarrolla una crítica filosófica del aristotelismo, en lugar de quedarse como era habitual entre los escépticos, en el recorrido arriba y abajo de la historia de la estupidez humana en sus diversas presentaciones. Por ese lado aún podemos apren-

1 Fr. Sánchez, *Quod nihil scitur*. La obra se publicó por primera vez en Lyon en 1581. (Ed. Trad. y notas de S. Rábade, J. M. Artola y M. F. Pérez. Madrid, CSIC, 1984). Las citas en el texto según esta edición, indicando paginación original y castellana.

2 R. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983, p. 81.

3 El poder contar con una obra como la de M. González: *O Labirinto de Minos* (Seminario de Estudios Galegos, Santiago 1991) me excusa de referencias documentales y desarrollos pormenorizados.

der que cuando se radicaliza la crisis de la razón moderna no es lo más inteligente repetir intentos ya ensayados de irracionalidad.

El segundo, que nace en medio de una crisis que afecta, por un lado, al orden de la fe y la teología; por otro al orden de la cultura humanística, provocada por el doble descubrimiento de los clásicos de la antigüedad y de los pueblos del nuevo mundo; y, por otro, al conocimiento científico representado en los ataques a la visión aristotélica del mundo. En conjunto se desencadena una desorientación que afecta a la totalidad de la conciencia y que se muestra en la incapacidad racional para descubrir o justificar una norma de conocimiento religioso, en la imposibilidad de discernir, entre la enorme variedad de puntos de vista, cuál sea el verdadero, y en la amenaza contra las posibilidades mismas de cualquier tipo de conocimiento.

El fenómeno de las crisis se repite, aunque las crisis no sean las mismas. El cerco al que ven sometidos los hombres de finales del siglo XVI los sustentos de la cultura, del pensamiento y de la acción, es para aquel tiempo tan dramático como pueda estar siéndolo la crisis de la modernidad al final del siglo XX.

También para nosotros se ha roto la firmeza de las grandes religiones capaces de aportar consuelo y mantener encendida la esperanza ante las miserias de la vida y ante los problemas últimos como la muerte, la incompatibilidad de la justicia y la libertad, el sufrimiento, etc; ese espacio no es capaz de llenarlo la filosofía y entretanto proliferan las formas más variadas y extravagantes de sectas y politeísmo <sup>4</sup>.

El absolutismo de los grandes sistemas ha estallado a causa de la violencia con que dentro se encuentra aprisionada la singularidad; lo que ha quedado tras el eurocentrismo es la multiplicación etnocentrista legitimadora de la separación bajo los más diferentes y arriesgados supuestos. El relativismo se parapeta tras la verdad de que la razonabilidad es inseparable del lenguaje que estamos usando y del contexto en que nos hallamos. Su versión termina siendo eliminacionista; abandona por completo las nociones de justificación, asertabilidad correcta por buenos motivos, aceptabilidad racional. Pendulando de uno al otro extremo, lo que está en juego es el carácter a la par inmanente y trascendente de la razón <sup>5</sup>.

Por último, se puede hablar sin forzar las cosas, de la crisis del conocimiento científico en cuanto concepción científicista. La tentativa de fundamentar el monopolio cognoscitivo de la ciencia es una de las tendencias intelectuales contemporáneas más arriesgadas, porque no hace justicia a la

4 Cf. Habermas, '¿Para qué seguir con la filosofía?', en *Perfiles filosóficos-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 33-34.

5 H. Putnam, *Racionalidad y metafísica*, Madrid, Teorema, 1985, p. 60.

práctica de la investigación en las ciencias sociales, naturaliza la epistemología y refuerza los mecanismos de control hacia la autorregulación de los sistemas.

Nuestra crisis, como la que inquieta a Sánchez, es generalizada y radical. Hay algo en su actitud que atrae nuestra mirada. Le interesa, más que el canto desesperado sobre los fracasos del pasado, el análisis epistemológico de cómo son el objeto de conocimiento y el conocedor. Junto a ese rasgo, la disposición a afrontar los problemas que nacen de la propia y particular profesión. “*En realidad, busco el camino que conduzca al arte de la medicina de la que soy profesor y cuyos principios pertenecen en su totalidad a la especulación filosófica*” (IV/59).

Nada de altos vuelos; aquí la especulación por la especulación y el ansia de totalidad están al servicio de una urgencia: dar sentido y encontrar asiento para una actividad que tiene un cometido preciso. Eso no es lo mismo que la afición por lo fragmentario hacia lo que hoy se nos solicita.

La filosofía es búsqueda y la obra de Sánchez hay que colocarla identificando el modo como se concibe la búsqueda. En las *Hipotiposis pirrónicas*, editadas por Henri D’Estienne en 1562, Sexto Empírico clasifica las formas de hacer filosofía en función de la idea de investigación que las preside: “*Unos afirman haber hallado la verdad, otros dicen que no es posible alcanzarla y otros continúan buscando*”<sup>6</sup>. No habría, pues, más alternativas que confesarse dogmático, académico o escéptico. Este es el esquema en que queda aprisionada la razón, y sus consecuencias, la prolongación indefinida de la crisis. Especialmente para quien, como Sánchez, tiene oficio de médico y necesita practicar y desarrollar un arte de forma cada vez más eficaz. En tales casos, el saber o no saber tiene su piedra de toque en la práctica.

Sexto enseñaba las dificultades que rodean el intento de defender la existencia de un criterio en el orden teórico y en el práctico. El que ahora nos interesa es aquel al que nos atenemos para vivir. El criterio es el fenómeno -se nos enseña- consistiendo en la convicción e impresión involuntaria y, por ende, ininvestigable. ¿No se podría hablar de la fuerza de imposición por la que las cosas quedan ante nosotros en impresión mostrando su rasgo de poderosidad?

La regla en el orden práctico tiene cuatro partes que consisten en: la dirección de la naturaleza, por la que somos seres dotados de sensibilidad e inteligencia; el carácter necesario de las impresiones, por la cual el hambre nos lleva al alimento y la sed a la bebida; la tradición de las leyes y las costumbres, desde la que consideramos la piedad como una cosa buena y la

6 Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 1.

impiedad como una cosa mala; y la instrucción de las artes, por la que no somos ineficaces <sup>7</sup>.

El pensamiento de Sánchez centra la atención en la crisis del conocimiento científico por cuanto alcanza a uno de los criterios del obrar, el que tiene que ver con el ejercicio de las artes <sup>8</sup>. De una parte, pone en cuestión la pregonada abstención del escéptico y deja en el aire la pregunta sobre la coherencia de quien se guía por los fenómenos al no poder alcanzar las cosas mismas. De otra, reclama la necesidad de llevar las *téchnai* más allá de donde han mostrado hasta el presente su acierto. Según la vieja proposición aristotélica, “*el arte es una disposición productiva acompañada de razón verdadera*” <sup>9</sup>. El médico, según esto necesitaría conocer el por qué y la causa y no limitarse a saber el qué desconociendo el porqué <sup>10</sup>. Sin embargo, antes de llegar a esos extremos habrá que ver si tal concepción de la ciencia es posible. No se puede ser pirrónico por las razones antedichas; tampoco aristotélico sin antes demostrar que ello es posible. No queda más remedio que el examen del conocimiento y el juicio acerca de todos sus intentos. La posición de nuestro médico-filósofo desborda los estrechos márgenes en que lo pretende encerrar la clasificación de Sexto: No es cierto que renuncie sin más a la verdad como a algo inasequible <sup>11</sup>.

Pretendo pasar revista a algunos de los aspectos más significativos de la búsqueda tal como queda planteada en su obra *Quod nihil scitur*. Me interesa saber a dónde puede conducir la vía emprendida para hacer luz en torno a las razones de la propuesta cartesiana. Entiendo que con esta se rompe el esquema de Sexto en la medida en que se abre camino por entre la maraña de fracasos de las otras tres. Dicho de otro modo, la filosofía de Descartes levanta acta de la inviabilidad dogmática, académica y escéptica y, en consecuencia, traza nuevos derroteros. Ello impone la exigencia de tener a aquellos otros a la vista y hacerlo en un tono más ensayístico que de obra terminada, más problemático de lo que haya venido a quedar después. En todo caso, una posición arriesgada y nada común; o como gusta él decir, “*un proyecto enteramente personal*” (DM, VI, 15, 6) <sup>12</sup>.

7 Op. cit., I, 1.

8 Las demás están neutralizadas: la naturaleza porque no se investiga, las impresiones porque no son las mejores consejeras para la ciencia, y las costumbres porque no es posible orientarse en medio de tanta variedad (93/245, 80/221, 77-78/217, 81/223).

9 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3, 1140a20-21.

10 Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a27-30.

11 De ahí una especie de circulación de la nada a la duda y de ésta a la promesa, aunque resulte difícil entrever alguna posibilidad cuando una tras otra se cierran todas las puertas (96/251-53, 100/259).

12 Las referencias a la obra de Descartes según la edición Adam-Tannery, indicando siglas de la obra, tomo, página y líneas.

## 1. LA VOLUNTAD DE SABER

Hay una proposición aristotélica con la que no se puede estar en desacuerdo: “*Todos los hombres desean por naturaleza saber*”<sup>13</sup>. ¿Hay que decirlo así? Mejor de este modo: “*Es innato al hombre querer saber*” (III/53). La sustitución de “*orégontai*” por “*velle*” no es casual; sirve de sustento a las primeras y necesarias precisiones. Por una parte a la distinción entre lo que es determinación natural y lo que viene de la decisión deliberada; por otra y en consecuencia, a incorporar la “voluntad tendente” desde los inicios del ejercicio de la inteligencia.

El cambio tiene particular transcendencia porque añade nuevos problemas a los ya existentes. Si resulta problemático justificar el saber -y de ello va a tratar toda la obra-, la cosa se complica al tener que clarificar la forma de querer. O, dicho desde otro lado: la consideración del problema del conocimiento no es aislable de la implicación de la voluntad.

De acuerdo pues con Aristóteles, con ciertas matizaciones. La existencia de esa convicción compartida permite plantear una estrategia de enfrentamiento<sup>14</sup>. Obsérvese cómo el estagirita toma la dirección que permita probar su aserto. Para ello recurre a los indicadores más significativos (*semeion*). Prácticamente, todo el libro I<sup>o</sup> es una construcción ascendente, firme, hasta trazar -por dificultoso que resulte y de ello son testigos los numerosos rodeos- el retrato robot de la “*ciencia capital de los objetos más estimables*”<sup>15</sup>.

No es ese el camino del médico, acostumbrado a enfrentarse con obstáculos y formas de decadencia corporal siempre nuevos y sorprendentes. El tono es diferente, y la experiencia impone consideraciones más pesimistas: “*A pocos les fue concedido saber querer, a menos saber. Y a mí no me cupo suerte distinta a la de los demás*” (III/53)<sup>16</sup>.

Pero, ¿acaso la construcción aristotélica es tan lineal, progresiva y prometedoras como parece? De nuevo la vinculación que nos presenta entre la admiración como principio, el ocio como condición y la libertad como meta, así parece mantenerlo. Admitamos que a lo largo del libro I<sup>o</sup> se constata y

13 Met., I, 1, 980a1.

14 “Y ¿qué dice Aristóteles? Pues basta haber examinado a éste... sin necesidad de hacerlo con todos los demás” (4/69). Con él se mantienen los más serios reparos, “pues como siempre es vago, confuso e inconstante, no da pie a disculpas” (22/105). El libro no es sino un intento de defender como más comprensible una definición alternativa de la ciencia (cf. 4/69, 23/107).

15 Así se califica en Eth. Nic., VI, 7, 1041a19-20; cf. Met., I, 2,

16 No es la de la epístola al lector una declaración de modestia; la conclusión es más dura: “*eoque usque res ducta est, ut nihil scire videam, vel sciri posse sperem: quoque magis rem contemplor, magis dubito*” (96/251-53).

reafirma a cada paso ese talante. Muestra reiterada es la forma de mirar como por encima a los filósofos precedentes. Pero no tenemos más que pasar la página y entrar en el libro II<sup>o</sup> para encontrarnos ante un panorama diferente. También allí la primera proposición tiene la fuerza de lo contundente: “*La investigación de la verdad es en un sentido difícil; pero en otro fácil*”<sup>17</sup>.

No depende ello ni de lo que se quiera -que es la ciencia capital-, ni de la naturaleza de los objetos -que siguen siendo los más honorables-. “*Acaso la causa esté en nosotros*”. Lo cierto es que hay que confesar que nadie es capaz de alcanzarla dignamente -y esa es la cuenta de la dificultad-; aunque entre todos cabe llegar a reunir una magnitud de verdad apreciable -y esta es la parte de la facilidad. Los ejemplos son más que expresivos: Para ilustrar una cosa, la comparación de nuestra visión con la de los murciélagos, incapaces de volar a plena luz del día<sup>18</sup>. Para la otra, el símil de los arqueros incapaces de dar en el blanco, aunque seguros en acribillar la puerta. Como ya advirtiera en la *Ética*, “*fácil errar el blanco y difícil acertar*”<sup>19</sup>.

Son demasiado importantes las enseñanzas que de aquí se derivan para pasarlas por alto. Es inevitable cuando menos la confrontación con las promesas del libro I<sup>o</sup>; el carácter aporético penetra hasta el punto de ofrecernos textos con concepciones opuestas. Más importante que eso es la consecuencia que resulta para la historia de la filosofía. Será difícil concebir la filosofía con independencia de su historia, en la medida en que gracias a ella podemos ir acumulando una magnitud de verdad que de otro modo nunca podría estar a nuestro alcance. Pero esto mismo hay que entenderlo bien: Apunta a la exigencia de una lógica dialéctica, ante la inviabilidad de una lógica demostrativa. El filósofo no tiene otro camino que el diálogo con los otros filósofos. A la valoración que se estrecha en un “*carácter balbuciente*” sustituye ahora la invitación a estar “*agradecidos*”<sup>20</sup>.

Pero lo más importante de todo es que queda una duda insuperable sobre la pretensión de la ciencia capital que se busca. Al sabio compete, según se nos había dicho<sup>21</sup>, conocer no sólo lo que se deriva de los principios, sino poseer además la ciencia de los principios. Sin embargo, va por delante que nadie individualmente pueda cumplir ese objetivo dignamente y lo que cabe esperar de la colaboración de todos no pasará de ser una magnitud digna de aprecio. Es decir, que a la búsqueda de la ciencia de los fundamentos acompaña la decepción; o, de otro modo, no hay discurso sobre la crisis de

17 Met. II, 1, 992b30-31.

18 Comparación ilustrativa contra la mediación de las imágenes, sin ser capaz de decir, por otra parte, cómo librarse de ellas (52/165).

19 Eth. Nic., II, 6, 1106b31-32.

20 Met. I, 9, 993a15 y II, 1, 993b11-12.

21 Eth. Nic., VI, 7, 1141a17-18.

fundamentos si antes no se ha caído en la desmesura de pretender haberlos hallado.

Cabe razonablemente preguntar a qué sea debida tanta desmesura que arrastra las ansias de saber a la configuración precipitada de lo ya sabido. Esta, como es conocido, es la fuente de todo dogmatismo y flanco débil por donde demoler una tras otra todas las construcciones metafísicas. Con frecuencia, hasta arrastrar consigo la misma voluntad de saber. No estaría de más aplicar aquí la exigencia de toda virtud de atenerse al término medio, bien dicho que relativo a nosotros <sup>22</sup>.

Ahora ya se puede añadir que hay y se ha de mantener una correlación estricta entre Filosofía, ciencia de la verdad, investigación de los principios y causas eternas y tener al ser por objeto <sup>23</sup>. Ello no obliga a afirmar que se haya alcanzado, ni siquiera que sea posible. Y, sin embargo, no exime de la tensión de la búsqueda.

Aristóteles es con todo merecimiento el interlocutor de Sánchez: *“Es el único eminente entre los admirables ingenios de la debilidad humana”* (IV/57). ¿Se resquebraja su figura por admitir que ignoró muchas cosas, que en muchas dudó, que expresó no pocas confusamente, que pasó someramente por encima de otras, que soslayó o rehuyó calladamente otras?

También lo es de Descartes, para quien se hacen igualmente obligadas las reservas. Junto con Platón, Aristóteles ocupa el lugar primero y principal por su aguda inteligencia y elevada sabiduría, pero limitada a los conocimientos que proceden de las nociones claras, la experiencia, las opiniones ajenas y la lectura. La pretensión de alcanzar un quinto grado, aquel de las primeras causas y los verdaderos principios se ha quedado en eso. Los términos no podrían ser más duros. Además de declarar el fracaso, Descartes desenmascara el fraude de presentar como verdaderos y seguros principios que no pasan de ser verosímiles. Si a esto se añade que los que vinieron después se atuvieron más a seguir sus opiniones que a buscar algo mejor, tenemos a la vista la panorámica cartesiana completa <sup>24</sup>.

Es obligado empezar por donde lo hiciera Aristóteles. Las dificultades de interpretación aparecen allí mismo. Por mucho que haya dominado una imagen de seguridad, firmeza y ciencia conclusa, no es esa la experiencia del propio maestro, y además los problemas continúan sin resolver. El tono del estagirita es positivo o problemático; el de Sánchez es tan negativo como

22 Cf. Eth. Nic., II, 6, 1106b35-1107a2.

23 Met, II, 1, 993b19-31.

24 Descartes, *Principes de Philosophie*, Préface, AT. IX-2, 5,18-6, 13. Las preferencias quedan cruzadas: Para Sánchez es Aristóteles quien desvela la fabulación permanente de Platón (89/239).

impone la constatación de un fracaso generalizado. El de Descartes es retador en lo positivo.

## 2. LOS TRES CAMINOS

*Innatum homini velle scire*. Mas falta la precisión del “velle” y el lugar propio del “scire”. Por lo pronto parece desatarse una búsqueda precipitada: “Desde la infancia, entregado a la contemplación de la naturaleza, indagaba todo minuciosamente” (III/53).

Tres detalles llaman aquí nuestra atención: Uno, ponerse a buscar antes de saber por dónde hacerlo con mejor éxito. Dos, dirigir nuestros pasos hacia la naturaleza. Tres, el cambio de tono sobre la primera afirmación; de la proposición universal a la experiencia personal.

El primero manifiesta la ceguera de una determinación de la voluntad sobre el intelecto. No basta con querer, ya sea la curiosidad o la necesidad lo que alienta la decisión. Es la misma imprudencia del muchacho que cuando oye que ha de hacer algún recado sale corriendo sin esperar a saber a dónde haya de ir. Más clara la advertencia de que no se puede pretender buscar a la par la ciencia y el modo de la ciencia, propia del Aristóteles problemático<sup>25</sup>. Más severa la llamada de atención cartesiana: “No basta con tener un buen entendimiento, lo principal es aplicarlo bien” (DM, VI, 2, 12-13). El resultado no tarda en conocerse y deja abierta la pregunta acerca de cuánto quepa esperar de los espíritus inquietos. Apariencia primero de saciedad, indigestión poco después y, al final, vomitona.

El segundo se mezcla de tal manera con el primero que resulta difícil separarlos. ¿Se atraganta el conocimiento por proceder precipitadamente o por dirigir la investigación hacia la naturaleza? El fracaso de la exploración espontánea del entorno parece que obliga a buscar de otra manera y en otra dirección.

El tercero es estilo obligado para cuantos antes de saber proponen vías de inquisición sin arriesgarse a posiciones dogmáticas. Es la cautela del ensayo. “No es mi intención enseñar aquí el método que cada cual haya de seguir para dirigir bien su razón, sino exponer de qué manera he tratado de conducir la mía” (DM, VI, 4, 7-10).

En conjunto, se abre el interrogante acerca de las posibilidades de la observación más entusiasmada que rigurosa. Esa sola perplejidad obliga a un cambio de rumbo, porque el ensayado, cuando no es que aprovecha poco, sienta mal.

25 Met, II, 3, 995a13-14.



El otro camino es la tradición: “*Daba vueltas a los dichos de los antiguos, tanteaba el sentido de los presentes; respondían lo mismo* (III/ 53). Y, como en el caso anterior, en pocas palabras el resultado decepcionante de la pesquisa; algunas sombras de verdad se pueden por esa vía encontrar, pero en ningún caso aquello que importa, lo que se haya de juzgar de las cosas. “*En consecuencia, retorné a mí mismo...*” (ibid.).

El periplo está completo; ya no hay más vías que se puedan ensayar si esta última fracasa, por lo que será necesario poner en ella la máxima atención y empeño. Pero antes es preciso observar con mayor detenimiento lo ocurrido. Las vueltas a los dichos de los antiguos están en la misma línea que el recurso a los doctores, aunque con buen tino los presente en momentos diferentes. A los antiguos se va en busca de una guía que la ciencia no ha podido aportar; revela, pues, una misma dependencia externa, más desconfiada en las propias potencias cuando el apoyo sobre los maestros. A los doctores se acude desde sí mismo ávido de verdad y desesperado de encontrarla. En ambas situaciones todo se fía a la autoridad, pero no es lo mismo hacerlo desde la vuelta sobre sí que desde la búsqueda por caminos ajenos a la propia conciencia <sup>26</sup>. Además, los antiguos enseñan un saber rector de carácter fragmentario que se ha de interpretar en cada caso; los doctores presentan una ciencia con todas las apariencias de conclusa. Por ello resultan más atractivos.

El examen de la autoridad que hace nuestro médico-filósofo se empeña en descubrir un doble artificio. La ciencia de los doctores es un tejido de fantasías armado con palabras sin fundamento alguno de verdad convertido en trampa mortal para los ignorantes y presentado bajo el atractivo señuelo de ofrecer lo oculto de la naturaleza <sup>27</sup>. Ese sabio es como el Soberano Terrible de las mitologías que dormita indolente en las nubes y de vez en cuando deja caer la red con la que atrapa a los contendientes que le están molestando con su ruido. La falta de fundamento equivale a la distancia entre la observación y la realidad, y el instrumento es el lenguaje urdido por una imaginación a la que no acompaña la conciencia de sus riesgos.

El aviso es serio, porque enseña la facilidad con que los discursos pretendidamente demostrativos adquieren autonomía y pierden el contacto con las

26 Se hace notar el nerviosismo propio de una crítica inconclusa al principio de autoridad. De una parte, a la razón se le confía ser el freno de la fe, aunque no esté claro el valor de las demostraciones mediante las que procede (IV/61); de otra, hay que apartar la mirada de los autores para dirigirla a la naturaleza, pero aquí lo que cumple es ver las cosas y no hacer demostraciones (13/86). Por último, obsesiona la esclavitud de la razón, al punto de convertir el tema de la enseñanza en uno de los de mayor extensión, como parte de los problemas que caen del lado del cognoscente (78-79/219).

27 “*His ignaros expiscantur, se incognita Naturaeque recondita invenisse prodentes*” (III/55).

cosas de las que debieran hablar. Dejan de ser significativos y se quedan en dialécticos; hablan *a*, en lugar de hablar *de* <sup>28</sup>.

No hace falta recordar que esta ha sido una vieja tentación de la filosofía; acaso sí sea importante no olvidar que la tentación se renueva. Por lo mismo, el saber que hubiera de ser liberador se torna esclavizante. De ahí resulta la figura del docto: "*Convolutant, volvunt, evoluunt, memoriae mandant*" (III/54). Su identidad reside en "iurare in verba magistri" y su actuación se cierra en la inmunización dogmática que no contesta a los argumentos y llama blasfemos a quienes de ellos disienten. A los doctores suceden los doctos hijos que velan sus armas.

El movimiento que Sánchez nos presenta equivale a una complicada historia espiritual de la que no tiene interés en dar detalles. Pero ha dicho lo suficiente para que conozcamos que, movido por el ansia de saber, ha llamado sucesivamente a las puertas de la naturaleza y de la autoridad hasta refugiarse en sí mismo sin que haya logrado más que decepción, engaño y desesperación. La única salida que queda parece ser la duda: "*tu igitur, quisquis es... dubita modo mecum*" (ibid.). Mas en ese caso, ¿qué hay de la respuesta a la exigencia natural? Sobre esto hemos de volver, pero antes tenemos que recoger ciertas coincidencias.

La historia espiritual que Descartes presenta en el *Discurso del método* está marcada por parecida peregrinación. El relato aquí es más detallado aunque no sea esta ocasión para contarlo. Empieza por la dedicación prolongada al estudio: "*J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance...*" (DM, VI, 4, 21) y, bajo la convicción de que por ese medio se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de cuanto es útil a la vida, tenía un extremado deseo de aprenderlas. Pero no necesitó más que acabar esos estudios para "*cambiar enteramente de opinión*" (DM, VI,4, 27-28).

Esa confesión tiene mayor alcance del que pudiera pensarse. Porque, si inicialmente declara la existencia de un fracaso personal, la consideración de todas las circunstancias lleva a concluir que "*no había en el mundo doctrina como la que se me había prometido*" (DM, VI, 5, 17-18).

Con esa conclusión como marco, el juicio no es expeditivo como en Sánchez, acaso porque la condición no le obligara a hacer de la ciencia una pro-

28 Desbaratar la lógica silogística y la dialéctica de las escuelas se convierte en dedicación primorosa que hace pensar si por momentos el tudense no habrá perdido de vista el objetivo que persigue. He aquí una de tantas flores: "Es más docto quien mejor parlotea, y dijo la verdad quien, construyendo perfectamente una trampa, venció al compañero. (...) La Dialéctica es ya otra Circe: los dejó convertidos en asnos. Nada más cierto. Construyeron en medio de su ciencia un puente, al que llaman puente de los asnos" (86-87/233).

fesión (DM, VI, 9, 5-6). Más bien al haber alcanzado esa distancia le permite sopesar las ventajas y las deficiencias.

El repaso a las diversas ciencias y humanidades se parece demasiado al método practicado por los escépticos de contraponer fenómenos a fenómenos, nóúmenos a nóúmenos, etc., hasta llegar, por el equilibrio de todas las cosas a la suspensión de juicio<sup>29</sup>. Lo que cambia es la conclusión. Si el resultado de la contraposición es la abstención, también se puede tomar otra dirección. Y es esto justamente lo que se anuncia. Las lenguas y las historias; la lectura de los clásicos, la elocuencia y la poesía; las matemáticas; la medicina, la jurisprudencia y la moral; la filosofía y la teología; hasta las construcciones más supersticiosas y falsas quedan a la vista en un equilibrio que aconseja la “epoché”. Siempre la necesidad del contrabalanceo: “*J’ estimé..., mais je pensáis...*”, que en modo alguno puede colmar el extremo deseo de aprender.

A este nivel de los primeros intentos, la reacción de los dos pensadores se aproxima. Ambos optan por cambiar de vía. Habrá que ver si siempre ocurre lo mismo.

El segundo campo de búsqueda es “*el gran libro del mundo*”. La expresión no es nueva y nació al calor de la necesidad de observación y con la cautela de no provocar la reacción airada de la tradición; modestamente pretendía llamar la atención hacia la lectura del “otro” libro. En apariencia hay una continuidad que nada vaya a dislocar. “*Es casi lo mismo conversar con gentes de otros tiempos que viajar*” (DM, 6, 19-21). Sirve para relativizar las pretensiones centralistas de nuestros modos y razón; pero, si no se administra con moderación, puede llevarnos a ser extranjeros en nuestra patria y ajenos a nuestro tiempo.

También aquí se produce una extraña mezcla. La lectura del nuevo libro aparece como complemento de la búsqueda centrada en uno mismo, como en Sánchez la consulta a los doctores nacía tras la vuelta a sí después del afán escrutador de la naturaleza. Lo que Descartes busca es la ciencia que no ha podido hallar en los estudios y la exploración de campos que no aparecen en las lecturas: visitar cortes y ejércitos, frecuentar gentes de diversa condición, recoger variadas experiencias, probarse a sí mismo en las vicisitudes no previstas y aprender a sacar partido de todo; hacerse en suma un hombre de mundo. Bajo una convicción: que en esa especie de asuntos los hombres arriesgan más, por lo que cabe esperar mayores magnitudes de verdad. A fin de cuentas, el hombre de letras, encerrado en su torre, no se juega más que su vanidad y eso es lo que le lleva a decir las cosas más extravagantes.

29 Sexto Empírico, *Hipot. pirr.*, I, 3.

El juicio sobre la tradición no puede ser más sumario y, si bien ha quedado matizado en el repaso de las diversas ciencias, arroja un saldo de distanciamiento entre la cultura y la vida ya insostenible. Las lecturas, como había escrito en las *Reglas para la dirección del ingenio* (RDI, X, 366, 15-367, 23), sirven para recoger algunas verdades, descubrir cuánto nos falta por saber y hacernos duchos en reconocer la enorme variedad de los errores.

A esta ventaja hay que añadir otra: viajar es efecto de una resolución de escapar a la sujeción; la dedicación al estudio es el alimento que otros eligen, condimentan y ponen a la mesa. La resolución es un acto de disposición a, en adelante, determinarse por sí mismo. No hay más que constatar la diferente construcción gramatical: "*J'ai été nourri... / je quittai entièrement...*". Por eso la experiencia no es ajena como el estudio, y los viajes son inseparables de la búsqueda de sí mismo, mientras que las carreras están dominadas por lo que otros esperan de uno. ¿Sería forzado decir que aquí está emergiendo el sujeto y que lo hace en el enfrentamiento con las exigencias de adaptación social? ¿No será este el motivo dominante de toda su trayectoria intelectual y el mejor síntoma de la historia de la modernidad? Tampoco cabe pasar por alto que a la escuela se enfrenta la experiencia, pero que esta es inseparable de la reflexión y no contrapuesta a ella.

La incidencia de todos estos cambios recae sobre aquella primera proposición que afirma el carácter innato del querer saber. En el primer caso había sido persuadido de que en las ciencias y humanidades hallaría cuanto es útil a la vida; ahora, el "*extrême désir*" se dirige no a conocer aquellas, sino a "*apprendre a discernir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y andar con seguridad por la vida*" (DM, VI, 10, 9-10). Detrás de esta declaración tantas veces repetida se contiene todo el drama de una biografía cortada por la necesidad de abandonar falsas promesas, quemar las naves y emprender nuevos e inexplorados caminos. El "*gentilhomme*" Descartes no es un producto del Renacimiento tanto como de la imposibilidad del "*homme de lettres*".

Hasta aquí las exigencias ventajosas del nuevo intento. El testimonio es a tiempo pasado y permite además recoger los resultados. En apariencia tan decepcionante como el de los libros: apenas nada de lo que sentirme seguro y casi tanta diversidad entre las costumbres como antes había encontrado en las opiniones de los filósofos. Mas hay una consideración que añadir. Las reglas y normas de conducta de los pueblos son distintas, pero sirven para que los hombres se rijan por ellas. No existen propiamente conflictos ni motivos para pensar en la inutilidad. De aquí se podría concluir que no hace falta entender en términos absolutos aquello de "distinguir lo verdadero de lo falso" para las acciones y la vida; podría bastar con lo que así esté estipulado en el propio contexto cultural. Esta solución sería muy del gusto de ciertas episte-

mologías actuales dominadas por el relativismo epistemológico; vamos a ver que no es la cartesiana.

Por el contrario, la disparidad de opiniones entre los filósofos es fuente permanente de disputas que para nada sirven. En consecuencia, el respeto que las costumbres se merecen se convierte aquí en decepción, duda y falsedad. Se mantiene pues, aquella atinada advertencia de que en los asuntos mundanos los hombres se la juegan día a día, mientras que en los temas académicos los compromisos quedan mucho más distantes. Gracias a ello se justifica la reducción de lo verosímil a lo falso en este caso, mientras que en el otro funciona como verdadero siempre que siga siendo útil.

Tal proceder se asemeja solo en parte al de los escépticos: éstos dejaban el asunto del criterio teórico que se pudiera en los enredos del dilema y apelaban a la naturaleza o a las artes y costumbres para regular la vida. De ese modo, nunca se puede salir de la vorágine de la duda, pero tampoco mantenerse en ella sirve de mucho.

¿Es esto definitivo? En modo alguno. El escéptico deja el caso cerrado, tanto teórica como vitalmente. En lo uno porque alcanza con el equilibrio de las razones la "*possessio tranquila*" de la dicha en la abstención; en lo otro porque cuenta con mecanismos tranquilizadores ante las urgencias prácticas y, además, puede contemplar desde las alturas de la inquisición que no cesa la estupidez de los mortales de abajo, atrapados sin saberlo en las redes de la aporía.

Esta del pirrónico es a ojos de Descartes una vía muerta. Lo es también la vía académica que mantiene la viabilidad de lo verosímil ante la inasequibilidad de la verdad, incluso en el campo teórico. Se trata de componer una nueva figura a partir de los restos del naufragio general. Del espíritu dogmático queda la profesión del conocimiento como certeza y la expectativa de marchar con seguridad. A ello se incorpora la cautela correctora de la duda de los sentidos, imaginación y reflexión; un instrumento que, sin embargo, hay que aprender a manejar de otro modo para evitar la conformidad con lo verosímil. Es esta exigencia la que impone condiciones más drásticas: "*Aprendí a nada creer demasiado firmemente de cuanto no procediera de otras vías que las del ejemplo y la costumbre*" (DM, VI, 10, 21-23).

Cabe hacer compatible el seguimiento de las normas asentadas sobre opiniones que se sabe son demasiado inciertas (DM, VI, 31, 21-23) con la conciencia del riesgo que ello representa; no tanto porque no coincidan los resultados con las expectativas, sino por esto otro: que el ejemplo y el sentimiento mayoritario se convierten en fuerzas de persuasión más poderosas que conocimiento cierto alguno (DM, VI, 16, 19-21). Esto significa que la opinión se suplanta a sí misma como verdad y, en lugar de la idea problemática a la par que obligativa de verdad en sí, hace su entrada la idea más

cómoda de verdad para nosotros, ya sea para todos, ya sea al menos para muchos <sup>30</sup>.

A cuenta del escepticismo hay que anotar, en una operación de balanza acorde con sus presupuestos, la invitación tanto al examen racional como a la pereza, la búsqueda sin descanso y la conformidad en la confusión y oscuridad aun de aquellos asuntos que podrían quedar clarificados. Ante la imposibilidad de encontrar a alguien cuyas opiniones merezcan ser preferidas a las de otros, el pirrónico se atiene a la mayoría, a la costumbre, a lo que manda como opinión pública. El escarmentado Descartes sabe que ha de emprender la tarea de conducirse a sí mismo (DM, VI, 16, 26-29). La prueba de la utilidad de las diversas reglas y principios para los diferentes pueblos no puede empañar a tal punto la luz natural que ya no se reconozca cuanto hay en ello de extravagante y ridículo. ¿Quién se ha acordado de traer a colación estas advertencias del fundador de la modernidad en medio del fragor que festeja la decomposición de nuestra era?

Las llaves que clausuran las dos vías hasta ahora ensayadas -el estudio y la experiencia- son el alejamiento de "*la coutume et l'exemple*" y "*el rechazo de todo aquello en lo que se pueda imaginar la más mínima duda*" (DM, VI, 31, 27-28). Un tratamiento de choque exigido por aquel deseo de la verdad que impone la naturaleza. Tan violento que hace poner en juego toda la potencia de la voluntad. Sin saberlo, desde su primera consideración estaba Sánchez enseñando a Descartes a "saber querer".

Puestas así las cosas, "*tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en elegir los caminos que debía seguir*" (DM, VI, 10, 28-31). El carácter personal, autobiográfico se acentúa. Descartes ha tenido que aprender que "*la más eficaz de las personas gramaticales es la primera*" <sup>31</sup>, la que ya no permite el empleo de las comillas y la erudita alegación de libros y autores. Pero no es signado por el don profético, sino "*como un hombre que marcha solo y en tinieblas*" (DM, VI, 16, 30-31), que ya no cuenta con más luces que la propia razón, ni más seguridades que la cautela y circunspección, o más pretensiones que avanzar en el conocimiento de la verdad a paso tan lento como sea preciso para no caer.

La fuerza de implantación del sujeto es la única salida posible ante la sujeción de la tradición y la confusión de los libros. Sólo después cabe marchar al reencuentro con las opiniones abandonadas. Este es el punto más fas-

30 Th. Adorno, 'Opinión, locura y sociedad', en *La justificación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1964, p. 51.

31 J. L. Borges, *Historia de la eternidad*, Obras completas, Buenos Aires, Ultramar, 1974, 588.

cinante del pensamiento cartesiano. La soledad que rodea al “*cogito ergo sum*”, despojado de la experiencia, al borde la locura, amenazado de traspasar la frontera de los sueños, expuesto a la sospecha de un Dios-Todopoderoso-Engañador y sometido a una lucha desigual con el Genio, tiene poco que ver con la imagen luminosa en la que gusta detenerse la mirada cuando ya parece que todas las nubes han sido despejadas.

Pero tampoco es fácil estar de acuerdo con los términos en que a veces se precisa esa soledad. Como ésta de Ortega: “*El yo moderno se ha quedado solo, constitutivamente solo*”<sup>32</sup>. O la consideración de la sexta parte del DM como “*un véritable traité de savant solitaire*”<sup>33</sup>. Las afirmaciones más fundadas se vuelven peligrosas cuando esconden su verdad detrás de precisiones demasiado aristadas. El yo moderno se constituye en la soledad radical y marcha al encuentro de Dios y al reencuentro con los hombres<sup>34</sup>.

Que haya de nacer de la soledad es concorde con la herencia que le ha dejado el contingentismo nominalista y el drama religioso de la Reforma. Pónganse a su lado los vanos intentos intelectuales por mantener viva la llama del *logos* griego y lléguese hasta la conversión en cenizas de un escepticismo que, como el de Montaigne, en nada puede ya confiar que no nos venga de arriba. El repliegue en sí mismo es, como narra el comienzo de la IIª Meditación (VII, 24, 1-3), el drama del remolino de hondura desconocida que encierra la última esperanza. El coraje de lanzarse a él viene recompensado con el hallazgo del algo “*enteramente indubitable*”.

La exigencia de soledad llega a convertirse en apego, y a ello suenan algunos otros testimonios: “*Resuelto a retirarme aquí... he podido vivir tan solitario como en los desiertos más apartados*” (DM, VI, 31, 3-13)<sup>35</sup>. Pero no se pueden poner en la misma línea aquellas declaraciones motivadas por el acoso de quienes veían en la nueva filosofía un peligro para perpetuar el patrimonio del saber<sup>36</sup>. No es esto, pues, lo más importante; lo que cuenta es

32 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, Obras, VII, 1969, 390. Cf. 374, 377.

33 R. Lenoble, *Histoire general des sciences*, II, París 1958, 186.

34 La fuerza de la soledad es tal que ilumina como una ráfaga el problema, al punto de colocar la alteridad del lado de allá de toda representación de la conciencia. “*S’il se degage un ego, il ne s’en degagera qu’un; l’ego est unique ou n’est pas; il sera donc seul ou ne sera pas. Fondamentalement, l’ego exclut l’alter ego*” (J. L. Marion, *Questions cartésiennes*, París, PUF, 1991, 207). Sin embargo, hay un camino fuera de la representación: “*L’ego aime l’autre dans la mesure exacte où, successivement, il renonce a le représenter, puis aime l’incompréhensible (Dieu), et enfin revient a l’autre en tant que aimé par l’incompréhensible*” (ibid., p. 219).

35 Cf. R. Lefèvre, *L’humanisme de Descartes*, París 1957, pp. 115-124.

36 Así, “*el deseo de que no haya pedante alguno sobre la tierra que sepa ni siquiera mi nombre*” (a Wilhem, 27 de mayo de 1647, V, 43, 7-8) y desafectos por el estilo con ocasión del conflicto con la Universidad de Leyde.

que emerge un principio de afirmación de sí de entre las ruinas de todas las seguridades periclitadas y por obra de una voluntad de razón que bien puede contemplarse a sí misma como la más perfecta imagen del creador. Es el principio de autonomía y de liberación que manda sobre las exigencias de ajuste racional de todas las cosas.

No es de extrañar que ese sujeto haya sido el destinatario de todas las críticas demoleedoras del fin de la modernidad. También habría que pensar si la crisis actual no es consecuencia de una razón arrancada del sujeto, si la civilización del progreso no encierra una intensa lucha en que el constructor del laberinto haya quedado preso entre sus paredes. De modo que, si en Descartes empieza la época que se verá invadida por “*una ola mundial de literatura de la soledad*” (Rüstow), es necesario precisar en qué medida ello no empieza por representar la única posibilidad que queda de reconstruir un mundo después de la desaparición del antiguo. Como señala Álvarez Turienzo, la soledad-principio cartesiana, si no acaba en soledad-fin se debe a que el autor, en un arranque de confianza, da crédito absoluto al lado de la experiencia personal<sup>37</sup>. Es que justamente esa es la apuesta y acaso la más meditada reflexión hoy nos ponga ante idéntica exigencia.

La marcha de la racionalidad ha conquistado por méritos propios la capacidad de sofocar toda iniciativa individual a través de los sistemas de producción y de control. Desencantamiento, secularización, racionalización, autoridad racional legal, ética de la responsabilidad y dominio de las élites modernizadas sobre el resto del mundo desembocan en la identificación del actor social con el sistema. Lo que apareció como parte integrante de un proyecto de liberación material y espiritual ha venido a desembocar en opresión, el nacimiento del sujeto en antihumanitarismo y la sociedad racional en “sociedad programada”<sup>38</sup>.

Son motivos suficientes para volver la vista a los orígenes, donde el juego entre el yo y la razón se decanta a favor del dominio del primero (DM, 13, 28-14, 1).

### 3. EL LABERINTO

La esperanza puesta por Sánchez en la ciencia de los doctores termina en el descubrimiento de un laberinto: “*Cada uno construye una ciencia a partir de fantasías... De estas infieren otras y de éstas otras sin tomar en*

37 S. Álvarez Turienzo, *El hombre y su soledad*, Salamanca, Sigueme, 1983, 161.

38 A. Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid 1993, 313.



*consideración para nada a las cosas hasta desarrollar un laberinto de palabras sin fundamento alguno de verdad*" (III/53-55). A ellos les sirve de trampa para pescar a los ignorantes; que nadie espere aprender allí sino una maraña de ficciones que no hay mente que entienda.

El tema retorna a lo largo de la obra en los puntos que se tocan los nudos principales de la concepción del saber que se examina. Uno de ellos es el armazón silogístico. Después de afirmar que más les valiera a los lógicos ser zapateros remendones del César, ironiza sobre la "cesárea" potestad de construir un laberinto en que se atrapa a los incautos y queda encerrado el mismo que lo construye (13-14/87-89).

La elección no puede ser más oportuna, por el modo, la figura y el ejemplo. La descripción aristotélica del primero suena así: "*Supongamos que M no se predica, en efecto, de ningún N, pero se predica de todo X; mas como la negativa puede convertirse, N no convendrá a ningún M; mas M convenía por hipótesis a todo X; luego N a ningún X*"<sup>39</sup>. Hace falta estar avezado a esos vericuetos para valérselas, y eso no se puede pedir a todos; o mejor, la elevada ciencia, parece estar reservada a unos pocos.

Además es un modo perteneciente a la segunda figura<sup>40</sup>; pero "*de entre las figuras es especialmente científica la primera... Ella no supone ninguna otra figura, mientras que aquellas (otras) por su medio se desarrollan y rellenan sus lagunas*"<sup>41</sup>. De nada valen los modos correctos si no son reconducidos a la que es forma demostrativa del qué y del porqué. Pero un médico no puede contentarse con sacar la conclusión de lo que no es causa de la enfermedad, por interesante que ello sea.

Que la crítica en este caso sea tan particular no autoriza a olvidar la problematicidad del método silogístico mismo y que el propio Aristóteles expuso claramente: "*Decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la (ciencia) de los (principios) directos no se constituye mediante demostración... Está claro que es imposible sin más demostrar en círculo, ya que es preciso que la demostración se base en cosas anteriores y más conocidas... Los que afirman que la demostración es circular, no dicen más que: esto es si esto es*"<sup>42</sup>. Por si eran ya pocas las complicaciones, entra ahora en juego la necesidad de una ciencia (*Nous*) de los primeros principios. Con la mejor de las fortunas, el método silogístico no descansa sobre sí mismo, y

39 Anal. Pr. A, 5, 27a5-9.

40 "Cuando lo mismo conviene en uno a todo, en otro no conviene a nada, o en ambos a todo o a nada, a tal figura llamo la segunda" (Anal. pr. A, 5, 26b34 ss).

41 Anal. post., A, 14, 79a17-32. Atiéndase a la ironía de Sánchez contra el silogismo en *Bárbara* (13/87).

42 Anal. Post., A 3, 72b19-33.

de poco sirve el hábil manejo del instrumento si falla su sustento, porque, “*quien ignora los principios ignora también la realidad*” (25/111)<sup>43</sup>.

Por último, el ejemplo mentado con el juego de palabras: “*Calceos Caesari effingant... / Caesarea utens potestate*” (13/86). Las dificultades lógicas y epistemológicas apuntadas son poca cosa al lado de las consecuencias culturales (políticas?, sociales?) que semejante forma de actividad científica arrastra. El orden y sometimiento a los dictados imperiales en que César transforma la República es una trampa mortal para él en el mismo acto de fundación y para todos los súbditos<sup>44</sup>. Así tiraniza la herencia aristotélica a los pueblos que gobierna. Si en tiempos ha podido sonar a exagerado este juicio, no sería costoso reconstruir el argumento en tiempos modernos contra lo que se ha llamado el imperialismo de la lógica o la opresión de la razón que se encierra dentro de la concepción científicista. En el pasado y en el presente, acaso sea atinado decir que “*falta el hilo de la razón*” (14/89) para moverse en tan intrincado tejido.

En otro lugar reaparece aun con más vigor la mención del laberinto; para denostar el estado de la filosofía. A partir del mismo argumento que hiciera a Descartes apartarse de su estudio: la existencia de tanta diversidad de opiniones sobre un mismo asunto produce perplejidad y, cuanto más a fondo se investiga, “*más líos se presentan, en mayor confusión nos vemos y la salida se hace más difícil*” (50/161). Es suficiente para comparar “*nuestra Filosofía con el Laberinto de Minos: una vez que hayamos entrado en él, no podremos retroceder ni liberarnos. Y si avanzamos, damos con el Minotauro que nos quita la vida*” (ibid.). Después de vigiliias, fatigas, soledad, privación y destruir el cuerpo a fuerza de hacer trabajar el espíritu, recibir el premio de la muerte en compensación a tanto esfuerzo. En esto vienen a dar los afanes innatos por querer saber<sup>45</sup>. En el mundo mandan dinero y poder. Con ellos se abren las puertas de la elocuencia, del amor, de la consideración y la fama, como ya nos avisaron los clásicos.

Sánchez presenta los argumentos de diferente procedencia que fortalecen una misma conclusión. En nada se tiene a los hombres de letras, o, para ser más castizos, a nadie le importan un pito “*Nauci fiunt litterati*” (51/162); pero es que la Filosofía misma es como la hidra de Lerna que, si le cortas la cabeza le nacen cien, siempre más feroces.

43 “*Si hubiera ciencia de éstos, así como de otras cosas, sería una ciencia perfecta. Ahora bien: como de éstos no la hay, tampoco la hay de aquellas cosas de las cuales éstos son principios. De este modo se sigue que no se sabe nada*” (22/105).

44 “*Atrapados ellos mismos en las redes, no son capaces de soltarse, cayendo de este modo en la trampa que preparaban para otros*” (79/219).

45 “*Conocí... los torpes laberintos de la razón*”, confiesa Borges (*Elogio de la sombra*, “Juan, I, 14”, en *Obras*, Buenos Aires, Ultramar, 1974, p. 977).

En tiempos de cierta holgura es permisible seguir el lema de la “devoción por la pregunta”. Así se puede presumir de conciencia avisada al tiempo que no se dejan escapar algunas seguridades. Pero la filosofía aspira a ser un saber y ello resulta escasamente concordante con el problematismo permanente. Lo pregunta el médico que practica un arte cuyos principios atañen a la especulación; lo exige el gobernante, el legislador, el arquitecto y el hombre de la calle. *“Los que quieren investigar con éxito -avisó Aristóteles- han de empezar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores y no es posible soltar si se desconocen las ataduras”* <sup>46</sup>.

De esta que es, con razón, magistral enseñanza, la historia no ha dado al parecer testimonio más que de los preparativos: examinar y recorrer una y otra vez las dificultades, tejer y destejer, actividad dialéctica que no avanza a ciencia demostrativa. *“Falta la llama de la mente que, al conocer con perfección una sola cosa, quite a las demás dificultades la ocasión de reproducirse”* (51/163).

En otro lugar he hecho algunas calas por la literatura, el pensamiento, el arte y la religión en el tema del Laberinto <sup>47</sup>. Que prolifere esa simbología en la época de nuestro escéptico obedece a bien conocidas razones. Sobre ellas ejerce un efecto multiplicador el paso del mundo cerrado al universo infinito. La perspectiva ennoblecedora de la nueva concepción que anuncia el Cusano no puede ser tomada antes de que se hayan superado las consecuencias de la decadencia del orden antiguo; y eso requiere largo tiempo de desorientación o, como prefiere Descartes, de apartado desierto.

Aquí tan solo quiero dejar constancia del doble juego del saber y el laberinto. El saber se concibe desde el comienzo como liberación. Soltar las ataduras -dice el Estagirita, y con mayor énfasis poético había decrito su maestro el estado de los prisioneros en la caverna y la historia de una liberación. En uno y otro caso, resonancias de un pensamiento que trae el lejano eco de las mitologías que hablan de la fundación del mundo, del origen de la ciudad, del paso del nomadismo a la cultura sedentaria, del descenso a la muerte y de la continuación cíclica de la vida. Siempre presididas por la fascinación y el temblor de estar atrapados en una red que gobierna el capricho del Soberano invisible y remoto. La red, la cadena, el nudo de serpientes, el laberinto, la tela de araña: son, a la par que símbolos de orden, conciencia de la dependencia y sentimiento de impotencia. Lo primero es lo que siempre ha de quedar; de lo segundo es de lo que hay que liberarse y el camino es el saber.

46 Met., III, 1, 995a27-30.

47 A. Álvarez Gómez, ‘El laberinto y el camino en el pensamiento’, en *El camino de Santiago: formas y mentalidades del peregrino*, Santiago de Compostela (en prensa).

El reto está, pues, en sustituir un tejido por otro: *“Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizá lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas -traduzco, a leyes inhumanas- que no acabamos nunca de percibir. Tlön será un laberinto, pero es un laberinto urdido por los hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres”*<sup>48</sup>. Nada tiene de extraño el intento de antiguo de hacer nacer el saber dentro de sociedades secretas y que siempre, quienes dominan el mundo, hayan sentido recelo contra quienes podrían estarse organizando para arrebatarles ese poder.

Ahí se abren dos interrogantes de círculo máximo: El primero, si el saber no crea una falsa expectativa poniendo la mira en la liberación de los lazos, cuando lo más que puede ocurrir es que cambie un soberano por otro. En torno a esa pregunta se amontonan problemas tan graves como el de la ilustración.

El segundo, el escándalo de querer emular al cielo, *“porque la confusión y la maravilla son operaciones propias de Dios y no de los hombres”*<sup>49</sup>. Como una repetición del pecado de orgullo que trae el castigo de la dispersión y la confusión de lenguas. Esa es la razón para una versión a la simbología cristiana del mito de Creta<sup>50</sup>.

Pero, ¿no hemos ido demasiado lejos? No parece que la figura de Sánchez tenga pretensiones de mayor alcance que denunciar el estado deprimente del saber y opresivo de su apariencia. Es decir, ajeno a los dos problemas mencionados y confiado en el carácter literalmente liberador. Y, sin embargo, difícilmente se puede tener una idea correcta del conocimiento si se prescinde de lo que esos dos problemas suponen. Por no haber sido conscientes de ello, el enredo propio lo encuentra en una concepción de la ciencia inviable.

La obra de Descartes se levanta sobre el solar limpio de las ruinas de la silogística y de la epistemología aristotélico-escolástica. No sería impropio atribuir carácter laberíntico a aquella tentativa y de perdición a sus efectos. Hay en sus escritos dos imágenes que presiden desde los primeros pasos: la cadena y el tapiz y, si no nos habla del laberinto, sí reclama la necesidad del hilo de Teseo.

Por lo que ya hemos dicho al recorrer los primeros caminos, el conjunto de los saberes se resuelve: o en ciencias vanas e inútiles, o en saberes raros y

48 J. L. Borges, *Ficciones*, en *Obras*, p. 443.

49 J. L. Borges, *El Aleph*: *“Los dos rayos y los dos laberintos”*, *Obras*, p. 607; cf. Génesis, 11, 1-9.

50 Como en las obras de Tirso de Molina y Calderón, el desorden provocado por la soberbia humana sólo se devuelve a la unidad por la humildad del nuevo Teseo (Tirso de Molina, *El laberinto de Creta*, NBAE, 9, Madrid 1908; P. Calderón de la Barca, *El laberinto del mundo*, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1952, t. III).

curiosos; o en reglas de persuasión que coartan la inventiva de los espíritus bien dotados; o en fundamentos firmes sobre los que nada se construye; o en soberbios palacios edificados sobre arena; o, por fin, en promesas falsas, imposturas, predicciones y artificios para cazar a la incauta ignorancia de las gentes. De esa experiencia se alimenta el monstruo del escepticismo encerrado en el laberinto del saber.

Algo no menos preocupante ocurre en el camino de la experiencia, por lo que no queda más remedio que sumergirse en el laberinto de uno mismo, abandonando los usos filosóficos. El método de las disputas cede el paso a la meditación, el ruido del foro público al tribunal de la propia razón y la investigación de las escuelas a la reflexión en soledad.

Descartes va pensando en “*los hombres puramente hombres*” (DM, VI, 3, 21-22). Desde ese altozano se avista un humanismo en el que, al decir de Sartre, “*(ya) solamente hay hombres*”<sup>51</sup>. Lo que enuncia ese incoativo ateísmo es la independencia del pensamiento de toda autoridad, la autonomía de la razón y la sola posibilidad de la verdad en el seno de la autoconciencia. Esto es lo que haría exclamar a Hegel: “*Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar al fin como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡Tierra!*”<sup>52</sup>.

El descenso a las profundidades de uno mismo no tiene el aspecto de una alternativa al conocimiento que proceda por las vías abismáticas de la pasión o el sentimiento; es el conocimiento de nuevo, pero aquel que proceda con rigor. Tampoco está presidido por la obsesión de librarse de todo laberinto, sino por la necesidad de entrar en él; o tejer uno mismo el propio entramado. Ese es el objeto del “*método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu sea capaz*” (DM, VI, 17, 9-10). Tan necesario como “*el hilo de Teseo para quien ha de entrar en el Laberinto*” (RDI, X, 380, 1-2). No como quienes queriendo saber -y no sabiendo querer- presumen de no necesitar reglas, los que descaradamente las ignoran, o quienes no se detienen a pensar qué es lo que prescriben. Destinatarios de la invectiva son los mecánicos, que inventan instrumentos desconociendo la física; los astrólogos que, ignorantes de la naturaleza de los cielos y faltos de observación se atreven a predecir sus efectos; y los filósofos que, despreciando los experimentos, pretenden hacer salir la verdad del propio cerebro como Minerva del de Júpiter. Todos ellos son, según la imagen de Bacon<sup>53</sup>, arañas que tejen la tela segregando sus propios jugos.

51 J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1975, p. 26.

52 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, III, México, FCE, 1977, p. 252.

53 Fr. Bacon, *Novum organon*, I, 95.

La conquista del nuevo orden exige una disposición acorde con su carácter “oscuro e intrincado” (X, 380, 18-19). El texto está impregnado de un estilo logístico-agresivo (*aggresuro, acies, persequendas*) que va bien con las dificultades que se prevén. Parte de las cautelas anunciadas exige moverse dentro de las coordenadas de la naturaleza, el arte y la experiencia y de hacerlo con habilidad (*industria*) y mostrando el método (*artis secretum*)<sup>54</sup>. Descartes enseña las correspondencias: de las cosas y el laberinto; del acometer y el entrar (*aggresuro / ingressuro*), de la regla a observar y el hilo de Ariadna. El carácter central de la *conversio* no es casual; frente a la “*conversio ad phantasmata*”, la conversión “*ad ordinem et dispositionem*”<sup>55</sup>.

Su obra invierte el orden aristotélico de materias en orden de razones, rompe las cadenas de la necesidad con que el destino parmenídeo ata todas las cosas, derriba los muros de la incomunicación de los géneros y los términos del lenguaje fluyen y refluyen entre los dominios ético, epistemológico y ontológico. Es la libertad de disponer de las cosas “no en cuanto se refieren a algún género de entes... sino en cuanto que unas pueden ser conocidas a partir de otras” (X, 381, 10-13).

Por un tiempo y atraído por la belleza y rigor de la matemática creyó que el hilo para entrar en el laberinto eran “esas largas cadenas de razones, todas simples y fáciles, que los geómetras acostumbran a emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, imaginando que todas las cosas de que el hombre pueda tener conocimiento se siguen unas a otras de tal manera” (DM, 19, 6-11).

Pero hay otro símil que, más que como la cadena significar el camino a seguir con seguridad, representa el cuidado mismo que se haya de tener en la construcción del laberinto: “Es preciso analizar las artes, ... sobre todo aquellas en las que impera más el orden, como son las de los artesanos que tejen telas y tapices, o las de las mujeres que bordan y hacen encajes infinitamente variados. ... Pues nos muestran muy distintamente innumerables órdenes, todos diferentes entre sí, y no por ello menos regulares, en cuya exacta observancia consiste casi toda la sagacidad humana” (RDI, X, 404, 9-21).

Bacon había advertido que “al ojo del entendimiento humano, el universo está dispuesto como un laberinto”<sup>56</sup>. A juicio de Sánchez, a ese enredo se añade el del método de las demostraciones y la dialéctica de la ignorancia. Uno y otro quedan aturdidos en el bosque de la experiencia. El proceder de Descartes es otro. Del afán por resolver los enigmas de la realidad a la

54 Cf. X, 379, 22; 381, 8; 372, 13-14; 376, 25; 381, 2.

55 Comparar Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1.<sup>a</sup> q 84, a. 7c y Descartes: RDI, X, 379, 15-16; 368, 26; 445, 22; 435, 5; 400, 13-15; 402, 13.

56 Fr. Bacon, *Instauratio magna*, Prefacio, México, Porrúa, 1980, p. 12.

construcción del tejido de lo real hay la misma distancia que entre el pavor a ser devorados por el monstruo y andar perpetuamente errantes y el dominio y posesión de la tierra <sup>57</sup>.

¿Está al alcance del hombre semejante pretensión? La necesidad de escapar al zarandeo que lleva de un remolino a otro, de las disputas dogmáticas a la parálisis escéptica, ¿no ha impulsado a Descartes por un camino errático? ¿No cabe pensar que el constructor esté de antemano condenado a perecer por su obra mientras que sus resortes quedan en manos de un nuevo soberano? Estas cuestiones nos ponen ante el último paso y dejan en el aire una forma nueva de inquietud. Acaso hayamos de reconocer plena verdad a esto: “*El proceso del tiempo es una trama de efectos y de causas, de suerte que pedir cualquier merced, por ínfima que sea, es pedir que se rompa un eslabón de esa trama de hierro, es pedir que ya se haya roto*” <sup>58</sup>. Pero a eso no vamos a contestar ahora.

#### 4. EL REINO DE LA FICCIÓN

Todos los esfuerzos van encaminados a alcanzar la ciencia. Lo hasta aquí dicho es como el desprendimiento de un pesado e involuntario lastre de falsedad. Pero empieza el compromiso que obliga “*a decir lo que me parece verdadero*” (23/107). Y, como antes, las cautelas se imponen hasta tal punto que siempre cabe el pensamiento que contradiga. De ese modo, la disposición a zanjar la cuestión cambia de rumbo para desembocar en una misma cadencia: “*Nada se sabe*”.

En una primera aproximación podría parecer que el procedimiento carece de rigor. La concepción de la ciencia se presenta como una opinión y, en cuanto tal, puede ser contravenida; pero justamente ciencia debería de significar lo que ha escapado al fluir de lo opinable. Algo semejante a las exigencias de sujeción que reclamaba Sócrates <sup>59</sup>.

El problema es grave y, por vía indirecta, se apoya en el texto de Aristóteles para apartarse después de su doctrina. En efecto, el filósofo había escrito que “*cuando (se cree) que (algo) es así, pero que nada impide que sea también de otra manera, entonces (se cree) estar opinando, como que de una cosa de este tipo hay opinión, de lo necesario, en cambio, ciencia*” <sup>60</sup>.

57 “*Hacerse maestros y poseedores de la naturaleza*” es la pretensión del DM (VI, 62, 7-8).

58 J. L. Borges, *Elogio de la sombra*, Obras, p. 1014.

59 Platón, *Menón*, 97d-98a.

60 Anal. Post., A, 33. 89a8-11.

¿Cómo podremos saber que hemos traspasado los límites de la creencia y entrado en los señoríos de la necesidad? Los análisis que siguen en la obra de Sánchez retienen la atención con la promesa de ofrecer el camino del conocimiento, pero son un desarrollo moroso de cuantos obstáculos se suceden hasta desvanecer toda esperanza. El autor mismo ha debido considerar magro el resultado o falaz el voto para cerrar el libro con el propósito de escribir otro, donde “*expondremos el saber en la medida en que la debilidad humana lo permite*” (100/261). No sabemos si tal obra pasó de la intención.

A nadie, sin embargo ha engañado. Rítmicamente ha ido dejando caer la advertencia que anuncia el título sobre cada una de las vías que intentan dar curso a la tentativa. ¿Por qué, pues, nos interesamos en su escrito?

Siguiendo la invitación: “*Ciencia es conocimiento perfecto de una cosa*”<sup>61</sup>. Así entramos ya con nuestro asunto en la red de las palabras. Las definiciones son explicaciones de los nombres y cada uno de los términos requiere a su vez de definición, de modo que, con mucha fortuna, seremos capaces de tejer la malla entera del lenguaje, O, como la “*araña trémula que apenas teje y sin cesar desteje y teje*”<sup>62</sup>.

Lo falaz de nuestro intento está en demostrar la naturaleza de las cosas con palabras y por mucho que fluyamos de unas cosas a otras por el rígido canal que las define nunca saldremos de las prisiones del lenguaje. Necesitamos poder salir hacia las cosas y las palabras sólo son capaces de replegarlos hacia dentro, con lo que llegamos a saber que ni siquiera comprendemos lo mismo cuando hablamos. Un mismo modo de decir expresa intelecciones diferentes. “*¿Quién será el conciliador? El que sabe qué es realmente el conocimiento. Y ese, quién es? Nadie*” (24/109). El invento socrático de las ideas ha caído por sus pies de barro.

El que prometió ser acceso expedito a la verdad de cuanto existe se torna, en una primera vuelta, prisión inevitable. Y, por sí quisiéramos reposar en el consuelo del entendimiento mutuo, descubrimos que al fin estamos encerrados en celdas solitarias. Cada uno se tiene a sí mismo por muy docto, “*Pero aunque al menos eso quisiera saber, no puedo*” (ibid.) Resulta irónico que el medio de significación levante el muro de la incomunicación, que el instrumento de exploración de la realidad nos mantenga de ella apartados.

Pero hay más. Tampoco lo que queda se salva fácilmente. El rigor formal de las definiciones es el ropaje con que se viste lo que nunca pasa de ser suposición. “*Pero suponer no es saber, sino fingir... Mira a dónde nos ha llevado ya el discurso: **Toda ciencia es ficción***” (ibid., cursiva nuestra).

61 *Scientia est rei perfecta cognitio* (23/107).

62 P. Neruda, *Residencia en la tierra: “Comunicaciones desmentidas”*, Barcelona, Orbis, 1982, 51.



La demostración a partir de suposiciones producirá una ciencia hipotética, no segura y cierta. Y lo de la ciencia segura se queda en promesa no cumplida (100/259).

¿Podemos aún confiar? Sólo si detrás de todo hubiera el saber de los primeros principios; como si fuera el primer eslabón de una cadena o la roca firme sobre la que asentar el edificio. Esta ha sido la pretensión de la ciencia universal; éste es el problema de la fundamentación, con independencia de que se plantee con pretensiones de una nueva metafísica. Si ni siquiera los principios son más que suposiciones, recordemos que nada más de lo que hay en las premisas puede haber en la conclusión.

Mas parece que los tiempos ya no están para lo uno ni para lo otro; ni para el conocimiento de lo que es primero, ni para la unidad de la ciencia. *“Llama la atención cómo esos artistas se reparten las tareas, se separan unos de otros con fronteras... ¿No se trata acaso de fantasías de niños? En cualquier lugar público, en la calle, en la plaza o en el campo, se inventan jardines, los cercan con trozos de teja y cada uno prohíbe a los otros la entrada en su jardincillo”* (25/111). Nada parece comprenderse aquí de la división del trabajo; pero aunque esa condición primera falte, denuncia el riesgo de que con la especialización se pierda para siempre la visión del todo. *“Porque todas las cosas que hay en este mundo se ordenan a la composición de un único todo... Hay una inefable concatenación de todas las cosas”* (25-26/112-113). El médico sabe que ninguna parte del cuerpo es ociosa, que todas dependen de todas favoreciéndose o perjudicando y que para el perfecto conocimiento de una hay que conocerlas a todas. Así las ciencias, unas se ayudan a otras y ninguna puede ser perfectamente conocida sin las demás. *“De donde se sigue de nuevo que nada se sabe. Porque, ¿quién conoce todas las ciencias?”* (29/119).

Ahora que podríamos esperar resuelta la cuestión se nos complica. Tenemos dos universos separados, cada uno de ellos compuesto por el encadenamiento de todo con todo. De un lado está el tejido de las palabras; del otro, la trama de las cosas. La ciencia pretende ser conocimiento perfecto del mundo montada como está sobre ficciones. El solo intento de definir el saber ha provocado una cascada de reservas: estar metidos en la rueda del lenguaje, rota la unidad por la diversa composición de las palabras, arrancada de sus fundamentos la ciencia por el desconocimiento de los primeros principios e impedida por la dispersión de los saberes; ajena, en fin, en la forma de encadenar los argumentos a la concatenación de lo existente.

¿Para qué seguir en el empeño? Todos los hilos del análisis conducen a la misma conclusión de manera fatal. Cuanto más nos detengamos a reflexionar, más se multiplican las sospechas. Hay que mencionar en todo caso la fuente de la que todas se alimentan para nuestro escéptico: la irrupción irre-

frenable de una concepción infinitista. Esta es, como señaló Koyré, la causa de que el hombre perdiese el propio mundo en que vivía<sup>63</sup>; y esto es lo que en nuestro pensador rezuma, más allá de los argumentos específicos. Aún no está con él maduro el tiempo para asumir esa idea ni siquiera en la forma atormentada de un Pascal; lo suyo es la tentación permanente de la nada<sup>64</sup>.

Puede decirse que la idea nietzscheana del eterno retorno resulta plausible para un número finito de elementos en un tiempo infinito. A Sánchez le persigue la idea de que ni la materia, ni el tiempo, ni las cosas, ni sus partes, ni los accidentes, ni la variedad de opiniones tienen por qué no ser infinitas. Parece una pesadilla de la que no escapa ni la misma noción de infinito. Atrapado entre el que se podría llamar infinito grande y el infinito pequeño, no encuentra otra salida que la infinitización del principio de variedad, que sus conocimientos de biología etología y antropología vienen a confirmar. En esas condiciones, no ya el eterno retorno de la ciencia, sino ni una sola vez, porque no es posible dar con un único orden.

El pensamiento de Descartes no es posible si prescindimos de la impregnación del infinito. No tanto porque haya de defender con la mayor sutileza la extensión indefinida del mundo<sup>65</sup>, cuanto porque sea el impulsor de las transformaciones de mentalidad y de la reconfiguración de la ciencia que se impone. La misma idea que en un caso sirve de sustento a todos los argumentos escépticos, preside la elaboración del nuevo orden.

Ello es posible porque Descartes retoma el tema del laberinto y lo hace recogiendo el guante lanzado por Sánchez. Que “toda la ciencia es ficción” suena allí a conclusión desazonadora y fracaso de toda pesquisa; en Descartes es un punto de partida. Quiere decir que la crítica tan minuciosamente tejida no se va a pasar por alto; no hay ninguna pretensión de “*morder la lima*” como ha sido habitual.

La apertura del universo disipa toda idea de geocentrismo pero también equivale a que “*el centro está en todas partes*”<sup>66</sup>. Esta es la mejor traducción: “*Aunque nuestra mente no sea la medida de las cosas o de la verdad,*

63 A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 6.

64 Hasta 49 veces se repite la expresión “*nihil scitur*” o alguna de sus variantes; 21 veces más de distintos modos se menciona la nada. “*Nada, excepto esta nada me aterra, me entristece y abate el ánimo cuando pienso que he de visitar su morada*” (73/207).

65 Lo más interesante, en la polémica con Henri More, “*no se debe a una afectación de modestia, sino a precaución y, en mi opinión, necesaria, que llame indefinidas a ciertas cosas en lugar de llamarlas infinitas*” (A Morus, 5 febrero 1949, V, 274, 5-7).

66 N. de Cusa, *Docta ignorantia*, 1.ª, c. XVII.

*sin duda ha de ser la medida de las cosas que afirmamos o negamos*" (V, 274, 14-16). Lo demás huelga decirlo; ¿qué puede haber más absurdo que emitir un juicio sobre cosas que confesamos ser incapaces de percibir con nuestra mente?

En ese taller se esculpen la fuerza y límites de la razón. No es que todo esté en nuestro poder, pero si hay algo en nuestro poder son nuestros pensamientos (DM, VI, 25, 23-24). De esos linderos hacia dentro suena con todo vigor la invitación platónica esta vez convertida en lema de toda intelección: *"Edifiquemos con palabras una ciudad desde sus cimientos"*<sup>67</sup>. Si la ciencia no es más que ficción, finjamos, como fingió Dios al crear el mundo: *"Permitid por un tiempo a vuestro pensamiento salir fuera de este mundo, para venir a visitar otro completamente nuevo que yo haré surgir ante vuestra presencia en los espacios imaginarios"*<sup>68</sup>.

Empieza la narración del nuevo Génesis, del mundo hecho por el hombre para los hombres, como el primero fuera hecho por Dios<sup>69</sup>. Y lo mismo que en el primero a cada obra el Criador tuvo la complacencia de ver que "todo era bueno", este nuevo creador está invitado a hacer salir de sus manos un mundo a su medida.

Pero impregnado del mito del laberinto, Descartes sabe que sólo el vuelo a mediana altura es conveniente, a riesgo de que se derrita la cera y demos estrepitosamente en tierra. Es la llamada de atención a la inexperta juventud de una ciencia que se entusiasma con el vuelo del progreso y pretende una vez más escalar el cielo. El sutil espíritu cartesiano conjuga la raíz de *cera* y *certus* para, al tiempo que poner las bases firmes del conocimiento, señalar sus límites<sup>70</sup>. Todo ello forma parte de las relaciones que hayan de establecerse entre el primero y el segundo Génesis. Por eso el problema de Dios adquiere en Descartes un lugar tan preminente y netamente distinto del hasta entonces habido.

Llegamos con la conclusión al comienzo. Sánchez prometía para terminar un nuevo libro; con Descartes venimos al principio de un nuevo mundo. La diferencia se traslada a la imagería que expresa una y otra convicción. En un caso no pasamos más allá de la afición cinegética, o de la fabulada ayuda del ratón al león, cuando no somos avisados de ser devorados por el habitante del laberinto o de gastar nuestra dentadura contra la lima como hace la serpiente. En el otro se imponen el arquitecto, el urbanista y el legis-

67 *República*, 369b.

68 *Le Monde ou Traité de la Lumière*, c. 6.º, AT. XI, 31, 22-25.

69 "A quien es dado imaginar como un artífice de ilimitada fantasía, como el orgulloso inventor de la alfarería y el vidrio", según enseña Thomas Mann (*Dr Faustus*, III).

70 Cf. especialmente: *Meditación 2.ª*, AT. VII, 30, 3-31, 28.

lador. Si hemos de construir, hemos de tener presente que *“con frecuencia no hay tanta perfección en las obras compuestas de numerosas piezas y hechas por la mano de diferentes maestros como en aquellas en las que ha trabajado uno solo”* (DM, VI, 11, 14-17).

ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ