



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DESCARTES: GRAMÁTICA DE LA EXISTENCIA. *Meditaciones en torno a la relación entre ego y Dios en René Descartes.*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Francisco de Jesús Ángeles Cerón

DIRECTOR DE LA INVESTIGACIÓN

Dr. Juan Carlos Moreno Romo

SANTIAGO DE QUERÉTARO, QUERÉTARO AÑO 2008.

Agradecimientos

Firmar una tesis es una manera de poder decirle a mucha gente “gracias”. Esta que el lector tiene en sus manos ha sido posible gracias a la participación de muchas personas sumamente queridas por el autor de estos renglones. Y a ellas quisiera dedicar aquí con estas líneas un sencillo pero sincero y profundo recuerdo.

Antes que nada, quiero dejar aquí el testimonio de mi agradecimiento eterno a la Persona más importante de mi vida, a Dios, que en su infinito Amor me ha concedido el encuentro con otras personas que siendo reflejo suyo, me han mostrado lo que es amar aquí en la Tierra. Así, quiero dar pues las gracias a mis padres, a Francisco Ángeles Molina y Hortencia Cerón Hernández, y también desde luego a mi hermana, Evelin de Jesús Ángeles Cerón, porque con su amor y paciencia me han mostrado que, como en el verso de Serrat, siempre vale la pena hacerlo bien, y por eso no hay motivos por los que uno podría aburrirse en esta vida. A mi padre le agradezco el ejemplo, el compromiso y la fe que me ha inculcado, a mi madre la generosidad y el amor infinitos de los que con su vida ha dado fiel testimonio —ella sabe bien cómo hube de extrañar su olor a tomillo y a cocina en los años de la soledad de mi retiro queretano—, a mi hermana le agradezco su ternura y entereza, porque con ellos me mostró cuánto significa tener a alguien que te ama siempre al lado. Ellos son mis tres grandes amores y su amor es y será siempre mi mejor y más grande certeza.

No podría aquí dejar de lado a las personas que compartieron su pan y su techo conmigo y que me mostraron con eso el valor de servir desinteresadamente a los demás. Así, quiero agradecer a Manuel de Jesús Ángeles Vega, en quien Dios me ha dado más que a un primo a un verdadero hermano; del mismo modo, también mi recuerdo aquí para mi tía María Vega de Ángeles, que siempre mostró interés en que yo cumpliera de este modo una parte de mis sueños. Qué sería de mí sin la ternura y el amor de mi tía María Dolores Ángeles Manríquez en quien vine a encontrar unos brazos abiertos dispuestos a quererme sin ningún otro interés que seguir queriendo; no puedo olvidarme tampoco de mi tío

Leopoldo Ángeles Castillo (RIP), porque su incalculable ejemplo de constancia siempre fue para mí bastante inspirador. Del mismo modo, quiero dejar aquí también testimonio de lo agradecido que estoy con Jaime Ángeles Ángeles, Alma Ángeles Ángeles, y Alfredo Ángeles Ángeles, así como con las ejemplares familias que han formado, porque ellos me abrieron las puertas de su vida desde que entré en este exilio académico que me llevaba lejos del hogar, y especialmente quiero agradecer el encuentro con Alfredo Ángeles Avendaño, con quien hube de compartir tantas cosas a mi llegada a esta ciudad. A mi tío, Leopoldo Ángeles Manríquez quiero agradecer su ejemplo de superación y entrega, pues habiéndome contagiado su amor por la figura quijotesca supo enseñarme con su vida que nada sería del caballero andante “sin gigantes de viento, sin dama y sin entuertos que desfacer”. De modo especial quiero agradecer a la familia Cerón Trejo, porque desde la distancia siempre supieron darme generosamente una palabra de aliento y un motivo para seguir adelante, así mi recuerdo entonces a José Luis Cerón Hernández y a Aurelia Trejo Mayorga, mis queridos tíos. Y del mismo modo, gracias a sus retoños y a sus respectivas familias, mis entrañables primos, a Luis Roberto Cerón Trejo y a Blanca Irene Thomas Irison, porque su ejemplo siempre alimenta, a Brenda, Nadia Elideth y Tania, porque siempre fue grato sentir su cariño y vivir cada reencuentro.

Quiero dar gracias por la soledad y el silencio, por el gran Acueducto, por sus majestuosas y abrazadoras Iglesias, y por estos atardeceres maravillosos de Santiago de Querétaro, en donde cada otoño fue posible ver, como diría aquel viejo solitario que fue Jorge Luis Borges, “un poniente que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala”. Gracias Querétaro, “Porque fui extranjero y me acogisteis” (*Mt* 25, 35) como reza el Evangelio de san Mateo, y porque yo vine a entender con toda radicalidad y en carne viva aquella frase de Cristo cuando paseaba a solas y sin que nadie me conociera entre estas calles adoquinadas que siempre me llevaban hasta una de esas iglesias barrocas en donde encontré a otros solitarios que un día se atrevieron también a mirar al cielo y mostraron no sin algo de pudor sus manos implorantes. Así fue como entre canciones de Serrat y versos de Borges hube de ir al encuentro de esa otra realidad que me invitaba a “cruzar el puente” y a descubrir aquello de lo que fue a enterarse el hijo mayor de Martín Fierro en la soledad de una celda, que “el hombre es la alegría del hombre y el hablar consuela al triste”.

Como en el *Martín Fierro* yo también encontré aquí en Querétaro por donde hubo de dejar sus pasos el Apóstol Santiago, lo que significa ser acogido por el abrazo de otros solitarios. Mi agradecimiento sincero entonces también a mis amigos. A mis compañeros en la Facultad porque con su admirable talento y sus agudas observaciones colaboraron de manera esencial en mi formación: mi recuerdo amistoso a Juan Granados Valdéz, Jorge Manuel González Hernández y Rogelio Téllez Pérez, ellos saben cuánto ha significado su amistad en esta soledad que viví en Querétaro, y saben también cuántos de los aciertos que hay en esta tesis se deben a nuestras charlas y amenos encuentros. A Santiago Ramírez Núñez le doy gracias por su compañía y profunda charla: no sé cuántos cafés podrían contar esta experiencia. A Ernesto Días Alcántara le agradezco su amistad y afecto, pues al lado de su profunda fe hicieron crecer la experiencia de mi vida. A Juan Pablo Rueda Quintana, quiero agradecer ese buen humor y agudeza que siempre puso un toque de picardía a nuestras charlas académicas. Gracias a Julián Hernández Castelano y a Humberto Sánchez Castro, porque con su buena fe y su empeño, siempre supieron darme ejemplo de superación y cuidado. A Danielle Medrjevski le agradezco también su apoyo en esta primera incursión en la lengua materna de Descartes que es también la suya. De todo corazón, a Gerardo del Castillo Salas quiero agradecer su amistad y su fe, porque con su comprometida forma de vivir me enseñó el profundo valor de la humildad, la caridad, la integridad y la entrega. De manera especial quiero agradecer a María Fernanda Crespo Arriola, porque su modo de vivir es testimonio de amor y de ternura, y de constancia e integridad también, y porque con su existencia me da esperanza: sólo ella sabe cuánto significó encontrarme en mi camino el profundo color de sus ojos claros. A Brenda Abigail Godoy Arcega quiero agradecer también la inspiración que siempre hube de hallar en su persona, pues desde que nos conocimos fue para mí como un faro que conduce con cariño al naufrago hasta la tranquila intensidad de una playa que le espera: sólo ella sabe cuánto deben a mi encuentro con sus ojos cafés la sinceridad que hay en las preguntas que le dan vida a estos renglones.

Quiero dar gracias también y centralmente porque en esta hermosa ciudad colonial mi vida se encontró con el *Regnum Christi*, y no puedo sino dar gracias a Dios por este don y

esta gracia inmensa. Gracias pues por las palabras del P. Juan Pedro Oriol L.C., porque siempre supo darle sentido a mi vida, lo mismo en los momentos de incertidumbre o pena, que en los instantes de más profunda alegría: mi fe se fortaleció al conocer su modo de vida, su extraordinario ejemplo, su humildad y caridad, y su amistad con Cristo. Gracias entonces también por la amistad y el testimonio de vida de Alejandro Méndez y de Iván Esparza Balderas, espero que algún día sepan el lugar que tienen en mi corazón y lo agradecido que estoy por haberlos encontrado —Iván, sólo tú sabes cómo he apreciado cada minuto de nuestras memorables charlas y cuántas experiencias quedaron en cada una de aquellas tazas de café—; gracias a Alfonso Estrada Balderas porque su vida misma es un ejemplo de caridad y amistad sincera; gracias a José Alfredo López Gámez, porque siempre supo dar ánimo cuando a nuestro alrededor alguien lo estaba perdiendo. Gracias a todos quienes a través del *Regnum Christi* dan testimonio de cuánta felicidad nos espera cuando dedicamos la vida a amar. Mi recuerdo entonces se llena de memoria afectuosa cuando sé que siempre estuvieron conmigo Smith y Chucho, Richi, Martín y Luis, Daniel, Irving y Toño.

Gracias a mis maestros, porque cada uno a su manera supo darme un fiel testimonio de la vocación filosófica, y porque me dieron a lo largo de sus cátedras, bases firmes para iniciar mi propia aventura en la filosofía. Especialmente quiero agradecer al Dr. Juan Carlos Moreno Romo, porque además de reavivar en mí el amor por Serrat y la devoción por Borges, supo contagiarme un profundo y sincero interés por la obra y la vida de René Descartes e hizo que encontrara así yo también en estos Ex Colegios jesuitas de san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier —en donde ahora mismo escribo estas líneas, y toda proporción guardada—, mi propia *Flèche*. Pero sobre todo, gracias por su amistad, pues siempre tuvo un gesto de amigo detrás de la rigurosidad del trabajo académico. Gracias también a quienes con ahínco leyeron esta tesis, pues con sus observaciones supieron dar cauce a mis preocupaciones, y con su experiencia y buena voluntad me ayudaron a mejorar esta joven investigación. Agradezco así al Dr. Nazzareno Fioraso, al Mtro. José Antonio Arvizu Valencia, al Mtro. Mauricio Ávila Barba, y al Mtro. Carlos García Calderón, y también gracias al Mtro. Gabriel Corral Basurto por su buena voluntad al ayudarme y orientarme en todos mis trámites de titulación.

*A Francisco, Hortencia y Evelin,
porque su amor es mi mayor certeza.*

DESCARTES: GRAMÁTICA DE LA EXISTENCIA.
*Meditaciones en torno a la relación entre ego y Dios en
René Descartes.*

Francisco de Jesús Ángeles Cerón.

OBERTURA

Entendemos que una verdadera investigación filosófica es siempre fruto de una evidente urgencia a la que hace falta responder. Nosotros hemos cedido desde lo más profundo de nuestras inquietudes y sin remordimiento alguno ante este singular aspecto.

El problema del yo y el problema de la existencia propia ocupan un lugar central en toda reflexión que pretenda partir desde el horizonte de la filosofía. Por lo que pensar en torno a lo que el hombre sea, y pensar por tanto en aquello que lo constituye fundamentalmente es en realidad una verdadera urgencia, tanto más cuando en nuestro tiempo la ciencia moderna ha creado esa objetividad monstruosa que surge de la alianza entre naturalismo y técnica, y que junto a otras ideologías reductoras esclavizan el ser del hombre a lo cuantitativo totalizante. Pues lejos de cerrar la discusión en torno al hombre y de finiquitar la búsqueda de nuestra más irreductible expresión, el estado actual de las cosas pone de relieve lo importante que es tener en claro lo que caracteriza de modo primordial a nuestra propia naturaleza. Este es un panorama en el que un emplazamiento más de esta discusión es inconcebible, y pese a que como Lysias muchos postulen en nuestros días doctrinas que pretendiendo liberarnos de toda atadura nos atan a los vaivenes de un progreso inhumano y poco o nada reflexionado, el sistema cartesiano se nos presenta como un esfuerzo del espíritu que con toda lealtad intenta responder o cuando menos plantear los cuestionamientos más graves que atañen a la existencia humana.

Ofrecemos pues aquí un recorrido a través del sistema cartesiano, abordado como un verdadero y profundo ejercicio filosófico que pretende indagar en torno a los elementos más propios de la existencia y la condición humanas. De la mano de René Descartes pretendemos abrir nuestra propia luz natural, para aproximarnos con el Caballero de la Turena a los cuestionamientos que en el andar de la vida que jamás admite demora siempre nos asaltan revelándonos lo endeble de nuestra propia naturaleza.

En el presente trabajo presentamos entonces cartesianamente el más radical de los problemas, aquel que se revela en la pregunta que inquiere y desea saber quién soy. Pero al mismo tiempo, al plantear aquella pregunta señalamos también aquel que para Descartes es el problema al que se reducen la totalidad de los problemas. En última instancia vamos a ver cómo la filosofía cartesiana pregunta por lo que al interior de su

propio sistema es considerado el problema fundamental de la filosofía: el acercamiento al conocimiento de Dios. De modo que frente a los críticos de Descartes —tanto al interior como al exterior del “cartesianismo”— nosotros sostenemos —sobre todo frente a las interpretaciones más difundidas de un cartesianismo racionalista o idealista-subjetivo—, que en la profunda búsqueda de la verdad a la que apunta la aventura epistemológica y existencial del filósofo francés, se halla no sólo un momento cumbre en la autonomía de la razón, sino un momento especial que le señala sus límites también. Frente a las falsas filiaciones de los contemporáneos de Descartes y también de los nuestros, andaremos de nuevo el sistema cartesiano, atravesando esa senda guiados por dos faros, aquellos que se yerguen en las verdades que Descartes alcanza tras plantearse el problema del conocimiento de Dios y el conocimiento del ego a lo largo de su meditación. Nuestra elección no es arbitraria —si bien responde a un hondo interés personal— pues reconocemos con Jean-Luc Marion (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*) que ambos son los asuntos más importantes en la filosofía de René Descartes.

Al atravesar esta senda debemos mucho al pensamiento de tantos que nos han precedido, pero esa enorme deuda no excluye quedar como los únicos responsables de esta incursión. Nuestras más profundas inquietudes y acaso las más radicales de nuestras dudas acompañan aquí a nuestras limitaciones más sinceras; todas ellas dejan aquí el más franco testimonio.

Patio Barroco
Ex Colegios de San Ignacio y San Francisco Javier
Santiago de Querétaro, Querétaro.
Septiembre del 2008.

INTRODUCCIÓN

A veces hacemos cosas sin saber por qué. Y responder a la voluntad de vida filosófica es solamente una de ellas. La vida nos ha empujado a descubrir en la existencia propia, y a través de ella, la ausencia, la necesidad y la zozobra, la pregunta, la abundancia, las dudas y los transitorios paliativos de la incertidumbre humana. La vida nos ha llevado a preguntarnos por el todo ante la incertidumbre que se asoma intensa y siempre constante ante el abismo que anuncia la posibilidad de nada. Este trabajo es parte de esa pregunta a la que intentamos responder escribiendo mientras se asienta en nosotros la posibilidad de ver. A este trabajo entonces no podemos llegar pues con la "tranquilidad" del turista de verano que se asoma a ver las latitudes de otro "paisaje". Nuestro trabajo es desde luego un trabajo académico, pero es al mismo tiempo más que un trabajo académico. No se trata, por tanto, de responder principal o exclusivamente a la necesidad que supone una evidente indigencia conceptual, cuanto de responder con las fuerzas con las que la luz natural asiste al espíritu humano, a una plena y no menos evidente indigencia existencial.

Este no es un trabajo que pretenda analizar el todo del sistema cartesiano, sino uno que al partir del cartesianismo (entendido aquí no como la filosofía hecha desde o frente a los conceptos presentados por Descartes, sino como la actitud que el filósofo francés hubo de adoptar al responder a su propia vocación filosófica) busca dilucidar el problema de la existencia humana a través de dos preguntas que son constantes en toda la filosofía de René Descartes, aquella que inquiere al yo y la que le sitúa ante el problema de Dios.

Así, los conceptos centrales de estas mediaciones son entonces como reza el subtítulo de nuestro trabajo los de ego y Dios. A los dos es necesario entenderlos desde el horizonte de la existencia, de tal suerte que el estricto sentido de su uso y significado se irá explicitando según nos parezca conveniente y según vayan avanzando estos renglones.

Adoptamos las posibilidades que la luz natural nos facilita para orientar nuestras preguntas y para aproximarnos a las respuestas que la misma luz natural ofrece para dar sentido, y para acuñar un horizonte clarificador a las dudas del filósofo, pero también para asomarnos a la inmensa gama de posibilidades que ofrece el horizonte abrazador de la luz sobrenatural.

Ofrecemos entonces aquí una gramática de la existencia, es decir, una clara descripción de la existencia a partir del análisis que los problemas en torno al yo y a Dios ofrece la empresa cartesiana. No es pues una tesis sobre Descartes sino una tesis

cartesiana en el más extenso sentido de la expresión, esto es, un intento de dar cause a través de la inspiración cartesiana (que incluye desde luego y no de manera tangencial, su crítica y esclarecimiento, y la explicitación de sus posibilidades y dificultades más complejas), al interés por leer el gran libro del mundo y emprender ahí mismo la tarea de conducirnos pro nosotros mismos en él, atendiendo desde luego a los que consideramos los problemas que con mayor firmeza cruzan el todo de la filosofía cartesiana, aquéllos que se agrupan en las preguntas que inquietan quién soy (el yo) y quién es Él (Dios).

De esta manera, meditando y reemprendiendo las *Meditaciones metafísicas* principalmente, descubrimos un intento que supera el marco de los problemas de escuela y que se ubica en el más hondo interés gnoseológico que encuentra su origen en una profunda y sincera raíz existencial.

De ahí que el lector tenga en sus manos un texto que concentra el recorrido que hacemos a través de la filosofía cartesiana en busca de una gramática de la existencia, guiados por una meditación en torno al ego del cogito, y una meditación que se detiene a contemplar desde el cartesianismo el problema del Absoluto. De esta forma hemos dividido en dos grandes partes este trabajo. En la primera parte de él nos detenemos a través de varios capítulos en el cogito cartesiano, estableciendo un diálogo con los textos de Descartes y con los intérpretes del Caballero de la Turena, de modo que hace las veces de eje teórico para este propósito la recreación de las mediaciones que conducen a Descartes a la primera verdad, a partir de la cual nos es posible dar cuenta de lo que con Michel Henry descubrimos como el advenimiento de una intuición que apunta ya a la noción de ego como la certeza puntual de nuestro ser carne. Mientras tanto, al interior de la segunda parte el lector encontrará la lectura que hacemos del lugar que ocupa el problema de Dios en la filosofía cartesiana, siempre acompañando nuestra búsqueda de un diálogo con la aproximación teológica que nos permitimos hacer desde la filosofía, guiados fundamentalmente por la lectura que del esquema cartesiano hace Jean-Luc Marion. Finalmente, a lo largo de las dos grandes meditaciones que se concentran en estas dos partes de nuestro trabajo, intentamos tender puentes que permitan tener nociones claras de la relación que guardan el ego y Dios en la filosofía cartesiana, y cómo tras entender esta relación fundamental es posible leer en Descartes una gramática de la existencia humana.

**I. EL EGO DEL COGITO.
MEDITACIÓN SOBRE NUESTRO SER CARNE.**

“Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza”.

René Descartes,
Meditaciones metafísicas (Meditación Segunda).

“Los seres encarnados son seres sufrientes, atravesados por el deseo y el temor, que sienten toda la serie de impresiones vinculadas a la carne por cuanto que, constitutivas de su substancia —una substancia impresional por tanto—, comienzan y acaban con lo que ella experimenta”.

Michel Henry,
Encarnación.

“Desde mi juventud, mi angustia primera, la fuente de todas mis alegrías y amarguras ha sido ésta: la lucha incesante e implacable entre la carne y el espíritu.

La angustia ha sido abrumadora. Amaba mi cuerpo y no deseaba que se perdiera; amaba mi alma y no quería verla envilecida. He luchado para reconciliar estas dos fuerzas cósmicas antagónicas, para hacerles comprender que no son enemigas sino que, por el contrario, están asociadas, de manera que pueden reconciliarse de forma armoniosa, y de este modo yo podré, reconciliarme con ellas”.

Nikos Kazantzakis,
La última tentación.

“Yo (¿quién, “yo”?; esta es la pregunta, la vieja pregunta: ¿cuál es ese sujeto de la enunciación, siempre ajeno al sujeto de su enunciado, respecto del cual es forzosamente el intruso, y sin embargo, y a la fuerza, su motor, su embrague o su corazón?”

Jean-Luc Nancy,
El intruso.

I. 1. El silencio que circunda al Ego.

Buena parte de la filosofía ya no se preocupa por saber qué es el hombre, y si lo hace, lo hace de una manera tan tímida que a veces apenas vale la pena considerarlo¹. A veces parece que no nos quedan más comienzos para este tipo de preguntas, o que cuando menos no quedan más comienzos al interior de buena parte de los círculos dominantes de la filosofía occidental. Por lo que en medio de esa monumental omisión, una considerable fracción de los “profesionales” la filosofía no dicen nada más sobre lo que pudiera ser el ego. Y aunque tal vez ese silencio sea mejor que los vituperios y maltratos que llegan hasta su playa cuando alguien se anima a hablar de los problemas que pueden plantearse en torno al yo, este silencio no deja de sembrar dudas sobre si acaso los filósofos temen o rehúyen el instante en el que llega el momento para referirse a él. A veces pareciera que muchos de ellos animan al resto a pensar que ya no disponemos de palabras para nombrarlo, ni de conceptos para empezar a pensarlo, ni de la *voluntad* para estar dispuestos cuando menos a mirarlo.

Pero si buena parte de la filosofía ha dejado en el abandono la preocupación antigua por querer saber quiénes somos —y con ello ha destituido al “yo” de su campo de conceptos, arrojándolo a los márgenes oscuros en donde se halla aquello sobre lo cual es mucho mejor callar—, no podemos dejar de lado, empero, el hecho de que otros discursos han querido cubrir ese insoslayable abandono, y que a veces incluso logran a su manera decirnos algo cuando nos animamos a preguntarnos quiénes somos. Y es entre esos discursos en donde vamos a situar el nuestro, pues aunque sería imposible resumir en unas cuantas líneas el esfuerzo y los avances, los problemas, pendientes y retrocesos que se avizoran al interior del trabajo que han realizado los practicantes de incontables generaciones al interior de disciplinas varias cuando han intentado plantear este problema, podemos, sin embargo, al observar de modo global las maneras en que en esas otras disciplinas se ha planteado el problema del yo, señalar de modo general —desde nuestro también parcial, humano, finito e imperfecto modo de ver las cosas— cuáles son las condiciones que consideramos han sido omitidas al discutir el problema que en primera instancia nos ocupa aquí. La poesía logra hablar de lo que experimenta

¹ Cuando menos esto ocurre con la filosofía analítica, y con la escuela de la filosofía hermenéutica que ha salido adelante en la tradición continental. Ambas escuelas se han convertido en movimientos circunstancialmente dominantes durante la segunda mitad del siglo XX en el terreno de la filosofía—y quizás más allá de ella—; y al ejercer la natural influencia de este dominio en el panorama de nuestro tiempo, han condicionado en gran medida la monumental ausencia del ego en sus disputas, si no es para marcar distancia de lo que consideran materia de la frágil ingenuidad moderna.

este que *soy*, liberándome de ese silencio que enajena, pero nunca logrará que comprenda *lo que soy* en su concepto. La novela con sus recovecos narrativos pretende —y lo logra muchas veces— arrancarme del autismo de las experiencias que he vivido, pero no logra explicar qué es lo que acontece realmente en *lo que soy*. La teología, por su parte, sabe bien de qué se trata; pero lo sabe tan bien que muchas veces ella termina por imponer a mi pregunta una respuesta tan directa y terminada que me deja ajeno de todo cuanto preocupa fenoméricamente a este *quien soy*. El psicoanálisis en su afán de resistirse a darme respuestas termina por mostrarme —en medio de esa demora que ejerce entre mis vivencias— que no tengo palabras para expresar *lo que yo soy* y que no existen tampoco al interior del psicoanálisis, conceptos que permitan pensarme, y que posibiliten entonces *pensar de verdad al yo*.

De modo que entre esos esfuerzos demediados, hablar del Ego se ha tornado un despropósito y se le ha relegado a los discursos que sólo pueden nacer de un sentimentalismo desesperado o de una industria de la individualidad pedante. De tal suerte que en medio de ese silencio de la filosofía, la cuestión del “yo” y el afán por pretender saber quién soy, acaba a la postre por diluirse también con él.

Este ignominioso abandono de la cuestión del ego por parte del concepto debería escandalizar, tanto más cuanto que nada es posible de ser referido en nuestro mundo si no es a partir de lo que [yo] soy. Mucho más si es que se trata de analizar las referencias que intenta establecer la filosofía. Y sin embargo, en nuestro tiempo hablar del “yo” al interior del “discurso filosófico” es a lo mucho una obscenidad o una ridiculez de tamaño inmenso, que queda completamente fuera de los conceptos que debe abordar un discurso “serio”. Pues a medida que la filosofía deja de comprenderse a sí misma como una actividad ejercida por alguien —con lo que debería preocuparse entonces por el quién y el qué de ese alguien—, y que deja también de contemplarse como la disciplina de las preguntas perpetuas y la búsqueda de la verdad —cosa que en el siglo XX ningún filósofo “serio” que se preste de serlo, se atrevería a afirmar—, intenta —contrariando así su inspiración inicial— determinar y atesorar saberes “más modestos”, relegando con ello la cuestión del “yo” a una parte del acervo de las ciencias de los objetos. En este panorama, sobre el yo no queda nada por decir y no se puede esperar ningún tipo de auxilio que venga de una filosofía que enarbola un discurso que postula la mocedad de su derrota propia.

Con todo, incluso a esa parte de la filosofía que consideraría ridículo hablar todavía del ego, debería importarle esclarecer esa impotencia que consiente para evitar hablar del tema. Ya que lo único que justifica que no se pueda hablar de lo que somos —ni de lo que es el ego: ese índice que señala quiénes somos—, más allá de lo que en su lenguaje tecnificado nos ofrece en su especializado discurso la ciencia, es precisamente que carecemos de un concepto para poder pensar el ego. Porque más allá del apremio de la vida que nos exige muchas veces de tener que pensar en lo que hacemos o decimos, si carecemos de un concepto que nos permita pensar al “yo”, cada vez que pronunciamos frases tales como “Yo soy...” daríamos de bruces con el sinsentido, pues no sabríamos bien a bien a qué nos referimos si es que en realidad podemos jactarnos de haber expresado algo.

Sin un concepto, por supuesto que es posible sentir la violenta irrupción de *nuestra propia presencia*, pero en sentido estricto y pleno no podemos definirla ni distinguirla de las demás —si es que podemos atribuirle a alguien más presencia alguna, sin haber antes esclarecido de qué va la nuestra—, además de que por ello mismo sería imposible poder articular esas irrupciones en un misma *idea* que pudiera resultarnos cuando menos una *idea* que desbordara *claridad* y precisión. Sin un concepto, incluso es posible formarse una idea general de lo que somos al experimentarnos, pero jamás tendremos una *idea distinta* que nos permita distinguir aquello que tiene que ver estrictamente con lo que somos de lo que no es así, ni podríamos tampoco saber con claridad qué comportamientos derivan de esto y cuáles no le conciernen de ninguna manera, qué los vincula necesariamente entre sí y qué posibilidades abren o cierran en torno a sí.

Sin embargo, si quisiéramos ser fieles —aunque fuera tal vez sólo en el mero intento— con las preocupaciones primigenias de la filosofía, nada puede eximirnos, pues, del intento de fijar aunque fuera solamente un sencillo esbozo, a grandes rasgos y apenas hilvanado, un concepto que esclarezca el “yo”.

En principio, al pretender meditar lo que concierne a la pregunta que intenta pensar lo que nosotros somos a partir de lo que ofrece la noción del “yo” —ante la claudicación que en nuestros días la filosofía dominante ha postulado, y según la cual ya

no es factible detenerse a meditar la pregunta que pretendiera indagar con presteza lo que somos, y más bien prefiere entonces reducir el trabajo de la filosofía “autosustentable” al análisis de proposiciones formales o del *mero* análisis del lenguaje en el que todo es reducido a proposiciones vacías o suspendidas en un abismo en el que la verdad ya no es cuestión por debatir—, es preciso por ello retornar a lo que la cuestión del ego dejó por huella. Y en este sentido es entonces provechoso meditar con René Descartes.

Con el Caballero de la Turena y su noción de ego, pretendemos adjudicarle un poco de unidad y de racionalidad —aunque fuera, insistimos, siquiera como un sencillo esbozo— a todo aquello que el grueso del pensamiento contemporáneo considera como irracional y relega al grado de vulgar ingenuidad moderna. Es cierto que en esas irrupciones violentas de la propia presencia que nombrábamos recién, descubrimos aunque sea fragmentariamente, elementos que a primera vista parece imposible encuadrarlos en un esquema de *mera* racionalidad —esa a la que se adecuan, o adecuamos, las cosas del mundo, y de la que es objeto el orden de lo cuantificable, del cálculo, la industria y la producción—, pero es que precisamente un “racionalista” como Descartes puede mostrarnos —esperamos que el lector pueda verlo con nosotros—, la sinrazón de la racionalidad que pretende reducir su todo a la ciencia galileana —por la que desde luego Cartesio sentía un especial aprecio, pero a la cual nunca redujo su preocupación—. Descartes, más allá de los prejuicios establecidos y las lecturas apresuradas, intenta más bien apuntalar una noción que manifiesta desde su génesis y expresión, que si no exiliamos la preocupación que intenta indagar con claridad lo que nosotros somos, la noción del ego que se encuentra enmarcada en una racionalidad filosófica sincera, sugiere que esta noción y su concepto dependen de una razón mayor que no se restringe al mundo de las cosas ni se reduce a la cuantificación de objetos, y que muestra con ello la radicalidad con la que el concepto que abraza la noción del ego define nuestra individualidad y nuestra vida, rigiendo con sutileza nuestras posibilidades de existencia y señalando agudamente lo que nos concierne de manera extrema.

La evidencia quizás menos discutible sobre el estado de la cuestión —que rige en principio a nuestro tiempo y que condiciona por ello al meno en su generalidad la vida de cada uno de principio a fin—, señala en su fundamento que puesto que somos en tanto que nos descubrimos siempre e indefectiblemente como ya partícipes del ser es

más sencillo y más “rentable”—esta es la impresión de las más novísimas maneras de hacer ciencia— dedicar el tiempo a los procesos que tienen un lugar en el orden de lo cuantificado o cuantificable, y que por tanto no podemos pretender nunca alcanzar de verdad el nivel de los conceptos en asuntos de los que las ciencias de los objetos se han hecho cargo, entre ellos lo que concierne al hombre. De modo que todas esas tonalidades que serían en otro tiempo competencia de la filosofía y materia fundamental de su investigación serían ahora más bien materia de la ciencia —y a lo mucho, fuera de ella, sólo tendrían lugar “sensato” en la poesía—: la voluntad, el amor y los sentimientos, la razón, el movimiento y la sensibilidad, el goce, la felicidad o la desdicha. Sin embargo, lo que omite la ciencia en su pretensión por explicar al hombre debería impactarnos, porque en todos y cada uno de sus intentos en que reduce lo que somos al universo de lo que es competencia de la estadística, termina por dejar siempre demasiado afuera lo que tiene que ver de lleno con la génesis de lo que es la fuente de los procesos que ella explica; es decir, la ciencia pierde el origen de los comportamientos que ella estudia y sin darse cuenta se queda sin referencia conceptual que de cuenta de cuanto en su universo postula.

Un concepto de ego debe permitir que en los fenómenos que nos fundan y en los comportamientos que de nuestro modo de ser nacen, no se diluya lo que nos constituye de modo fundamental; un concepto de ego que señale con verdad —aunque sea de modo sencillo— algo central e insustituible en la noción que responda nuestra preocupación por quiénes somos debe partir de la certeza —puntual, pero certeza al fin— de nuestra propia existencia, de modo que no inscribamos fenómenos encontrados tras la aparición de esta certeza en un marco que desconozcamos, yendo más bien en pos de una *idea clara y distinta* de lo que significa decir “Yo soy..”, estableciendo al mismo tiempo —es cierto, de un modo arbitrario hemos elegido para esta empresa como piedra de toque a René Descartes, pero es él quien nos ha dado que pensar sobre el asunto que aquí tratamos— la descripción del ego según el orden de las razones de las *Meditaciones metafísicas*, principalmente.

Esa descripción nos impone la necesidad de construirlo todo desde el principio, apoyados fundamentalmente en los esfuerzos y la guía de quien se convierte en este tema —como en mucho otros— lo más cercano a un ideal Virgilio: Descartes, el aventurero del yo que supo con la duda hiperbólica marcar cuando menos el esbozo de

ese camino que intentamos recorrer a la sombra de tantos otros. Por lo que intentando contar las menos historias previas posibles—tan sólo las necesarias—, y más bien pretendiendo hilvanar una nueva con el lector, trataremos que la cuestión del ego aparezca empujada por su propio peso, de modo que justifique con su repercusión este intento por volver a él a través de lo que muestra en su inquebrantable certeza la verdad del *cogito* de Cartesio, arriesgándonos a que, dado el estado de la cuestión, nos ocurra como al payaso de una fábula que cuenta Kierkegaard². En ella, el aludido arlequín, cuando un circo de Dinamarca fue presa de las llamas, fue enviado por el director del mismo —cuando ya estaba preparado para actuar—, a la aldea vecina para pedir auxilio, pues existía el peligro de que las llamas se extendiesen incluso hasta esa aldea; así que el payaso corriendo hacia la aldea pidió a sus habitantes que fuesen con la mayor urgencia al circo para extinguir el fuego, pero los aldeanos creyeron que se trataba solamente de un excelente truco ideado para que en gran número asistiesen a la función; y aplaudieron al punto de llegar al llanto llevados por su risa. Al payaso le daban más ganas de llorar que de reír por aquel hecho, pues en vano trataba de persuadirlos y de explicarles que no se trataba ni de un truco ni de una broma, que la cosa había que tomarla en serio y que el circo estaba ardiendo en realidad. Sus súplicas no hicieron sino aumentar las carcajadas; creían los aldeanos que había desempeñado su papel de maravilla, hasta que por fin las llamas llegaron a la aldea. La ayuda llegó demasiado tarde, y tanto el circo como la aldea fueron consumidos por las llamas. Nosotros también podríamos provocar esa carcajada que culmina en llanto, pero es necesario correr el riesgo: el incendio en nuestro circo ya empezó. Nadie sabe aquí más que otros de este incendio que encierra en sus llamas a la preocupación por saber qué es el ego, porque sobre quiénes somos, todos sin saber en verdad el todo sobre el hecho llegamos a saber por lo menos otro tanto, y en ese sentido somos iguales y deberíamos participar en alguna medida de la misma preocupación —aunque a veces la comprendamos en verdad apenas—, porque todos participamos en algún modo de la misma situación que nos hace sentirnos antes o después en nuestra vida como una grave expresión de soledad.

² Nosotros nos enteramos de esta narración de Kierkegaard a través de Joseph Ratzinger, quien en su *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 2007, 3ª ed.), hace uso de esta figura para señalar la situación del teólogo —y el filósofo a la manera de René Descartes, agregaríamos aquí nosotros— en nuestro tiempo, que como el payaso de la aludida fábula pretende hablar de un incendio causando —si bien le va— no más que la carcajada de quien le escucha.

I.2. Mirar “el cuadro”.

El problema de la existencia es central en el pensamiento de René Descartes, y en él es quizá la cuestión del ego la que se sitúa al centro de toda la constelación de problemas y planteamientos que se despliegan en torno a ella, en todo lo largo y ancho del sistema de Cartesio. Porque si bien es cierto que la existencia atañe en un primer momento a todo, no es sino a partir de la referencia ineludible que cabe hacer a la propia, que es posible desarrollar después el análisis del todo del “mundo exterior”. En ambos casos, la existencia es para nuestro tiempo un tema que concierne primordialmente a la ciencia. Quizá porque se le relaciona de inmediato con el universo material, al que desde luego corresponde parte importante del problema, pero al que no se puede reducir nuestra preocupación primera. Por ello, y para evitar entonces omitir hablar de lo que podemos experimentar —nuestra existencia— para pretender hablar de lo que nos queda en este momento a mayor distancia —la existencia ajena—, será necesario allanar el campo con los utensilios preparados por Cartesio, tomando desde ahora una primera decisión: optar por referirnos al problema de la existencia ubicando el lugar que a su interior ocupa la cuestión del ego, a partir de lo que el filósofo francés ha planteado en su sistema, privilegiando el horizonte que abre Descartes en su faceta filosófica, dejando de lado por ahora lo que habría de aportar nuestro filósofo en algunos otros campos de la ciencia; en aras de invertir estas páginas en plantear lo que mejor comprendemos respecto de la existencia en el pensamiento de Cartesio en lugar de centrarnos en lo que ignoramos más.

No obstante, en uno y otro caso, es decir, dentro y fuera de la ciencia —dentro y fuera de la filosofía también—, en este como en otros problemas Descartes es un pensador “oficialmente” desahuciado, por lo que en lo que concierne al tema de la existencia o bien se le lee desde un faraónico ángulo histórico —viendo en los esfuerzos teóricos de René Descartes un ilustre antepasado que sin embargo no es más que un momento necesario y previo para la génesis del discurso personal—, o bien se le estudia con “fines terapéuticos”³ —haciendo el “esfuerzo” por superar a un espíritu pasado, convirtiéndolo de antemano en un enemigo de cartón. Nosotros intentaremos no caer en

³ La fórmula es de José de Teresa; la introduce en su *Descartes* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, p.44), para referirse a las dificultades de interpretación que sugiere un pensamiento como el de Descartes, sobre todo en el ejercicio de la filosofía de nuestro tiempo.

ninguno de estos casos, y aunque suena realmente complicado captar con exactitud las intenciones que Descartes tuvo al referirse al problema que vamos a tratar, parece sensato al menos intentar comprenderlo lo mejor posible, aún cuando sea solamente dentro de la secuencia de algunos términos que —no está de más reconocerlo— son más bien nuestros —y de los lectores en quienes fundamentalmente nos apoyamos al hacer esta investigación—; pues si pese a ello es posible hilvanar un discurso que ostente en su interior coherencia, la interpretación que aquí desarrollamos podría ser, por lo menos y primordialmente, una que coincida con algo que no contravendría lo que planteó originalmente nuestro autor. De tal suerte que de todo lo que plantea Descartes en torno al problema de la existencia, nosotros habremos de fijar nuestra mirada en una problemática que parte desde el horizonte que plantean en su conjunto las *Meditaciones metafísicas*, en donde a través de la senda abierta por la duda, el Caballero de la Turena esboza el modo en el que a partir de entonces habrá de concebir al ego que es capaz de arribar al momento en el que el cogito le permite alcanzar la certeza de su propia existencia.

De este modo, la presencia de Descartes en esta investigación que pretende ser más que sobre Cartesio, una investigación cartesiana sobre la estructura del ego —una “gramática de la existencia”, y una respuesta cartesiana sobre qué constituye en el fondo la condición humana—, es más que contingente o accidental: responde a una necesidad que propone desde su origen esta elucidación de la existencia que intentamos plantear, pues esta que presentamos pretende ser una investigación constituida desde su centro por un soporte eminentemente ontológico, que sea capaz de responder al “olvido” que cierta parte de la filosofía y en general de nuestro tiempo reciente muestra por el tema del ego y la existencia humana. Hoy que la ciencia en sus avatares pretende decidir asuntos centrales para la existencia humana sin tener claro lo que la constituye en verdad en su fundamento, resulta sumamente importante regresar a las nociones que desde la aventura cartesiana pueden dilucidarse en torno a ello. De tal manera que al plantear de nuevo la antigua pregunta que cuestiona quiénes y qué somos, podamos ser capaces de dialogar con los discursos que al ocuparse de este asunto, convierten al hombre en un simple objeto que estudia la ciencia y que en nada se diferencia del resto de los elementos de la materia: decir “Yo soy...” sigue pareciéndonos a nosotros un enigma sobre el cual es provechoso debatir, por lo que lejos de ser una mera contingencia nos parece aquí una necesidad —para este contexto, al menos— mirar de

nuevo el cuadro en el que Descartes ha pintado su vida⁴, su transcurso y su discurso, que refleja el todo de su propia investigación.

I.3. El punto de partida: “dudar de todas las cosas al menos una vez en la vida”.

Descartes lo sabía: ver en el mundo una armonía aún en medio de cierto desconcierto es posible. A ello tienden las situaciones felices de la vida que pese a nuestros peores momentos, si bien no nos hacen vislumbrar el mejor de los mundos posibles, tampoco nos permiten vernos arrojados a esa oscura tentación que nos llevaría a creer que nos encontramos en el peor de los mundos que seríamos capaces de poder imaginar. Sin embargo, contra esa posibilidad de ver armonía en la diversidad de “certezas” y opiniones que pueblan nuestra vida, “se subleva —apunta Jaspers— la experiencia de los espantosos males y la desesperación que mira cara a cara esta realidad. La obstinación lanza al rostro de la armonía del mundo el nihilismo de la frase ‘todo es absurdo’”⁵. Contra una y otra tentación —la de ver en el mundo una armonía plena o la de ver en él un completo absurdo— surge la voluntad de la vida filosófica. El mismo Jaspers a quien recién citamos apuntaba ante el gran público en la primera mitad del siglo XX, que esa voluntad filosófica que acabamos de nombrar “mana de la voluntad en que se encuentra el individuo, del sentirse perdido cuando sin amor se petrifica, por decirlo así, en el vacío, mana del olvido de sí mismo que hay en el ser devorado por los impulsos, cuando el individuo de repente se despierta, se estremece y se pregunta: ¿qué soy?, ¿qué estoy dejando de hacer?, ¿qué debo hacer?”⁶. A René Descartes le ocurrió al abandonar la escuela, según nos cuenta en los primeros pincelazos del cuadro que traza sobre su vida en el *Discurso del método*:

Desde la niñez —afirma ahí— fui habituado en el estudio de las letras y tenía un apasionado deseo de conocerlas, pues me persuadían de que mediante tales estudios se podía adquirir un conocimiento claro y al abrigo de dudas sobre todo lo que es útil para la vida. Pero modifiqué por completo mi opinión tan pronto como hube concluido mis estudios, momento en el que existe la costumbre de ser recibido en el rango de los doctos.

⁴ Cfr. René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, p.5 (Primera parte) / AT VI, 4.

⁵ Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (Trad. José Gaos), México: FCE, 2000, 2ª ed., p.81.

⁶ Idem., p.121.

Tantas dudas y errores me embargaban que, habiendo intentado instruirme, me parecía no haber alcanzado resultado alguno si exceptuamos el progresivo descubrimiento de mi ignorancia⁷.

Por lo que pese a sentir un gran respeto por la lectura de grandes obras —a la que consideraba el arte más cercano a la conversación con las personas más honestas del pasado—, y tener una profunda admiración por la elocuencia —declarándose un “amante de la poesía”—, y pese a manifestar sentir un especial deleite en el estudio de las matemáticas —sin haber hallado hasta entonces “su verdadera función”⁸—, tras haber empleado varios años en realizar un estudio del gran libro del mundo, intentando adquirir alguna experiencia, tomó un día la determinación de analizar todo según su razón y de emplear todas las fuerzas de su ingenio en seleccionar los caminos que debía seguir, “Estimo —dice Descartes al final de la Primera parte del *Discurso*— que esto me permitió obtener un provecho mayor del que hubiera podido alcanzar permaneciendo en mi país y atendiendo a mis libros”⁹.

De modo que fue durante el invierno de finales de 1619 y principios de 1620, cuando en medio de uno de sus tantos viajes, sorprendido por un crudo invierno en Alemania y acuartelado en medio del receso de la Guerra de los Treinta años, lejos de pasiones y preocupaciones que le inquietasen y sin encontrar conversación alguna que distrajera su atención, concentró sus días en el análisis de sus propias reflexiones, una de las cuales le hizo percatarse de que “frecuentemente no existe tanta perfección en obras compuestas de muchos elementos y realizadas por diversos maestros como existe en aquellas que han sido ejecutadas por uno solo”¹⁰.

Paralela a la situación de esas casas tambaleantes construidas por más de un arquitecto, considera Descartes que es la que vive la ciencia:

De igual modo —dice Cartesio—, juzgaba que las ciencias expuestas en los libros, al menos cuyas razones solamente son probables y que carecen de demostraciones, habiendo sido compuestas y progresivamente engrosadas con las opiniones de muchas y diversas personas, no están tan cerca de la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede

⁷ René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, p.5 (Primera parte) / AT VI, 4-5.

⁸ Cfr. Idem., pp.6-9. / AT VI, 5-10

⁹ Idem. (Segunda Parte), p.10. / AT VI, 11.

¹⁰ Ibidem. / AT VI, 11.

naturalmente realizar en relación con aquellas cosas que se presentan. Y también pensaba —agrega— que es casi imposible que nuestros juicios puedan estar tan carentes de prejuicios o que puedan ser tan sólidos como lo hubieran sido si desde nuestro nacimiento hubiésemos estado en posesión del uso completo de nuestra razón y nos hubiésemos guiado exclusivamente por ella¹¹.

No es este el único lugar en el que Descartes habrá de expresar una consideración similar. En el inacabado diálogo *Investigación de la verdad por la luz natural* Descartes insistiendo en la “fábula del cuadro”, hace observar a Epistemón que, siendo nuestro espíritu como un lienzo blanco sobre el que se ha de pintar con los utensilios en los que se transforman ahí nuestras ideas, quienes comienzan a pintar en él son nuestros sentidos imperfectamente conducidos, nuestros instintos ciegos e impulsivos y nuestras nodrizas que también se ven afectadas a su vez por sus sentidos, de tal suerte que “el entendimiento se parece a un excelente pintor que hubieran empleado para dar los últimos colores a un mal cuadro, esbozado por jóvenes aprendices”¹². Eudoxio, que en este diálogo representa la figura del propio Descartes, retomando la comparación de Epistemón, y dirigiéndose a Poliandro que representa al hombre común a quien va dirigido el texto, observa:

Así como vuestro pintor haría mucho mejor en volver a empezar del todo ese cuadro, pasando primero la esponja por encima para borrar todos los trazos que encuentre, y no en perder el tiempo en corregirlos, así sería menester también que cada hombre, tan pronto haya alcanzado cierto término llamado edad del conocimiento, se resolviera de una buena vez a arrancar de la fantasía todas las ideas imperfectas trazadas hasta entonces y empezara por las buenas a formar otras nuevas, empleando en ello toda la industria de su entendimiento¹³.

Así es como “el caballero francés”, en ese elegante lenguaje celebrado por Péguy, apuntaba que si bien es verdad que jamás se ha visto que se derriben todas las casas de una villa con el único propósito de reconstruirlas de un modo distinto abonando a la belleza de sus calles, en lo que correspondía a todas aquellas opiniones dudosas que hasta entonces habían sido creídas por él, “juzgaba que no podía intentar algo mejor que emprender con sinceridad la supresión de las mismas, bien para pasar a creer otras mejores o bien las mismas, pero después de que hubiesen sido ajustadas

¹¹ Idem., pp.11-12 / AT VI, 12-13.

¹² René Descartes, *Dos opúsculos (Investigación de la verdad por la luz natural / Reglas para la dirección del espíritu)*, edición de Luis Villoro, México: UNAM, 1972, 2ª ed., p.65.

¹³ Ibidem.

mediante el nivel de la razón”¹⁴, de tal suerte que Descartes, pensando en ese cuadro en el que insistía Eudoxio tras el ejemplo presentado por Epistemón, se vio por todo ello “obligado —dice— a emprender por mí mismo la tarea de conducirme”¹⁵.

En efecto, Cartesio sabe que tal empresa supone por principio de cuentas un ejercicio intelectual que haga las veces de una suerte de criba que permita la identificación de los prejuicios, pues sin ello el suyo sería como los esfuerzos emprendidos por los antiguos sólo un intento por construir magnificencia sobre el falso cimiento e incertidumbre que auguran el lodo y la arena. Se trata, pues, de la inminente necesidad de poner en duda todo, puesto que como señala a este respecto Octave Hamelin, “la duda es aquí indispensable, [y] debe ser sincera y genuina, [por lo que] debe ser, mientras [ella] dure, una auténtica duda escéptica”¹⁶. Esto llevará a René Descartes a iniciar los *Principios de la Filosofía* —que constituyen precisamente la exposición didáctica de su propia filosofía—, afirmando que “Quien busca la verdad debe dudar, en lo posible, de todas las cosas, al menos una vez en la vida”¹⁷.

Lo anterior es quizá el paralelo de lo que en la aurora de un fiero combate podría ser desenvainar la espada. Y es tal vez al mismo tiempo acaso la afirmación que más se acerca a esa interpretación de René Descartes como si en efecto se tratara del Lutero de la filosofía moderna. Pero “Aunque —según apunta Popkin— la interpretación tradicional de Descartes le vio como el enemigo científico del escolasticismo y la ortodoxia, que luchaba por fundar una nueva época de libertad y aventura intelectual, esto va cediendo gradualmente ante una interpretación más conservadora de Descartes, como el hombre que intentó reinstalar la visión medieval frente a la novedad renacentista, y como el pensador que trató de descubrir una filosofía adecuada para la cosmovisión cristiana a la luz de la revolución científica del siglo XVII”¹⁸. Quizá, no obstante, la espada recién desenfundada por Descartes no tenga como blanco ni uno ni

¹⁴ René Descartes, *Discurso del método seguido de la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, p.12 (Segunda Parte) / AT VI, 13-14.

¹⁵ Idem., p.14. / AT VI, 16.

¹⁶ Octave Hamelin, *El sistema de Descartes* (edición de A. H. Raggio), Buenos Aires: Losada, 1949, p. 118.

¹⁷ René Descartes, *Los principios de la filosofía I, 1* (en *Obras Escogidas*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980) / AT VIII, 5.

¹⁸ Richard H. Popkin, *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Trad. Juan José Utrilla), México: FCE, 1983 (1979, inglés), p.259.

otro caso. Lo que sí resulta un hecho difícilmente refutable es que como subraya Popkin, “Poca atención se ha prestado a la cruzada intelectual de Descartes, en función de la crisis escéptica de su tiempo”¹⁹, y es necesario atender a lo que supondría inscribir al pensamiento cartesiano al interior de la crisis ocasionada por el *nouveau Pyrrhonisme*.

Porque aún cuando resulta cierto el hecho de que el cuadro final que presenta Descartes en el *Discurso* no revela ninguna desesperación propia de una crisis, no podemos olvidar tampoco el detalle que nos señala que precisamente se trata de un cuadro terminado, y en función de ello, ni ese novel pintor que sería en la *Investigación de la verdad* el joven Poliandro ni en el *Discurso del método* el propio Descartes se muestran por tanto desesperados, pero tampoco podemos hacer a un lado que todo cuadro esconde por debajo de su retoque final un sinfín de bocetos, trazos que el pintor prefirió borrar, a veces sumido acaso en medio de un profundo desencanto, presa de la desilusión ocasionada por el momentáneo resultado²⁰. De modo que esa experiencia radical que dice Jaspers²¹ que cuestiona la aparente armonía de las diversas opiniones que se ciernen en torno a la realidad del mundo y que sería el lugar de la génesis de los esfuerzos filosóficos, no estaría exenta de la aventura de Descartes, y menos aún podría estar Cartesio lejos de ello cuando apenas una décadas antes de que la región de Poitiers le viera nacer, Martin Lutero puso en duda con la Reforma protestante, no sólo la regla de la fe sino la posibilidad entera de alcanzar la solidez de la verdad²². De modo que esa empresa epistemológica que relata René Descartes en las primeras partes del *Discurso*

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ese cuadro que sobre su vida traza Descartes en el *Discurso*, habría de condicionar profundamente el modo en el que los hombres concebimos desde la modernidad nuestra existencia, así como también, el modo en el que construimos y presentamos los medios a través de los cuales expresamos esa existencia; cfr. Salvio Turró, *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona: Anthropos, “Autores, textos y temas” 1, 1985, p.333; y cfr. también Jean-Luc Nancy, *La mirada del retrato* (Trad. Irene Agoff), Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006, p.17, en este texto Nancy señala: “la figura retratada debe organizar el cuadro no sólo en términos de equilibrio, líneas de fuerza o valores coloreados, sino también de manera tal que el cuadro venga, en suma, a absorberse y a consumarse en ella. Lo que la rodea, si algo la rodea, debe supeditarse estrictamente a su pura y simple posición para sí. Un *sí* en sí y *para* sí, tal es la única y exclusiva tarea del retrato: como sabemos de sobra, esta tarea iba a ser también la del pensamiento desde Descartes (o desde Agustín) hasta hoy (o hasta mañana...)”.

²¹ Cfr. Karl Jaspers, Op. cit., p.121 y ss.

²² Cfr. a este respecto, además de los escritos de Lutero (especialmente los *Escritos reformistas de 1520*), el extraordinario artículo de Richard H. Popkin intitulado “La crisis intelectual de la Reforma” que constituye el primer capítulo de su obra *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (ed. cit.), en el que aborda con suma claridad el alcance epistemológico y existencial que tiene en el mundo moderno y en la posteridad en general la Reforma protestante impulsada por Martin Lutero.

habría estado acompañada en su momento de su propio correlato existencial²³, el cual habría quedado enmarcado en el paisaje agrietado que suponía la reciente ruptura protestante, que además de ser una crisis institucional de la cristiandad occidental —en la que desde luego se situaría Descartes— supone también una crisis —no menos profunda que la institucional— en el horizonte antropológico y existencial de los contemporáneos de Cartesio, por lo que apoyados en lo que entre otros Richard Popkin señala acerca de la petición que hace el Cardenal de Bérulle a Cartesio, en la que le solicita al filósofo francés que haga una obra filosófica de apología cristiana que sirviera de “faro” en medio de toda la confusión del creciente escepticismo, no aparecería entonces como un despropósito el hecho de ubicar la cruzada intelectual del Caballero francés en los esfuerzos de la Contrarreforma, cuando él mismo incluso había sido educado en un Colegio dirigido por jesuitas, los “caballeros de la Contrarreforma”²⁴.

Con todo, pese a no ser Descartes un “Lutero” de la filosofía, el hecho mismo de su preocupación filosófica (y los apuntes que ofrece Popkin acerca de su cruzada intelectual fortalecen esta apreciación) hace notar el esfuerzo propio de un caballero barroco con espada al cinto que sale a hacerle frente a la crisis espiritual e intelectual que devino en Europa tras la Reforma de Lutero. En este caso la Reforma protestante habría dejado esa *écart* o espaciamento en el que insistiría Jean-Luc Nancy —y décadas antes también Ortega— en el que ocurre el necesario nacimiento de la filosofía, como un afán o respuesta que llene ese espacio hueco o hilvane la trama interrumpida en medio de la cual tuvo aparición la vocación de algún filósofo. Se impone por ese motivo y a propósito de la pretendida ruptura que con la tradición habría efectuado Descartes, una larga cita de Ortega:

Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer “en la fe de sus padres”. Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento. Donde esto no acaece o en la medida en que no acaece no hay filosofía [en la Edad Media va habiendo filosofía conforme va

²³ Juan Carlos Moreno Romo se ha ocupado ya de reconstruir el correlato existencial que acompañaría a la par el horizonte epistemológico en la génesis de la duda metódica de René Descartes en su *Vindicación del cartesianismo radical* (Tesis de licenciatura), México: UNAM, 1989 (de próxima aparición en la editorial Anthropos).

²⁴ Cfr. Richard H. Popkin, *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Trad. Juan José Utrilla), México: FCE, 1983 (1979, inglés), p.262 y ss.

atenuándose la fe]. Esta no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre “creyente” cae un día en la duda. La filosofía es un esfuerzo natatorio que se hace para ver flotar sobre “el mar de las dudas”, o con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse. Como la pura “tradicición era un sustituto de los instintos desvanecidos, la filosofía es un sustituto de la “tradicición” rota. En el hombre no hay más que sustituciones y cada una de éstas conserva adherido a su espalda el cadáver de aquello a que está llamada a sustituir. Por eso la filosofía parece ir contra la “tradicición” y contra la “fe”. Mas no hay tal. No es ella quien mató a ésta, sino, al contrario, porque éstas murieron o se debilitaron no tuvo más remedio la filosofía que intentar, bien que mal, sustituir las. Por una óptica ridícula, propia a las cosas humanas, el sucesor aparece como un suplantador, un enemigo y un asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prolongar su virtud, y para ello, ocupando su puesto vacío²⁵.

Al enfrentamiento de un espacio como ese que describe Ortega, cristalizado en este caso en la crisis escéptica fortalecida por la Reforma, es que Descartes avanza su filosofía. No es Cartesio el “reformador”, sino el que aparece como tal en medio de una Reforma que ha generado una crisis de verdad. Con lo que señala Ortega en la cita que del filósofo español acabamos de realizar, habría que decir a propósito de Descartes, que es el filósofo francés en este caso quien hace frente a su manera a la “sustitución” que Lutero había iniciado; de modo que sólo esa “óptica ridícula” que dice Ortega quería ver en Descartes a un suplantador.

Sólo en un momento de crisis puede surgir un esfuerzo radical como el que emprendió René Descartes. Esa crisis es precisamente ese espacio vacío del que habla Ortega, en el que hay una fuente de la que mana el desconcierto; y en el que señala también Karl Jaspers, acontece la génesis de la verdadera vocación para el ejercicio de la filosofía. Por ello este agudo filósofo alemán insiste en la desesperación que da origen a la actividad filosófica; desesperación por cuya ausencia explícita en los textos de Descartes en más de una ocasión filósofos de gran envergadura le habrán de emitir reproches, acusando a la empresa cartesiana en algunas ocasiones de carencia de radicalidad y en otras de falta de sinceridad. “Pero la filosofía, nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella —señala el mismo Ortega—. La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e impasible acantilado: es precisamente,

²⁵ José Ortega y Gasset, *Obras completas VI*, Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1984, 6ª ed., p.405.

una “vía”. Por ello esta palabra “vía”—hódos, métodos— es la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). Lo cual indica que la filosofía es también una fe. Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la “razón”— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella²⁶. Y el esfuerzo de Descartes es ante todo un método, o una fuente en la que se generan métodos, según se le quiera ver: se trata en efecto de un camino. Acaso y muy probablemente un camino que intenta llevar de nuevo hacia el sentido. Pues “El filosofar comienza exactamente ahí donde el sentido se ha interrumpido”²⁷, como subraya Jean-Luc Nancy, y la empresa cartesiana pretende ser, como declara en las primeras páginas del *Discurso*, no más que un cuadro en el que se expresa el camino que Descartes ha seguido para *conducir* su propia razón²⁸, de modo que se pueda hacer frente a esa gran interrupción en la plenitud de las significaciones previas a la Reforma protestante²⁹.

Ese vacío que supone la crisis post-reformista es lo que exige un esfuerzo para ir hasta el fondo de ese abismo que se abre frente a la propia mirada si así fuera necesario, con tal de poder alcanzar de nuevo altos vuelos y asirse así a una verdad que ofrezca seguridad en medio del momento más álgido de esta crisis. La aventura de Cartesio parte de la crisis escéptica de su tiempo que es mucho más que mera incertidumbre epistemológica, y que le permite más bien contemplar y experimentar con radicalidad su propia incertidumbre, su propia desnudez, su propia nada. Hans Küng ha puesto especial cuidado en recordar que “toda ‘certeza filosófica o metafísica’ debe contemplarse sobre el telón de fondo de la inseguridad existencial inherente a la existencia humana”³⁰, y el telón sobre el que sale a escena René Descartes que hasta el momento había sido sólo espectador³¹, es precisamente la crisis antropológica y espiritual que trajo consigo el escepticismo posterior a la Reforma.

²⁶ Idem. p.406.

²⁷ Jean-Luc Nancy, *Un jour les dieux se retirent...*, Burdeos: William Blake and Co. Ed., 2001, p.9

²⁸ Cfr. René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, p.5 (Primera Parte) / AT VI, 4.

²⁹ Cfr. René Descartes, *Dos opúsculos (Investigación de la verdad por la luz natural / Reglas para la dirección del espíritu)*, edición de Luis Villoro, México: UNAM, 1972, 2ª ed. En este espacio Descartes escribe: “Confieso que para quienes no conozcan el vado habría peligro de aventurarse en ellas [las dudas] sin guía, y que varios allí se perdieron; mas no habéis de temer pasar después de mí”. La cita es de la p.68.

³⁰ Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Trad. José María Bravo Navalpotro), Madrid: Editorial Trotta, 2005 (1978/1ª en español), p.570.

³¹ Cfr. René Descartes, *Preámbulos en Obras Escogidas* (edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p.17.

Por lo anterior podemos decir que la actitud y la puesta en marcha de la construcción del método, como su misma puesta en práctica en medio de la soledad nórdica que buscó Cartesio —momentos resumidos en el inicio del primer artículo de los *Principios* que recomienda “dudar de todas las cosas al menos una vez en la vida”³²— conforman básicamente tanto una suerte de respuesta a la crisis epistemológica que vivió su tiempo, como también una forma de respuesta a una profunda inseguridad existencial³³. La luz natural de la razón es su primer medio de salvación, y acaso la única vía que en ese momento puede divisar para acceder sin ser presa de una desesperación que le extravíe, a la posibilidad de un probable alcance de luz sobrenatural. El hombre de meditación sabe que no olvidarse sino apropiarse íntimamente de todo cuanto hay en su entorno, incluidas las dudas que al interior de éste se yerguen, puede ser el único medio del que dispone para deshacerse de una vez y para siempre de los malestares que le impone su propio tiempo; en él siempre habrán de situarse “fichas” tras cuyos movimientos se puede trastocar con ello el tablero entero, de modo que lo único que hace falta es educar el espíritu en la paciencia que se requiere para meditar, pues en la meditación se aloja para un hombre como Descartes el medio para indagar las posibilidades de la dicha o el fracaso, las posibilidades humanas de la gracia o la caída, del acierto, el error o la frustración. La meditación es el medio del que dispone Descartes para enfrentar su propia nada.

1.4. “Cogito, ergo sum”.

Para iniciar la ardua empresa que se había propuesto, esto es, para “examinar todas las verdades para cuyo conocimiento basta la razón humana, examen que deben hacer, una vez en su vida, todos aquellos que se dedican seriamente al cumplimiento del buen sentido”³⁴, Descartes hubo de esperar hasta después de su instalación en los Países

³² Cfr. René Descartes, *Principios de la Filosofía* I, 1.

³³ Cfr. Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (Trad. José Gaos), México: FCE, 2000, 2ª ed. Aquí es donde precisamente adquiere especial relevancia lo que expresa Karl Jaspers a propósito de la naturaleza de las ideas y las empresas filosóficas: “[éstas] —dice— son las realidades de las que cabe decir que en el pensar de estas ideas cabe el hombre mismo, o bien que la vida está penetrada por la idea. De aquí la imposibilidad de separar el ser del hombre y el filosofar (a diferencia de la posibilidad de separar al hombre de su conocimiento científico) y la necesidad de repensar por propia cuenta una idea filosófica, sino de interiorizarse a la vez que de esta idea del ser mismo del filósofo que la pensó”. La cita es de la p.128.

³⁴ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* en *Obras Escogidas* (edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p.17, (Regla VIII) p.66 / AT X, 395.

Bajos, donde la soledad y la madurez de los treinta y tres años le dieron los medios necesarios para enfrentar tal empresa, “Pues en realidad —él mismo lo decía en la Sexta Parte del *Discurso*— es como librar una batalla el intentar vencer todas las dificultades y errores que nos impiden llegar al conocimiento de la verdad y es perder una batalla el admitir alguna falsa opinión en relación con alguna cuestión general e importante, pues posteriormente hace falta mucha más agilidad intelectual para retornar al estado inicial que para realizar grandes progresos cuando se poseen principios seguros”³⁵.

El Caballero de la Turena rechazaba el escepticismo alentado por las confrontaciones de opiniones inciertas. De ahí que establezca como lo único verdadero aquello sobre lo cual no se pueda tener la más mínima posibilidad de duda, tal como lo expresa en el primer precepto de la exposición sintética de las reglas del método³⁶. Richard H. Popkin y Geneviève Rodis-Lewis hacen énfasis en la distinción que hay entre Descartes y el resto de sus contemporáneos y predecesores que pertenecieron al movimiento escéptico³⁷. Mientras Montaigne, por ejemplo, se detenía complacido en la pregunta “¿Qué sé?” y pasaba después revista a todas las respuestas posibles, René Descartes apuesta el todo de su aventura a la posibilidad de negar toda la verdad con el único fin de afirmarla sin restricción alguna hacia el final de su radical empresa. Mientras la duda escéptica se encierra en sí misma y no aspira a salir de ahí, la duda metódica es emprendida por Cartesio con la intención de alcanzar una certeza, aunque ésta pudiese resultar quizá al final del camino solamente de corte negativo, es decir, aún cuando lo único que pudiese aprender con ella Descartes fuese que con toda certeza no hay en el mundo nada cierto. Pero incluso para ello, o más bien, sobre todo en función de ello, la duda cartesiana debía ser mucho más radical y ordenada que las opiniones inciertas de los escépticos que, a ojos de Cartesio, no eran sino dudas a medias. Así la tradición escéptica iniciada en la antigüedad bajo la forma que le dio Pirrón, habrá de ayudar a Descartes en el examen que está por iniciar, pero a diferencia de los escépticos el filósofo francés no habrá de contentarse con exponer dudas e incertidumbres particulares, pues aquello no sería más que anegar paja en un repleto granero, y entonces opta más bien por atacar de lleno los cimientos de todo cuanto parece dudoso

³⁵ René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, p.48 (Sexta Parte) / AT VI, 67.

³⁶ Cfr. Idem., (Segunda Parte) p.15 / AT VI, 18.

³⁷ Cfr. Richard H. Popkin, Op. cit., p.260 y ss. Y cfr. También, Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes y el Racionalismo*, Barcelona: Oikos-Tau, Col. “¿Qué sé?” No. 58, p.18.

con el fin de alcanzar de ser posible un punto indubitable: en principio nada habrá de sustraerse a la duda que efectuará René Descartes.

Por ello no será en el *Discurso del método*, destinado a todo el público que pudiera tener acceso a la lectoescritura, sino en las *Meditaciones metafísicas* donde la duda cartesiana alcanzará todo su vigor. En las *Meditaciones* podemos identificar al menos tres motivos distintos que inspiran el proceso de la duda y que podemos a su vez dividir en dos momentos, uno que puede ser identificado con las cuestiones e incertidumbres que atañen al hombre común y otro a cuyo interior se hallan las posibilidades de duda más radical y el hambre de certeza que invade —quizá exclusivamente— a quien posee la vocación filosófica. Así Descartes comienza a dudar por un motivo real que cualquier persona pudiera aceptar y que consiste en el hecho patente del carácter incierto y engañoso de los sentidos:

“Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero —dice—, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero —concluye— de quienes nos han engañado alguna vez”³⁸.

Sin embargo, con este primer nivel de duda no es posible alcanzar una duda mayor a la que los escépticos del siglo XVII presentaban; hasta aquí sólo es posible dudar de cómo sean las cosas, del modo en el que se manifiestan ante nuestros endebles sentidos, pero no se puede dudar de que éstas existan. Pues, “aun dado que los sentidos nos engañan a veces —dice Descartes—, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso halleemos otras muchas de las que no podemos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo”³⁹. Por eso es menester continuar la duda añadiendo un motivo más para efectuarla, este de alguna manera también podría ser vislumbrado por el sentido común y por ello podemos identificarlo como un motivo si bien no real, sí cuando menos verosímil. Consiste en exponer la enorme dificultad que existe para distinguir a la vigilia del sueño, una hipótesis frecuente en la tradición filosófica occidental al menos desde Platón⁴⁰, y

³⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Meditación Primera) p.18 / AT IX, 14.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *Teeteto*, 158 c.

reforzada quizá en las *Meditaciones* ante el sonoro triunfo que en la época tenía en el teatro barroco *La vida es sueño* de Calderón:

Debo considerar aquí que soy hombre —apunta Cartesio— y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando están despiertos [Descartes habla de quienes se creen reyes siendo muy pobres o que imaginan ser cántaros, o creen estar hechos de vidrio].

Durante el sueño es posible percibir la existencia de las cosas que contemplamos durante el estado de vigilia, y sin embargo no existen; “¡Cuántas veces —escribe no sin sorpresa Descartes— no me ha sucedido de noche soñar que me hallaba en este sitio, que estaba vestido, que me encontraba junto al fuego, aunque yaciera desnudo en mi lecho!”⁴¹. Para Descartes, tras la constatación recién referida, es posible afirmar que “no hay indicios concluyentes ni señales que basten para distinguir con claridad el sueño de la vigilia”⁴². Y sin embargo, pese a esa terrible confusión que nace de someter a juicio las diferencias que permitirían distinguir lo verdadero de lo que no es más que un sueño, aún con ello es posible decir que no se ha alcanzado una duda que no deje escapar todo lo que encierra lo que podría en ese momento ser considerado como realidad. Pues si lo que acontece en el sueño fuese como una suerte de “imagen” de lo que ocurre en la vigilia, entonces habría que admitir que como en el caso de la pintura debería existir algo que sirva de modelo para la ficción de aquella “imagen”, o cuando menos, sería necesario que existieran los elementos con los que esas imágenes del sueño encuentran lugar a su formulación, de modo que por lo menos los colores con que se componen, tendrían sin duda que ser verdaderos:⁴³ “De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo”⁴⁴.

Aunado a lo anterior y acaso por sobre todas las cosas, es la veracidad de los elementos matemáticos la que más se resisten a ser sometida bajo este nivel de duda que encierra la confusión entre la vigilia y el sueño, “pues duerma yo o esté despierto —

⁴¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Meditación Primera) p.18 / AT IX, 14.

⁴² *Ibidem.*, (Meditación primera) / AT IX, 15.

⁴³ Cfr. *Idem.*, (Meditación Primera) p.19 / AT IX, 15.

⁴⁴ *Ibidem.*, (Meditación Primera) / AT IX, 16.

afirma Cartesio—, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna”⁴⁵. De tal forma que no basta recurrir a este motivo verosímil para alcanzar una duda que siguiendo un orden pueda llegar a ser absoluta, ya que aún cuando el horizonte de lo sensitivo quedaría puesto bajo sospecha, el ámbito de las matemáticas habría quedado incólume tras la hipótesis del sueño.

Es aquí, donde para alcanzar un mayor nivel de duda que pueda ser total, es necesario echar mano de un motivo metodológico al que difícilmente podría recurrir el hombre a quien le basta el sentido común y que más bien pertenece al ámbito propio de un filósofo. De tal suerte que Descartes tras haber expuesto la hipótesis del sueño plantea la posibilidad según la cual “podría ocurrir que Dios —dice— haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables”⁴⁶.

No obstante, esto último repugnaría a la bondad divina: Dios *no querría* engañarme siempre. Y con todo, así como repugnaría a Dios engañarme siempre, así también le repugnaría engañarme cuando menos una vez, y eso no parece siquiera digno de ser discutido: constantemente Descartes descubre que ha incurrido en error. Sin embargo, para evitar equívocos con el ámbito de la fe y para dar mayor peso en esta Meditación Primera a la duda generalizada, Cartesio sustituye la denominación de “Dios engañador” por la de “Genio maligno”: “Así pues —escribe Descartes—, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto *genio maligno*, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme”⁴⁷.

La duda total sólo es posible alcanzarla cuando se concede todo el vigor a la formulación d un Dios engañador, o mejor aún, de un genio maligno que se complace en engañar. Esta fábula cartesiana según la cual existiría una soberana fuente del error, hace suponer la posible dependencia total del hombre, que en este contexto estaría

⁴⁵ Ibidem., (Meditación Primera) / AT IX, 16.

⁴⁶ Idem., (Meditación Primera) pp.19-20 / AT IX, 16.

⁴⁷ Idem., p.21 / AT IX, 17. Las cursivas son nuestras.

siempre dominado, o ciegamente encadenado en todos los aspectos de su existencia a una entidad de la que mana la maldad del error. La hipótesis del genio maligno, la sola sospecha de que un ser de esta naturaleza pudiera existir, no hace sino arrojar a quien medita con Cartesio hacia el desolador paisaje del abismo de las dudas. Esta hipótesis enfrenta al filósofo con la desolación que se haya en el más alto grado de lo incierto, pues esto le hace sentir “Como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo —dice— que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie”⁴⁸.

Supuesto el genio maligno, su malvada omnipotencia sería prácticamente infalible, pues, ¿cómo hacer para escapar de su dominio, si hasta la seguridad inicial que concierne a la certeza matemática queda con él minada? Es cierto que se trata de una duda artificial y “metafísica”, pero el sólo hecho de suponerla permite ver que, como observa Vidal Peña, sería prácticamente imposible en este momento salir de ella si se alcanzase la desesperación que corresponde al caso⁴⁹. No tener el menor indicio de verdad cuando hasta lo que se había hasta entonces supuesto como inmovible incluso tras confundir la vigilia y el sueño, y ver a las verdades matemáticas ahora cubiertas con el telón de la incertidumbre más inmensa, sólo vendría a confirmar la finitud, debilidad y fragilidad del espíritu que ha emprendido el ejercicio de esta duda intensa.

Descartes ve para entonces el horizonte de la certeza cada vez más lejos, y la omnipotencia del Genio Maligno lo envuelve cada vez más. ¿Dónde podrá hallarse una certeza que al tiempo que sirva para escapar del dominio de ese genio, pueda servir a Cartesio de “punto fijo y seguro” que —como en otro tiempo dijo Arquímedes bastaba para levantar la tierra—, sirviera ahora al Caballero de a Turena para salir de la incertidumbre en la que para entonces se encontraba? Suspender el juicio en afán de los caprichos de ese genio no es siquiera una opción que pueda servir de paliativo para esta situación. Eso sólo manifestaría terror por parte del filósofo y el miedo nunca es un tranquilizador lo bastante fiel como para no caer en una profunda desesperación. De modo que es mejor intentar enfrentar de frente este horizonte incierto, sobre todo dadas

⁴⁸ Idem., p.23 (Segunda Meditación) / AT IX, 18.

⁴⁹ Cfr. Vidal Peña, “Introducción” a su edición de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. XXVIII – XXVII, principalmente.

las condiciones de todo cuanto está en juego, a saber, la racionalidad y la posibilidad de conocer con certeza algo y aún más, la certeza de que siquiera exista algo sobre lo que haya posibilidad de juzgar erróneamente. Todo ello hace constatar al Caballero francés que es preciso “seguir adelante con más coraje”, según señala Eudoxio en *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, porque “esas dudas que antes os han dado temor — continúa Eudoxio— son cual fantasmas y vanas imágenes que aparecen de noche gracias a una luz débil e incierta. Si huís de ellos, os seguirá el temor; mas si os acercáis para tocarlos, descubriréis que son más que aire y sombra y, en lo porvenir, estaréis más seguros para otro encuentro”⁵⁰.

Por fortuna y sabiendo Descartes que la aventura intelectual que iba a emprender amenazaba con llegar en algún momento al punto en el que tras la formulación de la hipótesis del genio maligno se encontraba —de modo que podría estremecer con ello las creencias y “la confianza espontánea del mundo y de la razón”⁵¹—, se había forjado una serie de reglas que le permitieran, cual caballero que va en busca de la caza de un dragón, hacerse de las provisiones necesarias que pudieran darle fuerzas y cobijo durante las noches que debiese vivir durante la batalla. Así, en la Tercera Parte del *Discurso* expone brevemente la *moral par provisión*⁵² —una *moral de provisión* más que provisional, como nos animan a traducir de este lado del Atlántico Antonio Marino y Juan Carlos Moreno Romo— que iba a servir ahora de tabla de salvación, de al suerte que abrazada a ella pudiera vivir de acuerdo a las costumbres y actitudes más razonables, además de seguir fiel a la fe en la que había sido formado, aún cuando en ese instante se encontraba inmerso gracias a la hipótesis de la maldad de un poderoso genio, en medio de la duda más tremenda.

Así, armado con las provisiones que le proporcionaba la moral presentada en el *Discurso*, pretende con la hipótesis del genio maligno que aparezcan como dudosos no sólo conocimientos particulares, sino los principios en los que encuentra su base cualquier conocimiento posible. Para Cartesio el primer paso que es necesario dar en esta campaña de la búsqueda de la verdad en la que todo parece verse ahora obscuro es

⁵⁰ René Descartes, *Dos opúsculos (Investigación de la verdad por la luz natural / Reglas para la dirección del espíritu)*, edición de Luis Villoro, México: UNAM, 1972, 2ª ed., p.69.

⁵¹ La fórmula es de Geneviève Rodis-Lewis, Op. cit., p.21.

⁵² Cfr. René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, pp.18-22 (Tercera Parte) / AT VI, 22-28.

la eliminación de todo prejuicio, así lo manifiesta en las Respuestas a las Séptimas objeciones cuando afirma que “quienes no se desprenden de sus prejuicios sólo con mucha dificultad podrían llegar a concebir algo clara y distintamente, pues es evidente que las nociones habidas en nuestra infancia no fueron claras y distintas, y por ende, todas las que adquirimos después son confusas y oscuras por culpa de aquellas, si no nos decidimos a rechazarlas alguna vez”⁵³.

Por ello es que recurre entonces Descartes a la plasticidad del ejemplo de la cesta de manzanas, que extraído de las Séptimas Respuestas citamos ahora *in extenso*:

[si alguien] tuviera, digamos, una cesta llena de manzanas, y temiese que algunas estuvieran podridas, y desease apartarlas, para que no corrompiesen a las otras, ¿cómo se las arreglaría? ¿No empezaría por vaciar la cesta; y tras esto, examinando una tras otra todas las manzanas, no escogería sólo aquellas que no estuviesen dañadas, y, dejando las otras fuera, no volvería a poner éstas en el cesto? De igual modo, quienes nunca han filosofado bien tienen diversas opiniones en su espíritu, que han ido amontonando en él desde su infancia; y temiendo con razón que las más de ella son sean verdaderas, tratan de separarlas de las otras, no sea que al estar mezcladas se vuelvan inciertas todas. Y, a fin de no engañarse, lo mejor que podrían hacer es rechazarlas primero todas juntas, como si todas fueran falsas; después examinándolas por orden una tras otra, tomarán sólo aquellas que reconozcan como verdaderas e indubitables. Por ello no he procedido mal al rechazarlo todo al principio⁵⁴.

“Si se hubiese contentado con suspender su juicio ante lo dudoso —escribe Geneviève Rodis-Lewis—, Descartes no habría quitado la blanda almohada donde duerme el escepticismo, para huir, en sueños, ante los fantasmas”⁵⁵. Descartes decidió quedarse y enfrentarse a las dudas para corroborar si éstas y el temor que en el hombre de meditación ellas infunden no serán acaso más que aire y sombras. Tras dudar sistemáticamente de la existencia del mundo, de los otros y de lo que los sentidos le reportan, del cuerpo propio y del buen funcionamiento de la razón, aún cabe preguntar qué hay de quien posee estas dudas, ¿acaso no será quien duda algo? ¿Podrá la fuente del supremo error, con toda su astucia y poder, engañarme a mí que medito con Descartes, y hacerme creer entonces que yo no soy nada? En medio de una “aparente

⁵³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Respuestas a las Séptimas Objeciones) p.394.

⁵⁴ Idem., p.364.

⁵⁵ Geneviève Rodis-Lewis, op.cit., p.22.

nada”, en el abismo de la duda, y justo en el momento en el que aquella me ha llevado al punto en el que el todo del mundo —si es que hay tal— aparece completamente dudoso, es decir, en la plena “ausencia” del mundo, cuando todo parece tambalearse ahora sí desde sus cimientos, algo es todavía necesariamente cierto, pues

“Si estoy persuadido de algo —dice René Descartes hacia el final de la Segunda Meditación—, o meramente si pienso algo, es porque yo soy [...] de manera que tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”⁵⁶.

Esta afirmación es inmovible, pues aún cuando el supuesto genio maligno pudiese existir y utilizara toda su astucia para poder engañar a quien le ha enfrentado, para que ese artificio suyo del engaño tenga efecto es necesario que el engañado exista, de modo que yo que puedo ser engañado pienso, y si pienso soy, existo: “*Yo soy, yo existo*”, y entonces “engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá ser hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy”⁵⁷.

1.5 Quoties a me profertur, vel mente concipitur...

Descartes había formado un método para la búsqueda de la verdad —lo había trazado detenidamente con el entendimiento atado a su pluma desde aquel primer libro que como tal empezaría a redactar y que sin embargo él no publicaría jamás⁵⁸—, y siguiendo ese método había alcanzado una verdad que imprimiría certeza a la discusión de los siglos subsecuentes que con su aventura acababa de “inaugurar”. Cartesio buscaba con su método, según relata en la Carta a Picot, principios que debían contar con dos condiciones, la primera era que fueran “tan claros y tan evidentes que el espíritu

⁵⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Segunda Meditación) p.24 / AT IX, 19.

⁵⁷ Idem., (Meditación Tercera) p.32. / AT IX, 28.

⁵⁸ La redacción de las *Reglas para la dirección del espíritu* que probablemente Descartes habría iniciado alrededor de 1628 y que pretendían constituir de algún modo el “tratado del método” o cuando menos la exposición más desarrollada del mismo, había sido suspendida, según explica le Descartes a Mersenne en una Carta fechada el 15 de abril de 1630, porque “mientras que trabajaba aquí —dice—, adquiría un poco más de conocimiento del que había tenido antes, según el cual queriéndome acomodar, me veía obligado a hacer un nuevo proyecto, un poco más grande que el primero, lo mismo que si alguien, habiendo comenzado un edificio para vivir en él, adquiriese entretanto riquezas inesperadas y cambiase de condición, de suerte que el edificio comenzado fuese demasiado pequeño para él”.

humano no pueda dudar de su verdad, cuando se aplica con atención a considerarlos” y la segunda, “que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas de manera que puedan ser conocidos sin ellas, pero no a la inversa, éstas sin aquéllos”⁵⁹. La existencia propia sería, al final de la Segunda Meditación, la certeza que habría de alcanzarle aquel principio de Arquímedes que buscaba. Sin embargo, ¿cómo estar seguro de ello? En el *Discurso* apenas anunciada la invención del método Descartes agregaba: “[Con todo] Puedo, no obstante, estar equivocado y apreciar como oro y diamantes lo que no es sino un trozo de cobre o cristal”⁶⁰. Es el todo de su empresa lo que está en juego tras la aparición de la primera verdad. La plena certeza del “*Cogito, ergo sum*” definiría el rumbo entero de la obra cartesiana, pues en efecto, dejar en claro la indubitabilidad del primer principio evitaría a Descartes caer en esa terrible situación que le describía a Beeckman en una Carta de 1630 —que a decir de Jean-Luc Nancy concentra todas las obsesiones que Descartes tendría con el hecho de huir a como diera lugar del error⁶¹—, y según la cual no hay peor situación que la de “un ciego al que la avaricia hubiese vuelto tan loco, que se divertiese pasando días enteros buscando piedras preciosas en los desperdicios de la casa de su vecino, y que, todas las veces que encontrase en sus manos alguna piedrezuela, o algún pequeño pedazo de vidrio, creyese de inmediato haber encontrado una piedra muy preciosa”⁶².

Cuando la duda metódica había hecho que la incertidumbre abrazara ya la realidad entera, el *cogito* ha revelado la primera verdad. Pero, ¿por qué Cartesio puede estar seguro al final de la Segunda Meditación que ha llegado a ese primer principio indubitable que le evitará caer en la situación del ciego que se ha vuelto loco, y que le permitirá entonces al filósofo francés eludir las “extravagancias” de los escépticos?

Para salir de la duda radical hubo de ser necesario tocar el límite. De la incertidumbre radical que se levantaba sobre Descartes cercado por el hipotético dominio del Genio Maligno surgió la prometeica y radical verdad: “Pienso, luego

⁵⁹ “Carta a Picot” o “Carta del autor al traductor del Libro, la que puede servir de Prefacio”, Prefacio a los *Principios de la filosofía*, en *Obras Escogidas* (edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p.298. / AT IX B, 2.

⁶⁰ René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, (Primera Parte) p.5 / AT VI, 3.

⁶¹ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Barcelona: Anthropos, 2008, p.50.

⁶² Carta a Beeckman del 17 de octubre de 1630.

existo”⁶³. Es imposible dudar de la existencia propia, pues no cabe duda alguna de que soy “si él me engaña”. Así lo experimenta quien sigue con Descartes la Meditación hasta el límite de la duda. Sin embargo, son muchos quienes atacan esta verdad por considerarla no más que un entinema, un fruto que se recoge de la conclusión de un silogismo cuyas premisas no han sido puestas siquiera a discusión:

“Para estar seguro de que pensáis —le reclamaban a Cartesio los autores de las Sextas Objeciones—, debéis saber antes cuál es la naturaleza del pensamiento y de la existencia; y, mientras ignoráis ambas cosas, ¿cómo podéis saber que pensáis o que existís? Así pues, al decir yo pienso, no sabéis lo que decís, y al añadir luego existo, tampoco lo entendéis; y ni siquiera sabéis si decís o pensáis algo, siendo necesario para ello que sepáis que sabéis lo que decís, y para esto, a su vez, que conocéis que sabéis lo que decís, y así hasta el infinito: por lo tanto —alegaban—, es evidente que no podéis saber si existís, y ni siquiera si pensáis”⁶⁴.

Esa es la voz que le da Descartes a Epistemón cuando en el inacabado diálogo de *La recherche*, hace objetar a éste en contra del *cogito*, cuando en contra de lo expuesto por Eudoxio expresa: “Decís que existía y que sabéis que existía; y eso lo sabéis porque dudáis. ¿Y acaso sabéis también qué es dudar, qué es pensar?”⁶⁵. El ataque de Epistemón que arroja puños de arena a los ojos del joven Poliandro será rebatido, no obstante, por esta afirmación de Eudoxio: “Quien desee examinar las cosas por sí mismo y juzgar de ellas según las conciba, no puede tener tan poco ingenio que no conozca suficientemente, cuantas veces atienda a ello, lo que sean la duda, el pensamiento y la existencia”⁶⁶. Basta con experimentarlas: la duda, el pensamiento y la existencia son elementos que se saben experimentándolos; he ahí una afirmación fundamental del cartesianismo: eso es todo cuanto se necesita para vislumbrar en la Segunda Meditación la indubitabilidad de la existencia propia. Sin embargo, es importante no confundir las cosas: no es que no sea necesario saber qué es el pensamiento o la certeza, sino que basta experimentarlas para saber qué son;

“cuando he dicho —aclara Descartes en la Primera parte los *Principia*— que esta proposición: *pienso, luego existo*, es de todas la primera y más cierta que se presenta a quien filosofa con orden,

⁶³ Según la forma francesa “*je pense, donc je suis*”, utilizada por Descartes en el *Discurso* (AT VI, 32).

⁶⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Sextas Objeciones) p.315.

⁶⁵ René Descartes, *Dos opúsculos (Investigación de la verdad por la luz natural / Reglas para la dirección del espíritu)*, edición de Luis Villoro, México: UNAM, 1972, 2ª ed., p.81.

⁶⁶ Idem., p.83.

no he negado por eso que previamente sea necesario saber *qué es el pensamiento, qué es la existencia, qué la certidumbre*; ni tampoco de *que puede ocurrir que aquello que piensa no exista*, y otras tales; pero como estas son las nociones más simples y las únicas que no dan noticia de ninguna cosa existente, por eso justamente no he creído que deban ser enumeradas⁶⁷.

Porque la duda no afecta a lo que Leibniz llamaría “verdades de razón”, estas nociones simples y evidentes no implican composición alguna que pudiera confundir al entendimiento durante el ejercicio de la duda metódica. Aún cuando el *cogito* es una verdad que presupone algunas, no ve afectado por ello su inmediatez, dado que ninguna de aquéllas queda fuera del orden de las verdades de razón que están implícitas en todo momento en toda verdad de hecho, en este caso el hecho mismo de la propia existencia:

“Yo he rechazado primero, como si fuese arena—insiste Descartes en las Respuestas a las Séptimas Objeciones—, todo lo que había reconocido como dudoso e inseguro, y habiendo considerado tras esto que era imposible dudar de que la substancia que así duda de todo, o que piensa, existe mientras que duda, me he valido de esto como de una roca firme sobre la cual he puesto los cimientos de mi filosofía⁶⁸”.

Con todo, esa roca firme intentó ser atacada también por pensadores serios y sinceros como el P. Marin Mersenne (autor-compiler de las Segundas Objeciones), quien también consideró al *cogito* como la conclusión de un argumento, y en función de ello objetó que si no se puede saber nada con certeza sin conocer antes la existencia de Dios, el *cogito* dependería también de esta última, de modo que no podría ser indubitable sino hasta después de demostrar que Dios existe. Y en efecto, Mersenne tendría toda la razón si se tratase como dice él de un argumento, pero Descartes aclara que si bien la duda afecta a los contenidos compuestos, no es posible dudar de la existencia de quien duda acerca de la veracidad de aquellos contenidos y menos aún cuando las verdades que presupone el *cogito* son (como vimos en *Principios* I, 10) nociones claras y simples; no es posible decir que el *cogito* es la conclusión de un argumento puesto que,

“Cuando percibimos que somos cosas pensantes —subraya Cartesio en las Respuestas a las Segundas Objeciones—, esa es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando

⁶⁷ René Descartes, *Principios de la filosofía* I, 10, en *Obras Escogidas* (edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p.316. / AT VIII, 8.

⁶⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Respuestas a las Séptimas Objeciones) p.408.

alguien dice, pienso, luego soy o existo, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección de espíritu⁶⁹.

No otra cosa, sino lo que ya expone el P. Mersenne en las “Segundas Objeciones” (que él dice sólo compilar), y que Antoine Arnauld formulará detalladamente en las “Cuartas Objeciones”, es lo que la gran mayoría de los críticos de Descartes esbozan como el argumento decisivo para impugnar toda la empresa cartesiana. Ellos apuntan al descubrimiento, insisten, de un círculo vicioso que echaría por tierra a la razón misma en tanto facultad contundente que podría sacarnos de la incertidumbre radical.

Es cierto que en la Cuarta Parte del *Discurso*, por ejemplo, quizá habría elementos que dieran pauta para aceptar la formulación del “círculo de Arnauld”, cuando tras subrayar que el *cogito* se ha erigido como la regla a través de la cual podemos saber que todo cuanto concebimos con claridad y distinción es verdadero, Descartes reconoce que “si no conocemos que todo lo que existe en nosotros de real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurara que tales ideas tuviesen la perfección de ser verdaderas⁷⁰”.

Los autores de las Segundas Objeciones preparan el camino ya a la formulación de la acusación de circularidad en la argumentación de Cartesio, cuando escriben:

“Dado que no estáis aún seguro de la existencia de Dios-escriben-y sin embargo decís que no podríais estar seguro de nada, o que nada podríais conocer con claridad y distinción, si antes no conocéis clara y distintamente que Dios existe, se sigue de ello que aún no sabéis que sois una cosa pensante, pues que, según vos mismo, tal conocimiento depende del conocimiento claro de un Dios existente, lo cual no habéis aún demostrado en el momento en que decís que sabéis con claridad lo que sois⁷¹”.

Con ello pretenden minar desde entonces la validez del primer principio. Consideran que para que el *cogito* sea válido es antes necesario demostrar la existencia

⁶⁹ Idem., (Respuestas a las Segundas Objeciones), p.115.

⁷⁰ René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, p.29 (Cuarta Parte) / AT VI, 39.

⁷¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Segundas Objeciones) p.103.

de Dios, mas para demostrar la existencia de Dios es preciso antes haber llegado a la verdad del *cogito*. Sin embargo, no será sino hasta las Cuartas Objeciones preparadas por Arnauld que el famoso círculo —que hoy corona la larga lista de “Los errores de Descartes” y que todo estudiante de nuestro tiempo, piensan los críticos del “ingenuo” Descartes, debería cuando menos localizar si es que pretende aprobar su primer curso de filosofía moderna— queda expuesto con claridad:

“Sólo un escrúpulo me resta —escribe a Descartes Antoine Arnauld en el cierre de las Cuartas objeciones—, y es saber cómo puede pretender no haber cometido círculo vicioso, cuando dice que sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente, en virtud de que Dios existe. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción”⁷².

Este ha sido un punto recurrente en las críticas al sistema cartesiano. Así nos lo recuerda también Juan Carlos Moreno Romo en un artículo que ha dedicado al esclarecimiento de este falso problema, cuando tras pasar revista a los señalamientos de circularidad que han hecho contemporáneos y no contemporáneos de Cartesio⁷³, insiste en que es menester reconsiderar la duda desde su punto más crítico, es decir, desde el momento en el que la “terrible hipótesis” del genio maligno —como la llama Vidal Peña⁷⁴—, parece engullir completamente cualquier posibilidad de alcanzar alguna

⁷² Idem. (Cuartas Objeciones), p.174.

⁷³ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, “En torno al círculo cartesiano y al genio maligno”, Comunicación presentada en el Twentieth World Congress of Philosophy (Boston, 1998), disponible en URL: <http://www.bu.edu/WCP/Papers/Mode/ModeMore.htm>. “Leibniz, si bien considera la duda metódica, y al genio maligno con ella, un mero artificio retórico, observa con todo que, «si esta duda pudiera ser suscitada legítimamente una sola vez, entonces sería completamente insuperable». Desde una perspectiva opuesta, antípoda de la suya, Hume es de la misma opinión. Para Vidal Peña la hipótesis del genio maligno (“terrible hipótesis” la llama) es un juego de nefastas consecuencias que, «una vez planteado, todo lo “ficticiamente” que se quiera, ya no nos deja descansar en paz sobre el terreno de aquella evidencia en que tan sólidamente estábamos instalados». Richard Popkin considera que en el grado más alto de la duda metódica se halla implícito un insuperable “hiperpirronismo” y que, *malgré lui*, Descartes es el campeón de los escépticos, que la hipótesis del genio maligno, más que implicar la miseria del hombre sin Dios, significa «la ruina eterna del hombre si Dios es el demonio». Si Dios mismo (el ser omnipotente) es un engañador, especula Popkin, «el camino que conduce de la duda al cogito y a la realidad objetiva bien puede ser como el cierre final de una trampa que nos aparta de todo conocimiento salvo el de nuestra propia existencia, y nos deja para siempre a merced de un enemigo omnipotente que desea que erremos en todo tiempo y en todo lugar»; y cfr. también, Juan Carlos Moreno Romo, *Revendication de la rationalité. Penser contre l'histoire, penser l'histoire, Vol. II*, Lille: ANTR, 2004, p.723 y ss.

⁷⁴ Cfr. Vidal Peña, “Introducción” a su edición de las *Mediaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, p. XIII.

certeza: “Lo más prudente —dicen Moreno Romo en el aludido texto— parece ser volver a los terrenos de lo claro y lo distinto para evitar así que se nos confunda”⁷⁵.

Sin embargo, habría que preguntarnos sin complejos cómo es que podríamos eludir el terreno en el que ejerce su influencia quien se supone nos habría dado los medios a través de los cuales podríamos discernir lo verdadero de lo falso. Si Dios es un Genio Maligno, todo devendría en una situación similar a la de quien habiendo inventado un juego, una vez puestas las fichas en el tablero, perdiera la partida al no poder confiar ya en las reglas que hasta entonces habían sido la pauta a seguir. Una vez planteada esta sospecha, y una vez que el Genio Maligno ha entonces entrado a escena, Vidal Peña considera que “ya nunca puede ser conjurado del todo”⁷⁶, siendo empujados ineludiblemente a un círculo vicioso que no tendría salida.

Descartes cual Teseo moderno ha entrado en el laberinto, y frente a él se yergue el poderoso Minotauro de la incertidumbre radical; sólo dispone para derrotarlo de las armas que le ofrece la razón natural y Cartesio no tiene más liana de Ariadna que la duda metódica que le ha conducido allí, aún cuando espera todavía poder alcanzar, pese al terrible panorama, la luz que le anuncie la salida de aquel fiero laberinto. La hipótesis del Genio Maligno derrumbaría del todo no sólo la empresa de Descartes, sino la confiabilidad de lo clara y distintamente concebido, y con ello, de la racionalidad entera también; así lo exponen entre otros, pensadores tan agudos como Karl Jaspers, o José Manzano Martínez de Marañón⁷⁷. Si así fuera, no sólo sería motivo de duda, entonces, cualquier relación entre conceptos, sino también las ideas simples; de tal suerte que incluso hasta la más sencilla noción de las matemáticas sería, no ya sólo en sus relaciones sino en su contenido mismo, un motivo de duda plena: esto sería pues, el mayor cataclismo gnoseológico al que pudiera llevar la misma razón.

Es por ello que algunos intérpretes consideran que no hay más salida para este embrollo que recurrir a la fe. El mismo Karl Jaspers y Hans Küng también —cada uno a

⁷⁵ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, “En torno al círculo cartesiano y al genio maligno”, Comunicación presentada en el Twentieth World Congress of Philosophy (Boston, 1998), disponible en URL: <http://www.bu.edu/WCP/Papers/Mode/ModeMore.htm>.

⁷⁶ Vidal Peña, “Introducción” a su edición de las *Mediaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, p.XLI.

⁷⁷ Cfr. Karl Jaspers, *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires: La Pléyade, 1973, p.14; y Cfr. También José Manzano Martínez de Marañón, “La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios”, en López Quintás (al cuidado de), *Psicología religiosa y pensamiento existencial* vol. II, Madrid: Guadarrama, “Cristianismo y Hombre Actual” 43, 1963, p.247 y ss.

su manera, por supuesto, y con sus respectivos matices desde luego—, plantean que todo pasa en este punto por un acto de la voluntad en el que se decide entre dos flancos, estando por un lado la confianza radical y por el otro la desconfianza plena⁷⁸. “No es por medio de una demostración teórica de la razón pura (Descartes) —dice Küng—, sino por medio de la confianza fundamental del hombre entero ejecutada en la praxis (y racionalmente responsable), como adquirimos la certeza de que sobre todo el *mundo exterior* (este mundo objetivo de las cosas y los hombres, con el que yo tantas veces tropiezo y en que a la vez me mantengo, que me reprime y a la vez me estimula, que me limita y a la vez me sostiene) es auténtico y real y no sólo un sueño o una ilusión”⁷⁹. Una “confianza fundamental” como él llama a esta decisión (para evitar toda posible confusión, dice, con la fe religiosa), sería el medio para que “sin coacción intelectual, aunque también sin prueba racional” el hombre tome en ese instante de la duda una “decisión libre, aunque no arbitraria, ante la realidad como tal e igualmente ante el primer fundamento, soporte y meta de esa misma realidad”⁸⁰. Hans Küng parece sin duda preferir el “Creo, luego existo” con el que identifica la posición que Pascal adopta para enfrentar el problema de la existencia, y con la que lo opone a Cartesio en la argumentación de su *¿Existe Dios?*⁸¹. En esto mismo insiste Jaspers, pues subraya que el *cogito* por sí sólo no podría dar fundamento a una confianza plena en la realidad, cuando en *La fe filosófica* afirma que “El *cogito ergo sum* de Descartes es sin duda un acto de pensamiento, mas no puede imponer la efectividad de la conciencia de realidad”⁸². Para tener esa conciencia de confianza en la realidad, Karl Jaspers supone que no hay otra vía que la fe: “Fe —escribe en el mismo texto— es la vida desde lo

⁷⁸ Cfr. Karl Jaspers, *La fe filosófica*, (Trad. J. Rovira Armegol), Buenos Aires: Losada, 2ª ed., 1968, p.15 y ss.; y Cfr. También Hans Küng, Op. cit., p.588 y ss. No son ellos los únicos quienes llegan a esta conclusión, nos recuerda Juan Carlos Moreno Romo, “El fideísta Richard Popkin también lo hace — escribe en su artículo “En torno al círculo cartesiano y al Genio Maligno”— y ve en ello un triunfo de la fe sobre la a veces incrédula razón. Los racionalistas contemporáneos al parecer están de acuerdo. Para Wolfgang Stegmüller, dado que «todos los argumentos a favor de la evidencia representan un círculo vicioso y todos los argumentos en contra de ella una contradicción interna», «es preciso tomar una “decisión primaria prerracional” y ello en cada uno de los casos particulares en que hay que conocer algo» y, por ende, la razón se funda finalmente en la fe, en un acto de fe. Frente al “pseudorracionalismo” que, como en Platón (o en Descartes), pretende hallarse sólidamente fundado en intuiciones intelectuales indubitables, Karl Popper se declara partidario del “verdadero racionalismo” que, como en el Sócrates histórico según él lo interpreta, se caracteriza por una “fe irracional en la razón” que está consciente de sus propios límites, que es crítica. También para Popper la justificación última de la opción por la razón es de carácter moral —concluye—”.

⁷⁹ Hans Küng, Op. cit., pp.602-603.

⁸⁰ Idem., p.626.

⁸¹ Cfr. Idem., p.68 y ss.

⁸² Karl Jaspers, *La fe filosófica*, (Trad. J. Rovira Armegol), Buenos Aires: Losada, 2ª ed., 1968, p.21.

abarcador, es guiarse y cumplirse por lo abarcador”⁸³. La evidencia no podría, a juicio e estos lectores de Cartesio, justificarse a sí misma y dar base y fundamento a la realidad y a nuestro proceder en ella.

Concedemos con Juan Carlos Moreno Romo que en algo tienen razón quienes como Hans Küng o Karl Jaspers o incluso el propio Vidal Peña, al hablar del proceder de Descartes insisten en la fe como fundamento de la realidad, pues afirman que

el primer paso es de carácter moral pues, en efecto, todo depende de hacia dónde decida ver nuestra voluntad. Si se inclina hacia el lado oscuro y se demora en él y no lo interroga con rigor, con método y con la firme intención de superarlo, entonces sí que habrá caído en un verdadero círculo vicioso pues se volverá desconfiada y, debilitada la esperanza, difícilmente emprenderá el camino hacia la luz. Como la fe, pues, la racionalidad se funda en una inclinación positiva de la voluntad, en un acto de confianza radical que, empero, difiere de la fe por cuanto, aunque pobremente, nos pone ante verdades naturales manifiestas en ideas claras y distintas, que nos dan verdadero conocimiento y no sólo confianza en magníficas verdades sólo vistas *per especulum et in aenigmate*⁸⁴.

Sin embargo, este acto de la voluntad estaría cifrado para nosotros únicamente en el método y no ya en la intuición del *cogito*. Basta con analizar qué es lo que sucede en ese especial momento de las *Meditaciones* para persuadirnos de ello. El señalamiento según el cual Jaspers ve en la autoconvicción el fundamento de la filosofía, nos parece a nosotros también correcto⁸⁵ —y hasta cartesiano podríamos decir—, pero en el proceder del Caballero de la Turena esta autoconvicción no haría las veces de tabla de salvación que allanara el camino ante cada dificultad, sino que única y exclusivamente serviría como el motivo para atreverse a filosofar.

Al interior de la Meditación Tercera se halla un pasaje sumamente revelador en relación a este problema, en el que podemos observar que no es menester recurrir a la fe en este punto, ni incurrir en un círculo vicioso para alcanzar una certeza plena:

Pues bien —escribe ahí Descartes—, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Juan Carlos Moreno Romo, “En torno al círculo cartesiano y al genio maligno”, Comunicación presentada en el Twentieth World Congress of Philosophy (Boston, 1998), disponible en URL: <http://www.bu.edu/WCP/Papers/Mode/ModeMore.htm>.

⁸⁵ Cfr. Karl Jaspers, *La fe filosófica*, (Trad. J. Rovira Armegol), Buenos Aires: Losada, 2ª ed., 1968, p.16 y ss.

suprema potencia de Dios, me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuado hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engáñeme quien pueda, que lo que nunca podrá será hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy⁸⁶.

He ahí el muro contra el que chocan los fideístas —Richard Popkin entre otros⁸⁷.

- No puede ser la fe el fundamento de la razón natural en este peculiar *acontecimiento*. Pues por más que razón y fe se refuerzan constante y mutuamente, y más allá del hecho e que solas sean como una persona manca y juntas sean el complemento idóneo, no puede elegirse a alguna como el fundamento de la que queda: “Mientras el creyente ve con los ojos de Dios —insiste Moreno Romo—, el que concibe algo clara y distintamente lo hace con sus propios ojos”⁸⁸. Y en ese momento es posible para quien ejecuta la Meditación Segunda contemplar algo con sus propios ojos: la certeza plena de la existencia propia. Perder esto de vista y olvidar el modo en el que se llega a ella podría hacernos perder la senda.

La hipótesis del “Dios engañador” nos muestra que es posible dudar de todo cuanto nos pareció cierto por evidente y claro *in illo tempore*, pero nunca podría hacernos dudar de la claridad y distinción presente, y mucho menos cuando la evidencia a la que apuntan las dos exigencias de la certeza cartesiana es un punto en el que no está presente la distancia que existiría en todo juicio referido a un “objeto”; es decir, no

⁸⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Meditación Tercera) p.32 / AT IX, 28.

⁸⁷ Cfr. Richard H. Popkin, Op. cit., p.309. En su capítulo “Descartes, ‘esceptique malgré lui’”, Richard H. Popkin consideraba que “Todo lo que podremos será reiterar una y otra vez que creemos que son ciertas nuestras ideas de la realidad, que creemos esto por completo —dice—, pero nunca podremos asegurar más que nos parece ser el caso que lo que percibimos clara y distintamente es cierto en realidad. Si en realidad es así —concluye—, será para siempre un misterio”. Aquí hemos intentado, con el texto de Cartesio, demostrar que no es así.

⁸⁸ Juan Carlos Moreno Romo, “En torno al círculo cartesiano y al genio maligno”, Comunicación presentada en el Twentieth World Congress of Philosophy (Boston, 1998), disponible en URL: <http://www.bu.edu/WCP/Papers/Mode/ModeMore.htm>.; y cfr. también, Juan Carlos Moreno Romo, *Revendicación de la racionalité. Penser contre l’histoire, penser l’histoire*, Vol. II, Lille: ANTR, 2004, p.733 y ss. “Et si, toute comme Ulysse —expresa Moreno Romo—, nous abandonnions, non pas le cogito, qui est la licidité du naufragé, mais ce radeau inutile et instable des scrupules sceptiques pour accepter le risque couvrant notre nudité du voile immortel qui nous offre la déesee, de nager dans la réalité immense comme la mer? Et si nous parions pour ce que nous percevons clairement et distinctement comme le héros paria du coté du conseil de Ino, la fille de Cadmos? Nous n’avons pas d’option. Soit nous nous accrochons à ce scepticisme sterile qui ne mene nul part, soit nous risquons de nous ouvrir à la evidence”. La cita es de la p.733.

podría sostenerse duda alguna sobre un acontecimiento que es al mismo tiempo origen y destino: la existencia de mi propia persona. Esta existencia es concebida tan clara y distintamente en el pasaje de las *Meditaciones* que recién citamos, como la idea de cuadrado, considerada en sí misma, pues ésta última en tanto representación presente, aún cuando el Genio Maligno existiera, será siempre cierta en cuanto tal para quien se la representa —así lo han dejado en claro las *Meditaciones* y no hay que esperar hasta *Las Pasiones del alma*⁸⁹ para estar seguros de ello—, pues no es posible dudar de nuestras representaciones presentes, en tanto que éstas nos son para nosotros absolutamente y necesariamente inmediatas. Podemos dudar de lo que nuestras representaciones representan, pero no de que se nos presentan: la existencia de las esencias es lo que está en juego, pero no las esencias mismas en tanto que su veracidad estaría fundada en el hecho de que aún cuando su existencia real fuese una ilusión, yo que soy engañado seguiría por ello seguro de existir y a su vez, junto conmigo, también existiría el motivo por el cual me engaño⁹⁰.

Ni el Genio Maligno en caso de existir podría derrumbar la certeza que ofrece la peculiar evidencia de mi propia existencia, pues ésta no es estrictamente hablando ni una evidencia subjetiva ni tampoco una evidencia objetiva, al carecer esta experiencia de toda suerte de “distancia” que separa a la idea de un objeto dado. En el *cogito* no hay en sentido estricto “objeto” alguno sobre el que se pueda juzgar, ya que en tanto acontecimiento para quien medita, la aparición del *cogito* confirma súbitamente la veracidad del ego —esto es, la verdad de que somos aún cuando para entonces aún ignoremos qué somos—, independientemente de que sepamos si Dios puede o no ser engañador, independientemente, en síntesis, de que sepamos si existe o no existe Dios.

Con esta última aclaración se rompe toda sospecha de circularidad en la argumentación cartesiana. Este acontecimiento trasciende toda la obra de Descartes, pues el Caballero de la Turena establece una identificación entre la intuición del *cogito* y la intuición del infinito: al intuirse en el *cogito*, Descartes lo hace como una sustancia finita que duda e ignora, pero concebir lo finito supone haber concebido antes en la

⁸⁹ El Art. 26 de *Las pasiones del alma* es muy importante tanto para este punto como para explicitar lo que indubitablemente es verdad aún desde la hipótesis del sueño; más adelante habremos de detenernos en el análisis de este pasaje fundamental para nuestra argumentación posterior cuando nos concentraremos en la naturaleza del ego cartesiano.

⁹⁰ Cfr. Karl Jaspers, *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires: La Pléyade, 1973, p.18. “Dado que el objeto de la evidencia es al mismo tiempo el sujeto del ser evidente —escribe—, coinciden aquí objeto y sujeto; son lo mismo, algo que no es sujeto ni objeto, al mismo tiempo que es tanto sujeto como objeto”.

misma intuición lo infinito⁹¹: “tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo —concluye Cartesio—”⁹².

La intuición del *cogito* nos rescata del laberinto de la duda, permitiéndonos sentir lo abrazador de la certeza que clarifica y en la que tanto insistía Jaspers, y que considera como un don; nosotros también creemos que así es⁹³. En ese momento dice Descartes en las Respuestas a las Segundas Objeciones: “¿qué puede importarnos que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, ni que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? ¿Por qué hemos de preocuparnos por esa falsedad absoluta, si no creemos en ella, y ni tan siquiera la sospechamos?”⁹⁴. Jamás se puede dudar de una intuición, este es más bien el conocimiento al que aspira el joven Cartesio⁹⁵, y en este caso al ser simultánea la percepción de la existencia propia y del infinito, entonces la misma intuición rompe cualquier hipotética circularidad, pues a la certeza de la existencia del ego no le hace mella la hipótesis del Genio Maligno y no necesita por tanto garantía gnoseológica exterior al mismo hecho; el Genio Maligno sólo afecta a los contenidos en los que interviene la memoria. Dios es garantía de la permanencia de validez de lo que en otro tiempo fue clara y distintamente concebido: “ya entonces distinguí entre las cosas que concebimos, en efecto, muy claramente y aquellas que recordamos haber concebido muy claramente en otro tiempo —escribe Descartes en las Respuestas a las Cuartas Objeciones—”⁹⁶. Las simultáneas intuiciones del *cogito* y el infinito fundan su validez en el hecho de que siempre son consideradas clara y distintamente en el presente⁹⁷. Y es este presente lo que asegura un espacio vivificante en el que la “terrible hipótesis”—

⁹¹ Cfr. Octave Hamelin, *Le système de Descartes* (préface de Émile Durkheim), Paris: Félix Alcan Éditeur, 1911, p.124 y ss.; y cfr. también, Andrés Molina Mejía, *El pensamiento moderno: Descartes*, Málaga: Editorial Ágora, s/f, p.54.

⁹² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Meditación Tercera) p.39 / AT IX, 36.

⁹³ Cfr. Karl Jaspers, *La fe filosófica*, (Trad. J. Rovira Armegol), Buenos Aires: Losada, 2ª ed., 1968, p.9 y ss.

⁹⁴ Idem., (Respuestas a las Segundas Objeciones) p.118.

⁹⁵ Cfr. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* en *Obras Escogidas* (edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p.17, (Regla III) pp.42-43 / AT X, 368.

⁹⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Respuestas a las Cuartas Objeciones) p.197.

⁹⁷ Cfr. Idem., (Respuestas a las Segundas Objeciones) p.115. “Al decir yo —aclara ahí Descartes—, que no podemos saber nada de cierto, si antes no sabemos que existe Dios, dije expresamente que sólo me refería a la ciencia de aquellas conclusiones cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones de donde las hemos inferido. Pues el conocimiento de los primeros principios o axiomas no suele ser llamado ciencia por los dialécticos”.

más allá de que Popkin la considere como psicológicamente imposible de ser considerada⁹⁸ — no tiene una presencia omniabarcante en nuestra meditación.

Sin embargo, con ello no queda abolida la importancia fundamental de las demostraciones de la existencia de Dios que aparecerán en las *Meditaciones* después de que se presenta a Descartes la evidencia del *cogito*, pues como le aclara Descartes a Arnauld al responder sus Objeciones, si Dios existe y es veraz “basta con que nos acordemos de haber concebido claramente una cosa, para estar seguros de que es cierta: y no bastaría con eso si no supiésemos que Dios existe y no puede engañarnos”⁹⁹; pero de este asunto habremos de ocuparnos puntualmente en la Segunda Parte de esta investigación¹⁰⁰. Aquí solamente queremos por lo pronto establecer el análisis del *cogito* considerado como el acontecer de una intuición singular en la que se revela la evidencia de la evidencia.

Y es que, en efecto, el *cogito* es una intuición, y como tal se trata de la concepción indudable de un espíritu atento que a la sola luz de la razón se percata de su propia existencia, del mismo modo en el que podría darse cuenta de que el triángulo tiene tres líneas o la esfera una sola superficie¹⁰¹, de modo que su certeza no depende de la constatación de premisa alguna durante el ejercicio de la meditación, no por otra cosa sino “porque naturalmente —decía Descartes al joven Burman sobre este punto— sólo presto atención a lo que experimento en mí”¹⁰².

Esto es lo que subraya Octave Hamelin, quien en su esclarecedor texto *El sistema de Descartes* señala que “toda la operación es una intuición y una experiencia [...] y así se explica que Descartes lo presente [el *cogito*] siempre como una marcha, como una progresión, porque en realidad es eso”¹⁰³, y sobre todo, como una marcha en la que el caminante está siempre necesariamente presente e íntimamente unido a aquella marcha. De ahí que lo que verían como premisas no fundamentadas quienes objetan al *cogito* el

⁹⁸ Cfr. Richard H. Popkin, Op. cit., p.309.

⁹⁹ Idem., (Respuestas a las Cuartas Objeciones) p.197.

¹⁰⁰ Cfr. Infra, “¿Existe Dios? Meditación sobre el Absoluto”.

¹⁰¹ Cfr. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu en Obras Escogidas* (edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p.17, (Regla III) pp.42-43 / AT X, 368.

¹⁰² “Conversación con Burman”, en René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos, 1987, p.128.

¹⁰³ Octave Hamelin, *El sistema de Descartes* (edición de A. H. Raggio), Buenos Aires: Losada, 1949, p. 143.

carácter de argumento, serían más bien, en el caso de el cogito fuese un argumento — que no lo es, desde luego—, constatadas por la meditación en marcha que conduce a él, y en último término serían constatadas por él, convirtiéndose el *cogito* de cualquier manera en “el primer principio de la filosofía”¹⁰⁴.

Se trata, sin duda, de una intuición privilegiada. Aunque como apunta en *Ego sum* Jean-Luc Nancy, “el error” de haber dicho “*el cogito*” ponga sobre él un velo que camufla este *hecho* de modo que ante los ojos de sus críticos suele aparecer como si se tratase de un objeto¹⁰⁵. En *el cogito* no se trata de un hecho que da cuenta de la conciencia del pensamiento o del mero sentimiento de la existencia, que por separado serían intuiciones del mismo orden que aquella que permite concebir un triángulo (sin más), sino que se trata de un hecho que atestigua “el descubrimiento de la irrevocable solidez del vínculo que los une”¹⁰⁶. La duda radical encuentra en sí misma su negación cuando al experimentarla choca no contra un razonamiento sino contra un *hecho* que súbitamente hace tomar en cuenta a quien duda, medita, y siente la incertidumbre, que necesariamente “para pensar hay que ser”¹⁰⁷. En esto consiste intuir según el sentido que da a tal noción Descartes, a saber, en percibir conexiones necesarias, vínculos inexpugnables e imposibles de disolver, que aparecen súbitamente como un hecho ante un espíritu medita atentamente. Martin Heidegger —como muchos otros críticos de Descartes—, en su crítica del *cogito* pierde de vista precisamente este vínculo necesario y pre-objetivante de “*el cogito*”; “éste evita así [dice Jean-Luc Nancy refiriéndose al análisis heideggeriano del *cogito*], de modo sorprendente, el enunciado pre-cogitativo, si podemos decirlo, y matricial, que declara: *ego sum*. Es aquí que una interrogación del sujeto-enunciándose debe apartarse de una analítica del sujeto-de-la-representación — concluye Nancy”¹⁰⁸.

Y desde luego, ese análisis que es necesario hacer sobre el *quién* que pronuncia “*ego sum*”, sólo es posible hacerlo si antes se tiene presente el carácter intuitivo de lo

¹⁰⁴ René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, p.25 (Cuarta Parte) / AT VI, 32.

¹⁰⁵ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Barcelona: Anthropos, 2008, p.24.

¹⁰⁶ Geneviève Rodis-Lewis, Op. cit., p.22.

¹⁰⁷ Cfr. René Descartes, *Principios de la filosofía* I, 10, en *Obras Escogidas* (edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p.316. / AT VIII, 8.

¹⁰⁸ Jean-Luc Nancy, Op. cit., pp.18-19.

que la tradición filosófica ha denominado *el cogito*. Ortega, al otro lado de la niebla de la Selva Negra heideggeriana y con la claridad que suele ofrecer el balcón de alguna cima del basto mundo que queda al margen, señala a propósito de esa conexión indubitable que da origen a la certeza que desvela el *cogito* que, precisamente,

Intuir es ver esa conexión, esto es, entenderla o darse cuenta de ella y es, al mismo tiempo —dice—, verla como necesaria o indudable. Esta necesidad no tiene su fundamento fuera de la simple presencia mental de esa conexión. Es una y misma cosa pensarla y percibir que no puede ser de otra manera. Esto es lo que llama Descartes “evidencia”. Intuir es advertir conexiones necesarias y, por tanto, pensar verdades evidentes o *per se notae*. Es para Descartes *el acto inteligente por excelencia, que él se representa como una fulminación, como una instantánea iluminación en que se nos hace presente una verdad como tal*¹⁰⁹.

Esta suerte de iluminación de la que habla Ortega al referirse a la naturaleza de la intuición cartesiana, y que con fineza reafirma Jean-Marie Beyssade al decir que se trata de “la intuición de un vínculo, que envuelve la duración de un movimiento deductivo y reúne elementos más simples, como las nociones de pensamiento y de existencia, o como la máxima de que *para pensar es necesario existir*”¹¹⁰, es la que fundamenta el mayor alcance del *cogito*, más allá de que Hans Küng insista en que una certeza intelectual como la que él ve en Descartes no implica jamás de suyo la seguridad existencial¹¹¹. Y es que como comentamos atrás con Jean-Luc Nancy, intuir la existencia propia significa experimentar una simultánea seguridad conceptual y vital, ya que el acto de pensamiento mediante el que la intuición aparece es indisoluble de quien profiere esa incommovible verdad. La primera verdad es, en efecto, un murmullo de la existencia. Desde luego que el *cogito ergo sum* no supone una seguridad existencial total y plena, pero es imposible negar que constituya un punto de partida indubitable para poder alcanzar con la luz natural aquélla.

Es importante señalar que si el *cogito* puede erigirse como la primera verdad y como el modelo de una infalible certeza no es porque se le considere como un enunciado vacío, formal y por separado, sino por lo que ocurre indefectiblemente cada vez que se experimenta. Es como encontrarse de frente otra vez con un hermoso

¹⁰⁹ José Ortega y Gasset, “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva” en *Obras Completas VIII*, Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1977, p.319. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁰ Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris: Flammarion, 1979, p.239.

¹¹¹ Cfr. Hans Küng, Op. cit., p.68.

amanecer en casa, tras haber dado tumbos por extraños y peligrosos caminos. La claridad de la verdad es el sol que ilumina ese amanecer, y esa misma claridad es lo que impide que quien medita con Descartes haga del *cogito* un enunciado del corte de la lógica formal, pues en tanto enunciado de esa estirpe sí podría seguir siendo objeto de nuestros prejuicios; un hecho singular como el que hay que ver en este “tocar tierra” al que nos lleva el ejercicio de la Meditación Segunda con la regla de la evidencia que corona el método, y que nuestras dudas de las primeras dos meditaciones habían oscurecido. Incluso podemos decir con Octave Hamelin que “La comprobación de la primera verdad no necesita del método; [y que] puede ser entonces, en un sentido, anterior a él, es decir anterior a las reglas que lo constituyen, excepción hecha de la primera [...] *La primera verdad segura de la metafísica es una verdad común, que se ofrece a todos por igual, aunque no todos quizá reparen en ella, una verdad que no supone ninguna ciencia. Ella puede ser la base común del método y la metafísica, puesto que es anterior a lo que en la metafísica es ciencia, a lo que supone el método. La primera regla del método ya no sería una suposición gratuita, cuya aceptación no ofrecería inconvenientes, sino la generalización de una intuición, que pertenece, sin duda, a la metafísica, pero que puede darse antes de la metafísica en cuanto ciencia*”¹¹².

Pero, ¿qué es lo que permite que la primera verdad sea en algún modo anterior al método y que pueda ser considerada como una experiencia generalizable? Nuestra pregunta lleva implícita ya su respuesta, pero de cualquier manera es necesario aclarar tanto como podamos el panorama. Pues es en el instante en el que aparece el *cogito* en el que se centra la crítica que recibe René Descartes en el siglo XX por parte de pensadores tan vigorosos e influyentes como Martin Heidegger. Por eso es menester no perder de vista lo que hasta aquí hemos dicho sobre este acontecimiento singular en la historia del pensamiento cartesiano para responder a las críticas que sobre el llamado “sujeto-de-la-representación” se han hecho, ya que no de otro sitio sino de la malinterpretación del *cogito* es de donde nacen esa suerte de afirmaciones anti-cartesianas.

Para aclarar el por qué la *certeza pronunciada* en el *cogito* articula por su

¹¹² Octave Hamelin, *El sistema de Descartes* (edición de A. H. Raggio), Buenos Aires: Losada, 1949, p. 114. Las cursivas son nuestras.

naturaleza todos nuestros discursos¹¹³ y el por qué está a la base de toda certeza alcanzada por la luz natural, hay que recordar antes que si Heidegger fue un férreo crítico de esa certeza de la representación que atribuía a Descartes, fue porque en ella veía el filósofo alemán la culminación moderna de la sentencia de Protágoras según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas” que acabaría junto al cristianismo por desdivinizar el mundo. Con sus análisis del *cogito* Martin Heidegger puso a la mano de varios discursos un “sujeto-de-la-representación” a quien vituperar¹¹⁴. Pero Heidegger se convirtió quizá de este modo en lo que Jean-Luc Nancy llama en *Ego sum* un “sujeto-que-sabe-lo-que-hay-que-saber-con-respecto-al-sujeto-de-la-representación” que por encima de todo “sabe representárselo —dice el filósofo del tacto— como la ilusión de la presencia para consigo misma de una conciencia, o como el sujeto de un fantasma, y que sabe de ese modo representarse, es decir presentarse la verdad a propósito de Descartes como pensador de un ilusorio o fantasmático sujeto de la representación”¹¹⁵, y con ello el heideggerianismo atribuye una substancia muy diferente a la que presenta el *cogito* “murmurado” que venimos comentando¹¹⁶. Y es que “*Cogito*, después de todo —insiste Nancy— es *cum agito*, poner, empujar, apretar junto, y junto consigo: pero un *sigo* [*soi*] no necesita ser una conciencia, ni un espíritu; es un polo de identificación”¹¹⁷. Esto es precisamente lo que pierde de vista el filósofo alemán¹¹⁸: “Heidegger —escribe Jacob Rogozinski— confundió la trascendencia del yo-en-el mundo y la inmanencia del yo originario”¹¹⁹. El ego del *cogito* no se representa nada, en el sentido en el que quiere hacerlo ver el “oráculo de Friburgo”. Un sujeto-de-la-representación no es más que una cosa, un *eso*, pero un *eso* no profiere, no habla, no dice, no afirma su existencia; un *eso* no puede decir “*Ego sum*”, esto último es propio de un yo. Hablar de un sujeto-de-la-representación es mediatizar la *inmediatez* del *cogito* pues implica regresar a esa distancia sujeto-objeto que la duda de la Meditación Primera cancela y mediante la cual Descartes puede alcanzar la singular evidencia de la adhesión íntima que hay entre el ser

¹¹³ Cfr. Jean-Luc Nancy, Op. cit., p.20.

¹¹⁴ Cfr. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas* (Trad.de José Rovira Armengol), Buenos Aires: Losada, 1960, pp.67-98.

¹¹⁵ Cfr. Jean-Luc Nancy, Op. cit., p.20.

¹¹⁶ Cfr. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas* (Trad.de José Rovira Armengol), Buenos Aires: Losada, 1960, p.77. En este texto dice Heidegger: “Se determina por vez primera lo existente como objetividad del representar y la verdad como certidumbre del representar”; y cfr. también Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (Trad. José Gaos), México: F.C.E., 2ª ed., 1971, p.57 y ss., en donde Heidegger, a nuestro juicio, ataca sobre este mismo punto una mala caricatura de Descartes.

¹¹⁷ Jean-Luc Nancy, Op. cit., p.21.

¹¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁹ Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego analyse*, Paris: Les éditions du Cerf, 2006, p.110.

y el ego que es (y que constato cada vez que lo profiero o lo concibo en mi espíritu¹²⁰), y que se convierte en el único medio que le permite a Cartesio romper con la incertidumbre radical.

La inmediatez de la que hablamos al referirnos al *cogito* es pieza clave para entender la concepción cartesiana del ego, pues tergiversar el carácter inmediato de la primera intuición convierte al yo en una cosa que nunca podría haber alcanzado aquella peculiar certeza. El ego no puede ser concebido como anterior o exterior al *cogito*, y esto es lo que parece hacer cierto heideggerianismo en los juicios que emiten sobre aquél. Jean-Luc Nancy tomando distancia de Heidegger señala a este respecto que “es en el cogito o como cogito que tiene lugar el acontecimiento o la experiencia del enunciar de ego”, por lo que, si se quiere, podemos incluso decir que “la experiencia del pensamiento es la del enunciar”, así que, “aquel que dice *ego sum* —subraya Nancy— no es otro que aquel que dice *sum certus me esse rem cogitantem* (“estoy cierto de que soy una cosa que piensa”), al inicio de la tercera Meditación”¹²¹. Y es que efecto, el *cogito*, o mejor dicho decir “*cogito*”, tanto en el momento en el que me confirma que soy, como en el momento que anuncia qué soy, es siempre un acto libre y por tanto cierto cuantas veces mi espíritu lo conciba voluntariamente, pero decir esto implica enfrentarse de inmediato a lo que Descartes explicita al referirse sobre al ego, y supone cuestionar entonces, también su concepción de la voluntad —pues es central en este asunto—, sin embargo eso vamos a abordarlo en nuestro siguiente apartado. Por ahora basta decir que para superar cualquier contradicción originada por una errónea apropiación del *cogito*, éste debe ser reconsiderado siempre desde el ámbito de la experiencia —Descartes lo descubre en un ejercicio de meditación—, pues esto permitirá siempre hablar primordialmente de un “hecho”, antes que pretender ver en él un enunciado vacío. Decir “*Ego sum*” es enunciar la experiencia que está a la base de la posibilidad misma de todo discurso que parte de la razón natural, por eso el *cogito* es absolutamente indubitable y “*quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*”.

¹²⁰ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Segunda Meditación) p.24 / AT IX, 19.

¹²¹ Jean-Luc Nancy, Op. cit., p.19, n.21.

1.6 Sé que soy pero, ¿qué soy?

Lo que se impone a partir del advenimiento de la primera certeza (esto es, de saber que soy), es tratar de alcanzar o aproximarse lo más posible —siguiendo el camino de lo indubitable—, el “punto” en el que aquella certeza aparece y se va en la singularidad de un mismo gesto. Es preciso examinar esa firme roca en la que Descartes descansa su certeza, una roca que como las estrellas de una noche aparece siempre titilante y que en su centelleo me confirma que soy sin saber aún qué soy.

“¿Qué sois vos, el que de todo puede dudar y no puede dudar de sí mismo?”¹²², pregunta didácticamente Descartes a través de Eudoxio en *La recherche*. ¿Qué es el hombre?, esta es la pregunta que se halla en el horizonte al que conduce nuestro andar; se trata de la cuarta pregunta de Kant a la que el profesor de Königsberg considera imposible de responder desde la filosofía¹²³, y a la que nosotros con Cartesio enfrentaremos, aventurándonos a la posibilidad de padecer el error al avanzar una respuesta. Y para ello es menester reconsiderar, *una vez más*, lo que nuestras meditaciones precedentes han revelado como nuestra primera verdad.

1.6.1 El uso de la noción de substancia.

El *cogito*, necesariamente verdadero cuantas veces se concibe, parece estar limitado a la presencia de la atención requerida para atestiguar su indubitabilidad¹²⁴. Descartes al proseguir su meditación tras e encuentro con la intuición del *cogito* manifiesta:

“Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión no soy más que una cosa que piensa”¹²⁵.

¹²² René Descartes, *Dos opúsculos (Investigación de la verdad por la luz natural / Reglas para la dirección del espíritu)*, edición de Luis Villoro, México: UNAM, 1972, 2ª ed., p.73.

¹²³ Así nos lo recuerda Nancy en *Ego sum* (ed. cit.), cuando manifiesta que pese a la declaración de Kant, no podemos olvidar que “Descartes —dice—, abriendo al hombre, ha abierto la época de la respuesta imposible con respecto al hombre”. La cita es de la p.27.

¹²⁴ Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, *Op. Cit.*, p.23.

¹²⁵ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Segunda Meditación) p.26 / AT IX, 21.

Para Cartesio la verdad del cogito se aferra a la primera persona, y hace patente la existencia de un yo concreto que, como manifiesta a Arnauld en una Carta del 29 de julio de 1648, es “una naturaleza particular”¹²⁶ y no una abstracción como el pensamiento en general. Así, pues, en esa “naturaleza particular” que dice Descartes, sólo ha quedado libre de duda —de todo cuanto hasta antes de la Meditación Primera pudimos haber considerado que era quien emprendía la aventura de la duda metódica—, lo que corresponde al pensamiento: el ego del *cogito* es hasta aquí una *res cogitans*, una sustancia pensante.

“Y ¿qué es una cosa que piensa —se pregunta Descartes—? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza”¹²⁷. Conocemos la substancia por los “actos intelectuales” que expresan su naturaleza, según expresa Descartes en las Respuestas a las Terceras Objeciones de Hobbes¹²⁸, esos actos, dice, “coinciden entre sí en presuponer el pensamiento, la percepción y la conciencia” y por es por ello que “decimos que la sustancia en que residen es una *cosa pensante*, o un *espíritu*, y podemos llamarla de cualquier otro modo, con tal que no la confundamos con la sustancia corpórea”¹²⁹.

He ahí un dato importante, pues Descartes subraya que el nombre de *res cogitans* es secundario siempre y cuando observemos la clara distinción entre el alma y el cuerpo. Esto tiene implicaciones fuertes en la concepción del ego, pues dentro del pensamiento cartesiano, exceptuando a Dios, sólo podemos hablar de dos substancias —aunque al hablar de ellas en realidad, vamos a verlo más adelante, hablamos en sentido estricto de una sola—, ya que con “substancia” se refiere aquí Descartes —según aclara en *Principios* I, 52— a los entes que “sólo necesitan del concurso de Dios para existir”¹³⁰. Por un lado, René Descartes contempla a la *res extensa*, de la que son modos todos los objetos del mundo físico, y por otro considera a la *res cogitans*, que es la primera en ser revelada a sí misma a través del *cogito*. Para Cartesio una sustancia es

¹²⁶ A Arnauld, Paris, 29 de julio de 1648.

¹²⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Segunda Meditación) p.26 / AT IX, 22.

¹²⁸ Cfr. Idem., (Respuestas a las Terceras Objeciones) p.143.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ René Descartes, *Los principios de la filosofía* (en *Obras Escogidas*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, ed. cit.), I, 52 / AT VIII, 25.

aquello que se concibe sin que se tenga para ello que pensar en otra cosa, salvo Dios¹³¹ y, en este sentido, el término se aplica de manera unívoca a las cosas y a las personas, lo que no quiere decir por ello que se las esté identificando o confundiendo, como algunos críticos de Cartesio —Heidegger entre ellos— quieren hacer ver¹³².

Y es que si el nombre que recibe el ego es secundario, es porque lo verdaderamente fundamental en este punto es descubrir el sentido que Descartes incorpora a la antigua noción de “substancia”; aquí, como en todos los demás lugares de la obra cartesiana, el Caballero de la Turena invita a discutir no sobre el nombre, sino por interés en la cosa¹³³. De ahí que tratemos aquí de despejar ese nuevo sentido que en muchos lugares de los escritos de Descartes se añade al anterior. En un primer momento, aclara Luis Villoro, “‘substancia’ podría significar *el conjunto de los atributos en su existencia efectiva*”¹³⁴, ya que al significar una propiedad como efectivamente existente, es imposible separar su idea del hecho de su ser, puesto que no se trata de una nada, de modo que la palabra substancia expresaría el ser al que corresponde aquella propiedad¹³⁵. En este caso específico, al considerar el pensamiento y al no poderlo declarar como inexistente, es menester considerarlo como “soportado” por el ego, a quien Descartes da el nombre de substancia pensante (*res cogitans*). Decir esto equivale a considerar al pensamiento no en abstracto sino como miembro de un conjunto de propiedades coexistentes en una substancia particular, según le recordaba Descartes a Arnauld en la Carta de julio de 1648 que citamos con antelación. Así lo confirma el siguiente pasaje de los *Principios*:

“no se puede advertir en primer término la substancia —escribe Descartes— sólo porque sea una cosa existente, puesto que esto no nos afecta por sí mismo: sino porque fácilmente la reconocemos por cualquier atributo suyo, por aquella noción común de que no hay ningún atributo o ninguna propiedad, o cualidad de la nada. Del hecho, pues, de percibir la presencia de algún atributo, concluimos que necesariamente está presente también alguna cosa

¹³¹ Cfr. Idem., *Principios* I, 60, 61 y 62 / AT VIII, 28-30.

¹³² Cfr. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas* (Trad. de José Rovira Armengol), Buenos Aires: Losada, 1960, pp.67-98.

¹³³ Cfr. René Descartes, *Los principios de la filosofía* (en *Obras Escogidas*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, ed. cit.), I, 74 / AT VIII, 37-38.

¹³⁴ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México: FCE “Publicaciones de Dianóia”, 1965, p.102.

¹³⁵ Cfr. Ibidem.

existente o substancia a la que se pueda atribuir aquél”¹³⁶.

Esto quiere decir que la substancia no es una simple “cosa existente” separada de propiedad alguna, o cuando menos es imposible conocerla si no es a través de alguna de las cualidades que hay en ella. De modo que si no podemos hablar cartesianamente de substancia indeterminada es porque en el fondo, “substancia” expresa aquí que una propiedad percibida *es* y es “en alguien”. “Basta con ‘descubrir’ las cualidades— subraya Luis Villoro—, para ‘encontrar’ la substancia”¹³⁷. De esta manera, Descartes deja asentado que la substancia sólo está presente en el conjunto de atributos percibidos, pues “Todos los atributos tomados en su conjunto son ciertamente lo mismo que la substancia —dice Cartesio a Burman—, mas no lo son tomados singular o distributivamente; de manera que es más producir la substancia que los atributos, considerando, naturalmente, algunos de ellos, o bien ahora uno, luego otro, y así todos y cada uno”¹³⁸. Así, pues, la presencia de la substancia añade algo a cada una de las propiedades, pero no al conjunto de todas ellas: la substancia es, pues, la reunión de aquellas¹³⁹. Con esto último observamos que si Descartes llega al concepto de “substancia” es porque lo hace a partir del concepto de existencia efectiva del atributo que *inmediatamente* le revela la intuición del *cogito*. “Pero entonces ‘substancia’ no significa más que el atributo tal como efectivamente existente, en el seno de un plexo de determinaciones inseparables [...] ‘Substancia’ sería, en este sentido, *ser ente de lo que se muestra*; ‘atributo’, una manera *como ese ente se muestra* —concluye Villoro”¹⁴⁰. De tal suerte que decir “*res cogitans*” equivale a decir que el pensamiento *es* con plenitud, y que si esto es así, es porque *aparece* como parte de un conjunto de propiedades que se muestran en un ego (la substancia pensante) que no es una “cosa vacía”. Así lo reconoce Nicolas Grimaldi en su extraordinario artículo intitulado “L’ego du cogito”, en el que señala que “los *Principios* indican claramente que todas las diversas maneras de ser, todas las modificaciones, “los modos” y los “atributos” no son más que dependientes de

¹³⁶ René Descartes, *Los principios de la filosofía* (en *Obras Escogidas*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, ed. cit.), I, 52 / AT VIII, 25.

¹³⁷ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México: FCE “Publicaciones de Dianoia”, 1965, pp.103-104.

¹³⁸ “Conversación con Burman”, en René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos, 1987, p.139.

¹³⁹ Este es también el parecer de Luis Villoro (Cfr. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, ed. cit.). Sobre todo, apoya Villoro su apreciación al señalar que “Llamamos atributo —dice— a una propiedad que podemos abstraer de su modo de existencia efectiva; al comprobar su estar ahí y juzgarla efectivamente existente, comprobamos también la coexistencia efectiva de las otras propiedades que componen un conjunto inseparable”. La cita es de la p.105.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

la sustancia donde ellos son”¹⁴¹, lo cual revela invariablemente una co-dependencia entre lo que se muestra y el “medio” a través del cual se muestra lo percibido.

Por lo anterior y dado que el conocimiento de la sustancia se reduce al conocimiento de sus atributos, no podemos hacer una distinción real sino solamente una distinción de razón entre la sustancia y sus atributos¹⁴², de modo que podemos abstraer racionalmente cualquiera de los atributos con los que la sustancia se identifica. Así que si Descartes hace del atributo del pensamiento la “esencia” de la sustancia en que aquél se muestra, es porque el pensamiento no puede concebirse sin la sustancia ni viceversa, y porque según le escribe a Arnauld el 4 de junio de 1648 “Parece necesario que la mente siempre piense en acto”¹⁴³. Por lo tanto, basta con que se muestre el pensamiento como efectivamente existente (“cada vez que lo concibo en mi espíritu”) para concebir con él a la sustancia pensante, ya que es posible que haya muchos atributos en el ego que ha descubierto su existencia, pero hasta este momento de la Segunda Meditación podemos estar sólo seguros de que no hay cada vez que se actualiza la certeza de la propia existencia, algo tan seguro como que *estoy pensando*¹⁴⁴.

Ahora bien, si la sustancia no puede ser conocida sin los accidentes, y si como subraya Nicolas Grimaldi, el ser del cogito tiene al ser identificado con la sustancia tiene la misma permanencia que esta última, entonces el ego del cogito duraría, pues, tanto como se muestren sus accidentes¹⁴⁵. Sin embargo, cuando Gassendi comenta a partir de esto que entonces la sustancia obtendría toda su realidad de los accidentes, Descartes lo niega rotundamente¹⁴⁶. Pues aún cuando en el *cogito* no conocemos de la sustancia más que su ser objeto de atributos, al no poder asegurar que podemos percibir todos los atributos de la sustancia, tampoco podemos concluir tajantemente que una vez que cesen aquellos atributos cesará también el ego que revela el *cogito*. Algunos de los atributos que hemos percibido en la sustancia pueden en algún

¹⁴¹ Nicolas Grimaldi, “L’ego du cogito” en *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988, p.11.

¹⁴² Cfr. René Descartes, *Los principios de la filosofía* (en *Obras Escogidas*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, ed. cit.), I, 61 / AT VIII, 29-30.

¹⁴³ A Arnauld, Paris, 4 de junio de 1648.

¹⁴⁴ Ya llegará el momento de aclarar, más adelante, todo lo que para Descartes significa pensar, además de todas las implicaciones que aquello conlleva.

¹⁴⁵ Cfr. Nicolas Grimaldi, Op. cit., p.13.

¹⁴⁶ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Quintas Objeciones) pp.209-223 y cfr. Idem., (Respuestas a las Quintas Objeciones) pp.279-286.

momento faltar permaneciendo, sin embargo, ésta. Así lo manifiesta Descartes cuando presenta el famoso ejemplo de la cera. En ese trozo de cera que Descartes pide considerar en la Meditación Segunda, se encuentran “todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo —dice Cartesio”¹⁴⁷. Pero tras acercarlo al fuego, todas las cualidades que antes se pudieron percibir desaparecen, todas ellas han cambiado: su aroma se disipa, su color cambia y su tamaño se transforma. ¿Con ello se podrá decir aún que la cera permanece?

“Hay que confesar que sí —responde Descartes—: nadie lo negará. Pero entonces, ¿qué es lo que conocíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera —cuestiona—? Ciertamente, no puede ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído; y sin embargo, *sigue siendo la misma cera*. Tal vez sea lo que ahora pienso —dice Cartesio—, saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor de flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes *se me aparecía bajo esas formas*, y ahora bajo otras distintas”¹⁴⁸.

Con este comentario Descartes reconoce que la substancia no es idéntica al conjunto de atributos que percibimos de ella, pues mientras éstos pueden cambiar o desaparecer, sigue permaneciendo aquélla. “En efecto —dice Luis Villoro al comentar el pasaje que venimos analizando—, en cuanto presente, la substancia se reduce, en cada caso, a lo que dan a conocer los atributos [...] La idea de substancia añade ‘algo más’ a las ideas de los atributos: añade exclusivamente la noción oscura de ‘realidad’ entendida, en este ejemplo—dice— como ‘existencia extramental’¹⁴⁹.

Y es que como señala Villoro, en esta altura de las *Meditaciones*, la realidad aún es en parte algo “oscuro”, pues sólo hasta aclarar la existencia de Dios en la Tercera Meditación el todo de la realidad podrá ser considerado como algo ganado por nuestra reflexión. Por ahora, sin embargo, podemos advertir que la substancia de la cera, que es el objeto de este juicio, no es el ser del conjunto de los atributos efectivamente existentes, sino como algo cuya existencia se afirma como soporte de esos atributos, según aclaraba Descartes a Gassendi en las Quintas Respuestas¹⁵⁰. La substancia

¹⁴⁷ Idem., (Meditación Segunda) p.28 / AT IX, 23.

¹⁴⁸ Ibidem. / AT IX, 24. Las cursivas son nuestras.

¹⁴⁹ Luis Villoro, Op. cit., p.111.

¹⁵⁰ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Respuestas a las Quintas Objeciones) pp.279-286.

siempre se manifiesta al entendimiento por medio de los atributos que percibimos, y la existencia efectiva de aquélla corresponde a la existencia de sus atributos, pero no sólo a la de los que actualmente percibimos; es decir, no podemos en ningún momento decir que conocemos todos los atributos a través de los cuales se manifiesta la existencia de la substancia, y por tanto, tampoco podemos decir que una vez que cesa la existencia de alguno de los atributos que hemos podido percibir, cesa con ello la existencia de la substancia manifestada en él.

Con todo, es quizá por perder de vista el modo en el que Descartes emplea la noción de substancia cuando se refiere al ego, que en el siglo XX especialmente se le ha reprochado al Caballero de la Turena haber llamado *res*, cosa, substancia, y además pensante al ser del hombre. Martin Heidegger en *El Ser y el tiempo* (1927) e incluso Octave Hamelin en el apartado que dedica a este asunto en su aclarador texto *El sistema de Descartes* (1910), consideran que el ser del pensamiento va a resultar concebido conforme al modelo de la substancia y la cosa (*res*)¹⁵¹. Descartes ha hecho del hombre una cosa: esta es la acusación fundamental. Sin embargo, Monsieur Descartes sería quizá el primero en atacar cualquier intento de cosificación del hombre. No obstante, las críticas a Descartes en este punto se fundan tanto en una interpretación obscura del uso que hace Cartesio de la noción de substancia —y que hemos intentado aquí aclarar—, como en una serie de juicios sustentados en el famoso “dualismo cartesiano”, sobre el que sin duda, también se ciernen una serie de prejuicios que oscurecen lo que Descartes expresa a lo largo de sus textos. Este es el punto que vamos a considerar a continuación.

1.6.2 ¿Dualismo cartesiano o doctrina de las tres naturalezas?

Dados los avances de la ciencia moderna y el ritmo de vida que viven los hombres de este tiempo que queramos o no también es el nuestro, las preocupaciones que priman en los espacios académicos y “ciudadanos” que podrían ver en el pensamiento cartesiano a un interlocutor o cuando menos a un extraño vestigio de los errores pasados en los esfuerzos del pensamiento humano, estarían quizá dirigidas con mucha mayor frecuencia que sobre cualquier otro punto de la obra de René Descartes, a

¹⁵¹ Cfr. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (Trad. José Gaos), México: F.C.E., 2ª ed., 1971, p.57 y ss.; y cfr. también, Octave Hamelin, *El sistema de Descartes* (edición de A. H. Raggio), Buenos Aires: Losada, 1949, p. 137.

los pasajes relacionados con la constitución del llamado “dualismo cartesiano”. Esta es sin duda, una de las convulsiones más importantes —si no es que la convulsión por excelencia— de todo el sistema de Descartes. Pues el modo en el que se ha planteado este problema en el cartesianismo ha puesto en serios aprietos a muchos de sus comentaristas: los juicios sobre este punto van desde aquellos que consideran ese dualismo como el desastre más grave de todo el sistema, hasta los que ven en él un momento más de la autonomía pero al mismo tiempo de la humildad, a las que debe estar ceñida la razón que pretende guiarse por la claridad y la distinción.

La concepción de las dos sustancias —la *res cogitans* y la *res extensa*— forman en Descartes al mismo tiempo de su enunciación, el planteamiento de la pregunta que cuestiona su unidad. La unión del cuerpo y el alma al interior del sistema cartesiano forja dificultades que han generado diversas posiciones entre sus comentaristas, lo mismo entre los autores de las diversas Objeciones a las *Meditaciones*, que —pasando por Spinoza y Leibniz, principalmente— entre los hombres de ciencia que representan a la escuela de la neurobiología contemporánea. Y es que más que dejarla saldada, toda la serie de dificultades que causa entre sus lectores el dualismo de Descartes, ha robustecido más la discusión que se genera en torno al discípulo de los jesuitas de *La Flèche*. Aunque tal vez sea el luterano Leibniz más que Descartes —como nos recuerda atinadamente Juan Carlos Moreno Romo— quien ha heredado al mundo moderno la idea de que el problema de la comunicación de las sustancias es un problema fundamental del cartesianismo, cuando es en realidad más bien un problema teológico y doctrinal del luteranismo y, en general, de cierta forma de protestantismo¹⁵². Sin embargo, pese a que esta apreciación de la dimensión teológica y antropológica en la que se inscribiría la discusión del dualismo cartesiano nos parece muy acertada, consideramos que aún desde los propios textos cartesianos es posible hacer frente a los comentarios que demeritan por ello al pensamiento de Descartes, incluso desde los términos que plantean Spinoza y compañía, para quienes la solución que Descartes ofrece al problema en el que ellos se centran, resultaría ser un monumental absurdo. Por

¹⁵² Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, “Descartes, el mismo y el otro” Prólogo a Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Barcelona: Anthropos, 2008, p.VII; y cfr. también, Juan Carlos Moreno Romo “Descartes ‘mirador’ de la filosofía” en Juan C. Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007, p.34. No es ahora el momento de abundar sobre este señalamiento con el que, hay que decirlo, coincidimos plenamente. Es por ello que más allá de este comentario introductorio no tocaremos de lleno el tema y solamente lo referiremos de modo tangencial llegado el caso.

ello nos disponemos, pues, hacer frente aquí a las disquisiciones planteadas a propósito del dualismo cartesiano, intentando antes que nada, presentar con claridad lo que Descartes refiere sobre este asunto, para explicitar después de ello las implicaciones a lo que aquello daría lugar, siempre en consonancia con la investigación que de manera más general nos ocupa, es decir, siempre de acuerdo a nuestra preocupación por describir el ego que aparece como certeza intermitente al enunciarse a sí mismo —como hemos visto— al interior del *cogito*, en el enunciado “*Ego sum*”.

Sabemos que es en la Sexta Meditación donde Descartes establece la unión entre cuerpo y alma. Aún cuando desde la Meditación Segunda el filósofo francés había planteado la distinción de las substancias, manifestando que a cada una corresponde un atributo constitutivo de su naturaleza, correspondiendo el pensamiento al alma y la extensión al cuerpo, según iba a confirmarlo después también en *Principios* I,53¹⁵³. Esta es la dificultad que Spinoza considera un absurdo dentro de la filosofía cartesiana, pues el filósofo judío considera que estas observaciones de Descartes conducen inevitablemente a un monismo panteísta, dado que o bien se trata de atributos distintos los que constituyen a cada una de las substancias y entonces es imposible su comunicación —pues una relación causal sólo puede tener efecto entre seres de la misma naturaleza—, o bien las substancias tienen un mismo atributo y entonces no podría haber distinción entre ellas, lo que además querría decir que sólo hablamos de una única substancia, que además sería necesariamente incausada, pues para Baruch Spinoza en la naturaleza no podría existir más de una substancia de la misma naturaleza, y hablar de una causa para ella sería postular ya una segunda substancia, lo cual sería incurrir en una clara contradicción. Esta crítica en el fondo constituye uno de los principales argumentos del panteísmo spinozista, y sin duda uno de los argumentos más influyentes en contra de este punto de la filosofía cartesiana¹⁵⁴.

Descartes, por su parte, funda la distinción y comunicación de las substancias en su peculiar manera de utilizar la noción de substancia, asunto que por lo demás hemos revisado ya con anterioridad¹⁵⁵. De modo que en función de ello, y no pudiendo

¹⁵³ Cfr. René Descartes, *Los principios de la filosofía* (en *Obras Escogidas*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, ed. cit.), I, 53 / AT VIII, 25.

¹⁵⁴ Cfr. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* I, 1-7, y también el Prefacio de la Parte V, (versión castellana de Óscar Cohan), México: FCE, 1958.

¹⁵⁵ Cfr. Supra. I.6.1 “El uso de la noción de substancia”.

establecer clara y distintamente que los animales no fueran máquinas de suma perfección¹⁵⁶, Cartesio se dispone a exponer el modo en el que la *res extensa* y la *res cogitans* están presentes en el hombre, la forma en la que se distinguen una de otra y el modo en el que se da aquélla comunicación.

Durante la segunda parte de la Sexta Meditación René Descartes desarrolla lo que corresponde a esta unión: “Me enseña también la naturaleza —escribe—, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy íntimamente unido y mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa”¹⁵⁷. En castellano se intenta traducir con la frase “*una sola cosa*”, la frase latina *unum quid*, que refiere “*una cierta unidad*”; y sobre esta *cierta unidad* de la que habla Descartes es donde posaremos nuestra mirada, pues a observarla con especial cuidado nos invita insistentemente en *Ego sum* Jean-Luc Nancy.

¿Qué se puede decir sobre esa cierta unidad del alma y el cuerpo cuyo “ser-uno” se da por oposición al simple “estar-junto-a-algo”, y que implica por tanto mezcla o cierto modo de “interpenetración recíproca de dos componentes” como dice Jean-Luc Nancy?¹⁵⁸ Lo primero que habría que decir con Geneviève Rodis-Lewis sobre esta unión, es que tal unión queda atestiguada por la sensibilidad, pues así como el piloto conoce lo que golpea a su barco mientras recorre una travesía, así también el espíritu puro conoce las lesiones del cuerpo, pero a diferencia de estos ejemplos, el alma *siente* aquellas lesiones del cuerpo que un espíritu puro sólo podría conocer¹⁵⁹.

Si regresamos a la Segunda Meditación y recordamos también lo que hasta aquí

¹⁵⁶ Descartes no plantea en el *Discurso* que los animales sean máquinas, como suele reprochársele con regularidad, simplemente señala que “si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y la figura de un mono o cualquier otro animal sin razón, no tendríamos medio alguno para reconocer que tales máquinas no tuviesen la misma naturaleza que estos animales. Por el contrario —dice—, si hubiese algún que tuviese semejanza con nuestro cuerpo o imitase todas nuestras acciones tanto como moralmente fuese posible, tendríamos siempre medios muy seguros para conocer que no serían verdaderos hombres” (Cfr. René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso, Madrid: Alfaguara, 1981, (Quinta parte) p.41 / AT VI, 56). Más adelante hablaremos de estos medios para distinguir a un hombre de una máquina, pero ahora mismo lo que más nos interesa es que como de costumbre suele hacer Descartes, aquí también opta por hablar de lo que conoce en lugar de demorarse en el terreno que no domina.

¹⁵⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Meditación Sexta) p.68 / AT IX, 34.

¹⁵⁸ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Barcelona: Anthropos, 2008, p.107.

¹⁵⁹ Geneviève Rodis-Lewis, Op. cit., p.55.

hemos dicho a propósito de ella, podremos identificar otra vez que la forma principal que tiene el *cogito* es el enunciado “*Yo soy, yo existo*”¹⁶⁰. Y “Aquí el *existo* se determina por el *ego* —por la primera persona de la enunciación—, y no a la inversa —dice Jean-Luc Nancy—. Pero el *ego* no implica por lo tanto su existencia como substancia distinta del cuerpo”¹⁶¹. Pero, ¿en qué se basa esta afirmación de Nancy? Descartes dice, también en la Meditación Segunda: “no soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano”¹⁶², pero Jean-Luc Nancy subraya que esa fórmula “deja entender, por lo demás, que ese conjunto, como puro conjunto, no es acaso, en todo rigor, el cuerpo humano”¹⁶³, y es que en efecto, como señala Descartes, no soy eso que llaman cuerpo humano en ese momento de la Meditación, pues en la enunciación del *ego* se determina solamente una parte de mí, es decir, no se trata más que de un atributo —aún cuando sea éste, de los que conozco, el atributo por excelencia— a través del cual esta substancia que soy se muestra, y esto no quiere decir que el Caballero de la Turena niegue que haya en el cuerpo o en el alma propiedades de las que él no tienen ninguna idea, únicamente niega que haya alguna que repugne a las que clara y distintamente ha concebido en cada momento de la Meditación, como ocurre con lo que menciona en este caso, según lo recuerda el propio Cartesio en una Carta dirigida al P. Gibieuf el 19 de enero de 1642¹⁶⁴. Por ello, el *ego* que se muestra al enunciar el *cogito* no agota su naturaleza en el puro pensamiento, pues esa “cosa que piensa” es la misma que “afirma, que niega, que quiero, que no quiere, que imagina, también, y que siente”¹⁶⁵, que constituyen operaciones que serán confirmadas en su determinación corporal al llegar a la Meditación Sexta¹⁶⁶. En realidad, para la Segunda Meditación nada es más cierto que al menos “me parece ver que veo...”, lo que significa que este ejercicio meditabundo no implica en su realización, estrictamente hablando, más “espiritualidad” que “corporalidad” por parte del *ego*. Descartes no afirma que por un tiempo —el que

¹⁶⁰ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Segunda Meditación) p.24 / AT IX, 19; y cfr. supra., también nuestro apartado 1.4 “Cogito, ergo sum”.

¹⁶¹ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.109.

¹⁶² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Segunda Meditación) p.26 / AT IX, 21.

¹⁶³ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.109.

¹⁶⁴ Cfr. A. P. Gibieuf, *Endegeest*, 19 de enero de 1642. “Pero no niego por esto —dice Cartesio en la aludida Carta— que no pueda haber en el alma o en el cuerpo muchas propiedades de que no tengo ninguna idea; niego solamente que haya habido alguna que repugne a las ideas que tengo y entre otras a la que tengo de su distinción, pues de otro modo Dios sería engañoso y nosotros no tendríamos ninguna regla para estar seguros de la verdad”.

¹⁶⁵ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Segunda Meditación) p.26 / AT IX, 22.

¹⁶⁶ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.110.

transcurriría entre la Meditación Segunda y la Sexta— él no tenga cuerpo, lo que ocurre más bien es que confirmará su existencia precisamente gracias a ese momento en el que *ha fingido* no tenerlo. La Meditación Segunda prueba, en relación al problema que ahora mismo nos ocupa, solamente la distinción entre alma y cuerpo, y a lo mucho, que el ego no es claramente —para ese momento y en función de las operaciones realizadas— un conjunto de miembros. Pues esa sensibilidad que según Rodis-Lewis *atestiguaría* esta unión substancial, no podría ser identificada como la actividad de un mero “conjunto de miembros”. Así comienza a esbozarlo Descartes en la Sexta Meditación donde ha establecido con toda claridad la aludida unión por vez primera¹⁶⁷. Cartesio no obstante, no se contenta con escribir el famoso ejemplo del piloto en su navío, sino que además ofrece —cuando quizá el lector de las *Meditaciones* esperaría leer una justificación que explique *el cómo de la unión*— una justificación del *por qué es necesaria esta unión substancial*. Descartes establece entonces más bien una serie de elementos que permitirían distinguir el modo en el que se da aquella íntima unión, mostrando que las actividades humanas hablarían como decíamos líneas ha, de un “ser uno” más que de un simple estar “junto a”; así escribe Descartes que,

si ello no fuera así, no sentiría yo dolor —dice— cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues en efecto tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella¹⁶⁸.

De este modo, Descartes daría fin a la ficción de la ausencia del cuerpo que habría nacido en la Segunda Meditación, pero daría fin a ella recordando, con el pasaje que recién citamos, que —y esta lectura nuestra se encuentra aquí con la de Jean-Luc Nancy— aún cuando el establecimiento del cogito no descansa en la separación del alma y el cuerpo, eso no quiere decir que el yo que se plantea al enunciar el *ego sum* en la Segunda Meditación, agote la naturaleza de lo que soy, o que cuando menos no se agota en el “puro pensamiento”¹⁶⁹. “La prueba de ello —subraya Nancy— es que esa

¹⁶⁷ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Meditación Sexta) p.68 / AT IX, 34.

¹⁶⁸ *Ibidem.*, (Meditación Sexta) / AT IX, 34.

¹⁶⁹ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.109.

misma “cosa que piensa” es también la que “quiere”, que “desea”, que imagina” y que “siente”, todas operaciones que serán después confirmadas en su determinación corporal”¹⁷⁰. En la Meditación Segunda, en efecto, cuando quien medita con Descartes puede darse cuenta de la imposibilidad de dudar si no existiera al mismo tiempo que piensa, no puede explicitar con ello nada respecto a la substancia y mucho menos en relación a una pretendida dualidad o unión; la aparición del *cogito*, insistimos, no descansa en calificación alguna de la substancia, pues el escenario en el que se desenvuelve la duda no pasa a ser más que el escenario en el que acontece una ficción¹⁷¹. No es sino hasta la Meditación Sexta donde la distinción de las substancias es planteada con claridad, pues ahí es donde Descartes prueba no otra cosa que la distinción entre cuerpo y alma, y más precisamente, que el ego que piensa no es en cuanto tal un conjunto de miembros al que denominamos “cuerpo humano”—esto último Descartes lo retomará en las Respuestas a las Segundas Objeciones.

El señalamiento anterior implica para Jean-Luc Nancy que, “En otro términos — dice—, la certeza de la autonomía de la cosa pensante no conlleva en absoluto la existencia independiente de algo así como un “puro espíritu”: Descartes admite incluso que es posible que Dios haya hecho al alma mortal. Lo que anuncia que para Cartesio, en la expresión “*Ego existo*” no se determina ese ego como substancia independiente sino como existencia pensante. Ello, sin embargo, no supone el pleno conocimiento positivo de la naturaleza de la substancia pensante; Cartesio aclara que en las Respuestas a las Quintas Objeciones que si ha agregado que el espíritu no es extenso, ha sido para advertir que se engañan aquellos que lo suponen extenso¹⁷². La distinción prueba, pues, que yo (esto es, mi alma) en tanto que soy una cosa que piensa, soy distinto de mi cuerpo, pero al mismo tiempo, la distinción no excluye que yo sea alguna cosa más que aquella por la que soy lo que hasta ahora con plena claridad y distinción observo. Es decir, que en la Segunda Meditación me conciba como resultado de aquélla como una “cosa que piensa”, no significa que niegue la posibilidad de que a esto que soy le pertenezcan algunas propiedades distintas a las que actualmente conozco, lo único de lo que se puede estar seguro entonces es de que las propiedades en el futuro encontradas (en el caso de la unión, por ejemplo), de ser verdaderas, no contradecirán a

¹⁷⁰ Idem., p.110.

¹⁷¹ Cfr. Idem., p.111.

¹⁷² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alaguara, 1977, (Respuestas a las Quintas Objeciones) p.304.

lo que clara y distintamente he concebido con antelación. Descartes prepara con esas aclaraciones el planteamiento de la unión, de modo que la confirmación de la existencia del cuerpo no vendrá a sumarse a la substancia pensante como la exterioridad de un accidente, ni tampoco como un agente modificante de la naturaleza del ego que hasta entonces había sido concebida.

En efecto, la distinción de las substancias planteada entre la Segunda y la Sexta Meditación, prepara el espacio en el que surge este nuevo modo de observar la ego, en donde con una gran singularidad al mismo tiempo aquella distinción es tanto atracción como separación. De este modo, para la segunda mitad de la Sexta Meditación, y una vez planteada la unión en los términos que hemos ya citado, ego, cuerpo, movimiento y medio son una y la misma cosa. El cuerpo, gracias a esta unión substancial, no sería para Descartes un simple instrumento, pues todo lo que llamamos instrumento está al servicio de algo más que lo utiliza, y “yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy íntimamente unido y mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa”¹⁷³. Esto, sin embargo, no significa negar la realidad del cuerpo, sino que más bien significa negar que el cuerpo sea no más que un accidente de mi sentir¹⁷⁴. Es decir, resulta imposible reducir el asunto a un mero juego de palabras entre el ser y el tener. No puedo decir simplemente que soy una cosa que piensa y que *además* tengo un cuerpo, pues a ese cuerpo estoy estrechamente unido. La primera certeza parece seguir siendo aquí también el único medio de explicación para esta situación. El enunciado “*ego sum*” muestra que la substancia que lo concibe es enteramente distinta de la extensión, es decir, muestra que no es del orden del cuerpo, de modo que la unión no implica contradicción en tanto que no materializa al espíritu, y por tanto no podemos hablar de una juntura de orden físico. Es comprensible que un lector apresurado convenga en entender la unión según el orden del mundo físico, pero Descartes no está hablando de una separación o de una unión que se de bajo los parámetros de ese mundo de la extensión, “Pues aunque el espíritu esté unido a todo el cuerpo —escribe el Caballero de la Turena—, de ello no se sigue que esté extendido por

¹⁷³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Meditación Sexta) p.68 / AT IX, 34.

¹⁷⁴ Cfr. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. Juan Gallo Reyzábal), Salamanca: Sígueme, 2007, p.96 y ss.

todo el cuerpo, pues lo propio del espíritu no es extenderse, sino pensar”¹⁷⁵. El espíritu no está extendido, pero ello no le impide “ser uno” con la extensión: así está planteada la situación. Y es que no podría ser de otra manera, pues como señala Jean-Luc Nancy “sólo lo que no está extendido puede, en vez de fundirse por el cuerpo, unirse a él”¹⁷⁶. Esa no-extensión del alma que Descartes declara lo mismo en la Sexta Meditación que en las Respuestas a las Quintas Objeciones, se presenta en el sistema cartesiano tanto como lo que la unión exige para que ella sea posible, como lo que la distinción percibida en la Meditación Segunda garantiza, y esto último ha sido —lo sabemos— percibido clara y distintamente con antelación. Pues al mismo tiempo, sólo lo que es distinto es susceptible de una unión, y sólo el espíritu en tanto distinto del cuerpo puede enunciar en la Segunda Meditación el “*ego sum*”. Aunque esta explicación no ha sido aceptada por la gran mayoría de los lectores —contemporáneos y no— de René Descartes.

Quizá fue el neoplatónico Henry More, precursor —nos cuenta Alexandre Koyré¹⁷⁷— de la concepción newtoniana del espacio absoluto, quien talvez fue el primero de los entusiastas lectores de Descartes en Inglaterra que disintió del filósofo francés, en lo que corresponde a la no-extensión del alma, según podemos observar en el corto pero intenso periodo de intercambio epistolar que sostuvo entre diciembre de 1648 y octubre de 1649 con René Descartes, y que el gran historiador de la ciencia Alexandre Koyré resume en su harto revelador texto *Del mundo cerrado al universo infinito*. Para Henry More, como para muchos hombres de ciencia de nuestro tiempo que conciben el todo de la realidad según el orden del universo material, la extensión no podía ser atributo exclusivo de lo material ya que, de ser así, las almas, los ángeles, y Dios no tendrían lugar. Tan supersticioso o más que el mismísimo Newton, More siente que la física cartesiana expulsa a Dios y a los espíritus de la realidad y se esfuerza entonces por recuperarlos atribuyéndoles una suerte de “extensión porosa o penetrable”, pues si bien para él un cuerpo no puede ocupar el mismo lugar de otro, un espíritu sí podría hacerlo, e incluso podrían ser varios los espíritus que podrían ocupar el mismo lugar. More abrazó con entusiasmo la física cartesiana pero él no concebía como

¹⁷⁵ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Respuestas a las Quintas Objeciones) p.304.

¹⁷⁶ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.117.

¹⁷⁷ Cfr. Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito* (Trad. Carlos Solís Santos), México: Siglo XXI editores, 11ª ed., 2000, p.107 y ss.

Descartes dos tipos de substancia, sino solamente una: lo mismo si se trata de algo material o de algo espiritual, More considera que ese algo está constituido por una substancia extensa¹⁷⁸. Por lo que al ser imposible para Henry More concebir a la materia sin espacio, incluso si se trata de “materia espiritual”, uno de los problemas fundamentales para aceptar el sistema cartesiano, es lo concerniente al alma, pues la “pneumatología” de More no puede entender cómo el alma puede ser algo no extenso y al mismo tiempo participar de la unión con la *res extensa*. Quizá en More podemos observar a un antepasado remoto de esa suerte de “expulsión del alma” que parece poner en juego la neurobiología de nuestros días; para Henry More como para muchos hombres de ciencia de nuestro tiempo, es el sistema cartesiano ese último reducto incómodo del ego no extenso, de modo que se convierte el Caballero de la Turena en un interlocutor incómodo para quienes pretenden reducir al ego y más precisamente a la persona, y a las actividades y expresiones que la constituyen, a la mera extensión.

Y es que, en efecto, si Descartes hubiese concebido al espíritu —como quería persuadirlo a través de sus cartas More— según el modelo de la extensión, sería no solamente divisible, sino que por estar extendido en el cuerpo estaría desde ya padeciendo esa división¹⁷⁹. Y un espíritu dividido no sería la unidad del ego, aquella unidad gracias a la cual fue posible para el ego enunciarse a sí mismo en la existencia aún en medio de la duda extrema, a través de la suma peculiaridad —vamos a verlo otra vez más adelante— del enunciado “*Ego sum*”. La propuesta de Henry More estaría pugnando por una ensambladura entre alma y cuerpo, pero Descartes no habla de ensambladura alguna sino de una unión total, que solamente puede ser posible a través de la distinción en la que, sin embargo, el ego no ha sido constituido previamente como una cosa independiente, ni como el contenido unitario de la verdad. Lo que está en juego es, pues, la mismísima posibilidad de la verdad, pues si como plantea en las Respuestas a las Séptimas Objeciones René Descartes, la verdad se manifiesta a través de un indivisible (la *res cogitans*), “es mediante la exclusión (en la duda) de *todos* los contenidos de verdad —dice Jean-Luc Nancy—, y de *todas* las posiciones de realidad, que la verdad se ha producido como la enunciación: ego (sum)”¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Cfr. Idem., p.123.

¹⁷⁹ Esta es también la opinión de Jean-Luc Nancy (Cfr. *Ego sum*, ed. cit., p.117). Y así lo manifiesta también claramente Descartes en la Carta que dirige a Henry More, desde Egmoond, el 15 de abril de 1649.

¹⁸⁰ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.118.

Ese indivisible entonces del que habla Descartes en las recién citadas Séptimas Respuestas, vuelve a plantear por tanto, el hecho de que el análisis ontológico del cuerpo sería una de las piezas angulares del sistema cartesiano, sobre todo cuando se trata precisamente del cuerpo humano, puesto que ello supone el enfrentamiento directo con el mundo de la extensión y con su determinación ontológica en cuanto tal, y al mismo tiempo, supone también la posibilidad de una aproximación más a la concepción del ego en el sistema de René Descartes.

Y es que el juicio histórico del que ha sido objeto a través de los años la obra del genio francés, atraviesa muchas veces justo por en medio de esta cuestión, por lo que resulta imperioso analizar lo que el pretendido y aparentemente saldado “dualismo cartesiano” habría dejado como legado en la vena filosófica posterior, según el juicio general que hace la sumaria Historia de la Filosofía, y lo que en realidad René Descartes habría dejado escrito en sus textos publicados. Suele asumirse sin más, por ejemplo, que en el sistema de Descartes la determinación ontológica de la esencia del cuerpo como extensión tiene un sentido general, de tal modo que sería válido decir que el cuerpo entendido esencialmente como extensión no es algo que concierna sólo al cuerpo inerte de la naturaleza física, sino también al cuerpo vivo y al cuerpo humano¹⁸¹. Y de esta interpretación del cartesianismo, habría nacido esa suerte de mecanicismo inhumano que desde el punto de vista histórico se atribuye a la separación cartesiana de los mundos del espíritu y de la extensión, y sobre todo, a esa coincidencia “total” que aparentemente habría, en el sistema de Cartesio, entre el cuerpo del mundo físico y el cuerpo humano. Todo ello, pese a que el propio Descartes reprobara aquél brutal mecanicismo que —pretendiéndose autosuficiente y separado totalmente de su horizonte espiritual al que en un principio se hallaba unido— naciera en la persona y en la doctrina de su otrora discípulo Enrico Regius¹⁸².

Una lectura tergiversada como la que hace Regius de la distinción de las substancias que se concibe clara y distintamente en la Segunda Meditación, invita de inmediato a pensar en un mecanicismo autosuficiente, cuando al hablar del cuerpo

¹⁸¹ Cfr. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. Juan Gallo Reyzábal), Salamanca: Sígueme, 2007, p.195.

¹⁸² Cfr. René Descartes, *Observaciones sobre el Programa de Regius* (traducción, prólogo y notas de Guillermo Quintás Alonso), Buenos Aires: Aguilar, 1980, p.34 y ss.

humano se propone una asociación manifiesta con el modo de ser de la substancia extensa, pero evidentemente, aunque pueda dar esa impresión a algunos lectores, cuando Descartes hacía uso del término *res extensa*, al referirse a las personas no lo usaba con este sentido restringido. Descartes jamás concibe al hombre según el modelo de la extensión. Michel Henry señala en su *Filosofía y fenomenología del cuerpo* que, “llegado el momento de considerar fenomenológico del hombre, Descartes ya no le atribuye la extensión como determinación esencial, sino que piensa que para dar cuenta de su naturaleza exacta —ya no identificable, en cuanto a su esencia, con ningún otro cuerpo— necesita reconocer la existencia de una nueva naturaleza simple, no menos fundamental que las dos naturalezas primitivas de la extensión y el pensamiento, sobre las que parece cimentarse todo el edificio cartesiano”¹⁸³. Esta tercera naturaleza simple a la que se refiere Michel Henry, es la unión de alma y cuerpo. Aún cuando el modo de entender esta unión sobre la que hemos venido meditando pueda ser tan problemático que hasta el mismo Descartes no pasó por el alto el hecho, pues el Caballero de la Turena contempló lo mismo el grado ininteligible de la unión que el grado innegable e irrefutable del hecho si se plegaba a las exigencias que su entendimiento y la evidencia buscada le iban planteando según avanzaba su meditación. Quizá el propio Descartes reconoce desde un punto de vista puramente filosófico la aparente radical ambigüedad sobre la que descansaría la constitución de la unión de alma y cuerpo y que devendría —y esta es la tesis que quisiéramos sostener ahora— en lo que podríamos denominar la doctrina cartesiana de las tres naturalezas. Y es que a la unión substancial Descartes la califica como extremadamente difícil de comprender, y al mismo tiempo, tan clara y distinta que no se puede negar. Así lo manifiesta el caballero francés en la *Conversación con Burman*, donde a propósito de este asunto señala: “Esto es muy difícil de explicar [que no estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy estrechamente unido a él]; pero basta aquí con la experiencia de ello —dice—, que es tan clara que de ningún modo puede negarse”¹⁸⁴. Ante esta situación que, insistimos, podría resultar ambigua, sin duda es menester para salir de toda sospecha de ambigüedad, establecer una demarcación entre aquello que es difícil de explicar y lo que es tan claro y distinto que no puede ser negado al postular la unión. Sabemos por la meditación que con Cartesio hemos venido haciendo, que todo hecho que se presente ante nuestro espíritu

¹⁸³ Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. Juan Gallo Reyzábal), Salamanca: Sígueme, 2007, p.196.

¹⁸⁴ René Descartes, “Conversación con Burman” en *Meditaciones metafísicas y otros textos* (edición de E. López y M. Graña), Madrid: Gredos, 1997, p.155.

como clara y distintamente concebido es necesariamente verdadero; por lo que podemos argüir que si Descartes señala que el carácter de hecho indubitable (al ser claro y distinto) está presente en la unión substancial que hacia la Sexta Meditación él ha planteado, será necesario establecer en qué medida y en qué punto precisamente la unión substancial sobre la que venimos discutiendo, encuentra su carácter de hecho clara y distintamente concebido.

Descartes presenta él mismo un camino para incursionar en la pregunta que recién planteamos. Es en la carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643 —que a continuación citamos *in extenso*—, donde Descartes plantea los fundamentos más relevantes que ayudarían a los lectores de su sistema a comprender aquella unión:

Los pensamientos metafísicos —dice el Caballero de la Turena—, que ejercitan al entendimiento puro, sirven para volvernos familiar la noción de alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita principalmente la imaginación en la consideración de figuras y de movimientos, nos acostumbra a formar nociones del cuerpo bien distintas; y en fin, es usando solamente de la vida y de las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, como aprendemos a concebir la unión del alma y del cuerpo.

Casi tengo miedo de que su Alteza piense que no hablo aquí seriamente; pero eso sería contrario al respeto que le debo, y que no faltaría nunca de rendirle. Y puedo decir, con verdad, que la principal regla que siempre he observado en mis estudios, y la que creo haberme servido más para adquirir algún conocimiento, ha sido que nunca he empleado sino muy pocas horas, por día, en los pensamientos que ocupan la imaginación, y, muy pocas horas, por año, en los que ocupan al entendimiento solo, y he dado todo el resto de mi tiempo al descanso de los sentidos y al reposo del espíritu; incluso cuento, entre los ejercicios de la imaginación, todas las conversaciones serias, y todo lo que requiere de atención. Es lo que me ha hecho retirarme a los campos; pues incluso si, en la ciudad más ocupada del mundo, podría tener tantas horas para mí, como las que empleo ahora en el estudio, no podría sin embargo ahí emplearlas tan útilmente, cuando mi espíritu estuviese cansado por la atención que requiere el tráfigo de la vida. Lo que tomo la libertad de escribirle aquí a su Alteza, para testimoniarle que admiro verdaderamente que, entre los asuntos y los cuidados que no faltan nunca a las personas que son al mismo tiempo de gran espíritu y de gran nacimiento, usted haya podido dedicarse a las meditaciones

que se requieren para conocer bien la distinción que hay entre el alma y el cuerpo.

Pero he juzgado que eran esas meditaciones, más bien que los pensamientos que requieren menos atención, las que le han hecho encontrar obscuridad en la noción que tenemos de su unión, no pareciéndome que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente, y al mismo tiempo, la distinción entre el alma y el cuerpo, y su unión; debido a que hace falta, para eso, concebirlos como una sola cosa, y juntas concebirlas como dos, lo que se contraría. Y para ese asunto, (suponiendo que su alteza tenía todavía las razones que prueban la distinción del alma y del cuerpo muy presentes a su espíritu, y no queriendo en absoluto suplicarle que se deshiciera de ellas, para que se representara la noción de la unión que cada quién experimenta siempre en sí mismo sin filosofar, a saber, que es una sola persona, que tiene juntos un cuerpo y un pensamiento, los cuales son de tal naturaleza que ese pensamiento puede mover el cuerpo, y sentir los accidentes que le ocurren), me he servido aquí de la comparación de la gravedad y de otras cualidades que imaginamos comúnmente estar unidas a algunos cuerpos, lo mismo que el pensamiento está unido al nuestro; y no me preocupé de que esa comparación fallase en el hecho de que esas cualidades no son reales, tal y como se las imagina, pues creí que Su Alteza estaba ya enteramente persuadida de que el alma es una substancia distinta del cuerpo.

Pero, puesto que Su Alteza nota que es más fácil atribuir materia y extensión al alma, que atribuirle la capacidad de mover un cuerpo y de ser movida por él, sin tener materia, yo le suplico que quiera libremente atribuir esa materia y esa extensión al alma; pues eso no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo. Y después de haber bien concebido eso, y haberlo experimentado en sí misma, le será fácil considerar que la materia que ella habrá atribuido a ese pensamiento no es el pensamiento mismo; y que la extensión de esa materia es de otra naturaleza que la extensión de ese pensamiento, en que la primera está determinada en cierto lugar, del cual excluye toda otra extensión de cuerpo, lo que no hace la segunda. Y así Su Alteza no dejará de regresar fácilmente al conocimiento de la distinción del alma y del cuerpo, no obstante que haya concebido su unión.

En fin, como creo que es muy necesario haber comprendido bien, una vez en su vida, los principios de la metafísica, debido a que son ellos los que nos dan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy nocivo ocupar frecuentemente su entendimiento en meditarlos, debido a que no podría ocuparse bien en las funciones de la imaginación y los sentidos; pero que lo mejor es contentarse con retener en su memoria y en su crédito las conclusiones que se han sacado de ahí una vez, y luego emplear el resto del

tiempo que se tiene para el estudio, en los pensamientos en los que el entendimiento actúa con la imaginación y los sentidos¹⁸⁵.

Descartes afirma repetidamente que para comprender correctamente la unión de alma y cuerpo, es necesario dejar de pensar sobre este fenómeno y entregarse a la posibilidad de vivirlo y experimentarlo intensamente. Descartes subraya en esta Carta, como lo hiciera en las Respuestas a las Objeciones hechas por Arnauld, que se trata de una vinculación que experimentamos todos los días. Sin embargo, el asunto no acaba ahí. Debemos tener presente que la experiencia de la que habla Cartesio en la Carta a la princesa Elisabeth de junio de 1643, está constituida por hechos que pertenecen a la esfera del *cogito*¹⁸⁶. De tal modo que en este punto tampoco podemos olvidar todo cuanto significa el *cogito* en tanto que acontecimiento trascendental¹⁸⁷, esto es, que no podemos dejar de lado que al proferir “*cogito ergo sum*”, hacemos referencia de inmediato a las experiencias del conocimiento sensible, de la vida imaginativa, de nuestros sentimientos y nuestras pasiones.

Pues en efecto, los hechos que experimentamos todos los días, y que según la Carta a Elisabeth nos permitiría conocer la unión (*permixtio*) a tal grado que a partir de esas experiencias nos parecería absolutamente innegable, son hechos que definen una “región” muy particular del *cogito*. René Descartes plantearía a través de esos hechos, según Michel Henry, “una zona de existencia sui géneris que parece ser el reino de la afectividad —dice—, y que netamente se distingue del pensamiento puro del matemático que se ocupa, por ejemplo, de resolver una ecuación”¹⁸⁸. Cartesio ve en esta categoría de experiencias el efecto de la unión, y presenta a esta última como el “presentimiento” de la sensibilidad absoluta. Es decir, que para Descartes aquello que por ser claro y distinto sería absolutamente innegable sería el carácter de hecho sentido que tendrían cada una de las experiencias diarias (vamos a verlo más adelante cuando comentemos con detenimiento el Art.26 de *Las pasiones del alma*). Ese presentimiento cartesiano de la sensibilidad, que también para Geneviève Rodis-Lewis atestiguaría la

¹⁸⁵ A Elisabeth, Egmond-du-Hoef, 28 de junio de 1643.

¹⁸⁶ Cfr. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. Juan Gallo Reyzábal), Salamanca: Sígueme, 2007, p.198.

¹⁸⁷ Cfr. Nuestro apartado 1.5 “Quoties a me profertur, vel mente concipitur...”.

¹⁸⁸ Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. Juan Gallo Reyzábal), Salamanca: Sígueme, 2007, p.199.

unión substancial¹⁸⁹, obligaría, pues, incluso a replantear el *cogito* bajo estos términos. Pues una vez finiquitada la *ficción* de la ausencia de cuerpo que habría empezado en la Meditación Segunda, sería menester reconocer que cuando me refiero a mi *alma*, enuncio ese *yo* por el cual yo soy *eso* que soy.; pero al mismo tiempo, cuando enuncio ese yo, *mi alma* no representa de manera simple y separada ese *yo* que soy¹⁹⁰. Es decir, que la unión resulta tan “consustancial” al *cogito* como la distinción. Jean-Luc Nancy llega a decir incluso en *Ego sum* que,

La distinción substancial del alma y del cuerpo tiene entonces como fin asegurar como naturaleza de una cosa, como realidad (pero sin poder, como acabamos de decirlo, producir una seguridad absoluta de ello), la indivisibilidad de *ego*, quien nunca se ha asegurado de otra manera que en la precariedad y la inestabilidad constitutivas de la “pura” auto-enunciación. Sería necesario, en ese caso, arriesgarse a decir que la distinción del alma y del cuerpo no ocupa sino una situación funcional —o de apuntalamiento— en la teoría cartesiana, mientras que la ontología a la cual ella remite sería la ontología de *ego* en tanto que, enunciándose, él *se* distingue, y por ese hecho en tanto que se “plantea” como distinto de la distinción de las substancias¹⁹¹.

De modo que la *unión substancial* de alma y cuerpo, muy lejos de venir a ser un excedente y una dificultad para el sistema cartesiano, mostraría desde esta perspectiva que más bien va de suyo, siendo la distinción parte de la finta que nace como parte de la duda hiperbólica. Y esto aún cuando por un lado parezca, en efecto, que la distinción de las substancias se presenta en las *Meditaciones* —y en general en todo el sistema de Descartes— como la distinción de dos “cosas” absolutamente inconmensurables. Pues su engañosa inconmensurabilidad —que hubo de repugnar tanto a Spinoza— descansaría en el hecho de que solamente una de las substancias implicadas, la cosa extensa, podría ser considerada como la única susceptible de poseer figura —que le permitiría ocupar un lugar—; mientras que la substancia pensante se sostendría sólo en la precariedad de la certeza inmediata e instantánea de una substancialidad ganada en la auto-enunciación del “*ego sum*”, y que carecería por tanto de “lugar”. Si embargo, es en realidad sobre esta inconmensurabilidad que se finca la posibilidad de la unión: “no hay por qué preguntarse cómo dos soportes heterogéneos pueden ayuntarse el uno al otro, porque no es cuestión de ayuntamiento (concepto de la extensión) —dice Nancy—, sino de la unión de dos cosas *tan diferentes que la una no puede hacer obstáculo a la*

¹⁸⁹ Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, Op. cit., p.55.

¹⁹⁰ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.115.

¹⁹¹ Idem. p.120.

otra.”¹⁹² La dificultad estribaría más bien en la manera en la cual un espíritu extendido podría acomodarse sobre un cuerpo extendido, pero Descartes ha sido bastante claro al afirmar que *yo* —ese yo que se enuncia a sí mismo en la Segunda Meditación, pero que no conoce del todo todavía su naturaleza— no estoy ocupando mi cuerpo como un piloto ocuparía su nave, es la no extensión del espíritu lo que permite la unión con todo el cuerpo y no el simple y llamo alojamiento.

Descartes ha escrito en la Carta a Elisabeth de junio de 1643 que “las cosas que pertenecen a la unión del alma y del cuerpo [...] se conocen muy claramente por los sentidos”, pero ello no significa que el Caballero de la Turena haya substituido la claridad intelectual por una por una certeza sensible “groseramente inmediata, o existencial”¹⁹³, él mismo ha aclarado en los *Principios* que es nuestra alma la que conoce la unión mediante un conocimiento que le es natural¹⁹⁴. La prueba de la unión transporta más bien la certeza y la claridad al horizonte de los sentidos —aunque esa “transportación” la nombremos más en sentido figurado que de cualquier otra manera, pues todo ello acontece de hecho sobre la misma enunciación de la evidencia inmediata que nos ofrece el cogito, simplemente con la salvedad de que, llegados a la Sexta Meditación podemos estar seguros, ahora más que nunca, del cuerpo que antes a través de la ficción de la meditación, habíamos puesto en duda. Así, la unión sustancial precede en el orden de las razones a la distinción de alma y cuerpo: la unidad del ego no obstaculiza la distinción pero tampoco permite que esta última deje zanjada su natural unidad. La tesis expuesta por Descartes a través del postulado de la unión sostendría entonces —y Michel Henry no vacilaría tampoco en secundar esta afirmación—, que la experiencia que nos es dada en el plano del cogito no podría ser lo que es si no se produjese a través de las condiciones ontológicas que ofrecen los postulados de la misma unión (*unum quid*)¹⁹⁵.

Desde esta perspectiva, toda experiencia revelada en el cogito y desarrollada en la vida diaria, sería para Cartesio una suerte de tonalidad afectiva¹⁹⁶, puesto que todas

¹⁹² Idem. p.121.

¹⁹³ La fórmula es de Jean-Luc Nancy, Cfr. Idem. 122.

¹⁹⁴ René Descartes, *Los principios de la filosofía* (en *Obras Escogidas*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, ed. cit.), 1, 63 / AT VIII, 30-31.

¹⁹⁵ Cfr. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. Juan Gallo Reyzábal), Salamanca: Sígueme, 2007, p.199.

¹⁹⁶ Cfr. Idem., p.205.

ellas estaría constituidas por el carácter primero de todo modo de vida o experiencia, es decir, la sensibilidad. Ya que en el *cogito* la sensación no es afectada por otra cosa sino por quien resulta afectado ahí mismo, “es una *auto-afección* —dice Michel Henry— en el sentido radical de que es él [quien realiza La meditación en este caso] quien es afectado, pero es a su vez por sí por quien lo está. Es a la vez lo afectante y lo afectado, lo que hace sufrir y lo que sufre indistintamente”¹⁹⁷. La certeza de la afectividad lejos de provenir de una experiencia exterior al *cogito*, aparece más clara nunca al interior de él mismo. El *cogito* revela la afectividad del pensamiento y la apertura a la alteridad: *Yo soy otro*. Y soy en la meditación u otro, no por la representación que me hago de la unión de cuerpo y alma, sino por la *experiencia* que de ella tengo.

Y es que, por sobre todas las cosas, Descartes insiste en que esa no es una experiencia accidental, pues no se trata, en efecto, de una unión meramente accidental, pues precisamente por eso mismo es un enlace substancial¹⁹⁸. La unión de substancias: la tercera naturaleza simple en la que hemos venido insistiendo es precisamente la de la relación. “Pero esta relación es muy específica —dice Jean-Luc Nancy—: no es de inclusión ni de inherencia, ni de dependencia o de causalidad, ni de disyunción o de exclusión, sin reducirse por ello a la contigüidad o a la proximidad, que ya no son relaciones (sino de “vecindad”). Ella es como distinta de todos esos modos, que incluye empero también”¹⁹⁹.

La unión establece una pertenencia de cada substancia a la otra, que no se convierte nunca en una substitución de la una por la otra sino en una “susceptibilidad de la una por la otra”²⁰⁰. La unión comunica sin afectar la distinción de las dos *res*. Pues como mencionaba con ahínco René Descartes a Morus en una Carta fechada el 15 de abril de 1649, el tacto toca siempre lo impenetrable²⁰¹. Por lo que el tacto que surge en la unión substancial de cuerpo y alma, hace posible el encuentro de dos intactos. “La unión se hace en el orden del movimiento: es eso en lo que o como lo que un movimiento del alma se transmite al cuerpo, o un movimiento del cuerpo al alma —

¹⁹⁷ Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz), Salamanca: Sígueme, 2001, p.80.

¹⁹⁸ Cfr. A Regius, Endegeest, mayo de 1641, y también, cfr. A Silhon, Leyde, marzo de 1637.

¹⁹⁹ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.140.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Cfr., A Morus, Egmond, 15 de abril de 1649; y también cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.140.

concluye Nancy²⁰².

Los movimientos del alma ocurren en el horizonte del pensamiento, pues la *moción* de un ego que se relaciona consigo mismo, en el modo de sentir, querer, no querer, o imaginar o desear será siempre una e-moción: un movimiento del alma²⁰³. Los movimientos del cuerpo acontecerían en el horizonte pleno del espacio. Por lo que la unión sería el acontecimiento singular de la doble exposición de un movimiento: el del cuerpo y el del espíritu. En eso consiste la experiencia diaria de la que Descartes habla a Elisabeth en junio de 1643: en experimentar la evidencia de los movimientos que nacen incesantemente al experimentarnos a nosotros mismos. Ahí es el único “lugar” donde se presenta “una sola persona que tiene juntos un cuerpo y un pensamiento”²⁰⁴. El sistema cartesiano que encuentra uno de sus peldaños fundamentales en la contemplación de esta unión, podría ser concebido entonces como una metafísica del tacto entre cuerpo y alma, que encuentra en cada afección de la existencia su más cabal exposición.

Con lo anterior, Descartes deja claro que la persona revelada en el *cogito* no es, en efecto, nada parecido a un armado de partes. En el *cogito*, lo sabemos, la existencia propia se revela a partir de la distinción hecha por Cartesio entre la substancia en tanto que ella es la manifestación de aquélla, y la substancia en tanto que manifestación de la alteridad. Donde esa primera relación o descubrimiento de la alteridad sería planteada por la unión en la que el cuerpo y el alma se manifiestan mutuamente como el otro que también soy yo, de tal suerte que es a partir de esta misma unión que quien medita con Descartes descubre su ser en la enunciación misma de su existencia. “*Ego sum*” se convertiría aquí entonces en el único vestigio de estar atado a la existencia, sin nunca poder asegurar por ello la permanencia de aquella atadura. El hombre es, pues, el existente capaz de enunciar su existencia desde la distinción de las substancias, pero desde distinción que no se convierte nunca en la escisión de su más propia estructura. El *cogito* no se distingue ya de la unión substancial, en tanto que es el mismo hombre quien alcanza la certeza que ofrece el cogito, que quien hacia la Sexta Meditación habla

²⁰² Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.141.

²⁰³ Cfr. Ibidem. “En un sentido amplio y para permanecer en el léxico del *motum*, se podría decir que esos movimientos son e-mociones. La emoción es el estremecimiento de un ego que se altera o que se afecta de sí [soi]. Al mismo tiempo, toda e-moción presupone la auto-afección egológica o *cogitatio* que es exactamente la co-agitación del ego, la cual se anuncia en el doblamiento, incluso en el tartamudeo e-mocionado “*ego sum, ego existo*”. La cita es de la p.141.

²⁰⁴ A Elisabeth, Egmond-du-Hoef, 28 de junio de 1643.

de la unión substancial. No es el mundo o la realidad la que cambia con las *Meditaciones*, es el modo de ver y abrazar la certeza la que cambia tras la puesta en marcha de la meditación. Tanto para lo que corresponde a la certeza de la existencia propia como para lo que corresponde a la certeza de la unión, es menester vivir la experiencia más singular: la de poder experimentarse. Y se trata en el fondo, de la misma experiencia. La experiencia del experimentarse, es para el alma tanto la de su pura distinción con respecto al cuerpo como la de su unión a una determinada corporalidad: “si por corporal entendemos lo que pertenece al cuerpo, incluso si es de otra naturaleza, el alma puede ser llamada así corporal, en tanto que ella es propia para unirse al cuerpo”—escribe Descartes en una Carta a Arnauld en julio de 1648²⁰⁵; “el alma —dice Jean-Luc Nancy al referirse en *Ego sum* sobre este punto— es propiamente lo que, enunciándose, se siente [*éprouve*] existir (con una “prueba” [*épreuve*]) más acá de toda pasión, de todo afecto, y que hace prueba), y que, sintiéndose existir, se siente propiamente unida al cuerpo. Aunque eso no sea nunca dicho, la experiencia de la unión no puede no estar implicada —así sea obscuramente— en la del cogito —concluye”²⁰⁶.

Pues en realidad, como hemos venido presentando y según lo que Descartes expresa en la famosa Carta a Elisabeth de junio de 1643, si la unión la conozco a través de lo que yo experimento todos los días, ¿cómo podría ocurrir que eso no lo experimentaría también, y acaso primordialmente, cada vez que pronuncio o concibo en mi espíritu: *yo soy, yo existo*? Es la unión, esa persona que es un todo, ese *unum quid* quien descubre su existencia al enunciarla: el *ego* es la experiencia de esa unión. Aún cuando esta experiencia sea imposible de *establecer*, aún cuando sea imposible atarla a una certeza que supere la intermitencia del “cada vez”, o del “Todos los días” que dice Descartes: en ese cada vez ocurre lo que no ha sido por mí mismo producido, lo que yo no he podido construir ni demostrar: mi propia existencia. *Unum quid es existencia en tránsito*.

La experiencia tiene lugar simultáneamente, antes, durante y después de la distinción de las substancias, bajo las dos formas entonces a través de las cuales se enuncia la existencia del ego, lo mismo en la distinción que en la unión; así lo subrayó Descartes a la Princesa Elisabeth cuando hubo de escribirle:

²⁰⁵ A Arnauld, Paris, 29 de julio de 1648.

²⁰⁶ Jean-Luc Nancy, ed. cit., p.127.

Yo he juzgado que eran esas meditaciones, más bien que los pensamientos que requieren menos atención, las que le han hecho encontrar obscuridad en la noción que tenemos de su unión; no pareciéndome que el espíritu humano sea capaz de concebir bien distintamente, y al mismo tiempo, la distinción que hay entre el alma y el cuerpo, y su unión; a causa de que se requiere, para eso, concebirlos como una sola cosa, y unidos concebirlos como dos, lo que se contraría²⁰⁷.

“Esas meditaciones” a las que se refiere Descartes son las que conducen a concebir la distinción, pero es necesario, insiste, abstenerse de meditar para experimentar la unión:

Es usando solamente de la vida y las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y de estudiar en las cosas que ejercen la imaginación, que uno aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo²⁰⁸.

El hombre no es nada más que la experiencia del *unum quid* entonces, y esta experiencia no tiene objeto, porque él mismo no es objeto. La prueba de la unión del alma y del cuerpo en Descartes no aparece en su sistema para dar razón de los funcionamientos que observo en mi propia experiencia, cuanto para designar el ser del hombre al experimentarse a sí. El pensamiento se encuentra con su *otro* punto de partida: alcanza su última certeza: la unión del alma y del cuerpo es ella misma la suspensión total de la duda y el comienzo del transitar de la existencia.

La enunciación cartesiana de la existencia, contenida en esas dos facetas de *Ego sum* y *Unmun quid*, no es un pensamiento sobre la cosificación del cuerpo o de ese sujeto del humanismo criticado por Heidegger, pues el hombre al ser fundamentalmente aquella enunciación, prohíbe cualquier topología de la experiencia enunciada: la unión no tiene lugar pues ella misma ocurre “todos los días”. De una concepción del hombre como ser de la extensión es de la que escapa Descartes, precisamente, en su diálogo con Henry More; y contra ella argumentaría sin duda también en nuestro tiempo. Descartes se separa de la noción antigua de alma —que también sería la de nuestro tiempo, si acaso la neurobiología o el psicoanálisis le deja todavía un espacio en nuestros días—, pues el advenimiento de la unión (*unum quid*) como experiencia y enunciación, pronunciación, ocurre precisamente desde la no-cosificación, desde un no-lugar, de

²⁰⁷ Carta a Elisabeth, Egmond-du-Hoef, 28 de junio de 1643.

²⁰⁸ Ibidem.

modo que Cartesio se niega a *extender* el alma:

El alma cartesiana —escribe Jean-Luc Nancy— (de la que por lo demás el examen detallado mostraría que reconduce varios rasgos de esas tradiciones), en tanto que alma de ese cuyo ser es el enunciar, se mantiene en ese lugar-no-lugar de una boca que se abre y que se cierra sobre “*ego sum*”. Y que se abre y se cierra de inmediato, una segunda vez, repitiendo, no repitiendo “*ego existo*”²⁰⁹.

Por eso resulta fundamental observar que Descartes no enuncia una cosa en el “Ego sum”, y que el planteamiento del *unum quid* confirma esa distancia que desea mantener entre el hombre y los demás seres que, paralelamente a la física galileana va a reconocer. Estamos otra vez ante una nueva dualidad: la que se abre entre el cuerpo del hombre y el de los demás seres del universo. El *unum quid*, esa tercera substancia simple, es el “no-lugar” donde nace la *carne*, el “no-lugar” donde acontece la sensibilidad.

1.6.3 El advenimiento fenomenológico de la carne en el *cogito*.

La cuestión de la sensibilidad ocupa un lugar preponderante en las consideraciones sobre la existencia que presenta la filosofía de Descartes. El reconocimiento de aquélla en la estructura ontológica del hombre a partir de la naturaleza simple que es la unión del cuerpo y el alma (*unum quid*), permitirá no sólo el punto de partida del sistema cartesiano, sino su consecución misma. No es sin embargo, en función de su utilidad que Descartes reconoce el horizonte de la sensibilidad, sino que es en el mismo horizonte de la sensibilidad que aparecen las afirmaciones fundamentales del sistema de Descartes. Así vamos a observarlo ahora a partir del *cogito* mismo, en donde aparece al mismo tiempo que la afirmación de la existencia propia, la confirmación a través de la experimentación de la voluntad, la posibilidad del experimentarse mismo, y con ello, la sensación de la sensación: la sensibilidad pura.

Cartesio no comienza su sentencia más famosa diciendo “Existo”, dice “Pienso”. Sabemos que para Descartes, pensar, querer, desear y sentir es la misma cosa. Y que en esta prelación del “Pienso” sobre el “Existo” no hay diferencia alguna en ese aspecto. Esta anticipación del aparecer sobre el ser que anuncia la conocida sentencia, quiere

²⁰⁹ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.132.

decir ante todo, aparezco, “me aparezco”, “y es sólo por efecto de este auto-aparecer que me atañe por lo que a continuación puedo decir, en el lenguaje de los hombres que es también el del pensamiento: existo”²¹⁰, como hubo de insistir en uno de sus últimos textos un maduro Michel Henry.

Pero si *cogito* quiere decir “aparezco” en este sentido tan íntimo y tan primordial que incluye ineludiblemente un “yo”, es menester analizar de qué manera permanece posible que en este auto-aparecer original que implica el *cogito*, se de la referencia de mi propio aparecer; es decir, de un aparecer que es precisamente el mío. René Descartes dice sobre este asunto en la Meditación Primera, que “es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo”²¹¹. En ese momento ofrece a nuestra interrogante una respuesta que resulta tan simple como peligrosa. Ya que si no es posible fundar la copertenencia de un “yo” a este auto-aparecer primordial revelado en el *cogito*, y sin que quede claro el modo en el que se da esta vinculación esencial, no será tampoco posible evidenciar que muchas de las catastróficas falsas filiaciones a Descartes que habrá en el pensamiento moderno — como la concepción del Sujeto al interior del idealismo alemán, e incluso los señalamientos de Maritain o Heidegger que catalogan de pensamiento angélico aquel que postula Cartesio²¹²—, no parten sino de una lectura apresurada de este momento de las *Meditaciones*. De ahí que sea provechoso explicar las condiciones de la aventura cartesiana que hacen posible que en ese preciso momento el *cogito* revele la existencia de un *ego*, y que en el fondo, esto este ya apuntando no a una “metafísica del sujeto”, sino antes bien a una “metafísica de la persona”.

En esta parte de la exploración cartesiana, la materia de la que está hecho el hombre deja de ser el limo de la tierra o cualquier otra materia de este género y es más

²¹⁰ Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz), Salamanca: Sígueme, 2001, p.88.

²¹¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Segunda) p.27 / AT, VI, 22

²¹² Cfr. Jacques Maritain, *Trois réformateurs: Luther-Descartes-Rousseau, nouvelle édition revue et augmentée*, Plon, París, 1925, p.78. Ahí escribe Maritain: “Tratemos de encontrarles a las cosas su verdadero nombre —escribe—: el pecado de Descartes es un pecado de angelismo, él hizo del Conocimiento y del Pensamiento una Perplejidad sin remedio, un abismo de inquietud, porque concibió el Pensamiento humano según el tipo del Pensamiento angélico”; y cfr. también, Martín Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas* (Trad.de José Rovira Armengol), Buenos Aires: Losada, 1960.

bien el aparecer mismo: es “una cosa que piensa y cuya esencia consiste en pensar”²¹³. He aquí la primera dificultad: ¿Cómo se da este aparecer en medio de una duda que ha desconfiado del aparecer del mundo tras haber afectado la totalidad de las verdades inteligibles o racionales como el $2+3=5$?, ¿cómo acontece este auto-aparecer cuando todo lo que permite ser visto es objeto de duda? Para responder a esta cuestión será imprescindible tener presente el pasaje de la Meditación Primera en el que se expone el caso del sueño, y en donde resulta paradigmática la descalificación previa y global del “ver”, al no poder tener certeza de la verdad de cuanto somos capaces de ver. Hasta aquí, resultaría totalmente incomprensible que hubiese cierta primacía del cuerpo en la experiencia del *cogito* (lo que hasta ese momento confirmaría la verdad de la acusación de pensamiento angélico que referíamos desde Maritain y Heidegger), cuando es en pleno acosmismo radical —en el que se ha puesto en duda la visibilidad del mundo, es decir, en esta “ausencia” del mundo— donde se descubre el fundamento último buscado por Monsieur Descartes. Si perdemos de vista el estatuto de ficción que guarda la pretendida ausencia de cuerpo en el espacio que va de la Meditación Segunda hasta la Meditación Sexta, sería ciertamente imposible concebir cómo la sensibilidad juega un papel fundamental en el sistema de Cartesio. Empero, el horizonte se aclara al repensar lo dicho por Descartes en el Art. 26 de *Las pasiones del alma* a propósito de la problemática del sueño. En el citado artículo René Descartes escribe:

nos podemos engañar en cuanto a las percepciones que se refieren a los objetos exteriores o a las que se refieren a algunas partes de nuestro cuerpo, pero no nos podemos engañar en cuanto a las pasiones, porque están tan próximas y tan en la entraña de nuestra alma que resulta imposible que ésta las sienta sin que sean realmente tal como las siente. Así, frecuentemente, cuando se duerme o incluso a veces estando despierto, imaginamos con tanta fuerza ciertas cosas que uno cree verlas delante de él o sentir las en su cuerpo. Aunque no sea así en absoluto; pero, aún dormidos y soñando, no podríamos sentirnos tristes o emocionados por alguna otra pasión sin que sea muy evidente que el alma tiene en sí dicha pasión²¹⁴.

En efecto, la tristeza o cualquier otro sentimiento, hasta la impresión más modesta, podrá convertirse en la afirmación incommovible que hará las veces de

²¹³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Segunda) p.27 / AT IX, 22.

²¹⁴ René Descartes, *Las pasiones del alma* Art.26, (Edición de Julián Pacho), Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p.98.

principio en la experiencia del “*Cogito ergo sum*”, si logramos no olvidarnos de todo lo que “*Cogito*” significa para Descartes. Es decir que, si sueño, todo lo que sueño no es más que ilusión, pero si en ese sueño experimento una tristeza “o cualquier otra pasión” —como dice el texto que recién citamos—, entonces aunque se trate de un sueño esa tristeza es verdadera y existe absolutamente *tal y como la experimento*.

Aún así, ¿cómo una impresión tan modesta como la tristeza puede asegurar su verdad absoluta cuando el aparecer del mundo se ha puesto en duda? Esto sólo puede ocurrir bajo una sola condición que Michel Henry ha explorado y ha descrito en *Encarnación. Una filosofía de la carne*, y a quien cito ahora *in extenso*:

[Que una impresión como la tristeza sea absolutamente verdadera sólo es posible] a condición de que su aparecer no sea ya el aparecer del mundo y no le deba nada. Aparecer que es —escribe el fenomenólogo francés— un auto-aparecer cuya estructura fenomenológica excluye el “fuera de sí”, cuya esencia es un experimentarse a sí mismo en el que, en efecto, devienen posibles la tristeza, todo sentimiento, toda pasión, toda impresión, cuya materia fenomenológica es una Afectividad trascendental, el pathos en el que toda vida, y toda modalidad de vida, viene a sí, se abraza a ella misma en ese Sí vivo. Tal es lo que una fenomenología radical ha reconocido como su objeto y su tema propios: la Vida precisamente [...] Descartes llama a esta vida *cogitatio*²¹⁵.

Sin embargo, sería demasiado obstinado pretender decir que con esto último lo tenemos todo claro. Pues será hasta la Meditación Segunda donde quedará aclarada la estructura interna de la *cogitatio* —aún cuando su título dificulte, en gran medida, su cabal exploración, pues éste reza “De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo”²¹⁶.

Acaso ahí mismo encontramos lo que es realmente decisivo para la duda en la hipótesis del genio maligno, a saber, que la posibilidad de que una visión, toda visión y por tanto la visión como tal, sea falaz. En el punto cumbre de la duda, en el que el abismo de la nada parece engullir por entero al mundo, Descartes no tiene más que ese

²¹⁵ Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz), Salamanca: Sígueme, 2001, p.91.

²¹⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Segunda) p.23 / AT IX, 18.

“ver” sospechoso y minando por su método. La sospecha de falsedad está en lo que veo y sin embargo parece que no tengo otra cosa que este ver que he puesto en duda. Si este ver subsiste en este momento de la duda solamente puede ser bajo una condición: que este ver se de a sí mismo, que se aparezca a sí mismo, de un modo en el que la visión como tal no tiene nada qué hacer; “veo” que dudo. Es decir que,

Al descalificar el aparecer del mundo, la duda devastadora libera el espacio en el que fulgura la revelación original, la auto-revelación de la Vida absoluta en la que todo vive, y en la que toda modalidad de la vida se revela a sí misma —especialmente esa modalidad de la vida que es el ver—²¹⁷.

Ello indica que, si el ver es cierto, no lo es tanto por lo que su operación muestra ante él, sino que muy al contrario, este aparecer del mundo ha sido puesto en duda para dejar espacio a la revelación de una verdad superior, esa que Michel Henry llama Verdad de la vida y que René Descartes observa como cierta en calidad de *cogitatio*, al intuir el célebre “Yo Pienso”.

Sin embargo, situado en ese horizonte de la duda metódica, cuando todo en mí se concentra en una verdad que me abraza y que me obliga a ver que “yo existo”, ahí mismo es donde asalta a este hombre de meditación una urgente y ciertamente ineludible cuestión: ¿Cómo es posible que yo haya nacido? “¿cómo es posible que el que está así pensando, en acto de inteligencia —preguntaría aquí Jacques Maritain—, que el que está inmerso en el fuego del conocer y de la captación intelectual de lo que es, un día haya sido pura nada, un día no haya existido?”²¹⁸. El mismo Maritain creará que por un lado parece imposible que yo haya nacido a la existencia siendo en algún momento no más que pura nada: lo contrario se le revelaría como una contradicción de hecho. No me parece extravagante decir, pues, que he existido desde siempre a menos que observe ese hecho desde fuera, ya que entonces podría parecer imposible que yo no haya nacido: lo sé porque lo he oído, porque otro me lo ha contado. Esta certeza de haber nacido es lo que oculta la otra posibilidad: la de la imposibilidad de que nuestra existencia en tanto que *res cogitans* haya comenzado, es decir, que haya sucedido de la

²¹⁷ Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz), Salamanca: Sígueme, 2001, p.93.

²¹⁸ Jacques Maritain, *Aproximaciones a Dios* (Trad. Rogelio Rovira), Madrid: Ediciones Encuentro, 1994, p.64.

nada. Y sin embargo, pese a esa interrogante, yo se que soy. Y sé que cuantas veces lo profiero o lo concibo en mi espíritu es necesariamente verdadero. Aunque no sepa por cuánto tiempo... “¿Hasta cuándo?”, esa es la pregunta que parece atacar a Descartes cuando da un vuelco a este problema, y se da cuenta de que la dificultad no descansa tanto en saber qué ha originado mi existencia, como en saber qué la mantiene²¹⁹.

Atrapado entre dos posibilidades no hay más que una salida: yo que pienso, que “lo profiero o lo concibo en mi espíritu” he existido desde siempre aunque no en mí mismo, en una inmanencia que me encerraría en mí mismo, sino en una existencia o en una Vida trascendental —acaso aquella misma en la que tanto insiste la fenomenología de Michel Henry. Es preciso que este “Ego” que es ante todo un “murmuro” de la Vida, como sugiere en *Ego sum* Jean-Luc Nancy²²⁰, sea precisamente el murmurado nacido de un silencio más lejano que esa boca que lo enuncia.

Sin saber, pues, ni desde cuándo, ni hasta cuándo, sé que existo. Y acaso primordialmente me descubro como voluntad de existir. Una inspección atenta —nos hace notar Descartes—, permite ver que a diferencia del entendimiento que en nosotros es débil y sumamente limitado, nuestra voluntad nos supera completamente: “Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande —dice Cartesio—, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que es ella la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios [de cuya certeza nos ocupamos en la Segunda Parte de esta Investigación] cierta relación de imagen y semejanza”²²¹. El “Yo pienso” es en el imaginar, querer y desear, una *moción* del alma que se opone en magnitud a nuestro finito entendimiento. Conviene, pues, decir que Descartes parecería sugerir que en lugar de decir “tengo una voluntad”, deberíamos decir “soy una voluntad”. La boca del *ego* que enuncia su existencia en el advenimiento del *cogito*, anuncia su *ser voluntad*. Y la voluntad se manifiesta a través de la sensibilidad cuya existencia es atestiguada por el mismo *cogito*. Pues es la sensibilidad no en tanto que siente algo, sino en tanto que siente que siente (esta es la novedad y singularidad

²¹⁹ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Segunda) p.42 y ss. / AT IX, 39.

²²⁰ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit.

²²¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Primera) p.48 / AT IX, 45. “Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza”.

máxima que desvela el *cogito*) la que permite observar que para Descartes no hay diferencia ontológica entre el cuerpo y el alma, pues ellos encuentran la realidad de su mezcla en el caso del hombre, de tal suerte que las afecciones de las que todo hombre es objeto, son tan corporales como espirituales: carnales siempre (si entendemos por carne esta tercera naturaleza simple que parece sugerir Descartes cuando al referirse al hombre lo hace diciendo que es un “todo por sí”, el “ahí” donde surge la sensibilidad). Las experiencias de “todos los días” que Descartes menciona en la Carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643, no son experiencias que le ocurran al cuerpo o al alma por separado: son experiencias que le ocurre a esa cierta unidad (*unum quid*) que es el hombre todo; son experiencias humanas, personales, y no corporales o espirituales las que ocurren en el día con día.

Es entonces el centro de esas mismas experiencias de “todos los días”, el que sin estar ajeno de la experiencia del *cogito* hace descubrir simultáneamente [y esto vamos a analizarlo paulatina y detenidamente en la Segunda Parte de nuestro trabajo] la necesidad, pues —ante esta precariedad incierta de no saber más que lo que me ofrece la confirmación puntual de mi existencia—, que exista entonces un ser con personalidad trascendente, en el que se encuentre de un modo supereminente todo lo que hay de perfección en este pensamiento que me ha revelado la certeza de mi existencia, y que en su propio yo infinito fuera, antes de que yo como tal fuese —recordando aquí mismo que el orden de las meditaciones no coincide necesariamente con el orden de las razones y que no por ello este segundo tendría alguna afectación, como subrayaba Descartes en las Respuestas que dirigiera a Arnauld—, y que además, ese Ser Infinito es ahora mismo que yo soy, y que es más que este finito ser que soy, y que es eterno, y del cual mi yo, mi “Ego” que ahora es, procedió algún día en la existencia temporal: Yo tenía (aunque sin poder decir, precisamente, “*ego sum*”) una existencia eterna en Dios antes de recibir una existencia temporal que se me ha revelado cierta e indubitable a través de esta Meditación. Yo existía, yo era Vida, voluntad de Vida, sensibilidad de ella:

El yo ha nacido en el tiempo —insiste Jacques Maritain—, pero justo en tanto que pensante no ha nacido del tiempo; su nacimiento es supratemporal, se preexistía a sí mismo en una existencia primera distinta de toda existencia temporal, y en la que no existía en su naturaleza propia [...], pero en la que todo lo que hay en él de ser y de pensamiento y de personalidad existía mejor que en él

mismo²²².

La idea de la proveniencia es inherente a la intuición del *cogito* o mejor dicho de “*cogito*”²²³. Es gracias a que Dios es para mí tanto o más íntimo que yo mismo, que esa otra intimidad que supone el murmullo de mi existencia desvela también al interior de ella misma esa carencia de Otro o de otros que soy cuando me siento a mí mismo. Esa otredad tan íntima, descansa precisamente en esa distancia y en ese alejamiento de Dios y de los otros que me vuelven a mí mismo también un otro. Es la sensación de la sensación, la sensibilidad pura, la que en el *cogito* me revela que “Yo soy un otro”. “Dios es un otro”²²⁴. La otredad se impone en la soledad que soy cuando profiero: “Yo soy”. Todos los hombres somos Adán, escribía San Agustín en alguna parte de su obra: el *cogito* me lo revela como una intimidad ineludible. El *cogito* —y con él, mi propia existencia que el él se me revela— sólo puede ser entendido a través de la mediación de los que miran el cuadro de mi vida —insiste Jean-Luc Nancy²²⁵—; esta existencia que soy y que no depende de mí, se me revela temporalidad e insuficiencia a través de esos profundos ojos de mujer que a veces me miran y que por algunos segundos yo creo poseer, cuando es en realidad que ellos me tienen. La sensibilidad descansa en ese *unum quid* que es cada hombre, aún cuando sea involuntariamente que esa voluntad de sentir sea tan grande en él. La carne es el no-lugar del *unum quid*, el no-lugar donde aparece la sensibilidad. El *cogito* revela su advenimiento de un modo radical.

La vida que se revela en el *cogito* —las experiencias de “todos los días” que diría a la Princesa Elisabeth Descartes— deja ver esa corporeidad originaria sin la cual el propio *cogito* hubiese sido imposible de alcanzar. Pero no se trata de un conjunto de moléculas bien estructuradas lo que Descartes entiende por cuerpo en el caso del cuerpo humano, sino de ese cuerpo que sin el espíritu es como cualquier otro cuerpo del universo, pero que con el, y gracias a él, la sensibilidad revela la existencia del mismo

²²² Jacques Maritain, *Aproximaciones a Dios* (Trad. Rogelio Rovira), Madrid: Ediciones Encuentro, 1994, p.73-74.

²²³ Vamos a ocuparnos con detenimiento de la idea de proveniencia en tanto que demostración fundamental y simultánea a la certeza del *cogito*, que devendrá en la Meditación Tercera en certeza de la existencia de Dios.

²²⁴ Remito al lector a mi trabajo “La distancia de Dios en las *Meditaciones metafísicas*” (en *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Moreno Romo Juan Carlos (coord.), Anthropos, 2007), en el que exploro la relación icónica que existe entre el Ego y Dios, al interior de la metafísica cartesiana; relación según la cual Dios llega a ser una certeza íntima, simultánea y necesaria, respecto del descubrimiento cierto de mi propia existencia. Y Cfr. también la Segunda Parte de este trabajo “¿Existe Dios? Meditación sobre el Absoluto”.

²²⁵ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.47.

universo y la distancia que el hombre en tanto *unum quid*, toma respecto a él. Es la sensibilidad la que me permite el encuentro con el mundo y con los otros, y me aleja del simple y llano chocar con él. Las experiencias humanas de “todos los días” descansan fundamentalmente en ese modo de la sensibilidad que es la voluntad. Ella misma provoca que la vida se revele en el *cogito* de tal modo que nunca se muestra como algo externo a ella misma —es decir, que nunca viene a mí (a mi carne) sin dejar de estar donde estuvo desde siempre—; y que precisamente sugiere con ello que yo no podría hablar estrictamente de “mi” vida, sino única y exclusivamente a partir y en torno a la libertad desde donde la descubro y la ejerzo, sin olvidar nunca que esa vida no me pertenece propiamente, pues no me mantengo en ella a fuer de mi voluntad, y ni fui capaz de dármela a mí mismo, como tampoco soy capaz de decidir hasta cuando puedo mantenerme en ella, desde donde cabe apuntalar otra vez —como lo ve claramente Descartes— que ello “no se debe tanto a la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva”²²⁶ —de tal modo que “la revelación de la vida es una auto-revelación, el originario y puro “experimentarse-a-sí-mismo” donde el que experimenta y lo experimentado son uno”²²⁷, y donde al mismo tiempo, aquel que se experimenta en la auto-revelación del *cogito*, experimenta el misterio de su origen y la manifestación actual de su existencia.

El murmullo de mi existencia revela esa “encrucijada de libertades” que diría Hans Urs von Balthasar²²⁸, y que puede llevarnos al punto extremo de la angustia, ante ese espacio infinito en el que las cosas pudieron no haber sido como son y que incluso para Descartes —cosa que repugna a Leibniz, a Malebranche y a Spinoza—, las cosas podrían ser de otro modo en cualquier momento, si Dios así lo quisiera. El “*Cogito*” me desvela, pues, esa libertad mía que se encuentra con las libres y veraces decisiones constantes de Dios —ese primer Otro que es más íntimo para mí que yo mismo, y que no obstante se me presenta siempre inaprensible y siempre, por tanto en una intimidad distante. Mi alma se me aparece, entonces, como pura libertad —que como en el verso

²²⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Segunda) p.42 / AT IX, 39.

²²⁷ Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz), Salamanca: Sígueme, 2001, p.159.

²²⁸ Estoy pensando principalmente en el texto *El cristiano y la angustia* (Trad. José María Valverde), Madrid: Caparrós Editores, 1998; en este libro el influyente teólogo suizo da cuenta de este hecho tremendo en el que al filo de la desesperación y la angustia, la libertad inmensa del hombre se encuentra con la infinita libertad de Dios.

de Silvio Rodríguez sólo es visible, por supuesto, “para quien la labra”²²⁹. El *cogito* hace aparecer ante mí esa condición de persona que a través de decisiones libres se abre camino en el mundo —y que es por esa libertad, y por ese lenguaje en el que se manifiesta la sensibilidad de la sensibilidad sobre la que venimos hablando, algo más que un autómatas, como el propio René Descartes recuerda en la Quinta Parte del *Discurso*²³⁰—, y que acaso como el mismísimo Abraham, avanza siempre —dejando su tierra natal— no teniendo delante de sí sino una nada que tendría que humanizar con su huella, no teniendo más compañía que la Dios que observa sin interferir en su paso, abandonado así a la posibilidad constante de la gracia y la caída, de unos ojos que te miran, de unos labios que te llaman, o de unas manos que te tocan. Esa libertad que somos nos invita, pues, a la tarea de ser personas; a llevar la máscara que como escribía en los *Preámbulos* el joven Cartesio, usan

Los comediantes, llamados a la escena, para no dejar ver el rubor en su frente [...] Como ellos—escribía ahí Descartes—, en el momento de subir a este teatro del mundo en el que, hasta aquí, no he sido más que espectador, avanzo enmascarado [*Larvatus prodeus*]²³¹.

Y es que no sólo Descartes sino todo aquel que ande de nuevo la meditación profunda que me conduce a la verdad del cogito, está llamado a subir a esa fábula del mundo que es esta vida, en la que hay que decidir en la plenitud del encuentro con los otros orígenes del mundo. Todos somos Adán, habría que decirlo nuevamente: extranjero siempre; “Tú eres absolutamente extranjero porque el mundo comienza a ser en torno a ti —diría aquí Jean-Luc Nancy”²³². Metafísica de la persona, pues, o metafísica del encuentro, que al final es más bien lo mismo, es la que presenta con esta andanza Cartesio.

Esas experiencias tan íntimas, visibles sólo para quien se atreve a andar ese camino, descansan en esa intuición del *cogito* que pertenece a ese modo tan particular de ver que se basa no en el aparecer del mundo externo —que podría ser falaz—, sino

²²⁹ Verso de la canción “Y Mariana”, del álbum *Silvio* (1992).

²³⁰ Cfr. René Descartes, *Discurso del método* seguido de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso), Madrid: Alfaguara, 1981, pp.42-43 (Quinta parte) / AT VI, 59-60.

²³¹ René Descartes, *Preámbulos* en: *Obras Escogidas* (edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p.17.

²³² Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée, 1996, p.24.

en la posibilidad de la impresión radical que remite necesariamente al “yo” que la padece. Descartes deja esto claro en la célebre sentencia “*Sentimus nos videre*” que reposa en la Carta a Plempius del 3 de octubre de 1637²³³. Con ello, opone nuestra visión, en cuanto visión fenomenológicamente efectiva, a la de los animales que precisamente no ven, por incluir nuestro modo de ver un modo de sentir más antiguo que él, un auto-sentir sin el cual el “ver” no vería, ya que una visión que no se sintiese a sí misma como vidente, en una auto-revelación diferente por naturaleza del aparecer en el que se le descubre aquello que ve, sería siempre incapaz de ver cualquier otra cosa. Habrá que recordar una aguda observación que de esta parte del *cogito* ofrece Jean-Marie Beyssade, quien en *La philosophie première de Descartes* escribe al respecto:

Yo veo, y lo que es indubitable es que me parece ver. ¿Es que la sensación es dudosa, y sólo el pensamiento reflexivo es indubitable? De ninguna manera —contesta el mismo Beyssade—: lo que es indubitable en el pensamiento es el puro aparecer en tanto que éste aparta toda construcción, toda distancia entre dos términos, toda posición por el juicio de una realidad separada del aparecer —concluye²³⁴.

La intuición cartesiana, esa “experiencia interna trascendental” —como la llama Michel Henry—, ignora la escisión que se halla entre el sujeto y el predicado del enunciado “yo pienso”. La intuición no se basa en la formalidad del enunciado, siendo éste no más que la manifestación lingüística de aquella. La intuición comporta una certeza que es un reflejo del hecho primero y trascendental en el que está fundada²³⁵. El *cogito* es la intuición que hace las veces de la manifestación de aquella enorme verdad que me rebasa y que me abraza, y que sólo podemos, quizá, divisar a través de sus fragmentos. De ahí, pues, que —andado una vez más el camino abierto por Cartesio— no resulte un asunto baladí poner énfasis en el hecho de que en la experiencia originaria del “yo” que alberga el *cogito*, no hay un sujeto vacío y formal, o un sujeto cuyo pensamiento depende del orden del pensamiento angélico, sino un sujeto encarnado, un cuerpo que alberga una carne y que debe a ello su radical diferencia con respecto a los demás cuerpos del mundo.

²³³ Cfr. A Plempius, 3 de octubre de 1637.

²³⁴ Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris: Flammarion, 1979, p.234.

²³⁵ Cfr. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. Juan Gallo Reyzábal), Salamanca: Sígueme, 2007, p.48.

Es decir, puesto que el ego es en el *cogito* aquello que se da a sí mismo en una intuición (en una experiencia interna trascendental²³⁶), o mejor aún, puesto que él es el hecho mismo de darse de ese modo —pues su única “estructura” posible es el modo de ser de esa experiencia que no es otra cosa que una autoafección fundamental— tiene lugar entonces en el mismo *cogito* nuestra primera experiencia del mundo, y de nosotros mismos, en la medida en que ante esa experiencia nuestra del mundo descubrimos la extensión como la forma bajo la que aquél se nos resiste, y a nuestro ego como aquello que es capaz no de resistir sino de acoger o avanzar —según sea el caso— *voluntariamente*, bajo la forma del esfuerzo. Incluso bajo la forma del esfuerzo que resiste a la hipótesis del Genio Maligno, pues como recuerda en *Le moi et la chair* Jacob Rogozinski, la hipótesis de que exista un Gran Engañador permite constatar que “La revelación de mi existencia —dice— no procede de un razonamiento teórico o de una reflexión sobre mis actos de pensamiento, sino de una prueba más inquietante, de la experiencia inicial de una *amenaza* donde una potencia engañosa quiere procurar que no sea nada, y donde ella se esforzaría en destruirme”²³⁷, y mi voluntad se esforzaría en resistir.

De tal suerte que mi modo de ser como resistencia a la extensión del mundo se muestra fundamentalmente el famoso pasaje de la cera en la Segunda Meditación²³⁸. Ahí, el Caballero de la Turena al efectuar el análisis del trozo de cera, descubre que el cuerpo extenso no es en sí ni coloreado, ni agradable o desagradable, ni bello ni feo: su estrato sensible, axiológico o afectivo le viene de algo diferente a su propia estructura. Desde entonces se impone esta evidencia: Todo cuerpo sensible —tocado, sentido, visto o movido— presupone necesariamente otro cuerpo que lo siente. Y ello se radicaliza en el momento en el que se trata de examinar la auto-revelación de la existencia que aparece en el *cogito*, pues en el mismo punto en donde se experimenta algo, se advierte al “yo” que lo experimenta, *a la persona*, unum quid *que es capaz de tocar*. Tocar es una de esas experiencias diarias que nos desvelan la certeza de la unión substancial, y se trata de una de esas experiencias desbordantes ante las cuales nuestros propios

²³⁶ Cfr. Idem., p.41. n.18. “Por experiencia interna trascendental —escribe Henry— entendemos la revelación originaria de la vivencia a sí misma, tal como acontece en una esfera de inmanencia radical, es decir, conforme al proceso ontológico fundamental de la autoafección”.

²³⁷ Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego analyse*, Paris: Les éditions du Cerf, 2006, p.99.

²³⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Segunda) p.28 / AT IX, 23-24.

conceptos quedan impedidos para intentar una vana categorización del hecho. Tocar es un hecho absolutamente humano (propio de *unum quid*). Y este hecho se radicaliza en el caso de la caricia, pues mientras es cuantificable la distancia que recorre un cuerpo sobre otro cuerpo (la medición es propia de la *res extensa*), es imposible medir la caricia de un hombre a una mujer; lo segundo es una experiencia propia de esa unidad que somos, y no es el recorrido de una extensión sobre otra lo que acontece, sino *el encuentro voluntario de dos carnes (cada una, una cierta unidad/unum quid) que se sienten*.

Lo anterior es posible en el entendido de que poseamos un cuerpo que es capaz de sentir y ser sentido al mismo tiempo: es decir, que concentra en su interior ese movimiento misterioso de la sensibilidad. Y no ocurre otra cosa que eso en el *cogito*, pues en el advenimiento de la primera certeza observamos que,

Puede hacerse del ver un problema. Pero he aquí lo que carece de significación fenomenológica alguna: que aquel que experimenta una tristeza, una angustia, una pasión cualquiera, no la experimente o no la experimente tal como la experimenta. *El hecho de que Descartes haya retrocedido ante una definición explícita de la cogitatio como pathos* —escribe Michel Henry en los albores de este siglo—, *resulta del nexo que establece entre la afectividad y el cuerpo*²³⁹.

Michel Henry no es, sin embargo, el único lector de Cartesio que llega a una conclusión similar. Jean-Luc Nancy siguiendo una ruta que toca transversalmente la de Henry, anota en *Corpus* cómo cuando Descartes ha calentado el trozo de cera que anima el fragmento de la Segunda Meditación que venimos comentando, todo pareciera indicar que por un lado queda la extensión pura y por otro la cogitación pura, esto es, el fuera de sí completamente puro por un lado y el en sí completamente puro por el otro. “Uno podría ya preguntarse simplemente —escribe el filósofo del tacto—: ¿cómo se relacionan el uno con el otro? ¿Cómo es que uno toca al otro? Y justamente —subraya Nancy—: *ellos se tocan*. Esto está en el texto de Descartes”²⁴⁰. Cuando Cartesio describe que la cera que se diluye y pierde su color, su olor, y no produce ya más

²³⁹ Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz), Salamanca: Sígueme, 2001, p.95.

²⁴⁰ Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Trad. Patricio Bulnes), Madrid: Arena Libros, 2003, p.104.

sonido, él duda ahí por un momento y escribe “*apenas* se le puede tocar”²⁴¹,

apenas —insiste Nancy—, porque él no puede decir que ya no la toca. Queda entendido que siempre se toca la cera. [...] En Descartes, el pensamiento es sentiente, y en tanto que sentiente —continúa—, toca la cosa extensa, él es el tacto de la extensión. Se puede decir, si se quiere refinar el análisis, que este tocar apenas, pero que no deja de ser, este sentir que no deja de ser tacto, es la asíntota de la visión. [...] Es un ver que es un tacto —concluye Jean-Luc Nancy—²⁴².

Y en efecto, el análisis que presentamos, permite ver que al interior de la experiencia cartesiana del *cogito*, “Yo” no es otra cosa que la singularidad de un “toque”, de una impresión que recibe nuestro cuerpo, y para decirlo con toda propiedad, que recibe *nuestra carne*. “Yo” es para Descartes, mi encuentro con ese otro que es, conmigo —como sugeriría Jean-Luc Nancy en *Ser singular plural*— también un constante origen del mundo²⁴³. Sin embargo, es aquí momento ya de establecer la fundamental diferencia que existe entre el cuerpo —o los cuerpos del mundo— y la carne que habita en el cuerpo del hombre. En un extremo debemos identificar a los cuerpos inertes del universo —lo mismo una piedra que encuentra nuestro paso en el camino que cualquiera de esas micropartículas que a decir de los físicos, componen la totalidad del universo—, y en otro extremo debemos reconocer a nuestro cuerpo que es capaz de experimentarse a sí mismo y del mismo modo puede sentir lo demás que le rodea. Habrá que dejar el nombre de cuerpo al primero de ellos, y reservar el nombre de carne para referirnos al nuestro —el mismo que se experimenta al interior del *cogito*—,

Esto es así porque nuestra carne no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo, y de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por esta razón, de sentir el *cuerpo* exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él. Cosa de la que por principio es incapaz el cuerpo exterior, el cuerpo inerte del universo

²⁴¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Segunda) p.28 / AT IX, 23. Las cursivas son nuestras.

²⁴² Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Trad. Patricio Bulnes), Madrid: Arena Libros, 2003, pp.104-105.

²⁴³ Remito al lector al estupendo estudio sobre la obra y el pensamiento de Jean-Luc Nancy que nos ofrece Juan Carlos Moreno Romo en su texto intitulado “El horizonte a lo lejos. (Con, a través, y a propósito de la obra de Jean-Luc Nancy)”, contenido en el número 205 de la *Revista Anthropos*, dedicada precisamente al pensamiento de este singular filósofo francés, y que apareció en el último trimestre del 2004.

material²⁴⁴.

La experiencia singular del *cogito*, que nos aleja del ámbito de la relación sujeto-objeto y que nos empuja al horizonte de la sensibilidad misma, esto es, a al espacio de la sensación de la sensación, nos revela exactamente lo mismo que la experiencia con el trozo de cera. Estas experiencias tan peculiares nos permiten observar cómo al interior del sistema cartesiano el reino de la extensión encuentra su límite ante esa unidad (*unum quid*) que es el hombre, de tal suerte que este último no podría ser reducido jamás a ese naturalismo (psicofísico, si se quiere) que la Modernidad plantea. El episodio de la cera permite distinguir cómo la sensibilidad juega un papel de privilegio en la distinción entre la unidad de cuerpo y alma y la simple *res extensa*, y no sólo eso, sino cómo la sensación misma (la que permite el advenimiento de la primera verdad) es también el centro de la distinción entre la sensación de una cosa del mundo y la sensación de otro ego, es decir, de otra carne. Así como el lenguaje, según nos ha dicho Descartes en la Quinta Parte del *Discurso*, permite distinguir a un hombre de un autómeta, por la voluntad que este hecho encierra, también el encuentro con el mundo y el modo en el que se da este encuentro marca radicalmente la distancia entre una cosa y el peculiar modo de ser de la unidad (*unum quid*) que somos. Jean-Luc Marion ha explorado magistralmente en *El fenómeno erótico* esta diferencia fundamental. El gran fenomenólogo francés describe cómo cuando mi carne (la mano que *toca* la cera en la Segunda Meditación) siente cuerpos, se experimenta ella misma como un avatar de mi cuerpo de carne expuesto a los cuerpos del mundo (como es trozo de cera despojada de carne), los identifica como simples cuerpos físicos (*res extensa*) en tanto que precisamente le ofrecen resistencia en función de su espacialidad “y por lo tanto —dice Marion— de su impenetrabilidad [...] Los cuerpos —subraya— se declaran pues al resistir a mi carne”²⁴⁵. La *res extensa* afecta a la unidad que soy (*unum quid*) negándole el acceso al espacio que ella ocupa, y oponiéndole las fuerzas que su misma extensión despliega. De modo que cada cuerpo se descubre como simple *res extensa*, en función de la negación que nos presenta cuando intentamos acceder a él: el cuerpo físico repele, resiste, objeta. Esa misma resistencia de la extensión me desvela el misterio de no ser yo mismo una *res extensa*: el ego no pertenece estrictamente hablando al reino de la

²⁴⁴ Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz), Salamanca: Sígueme, 2001, p.10.

²⁴⁵ Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico* (Trad. Silvio Mattoni), Buenos Aires: El cuenco de la plata-Ediciones literales, 2005, p.138. No sólo la cita, sino la exposición del argumento, sigue el extraordinario análisis que a partir de lo que él mismo llama “La reducción erótica”, avanza Jean-Luc Marion.

extensión, y es que

Experimento cuerpos (y no una carne) —dice Marion— porque me expulsan de su espacio y me experimento, yo mismo, como carne (y no como un cuerpo físico) porque no puedo resistir a esa resistencia; me bato en retirada, me sustraigo, y me concentro en mí, en resumen, *padezco, sufro y me compruebo precisamente como mi carne frente a los cuerpos*²⁴⁶.

Pero ahí donde el mundo me resiste deteniéndome, *otra carne (unum quid)* se comporta precisamente de modo inverso a cómo se comporta un cuerpo físico (*res extensa*), es decir, de la misma forma en que se comporta mi carne frente a la extensión: sin resistirse, sufriendo por dejarse penetrar. Ahí donde siento que eso no se me resiste, sino que se sustrae y *voluntariamente me da lugar*, puedo saber que ahí hay otra carne, la carne de otro, un verdadero alter-ego. La única resistencia de un ego, de una carne, es el libre ejercicio de la voluntad²⁴⁷. Don Quijote ve a Dulcinea y la distingue de los gigantes de viento porque su resistencia es otra: la impenetrabilidad de los molinos no es la impenetrabilidad de la doncella. *Cogito* quiere decir quiero y no quiero, deseo, imagino, puedo: la voluntad no es una propiedad secundaria del ego, esa carne que somos la presenta como quería Cartesio, como la manifestación del ego más peculiar. Esa voluntad que se me revela en el esfuerzo que mi carne opone al mundo incluso me permite superar —al reconocerla—, la precariedad de la puntal certeza presente del “*ego sum*”. Porque la voluntad quiere, desea y ama incluso lo que no es ahora mismo, ama aquello que se halla (si es que se halla en algún lado) allende la presencia: en tanto ego de la voluntad amo lo que no ha sido, lo que no es, lo que tal vez no será, pues a diferencia de otras regiones de la existencia, la de la voluntad escapa de inmediato al rango de la certeza (de ahí que su desproporcionada magnitud respecto de la de nuestro entendimiento sea para Descartes la fuente del error humano); en el reino de la certeza sólo puedo contar con la indubitabilidad del momento presente, pero en el horizonte de la voluntad puedo desear y hasta amar el hecho no acaecido todavía, e incluso aquel que quizá jamás será —“Sería un buen detalle y todo un gesto, de tu parte, canta Joan Manuel Serrat, que coincidiéramos y te dejaras convencer, y fueras tal como yo te

²⁴⁶ Ibidem. Las cursivas son nuestras.

²⁴⁷ Cfr. Idem., p.139 y ss.

imaginé”²⁴⁸.

Y es que a través de esa cierta unidad de cuerpo y alma (*unum quid*) que es nuestra carne, el *cogito* revela la Vida que es absolutamente inherente al que está sumergido en la cumbre de la duda, y que constituye a aquélla de manera fundamental: la voluntad; es a través de la carne que el *cogito* revela el “yo”. No hay pensamiento angélico en Descartes: hay pensamiento de la voluntad, de la libertad. Así lo asegura esta carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma que la abraza²⁴⁹. Una carne que se “me aparece” y que por ello me comunica con el todo del mundo, a fuer de aparecer desnuda. Cuando más lejos parecería estar Descartes del cuerpo del que ha dudado, más cerca lo ha tenido, más fácil se le ha revelado (así como todos *los otros*). En la plena desnudez del alma, habría que decirlo —y no sólo en sentido figurado—, es cuando uno puede decir como Borges en su poema: “Siento un poco de frío, un poco de miedo”²⁵⁰, y es cuando por ello puedo sentirme seguro de ser, aún cuando no sepa nunca por cuánto tiempo: eso es para Descartes asunto de la gracia de Dios. De lo único que puedo estar seguro es de que en este momento soy y que puedo decir como Don Quijote “Yo sé quién soy”, aunque sea solamente mientras dura la precaria certeza de este *toque*, mientras dura una caricia. La vida se extiende hasta esos seres de carne que somos nosotros. Y cuanto más puro, cuanto más simple y despojado de todo, más fácil es advertir la propia existencia: una dolencia es suficiente, y nadie es tan pobre como para que no pueda tenerla, “Dichosos los que sufren, los que quizás no tienen nada más que su carne —concluye Michel Henry—”²⁵¹.

El “Yo pienso” de Descartes, desvela, pues, la vida que me supera, la sensibilidad

²⁴⁸ L. y M de Joan Manuel Serrat “Seria fantàstic”, del álbum *Fa 20 anys que tinc 20 anys* (1984). “Seria fantàstic —dice esta bella canción en la original versión en catalán— que anés equivocat i que el wàter no fos ocupat. / Que fes un bon dia i que ens fes bon pes. / Que sant Pere, pagant, no cantés. / Seria fantàstic que res no fos urgent. / No passar mai de llarg i servir per quelcom. / Anar per la vida sense compliments anomenant les coses pel seu nom. / Cobrar en espècies i sentir-se ben tractat i pixar-se de riure i fer volar coloms. / Seria tot un detall, tot un símptoma d'urbanitat, que no perdessin sempre els mateixos i que heretessin els desheretats. / Seria fantàstic que guanyés el millor i que la força no fos la raó. / Que s'instal·lés al barri el paradís terrenal. / Que la ciència fos neutral. Seria fantàstic no passar per l'embut. / Que tot fos com és manat i ningú no manés. / Que arribés el dia del sentit comú. / Trobar-se com a casa a tot arreu. Poder badar sense córrer perill. / Seria fantàstic que tots fóssim fills de Déu. / Seria tot un detall i tot un gest, per la teva part, que coincidíssim, et deixéssis convèncer i fossis tal com jo t'he imaginat”.

²⁴⁹ En estas observaciones sigo fundamentalmente el análisis fenomenológico de Michel Henry.

²⁵⁰ Jorge Luis Borges, “Descartes” en: *Obras Completas III* (4 vols.), Buenos Aires, Emecé, 2006, p.293.

²⁵¹ Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz), Salamanca: Sígueme, 2001, p.329.

que soy. Y mi carne —esa carne de la que inmediatamente después de estar cierto de mi existencia también estaré seguro—, me muestra que cada vez que me siento a mí mismo me siento como carencia de otro, como soledad²⁵². Al mismo tiempo que puedo estar seguro de mi actual existencia, puedo estar seguro también de que esta Vida no depende de mí y de que me ha sido dada desde un horizonte que está más allá de mi propia voluntad: puedo estar seguro de la “proveniencia”²⁵³. Mi carne —que diría Michel Henry—, se convierte, pues, en el centro álgido de esa aparición, esa carne donde —para decirlo una vez más con Jean-Luc Nancy— “El cuerpo es la extensión del alma hasta las extremidades del mundo y hasta los confines de sí, el uno en la otra intrincados e indistintamente distintos, extensión tendida hasta romperse”²⁵⁴, quizá para volver a esa Vida infinita de donde esa carne procede, aunque la verdad de aquello seguirá siendo un misterio —Descartes sabía que Dios pudo, de quererlo, hacer al Alma mortal.

El *cogito* no me revela nada si no hago el ejercicio de llegar a él, pero si lo hago se me presenta como ese deseo de comunión que soy y como esa invitación al encuentro que me viene desde lejos; se me presenta como la piedra angular de una metafísica de la persona que me convida a un encuentro siempre arriesgado y acaso fugaz. Al otro lado del Sujeto, nos queda la persona. El *cogito* visto como un mero concepto vacío y formal, dará indefectiblemente vida al Sujeto; el *cogito* visto como fruto de la Meditación Primera nos da la íntima e ineludible certeza de nuestro ser persona, y en ella la necesidad de ir al encuentro del otro con toda la complejidad del caso: la de batirnos en la disputa y en el amor, jugándonos la vida entera en la promesa de fecundar.

Descartes muestra cómo el *cogito*, la primera certeza, es imposible de alcanzar si se es un puro cuerpo, o un puro espíritu angelical. El pernicioso naturalismo moderno parte de una ingenuidad que ha operado la naturalización del espíritu, la reducción de lo humano a lo causal-natural; pero a ese naturalismo el sistema cartesiano se opone de manera radical: Descartes rechaza que la distinción de las sustancias provoque una escisión de la naturaleza humana —de ahí que insistamos en la doctrina de la tercera naturaleza simple—, lo que obligaría a replantear el acto humano —y entre ellos los

²⁵² Estoy pensando, desde luego, en algunas líneas del *Laberinto de la soledad* de Octavio Paz.

²⁵³ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, ed. cit., p.9.

²⁵⁴ Idem., p.136.

actos de la ciencia de nuestro tiempo— desde esa perspectiva de la unidad (*unum quid*) de cuerpo-alma que el Caballero de la Turena plantea como la expresión del ego. El *cogito* es ese momento en el que la sensibilidad toma forma de existencia enunciada en el “*Ego sum*”; pero ese enunciado será sólo el principio de andar con rumbo al horizonte. El hombre se reencuentra todo en él, pero hay que atreverse a mirar... como un par de ojos que desde su profunda sensibilidad regresan la mirada que a ellos va, el *cogito* no nos promete más. Se trata como en esa mirada que aquellos ojos nos dan, de una certeza puntual. Evidentemente no decido ser, “porque soy y seré —dice Marion— tanto si lo decido como si no; y dejaré de ser al igual que empecé a ser. Sin decidirlo para nada”²⁵⁵. Sólo puedo constatar que soy y que una vez que me descubrí como existente quedará entonces la huella de mi paso, pues jamás podré decir que nunca y nadie podrá engañarme en ese aspecto. Y si una vez me descubrí como existente, me he descubierto entonces como un ego que quiere: éste es el ego del *cogito*, el que desde su carne, esa cierta unidad entre cuerpo y alma (*unum quid*), da cuenta de ese avance de esa voluntad que experimenta. La certeza puntual que mi ser voluntad se revela en la intuición del *cogito* me descubre como esa cosa que resiste al mundo y que descubre en medio de la extensión de la realidad, a esa realidad voluntaria que no ocupa espacio como una piedra, sino que me recibe a su interior abriéndome espacio en oposición a la simple extensión. Soy esa “cierta unidad” que recibe, que acoge, que toma, que quiere y ama recibir: soy esa “*unum quid*” que es —para decir con palabras del poeta— “nostalgia y búsqueda de comunión” y que por eso, “cada vez que se siente a sí mismo, se siente como carencia de otro, como soledad”²⁵⁶. No se puede objetivar la existencia de un ego, pero el *cogito* me descubre como aquel que sintiendo [se] siente y que siente sintiendo [se]. El *cogito* me revela como un como una carne, esto es, como una cierta unidad (*unum quid*), un ego que ama.

²⁵⁵ Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico* (Trad. Silvio Mattoni), Buenos Aires: El cuenco de la plata-Ediciones literales, 2005, p.220.

²⁵⁶ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, edición de Enrico Mario Santí, Madrid: Editorial Cátedra, 2003, 11ª ed., p.341.

¿EXISTE DIOS?
MEDITACIÓN SOBRE EL ABSOLUTO

*“De ti ha dicho mi corazón:
«Buscad su rostro»;
yo busco tu rostro, Señor.
No lo apartes de mí,
no alejes con ira a tu servidor”.*
- Salmo 27, 8-9

*“Se deben creer todas las cosas reveladas por Dios,
por más que excedan nuestro alcance. Así, quizá
si Dios nos revelara acerca de sí mismo o de otras cosas
algo que exceda las fuerzas naturales de nuestro espíritu,
por ejemplo, los misterios de la Encarnación y de la Trinidad,
no rehusaremos creerlos, aún cuando no los entendamos claramente.
Y de ningún modo debemos extrañarnos que, ya en su inmensa naturaleza,
ya en lo que Él ha creado, haya muchas cosas que rebasen nuestro alcance”.*

**René Descartes,
Los Principios de la Filosofía, I, XXV.**

*“A menudo pienso que Tú eres la causa de nuestro mayor dolor,
Unas veces por tu presencia y casi siempre por tu ausencia”.*

**José María Cabodevilla,
La impaciencia de Job.**

*“Estimo que todos aquellos a los que Dios ha dado el uso de esta razón están obligados
a emplearla principalmente para tratar de conocerlo y conocerse a sí mismos”.*

**René Descartes,
Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630.**

*“Si ‘la incomprendibilidad es la razón formal del infinito’ (Descartes), lo impensable
sólo llega a ser considerado como tal en la medida en que permanece impensable. Por
este camino nos acercamos al punto de vista del absoluto. Pero no nos acercamos a él
prestándole alegremente el estatuto de sujeto, tomado de nuestro ego y metafórico
unívocamente, sino admitiéndolo como ab-soluto: desligando de toda relación, y por
tanto de toda relación pensable, que lo enlazara con un absurdo ‘otro de él’. El
absoluto disuelve el lazo que lo liga a nuestro pensamiento. Él se desliga, y provoca así
una derrota que concuerda rigurosamente con el ab-soluto como tal, y que en su
derrota le honra. En lugar de que la imposibilidad, fáctica y teóricamente inevitable, de
pensar lo absolutamente impensable elimine la tarea de pensarlo, dicha imposibilidad
lo autentifica y en cierto sentido lo inaugura”.*

**Jean-Luc Marion,
El ídolo y la distancia.**

II.1 Una soledad que piensa.

Tras dos intensas meditaciones Descartes se encontró con la certeza de la existencia propia. En medio de la mar de la duda y una vez que hubo de quemar las naves, pudo encontrarse de frente con el hecho fundacional que constituye el *cogito*, y este hecho singular ha enfrentado a Cartesio con un instante en el que la duda ha debido detenerse, “no porque —como aclara Octave Hamelin— [se] satisfaga [así] un criterio preestablecido, sino porque él mismo [el *cogito*], a título de hecho, resultará ser indubitable”²⁵⁷.

Si volvemos a examinar el *cogito*, al final de la segunda noche de las *Meditaciones* la verdad del *cogito* es la última condición trascendental de las certezas lógicas o analíticas, por más claras o triviales que éstas pudieran llegar a ser. La condición para que esto sea posible, se halla precisamente, en que la verdad del *cogito*, no es sino la identidad absoluta del sujeto y el objeto, lo que supone una transformación sumamente honda en las nociones mismas que antes de la meditación podrían haber nombrado a lo que se entiende por sujeto y por objeto. Así lo ha expresado también José Manzana Martínez de Marañón, pues él insiste en lo que ha denominado la “inobjetividad del *cogito*” (y que con Jean-Luc Nancy hemos identificado ya como la singularidad de un “toque”, en el que el pensamiento se encuentra *singularmente* con la verdad²⁵⁸) y mediante la cual “alcanzamos [...] —dice Martínez de Marañón— una auténtica verdad como unidad de ser y pensar, de idealidad y realidad. Esta unidad no es unidad de relación, coincidencia o adecuación, sino unidad de identidad [...] De aquí que esta identidad de ser y pensar no es la identidad de una representación con su objeto, sino *la identidad de un acto o de una génesis consigo misma*. No se da aquí relación sujeto-objeto, sino una identidad de la subjetividad consigo misma; de modo que ya no puede hablarse de subjetividad aunque tampoco de objetividad. Estamos fuera del ámbito de toda relación sujeto-objeto —concluye”²⁵⁹.

²⁵⁷ Octave Hamelin, *El sistema de Descartes* (edición de A. H. Raggio), Buenos Aires: Losada, 1949, p. 120.

²⁵⁸ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Trad. y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007. La meditación de Nancy a este respecto, parte de un fragmento de la Meditación Segunda, en el que Descartes expresa: “... denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.”

²⁵⁹ José Manzana Martínez de Marañón, “La fundamentación cartesiana de la verdad de Dios” en AAVV, *Psicología religiosa y pensamiento existencial* (al cuidado de Alfonso López Quintás), Vol. II, Madrid: Guadarrama, 1963, pp.432- 433. Las cursivas son nuestras.

De tal suerte que el descubrimiento cartesiano más radical hasta el final de la Meditación segunda es precisamente aquel al interior del cual —gracias a la claridad y a la distinción con la que se ha revelado la indubitabilidad de la existencia—, la aparición del Todo de la Verdad se ha presentado antes que nada como un auto-aparecer, de modo que este auto-aparecer —como hemos visto con Michel Henry— se descubre él mismo como el ámbito ontológico que ha sustentado la posibilidad de la totalidad de la meditación, siendo harto más que una simple característica de aquella. Por lo que es este “auto-aparecer” —que en su peculiar cartesianismo Michel Henry denomina “la auto-revelación radical de la vida”²⁶⁰—, que se ha convertido así en el auténtico primer juicio existencial evidente, y que no puede ser considerado por tanto como una objetivación de sí o una reflexión sobre sí, sino única y exclusivamente —según ha señalado Miguel García-Baró— “como la auto-presencia, inobjetiva y no refleja, de cada presente de la vida intencional a sí mismo”²⁶¹, el que permite, pues, vislumbrar el horizonte que nos abre la radicalidad del *cogito*. Un horizonte que en su más absoluta peculiaridad, convierte a quien ejecuta la meditación en el lugar de donde manan las más radicales dudas, pero también en el sitio en donde se manifiestan las más claras y evidentes certezas.

De esta manera, será ese “auto-aparecer” que se ha desvelado como la primera certeza al término de las primeras dos meditaciones, lo que habrá de convertirse en el ápice que servirá a Descartes para resaltar la condición en la que todavía se encuentra. Pues, en efecto, ese desgajarse del Todo que fue la sima de la duda, sólo ha alcanzado una verdad que, como un islote en medio de la mar, hace ver a quien la ha alcanzado que existe la tierra, sin permitirle saber aún si será acaso este el único sitio firme de la toda Tierra; de modo que como Robinson en su isla, al sentirse a sí mismo y descubrirse así mismo *en y como* la manifestación de la primera certeza, René Descartes descubre así que su yo, esa cosa que piensa, “que duda, afirma, niega, conoce poco, ignora

²⁶⁰ Cfr. Michel Henry, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (Trad. Javier Teira Lapuente), Salamanca: Sígueme, 2001, p.67 y ss.

²⁶¹ Miguel García-Baró, “En las bases de la filosofía primera” en *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Sígueme, 2007, p.214.

mucho, ama, odia, quiere, no quiere, también imagina y siente²⁶² es realidad, para ese momento, poco más que una soledad que siente.

Ese descubrimiento explícito del horizonte que abre el *cogito* cartesiano, permite constatar que es la soledad, la que invade al meditabundo Cartesio en esa forma de vida que se revela incierta un instante antes y un instante después de la concepción del *cogito*. Experimentar en la meditación la verdad de la existencia, descubre la susceptibilidad que se tiene de sentir dolor y pena, amor y gozo, esperanza y miedo, y más exacta e inmediatamente, soledad. No se puede pasar de largo que es precisamente la soledad la que abraza a quien ha llevado con recto orden el desarrollo de la duda, pues la intuición que se le ha manifestado a la atención de su espíritu en ese auto-aparecer que le ha dado la certeza de su existencia, no le ha dejado ver, empero, si acaso existirá algo más que él. Algo se ha revelado en mí, es cierto: la verdad indubitable de mi propia existencia, pero yo soy el único testigo de su manifestación, y no sé si aquella se extiende o se manifiesta en algo más que no sea yo, y por lo tanto experimento, al menos por una noche, la congoja e incertidumbre que me da la soledad.

Así, las primeras dos Meditaciones han dejado en su estela el saber que soy, y que esto es verdad y, que por ende, han heredado también el saber sobre lo qué es la verdad; pero no sé todavía si existe algo además de mí mismo o si acaso soy yo lo único existente, si acaso estaré solo. La certeza de saber que es, ha llevado a Descartes ante la constatación plena de saber que puede estar seguro de su existencia, y que esta proposición: *yo soy, yo existo*, “es necesariamente verdadera cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu²⁶³”, pero en el mismo instante, junto a la certeza de ser, ha llegado hasta su espíritu la posibilidad de la soledad extrema.

Antes, cuando no sabía si acaso era cierto que existía, la soledad era mucho menos que un problema, ni siquiera podía ser una posibilidad real. Ahora, cuando el decantamiento de la duda le ha llevado a encontrarse con esa verdad que lo arranca del abismo de la nada, es cuando precisamente ese abismo de la nada se ha tornado más complejo y sobre todo más real, pues sólo algo que existe y más que nada *alguien* que

²⁶² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Segunda) p.26 / AT IX, 27

²⁶³ Idem. (Meditación Segunda) p.26 / AT IX, 22

existe —y de eso estamos ciertos gracias a los primeras dos meditaciones— puede plantearse con convicción la posibilidad de la soledad extrema.

Descartes señala que pese a que se sienta fuertemente inclinado a creer que sus representaciones proceden de un mundo realmente existente, y aún cuando pueda observar incluso, en apoyo de esta creencia, que tales representaciones acaso no deben proceder de sí mismo cuando, por ejemplo —como suele suceder muy a menudo—, se dan sin su consentimiento y aun en contra de su voluntad, esa no es aún una razón suficiente que pueda eliminar la sospecha de que todo aquello que se presenta ante su espíritu pueda ser obra quizá de algún genio maligno que se complazca en engañar²⁶⁴. Pues, pese a que como ha apuntado Descartes en los *Principios de la filosofía* y también en *Las pasiones del alma*²⁶⁵, ningún pensamiento que se presenta en mi espíritu puede ser considerado como dudoso en cuanto tal (ya que aún cuando el juicio que se haga sobre algún asunto resulte dudoso, no por ello es dudoso que se juzga lo que se juzga, es decir, que se piensa esa y no otra cosa), y que como comenta Octave Hamelin a propósito de este asunto, “la existencia de un hecho de conciencia es indiscutible y no está sujeto a error [...por lo que...] la posibilidad de equivocarse comienza sólo con el juicio, el cual interviene únicamente para hacer corresponder a la idea un objeto”²⁶⁶, con todo, no podría resultar, sin embargo, sino la acción de un espíritu precipitado el pretender ahora mismo que, una vez habiendo dado cuenta de la existencia de la *res cogitans*, se tiene la autoridad suficiente para suspender completamente la duda.

Gracias al *cogito* ahora Descartes sabe lo qué es verdad, y que tiene una regla, pues, para distinguir lo que puede ser un engaño de lo que no lo es, pero debe proceder con suma cautela, alejado de cualquier tentación precipitada; pues este genio cuya hipótesis le ha dado la certidumbre de su existencia, puede ser como ha supuesto, “extraordinariamente astuto”; de modo que se puede aprovechar entonces del menor descuido o del menor atisbo de precipitación y, por ende, puede verse traicionado

²⁶⁴ Cfr. Lo que Edmund Husserl, señala en *Las conferencias de París* (ed. de Antonio Ziri6n, “Cuadernos” No. 48, UNAM (IIF), M6xico, 1988, p. 9) a este respecto: “todo permanece como era —dice—, s6lo que yo no lo tomo simplemente como existente, sino que me abstengo de toda toma de posici6n respecto del ser y la ilusi6n”.

²⁶⁵ Cfr. Ren6 Descartes, *Los principios de la filosofa*, I, 9 / AT VIII, 8; y tambi6n, ver el Art. 26 de *Las pasiones del alma*.

²⁶⁶ Octave Hamelin, Op. Cit., p.121.

Descartes por su propia inclinación y por el deseo que surge de inmediato al sentirse a sí mismo como soledad: por el anhelo de terminar con ella.

Así con serenidad meditabunda (recordemos que el sentido etimológico de “meditación” hace referencia a un espacio espiritual, pues *meditatus* se encuentra derivado de *medeor* que significa cuidar, en el sentido de poner remedio o cuidarse de una enfermedad espiritual grave²⁶⁷), y con cautela religiosa además, René Descartes se dispone entonces a investigar si acaso existe algo además de él.

II.2 De la apodicticidad de la existencia propia a la Tercera Meditación.

Cuando el *cogito* le ha revelado a Cartesio la indubitabilidad de la existencia propia, le ha permitido recuperar al mismo tiempo la noción innata e indubitable de la verdad, a pesar de la hipotética astucia y omnipotencia que le hubiese atribuido al no menos hipotético genio maligno que, cuando menos en ese espacio, ya no tenía posibilidad alguna de poder engañarlo. De modo que así, el criterio de claridad y distinción que ha rendido ya sus primeros frutos, deberá permanecer presente en el desarrollo de la tercera meditación. Será en *Los principios de la filosofía*, en donde al interior de los parágrafos 45 y 46, René Descartes habrá de ofrecer a sus lectores algunas precisiones sobre las nociones de claridad y distinción. Para nosotros, es conveniente aquí tener en cuenta tal apuntalamiento, pues será imprescindible tener presente el criterio que nos ha revelado nuestra primera certeza en la segunda meditación, para poder así dar cuenta de lo que habremos de meditar a propósito de Cartesio en lo que viene a continuación²⁶⁸.

²⁶⁷ Cfr. Salvio Turró, *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*, (prólogo de Emilio Lledó), Barcelona: Anthropos, “Autores, Textos y Temas de filosofía” No. 1, 1985, p. 399. “En el siglo XVII — escribe Salvio Turró en el citado texto —, una meditación era una reflexión acerca de un problema personal y normalmente de índole espiritual o religiosa. “Meditaciones” conservaba, pues, el sentido etimológico de *meditatus*, participio pasado de *meditor* (dedicar los cuidados a algo), derivado de *medeor* (cuidar). “Meditar” era así poner remedio a (cuidarse de, tomar en cura) una enfermedad espiritual grave”.

²⁶⁸ Cfr. René Descartes, *Los principios de la filosofía* I, 45 : « Qué es percepción clara, qué es percepción distinta. Y aún muchísimos hombres en toda su vida no perciben nada bastante bien como para formular juicio acerca de ello. En efecto, para que un juicio cierto e indubitable pueda basarse en una percepción no sólo se requiere que sea clara, sino también que sea distinta. Llamo clara a aquella que está presente y manifiesta a la mente atenta: como decimos que vemos claramente las cosas que, presentes al ojo que las mira, lo impresionan con bastante fuerza y claridad. En cambio llamo distinta a la que siendo clara está tan separada y recortada de todas las demás que no contiene en sí más que lo que absolutamente es claro ». AT VIII 21-22.

De esta manera, así como el *cogito* le ha revelado a Descartes la certeza de su existencia y al mismo tiempo la incertidumbre de una posible soledad, la necesidad de claridad y distinción que desde la primera regla del método ha acompañado al caballero francés, le exige dar el siguiente paso solamente dentro del terreno firme que ahora tiene, y que en este caso se reduce a su propio yo. Por lo que de lo único que dispone el *Seigneur de Perron* para investigar si acaso existe algo además de él, son, pues, sus propios pensamientos. Es decir que si puede estar cierto de su existencia tras la hipérbole de la duda ejercida en las meditaciones anteriores, entonces todo lo que ocurre en eso que constituye la razón de su certeza es lo que podrá, pues, examinar.

Descartes asentará en los *Principios* que con el término pensamiento entiende:

todo lo que se produce en nosotros mientras estamos concientes, en tanto tenemos conciencia de ello. Y así —dice— no sólo entender, querer, imaginar, sino *también sentir es lo mismo que pensar*. Pues si digo yo veo o yo camino, luego existo; y esto lo entiendo de la visión o del caminar que se cumple con el cuerpo, la conclusión no es absolutamente cierta, porque como ocurre frecuentemente en los sueños, puedo creer que veo o camino aunque no abra los ojos ni me mueva del lugar e incluso aunque a lo mejor no tenga un cuerpo. Pero si lo entiendo de la sensación misma o conciencia de ver o de caminar, es completamente cierta porque entonces se refiere a la mente, que es la única que siente o piensa, que ve o pasea²⁶⁹.

De tal manera que mientras examina sus pensamientos, Descartes podrá estar cierto de todo aquello sobre lo cual es inmediatamente consciente y que, en cuanto tal, no le ofrece la más mínima posibilidad de duda; además de que gracias a este examen puede estar seguro de la actualización de la certeza de su existencia, pues el *cogito* le ha mostrado que todo pensamiento analizado requerirá siempre de alguien que lo conciba y, en este caso, al analizar sus propios pensamientos estará actualizando la verdad de su existencia.

Descartes observa así que entre sus pensamientos, hay algunos que son “*como imágenes de cosas*” y que sólo a estos les corresponde el nombre de “*idea*”²⁷⁰. Sin

²⁶⁹ Idem. I, 9 / AT VIII 7-8. Las cursivas son nuestras.

²⁷⁰ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT IX ,29 (Tercera meditación) Las cursivas en el « *como* » son nuestras.

embargo, no pretende Cartesio identificar con ello las nociones de imagen e idea, sino única y exclusivamente ofrecer aquí una aproximación hacia el asunto, de modo que pueda distinguir a las ideas de lo que son sólo modos de nuestro ser —como puede ser el desear, el amar, la alegría o el temor—, puesto que además de su representación las ideas indican lo representado, apareciendo así ante nuestro espíritu una suerte de realidad objetiva que las convierte en algo más que en una fantasía, esto es, en una representación de algo, apuntando pues, a ese ser que representan; esto queda claro en una Carta dirigida a Mersenne en el mes de julio de 1641, y en la que el Caballero de la Turena expresa: “No llamo ideas simplemente a las imágenes pintadas en la fantasía [...] sino a todo lo que hay en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa [como había mencionado ya él mismo en los *Principios* I, 9]”²⁷¹.

Esta aclaración adquiere gran importancia si ponderamos las repercusiones que tendrá la distinción a la que recién hemos aludido, dentro de las objeciones que las *Meditaciones* recibirán, desde Caterus hasta Kant, cuando por ejemplo el primero haga referencia al problema de Dios y el segundo amplíe el asunto con la discusión en torno a los “cien thalers”.

Así, resulta imprescindible tener claro lo que Descartes dice sobre la naturaleza de sus ideas, si es que se pretende acompañarle cabalmente en su meditación. Y habrá que tener presente entonces que la “realidad objetiva” de una idea, según explica Descartes al interior de la exposición sintética de las *Meditaciones*, es “el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto que esta entidad está en la idea”²⁷². Con ello, Descartes quiere dejar en claro que la realidad objetiva de una idea no es otra cosa que algo muy parecido a lo que el “rastros” o la “huella” de un objeto imprimiría en la idea. De tal suerte que una relación así dada entre objeto e idea, permitiría de inmediato que se entendiera la posterior necesidad que dicha “realidad objetiva” tendría de una causa, y con ello la tan discutida demostración de la existencia de Dios que de esta distinción entre fantasía e idea habrá de surgir, pese a que no nos lleve, por el contrario, a una comprensión cabal de la naturaleza o “realidad formal” de la idea.

²⁷¹ A Mersenne, Endegeest, julio de 1641 (en Obras Escogidas p.389) / AT III, 392.

²⁷² Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Definición III), p. 129.

Esto último puede discutirse mejor, a propósito de una carta que Cartesio dirige a Mesland del 2 de mayo de 1644, pues en ella el filósofo francés sugiere que no hay “otra diferencia entre el alma y sus ideas que entre un trozo de cera y las diversas figuras que éste puede recibir”²⁷³, del mismo modo que en los *Principios* parece sostener que en sí mismas las ideas no son sino “modos” o accidentes de nuestro pensamiento, es decir, de nuestro propio espíritu²⁷⁴. Y no obstante, pese mientras las pasiones podrían reducirse a modos de nuestro ser (como el movimiento o el reposo, quizá), las ideas no parecen reducirse a esto. Podemos, en efecto, concebir como un modo de nuestro ser el hecho de pensar la idea de triángulo, ya que desde luego, lo mismo que el dormir es un modo de ser para nuestro cuerpo, pensar la idea de triángulo podría ser un modo de ser para nuestro espíritu, pero el hecho y la posibilidad misma de “pensar la idea de triángulo” no puede ser lo mismo que “la idea de triángulo” en sí misma, pues mientras lo primero es un modo de mi ser, lo segundo —como advierte el propio Descartes en la “Meditación quinta”—, es algo que de cierta manera es “independiente” de mí, puesto que incluso tiene una naturaleza propia “verdadera e inmutable”²⁷⁵.

La distancia prácticamente infranqueable que parece entonces abrirse entre pensar la idea del triángulo y la mismísima idea del triángulo, es lo que obliga a preguntarnos ¿qué es, entonces, una idea para que esa distancia sea posible, pues, pensarla sin incurrir a falsos problemas? Descartes nos anima a ver, que con la *idea* estamos hablando de una “representación” de algo (¿dónde está, cabe preguntarse, el triángulo representado por nuestra *idea de triángulo*?), pese a que sea imposible negar que este elemento que representa a otro *algo* no sea *algo* ella misma, es decir, que además de su “realidad objetiva”, de su función de “representación”, debe tener una suerte de “realidad formal”. Como vimos, los textos recién citados parecen indicar que para Cartesio la realidad formal de las ideas es meramente accidental, si es que éstas no son para él más que un modo de nuestro ser como una serie de figuras en un trozo de cera o como las imágenes en una pantalla de cine; sin embargo, habría que preguntarse si acaso ¿no podríamos

²⁷³ A Mesland, 2 de mayo de 1644, (en *Obras Escogidas* p. 422) / AT, IV, 113.

²⁷⁴ Cfr. René Descartes, *Principios de la Filosofía*, I, 58. / AT VIII, 27.

²⁷⁵ Cfr. René Descartes, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Quinta), p.54. / AT IX 50-51. De la misma manera, Descartes explica en sus *Observaciones sobre el programa de Regius* (Aguilar, Buenos Aires, 1980, pp. 38 y ss.), que las propias sensaciones no hacen sino provocar que atendamos a una idea o a otra, todas ellas en realidad innatas; el “objeto” de nuestro pensamiento resulta así ser la idea, y no la cosa representada en ella de cuya existencia sólo estamos ciertos porque confiamos en la veracidad divina.

interpretarlas como algo independiente de nosotros, dejando de concebirlas como la "pantalla" o substancia de este supuesto modo?, y al mismo tiempo, habría que preguntarse también, ¿qué serían, pues las ideas en caso precisamente de ser más que un modo de nuestro ser, algo más que "accidentes" generados por nuestro propio espíritu? El problema no resulta menos complejo que el del establecimiento del estatuto óptico del espacio o del tiempo, que tampoco son, ni *res cogitans* ni *res extensa*, y mucho menos simples accidentes o modos de nuestro ser, según ha señalado en un esclarecedor artículo sobre el Tiempo en Descartes el profesor Nicolas Grimaldi²⁷⁶.

Sabemos que para ser, quizá no es necesario ser substancia o accidente, pues según Descartes, si de entre dos cosas podemos concebir una sin tener necesidad de concebir a la otra, eso quiere decir que estamos frente a una distinción real y que a partir de ella es posible afirmar que ambas son substancias, pero si por el contrario, hay algo en lo que no podemos pensar sin pensar en otra cosa, y sí en cambio podemos pensar en la primera sin pensar en la segunda, la distinción sería sólo modal y esta última cosa sería sólo un modo de ser de la primera.

Desde esa perspectiva tenemos claras dos cosas: por un lado no es posible concebir el "pensar la idea de triángulo" sin el espíritu que la piensa si advertimos que la propia constitución ontológica de la idea de triángulo en cuanto tal, en tanto idea, parece suponer el estar dada ante una conciencia, pero al mismo tiempo y por otro lado, resulta evidente que al revisar las diversas propiedades de la idea de triángulo en nada se ve implicado nuestro espíritu como su último generador. Esta distinción que con lo último que hemos expuesto se vuelve harto más comprensible, remite de inmediato a lo que René Descartes ha expuesto "didácticamente" en *Principios* I, 48, cuando el filósofo clasifica todo lo que percibimos bajo un esquema dividido en tres especies: el de las cosas, el de las afecciones de las cosas, y el de las verdades eternas²⁷⁷.

Esto último que constituye precisamente la última exposición de esta distinción — la más "cuidada" podríamos decir si tomamos en cuenta que los *Principios* son, precisamente, la exposición "escolar" de la filosofía cartesiana—, sugiere e indica que

²⁷⁶ Cfr. Nicolas Grimaldi, « Le Temps chez Descartes » en *Revue Internationale de philosophie*, Vol. 50, No.195, Febrero de 1996, pp.163-192.

²⁷⁷ Cfr. René Descartes, *Los principios de la filosofía* I, 48 / AT VIII, 23

para Descartes las verdades eternas no son ni cosas ni modos o afecciones de las cosas, sino un tercer género de entidad. Vidal Peña observa, al hablar en torno a la discusión que surge en las objeciones que Johan de Kater hace a Descartes, que discusión entre Descartes y Caterus sobre la naturaleza de las ideas, observa que “Descartes —dice el traductor y comentador de las *Meditaciones metafísicas*— está entendiendo, por “realidad objetiva” de las ideas, algo distinto a lo que sobreentiende Caterus: entiende un mudo ideal (pero real) de conceptos, y no un simple reflejo del mundo “exterior a la conciencia”, que no es el único ‘real’”²⁷⁸. Este tercer estatuto de realidades —que se hallaría entonces junto al de las físicas (el mundo exterior que dice en el aludido pasaje Vidal Peña) y el de las mentales (o interiores como señalaría ahí mismo el propio editor)—, sería el de aquellas ideas que son algo más que “existentes en el pensamiento”, pues su validez no podría depender en modo alguno del propio pensamiento.

La distinción que hace entonces Descartes entre la naturaleza de las diversas ideas, obliga al filósofo a no concluir sin más la existencia real de todos los objetos que le representan sus ideas, que hasta ahora —no lo perdamos de vista— es de lo único de lo cual puede echar mano para saber si acaso existirá algo además de él. Es importante no olvidar que ahora mismo cualquier descuido puede empujar al espíritu de quien medita a sucumbir a su deseo de no estar solo, y que en pos de saciar ese deseo puede errarse fácilmente echando abajo toda la meditación.

Por ello, y reconociendo lo anterior, es posible percibir entonces claramente, sin incurrir en precipitación alguna, que la realidad objetiva de la idea debe tener una causa; pero esa misma preocupación que obliga a no adelantar los juicios más allá de lo que es posible juzgar desde la primera certeza (a saber, desde la de la existencia propia), lleva también a plantearse la cuestión sobre si acaso no podrá ser el mismo filósofo la causa de la realidad objetiva de todas las ideas que se le presentan ante su espíritu, del mismo modo en que es la causa de las ideas de la quimera o el pegaso por ejemplo, o de todas aquellas que él mismo “compone” como un pintor “compone” figuras sobre el lienzo y que cabe, por tanto, llamar ficticias. ¿Qué muestra de manera indubitable que no es el

²⁷⁸ Cfr. La nota 13 a las “Objeciones y respuestas” que hace Vidal Peña, editor y traductor de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, y que corresponde a la p. 438 de la edición de Alfaguara.

propio espíritu el autor de eso que en los *Principios* Cartesio ha presentado como el tercer estatuto de las ideas?

Se puede argumentar, intentando responder a esa pregunta, que no cabe tener la más mínima duda de que los elementos simples de los cuales estaría compuesta aún la idea ficticia tendrían que ser necesariamente reales, pero cabe cuestionar aún si no tendrá el hombre de meditación la suficiente realidad como para tomar tales elementos simples de su propio ser, si no será él mismo el autor de esos elementos simples. Es muy importante para continuar con la meditación contestar a la pregunta que cuestiona la posibilidad de si habrá algo en las ideas que “representan” al cielo, a los árboles, a los astros y a todas las otras cosas que el espíritu cree percibir y cuyas ideas considera adventicias, que no pueda formarse también por combinación de lo real que hay en el espíritu del filósofo que ha emprendido la meditación. En ese preciso momento no resulta claro más que el camino que debe seguirse para hallar el campo abierto tras la figura de ese bosque incierto que es nuestra propia meditación, lo cual ya es bastante cuando se está hundido todavía en la incertidumbre de la soledad. Descartes ha señalado dentro de la tercera regla de su *morale par provision* la necesidad de permanecer firme en los juicios si es que se quiere salir de la “selva oscura”²⁷⁹. Así, para descubrir si existe algo además de él, Descartes que hace las veces aquí de nuestro Virgilio, aclara que resulta por completo evidente que “debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto”²⁸⁰. De modo que hay que atajar aquí mismo la objeción de los apresurados lectores de Descartes que imputan a esta observación cartesiana el estatuto de petición de principio; cuando se trata, como nos recuerda Juan Carlos Moreno Romo en su *Vindicación del cartesianismo radical*, de una “noción simple” y evidente por sí misma y que, “lo mismo que los “supuestos” del cogito, no es alcanzada entonces por la duda”²⁸¹.

Vistas así las cosas, es entonces legítimo señalar con Descartes que,

si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa

²⁷⁹ Cfr. René Descartes, *Discurso del método* (en Obras escogidas), p. 153-154 / AT VI, 24-25

²⁸⁰ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* p.35 / AT IX, 32.

²⁸¹ Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, Tesis de Licenciatura, México: UNAM, 1994, (de próxima aparición en la editorial Anthropos), p.175 (del manuscrito en su estado actual).

de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea²⁸².

Pero esa realidad no se encuentra ni en el espacio de las ideas ficticias ni mucho menos en las que Descartes hubo de considerar antes como adventicias. Es cierto que las cosas extensas se presentan ante el espíritu como partícipes de una naturaleza muy diversa a la de quien medita, pero no es claro y ni distinto que esa naturaleza no pueda estar en el propio espíritu, si no formalmente cuando menos de una forma incluso más perfecta que en ellas mismas.

Sin embargo, Cartesio descubre que en su espíritu se hallan también otro tipo de ideas que no parecen haber sido tomadas —como en el caso de las adventicias—, de la experiencia sensible o del “contacto” con ese aún todavía supuesto mundo exterior, y que, dada su claridad y distinción y la completa autonomía de su naturaleza, tampoco pueden ser consideradas como ficticias. Entre este tipo de ideas, a las que Descartes cree justo llamar innatas, la mayoría son como la del triángulo —a propósito de la cual antes hemos discutido—: pues aun cuando tienen una constitución propia que impide considerarlas como ficciones del espíritu de quien medita, no permiten sin embargo, concluir con ello que lo que representan ante el espíritu exista realmente (he aquí sí el caso de los “cien thalers” de Kant). No obstante, hay una entre estas ideas que, al poseer en sí misma tanta realidad objetiva como no alcanzan a tener todas las otras juntas, lleva a Cartesio a concluir, con toda necesidad, la existencia real e independiente de sí de aquello que le representa dicha idea, esto es, la idea de Dios:

Por ‘Dios’ —dice el Caballero de la Turena— entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita²⁸³.

²⁸² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* p.37 / AT IX, 33.

²⁸³ Idem. p.39 / AT IX, 36

No puede, pues, no ser verdad entonces que existe Dios. Ese desvalido y solitario que era el espíritu meditabundo hasta antes de este momento ha encontrado un remedio cierto y difícilmente superable para su soledad. Tras tres intensas meditaciones, la indigencia radical parece ya no tener lugar: no sólo se sabe con certeza que la existencia propia es verdadera, sino que además, que esta existencia individual de nuestro espíritu no está sola en el todavía hipotético universo, pues el examen de nuestras ideas a llevado nuestra meditación a encontrarse de frente con una entre ellas que posee tal realidad que supera indefectiblemente todos nuestros límites, toda nuestra indigencia, toda nuestra soledad.

Descartes reafirmará lo anterior al inicio de la Meditación Quinta, al interior de la cual va a escribir: “Aunque todo esto que he concluido en las Meditaciones precedentes no fuese verdadero en absoluto, la existencia de Dios debe presentarse a mi espíritu tan cierta como todas las verdades matemáticas que he apreciado hasta aquí”²⁸⁴. Geneviève Rodis-Lewis sugiere al hablar sobre este mismo punto que, de ese modo, Descartes retorna a la evidencia que servía de base a las reglas del método, y que basta al matemático, no-metafísico: “al igual que al final de la *Primera Meditación* y al comienzo de la tercera —escribe la filósofa francesa—, su confianza espontánea en las verdades matemáticas simples repugna a la duda hiperbólica, sin estar preservada mientras Dios no quede demostrado. Ahora bien —agrega—, el golpe definitivo de Descartes consiste en utilizar como prueba [como *modelo*, podríamos decir nosotros] estas evidencias naturales, a pesar de su fragilidad [un paso que fue como tomar un camino en línea recta mientras estábamos perdidos en la selva oscura, según sugería el filósofo en su moral provisional], y acceder, al plano superior del ser. Dios, *pensado* como absolutamente perfecto, no puede, sin contradicción, no *ser*”²⁸⁵.

Ese era el ideal cartesiano manifestado desde 1630, tras haber consagrado su primera soledad holandesa a meditar sobre el conocimiento de Dios y de sí mismo, según manifiesta el filósofo en una Carta del 15 de abril de ese año que escribe al P. Marin Mersenne, y en la cual expresa: “Al menos creo haber hallado cómo se pueden demostrar las verdades metafísicas, de una manera que considero *más* evidente que las

²⁸⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Quinta), p. 55 / AT IX, 52

²⁸⁵ Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes y el racionalismo*, Barcelona: Oikos-tau Ediciones, Col. « ¿Qué sé ? » No.85, 1971, pp.34-35.

demostraciones de la geometría²⁸⁶. Es decir, parte del modelo de verdad de la geometría pero pretende superar incluso esa claridad de certeza y además, cree para entonces haberlo logrado. De modo que no cabe duda entonces, tras haber seguido estos preceptos, que este encuentro con la verdad que es el encuentro con la Idea de Dios ha seguido al pie de la letra la regla de verdad inspirada en la claridad e indubitabilidad de las nociones matemáticas más simples que animan la constitución del primer principio del método, que en la presentación sucinta del *Discurso* reza: “No admitir como verdadera cosa alguna como no supiese con evidencia que lo es: es decir evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda²⁸⁷, y esto lo mismo en la faceta positiva que en la negativa que alberga este precepto, a saber, tanto en lo que concierne a asentir a lo clara y distintamente presente (como en este caso es la Idea de Dios), como a lo que negativamente supone abandonar todo juicio no fundado en evidencia (pues la contemplación de la Idea de dios precisamente está fundada en la evidencia), de manera que la Idea que nos ocupa ahora mismo, es decir, la idea de Dios nos muestra que en el pensamiento de Descartes, como afirma Luis Villoro “de paradójica manera, lo evidente sólo *se ofrece* luego de andar un camino. Antes de manifestarse se encuentra oculto tras el velo de la opinión preconcebida²⁸⁸, ya que como afirmaba el *Seigneur de Perron* en la obertura de los *Principios*, “estamos apartados del conocimiento verdadero por muchos prejuicios²⁸⁹”.

Y sin embargo, pese a la claridad y distinción con que se ofrece a nuestro espíritu la intuición de la idea de Dios²⁹⁰, habrá que reconocer empero que el *camino* mediante el cual nuestro espíritu se ha visto conducido hasta aquí es demasiado complejo, y las dificultades que se generan en nuestras limitaciones de atención y de memoria hacen

²⁸⁶ A Mersenne, 15 de abril de 1630 / AT I, 144. Las cursivas son nuestras.

²⁸⁷ René Descartes, *Discurso del método* (en Obras Escogidas) p.149 / AT VI, 18.

²⁸⁸ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México: FCE, 1965, p.13. Las cursivas son nuestras.

²⁸⁹ René Descartes, *Principios de la Filosofía* I, 1 / AT VIII, 5

²⁹⁰ Cfr. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (en Obras Escogidas) (Regla III) p.42 / AT X, 368: “Entiendo por intuición, no el testimonio falaz de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción de la mente pura y atenta, tan fácil y distinta, que no quede duda alguna respecto de aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, una concepción no dudosa de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción”. Y Cfr. también, Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México: FCE, 1965, p.15. “Al prejuicio se opone, en efecto, la intuición —resume Luis Villoro. La intuición es la operación en que la mente atenta se percató de algo inmediatamente, por sí misma”.

que nuestra debilidad pudiera traicionar el curso de la meditación, de modo que es menester aprovechar este momento en que se ha alcanzado tan plena y clara luz de la razón que es posible explorar y allanar todos los caminos que puedan llevarnos a esta abrasadora cumbre que es la cima de la máxima verdad, de tal suerte que el espíritu de quien medita logre apartarse de una vez por todas libre de la posibilidad de sucumbir ante esos prejuicios que, como decía al P. Marin Mersenne Descartes en una Carta fechada el 12 de septiembre de 1638, “aunque no son verdaderos, engañan tanto más cuanto parecen serlo”²⁹¹.

Por ello, en la misma Meditación Tercera Descartes se adelanta a las posibles objeciones que, sustentadas por prejuicios, podrían ser presentadas a este ejercicio de razón natural, de tal modo que pasa revista de ellas y ofrece de manera anticipada su refutación.

La primera objeción que considera Cartesio, sostendría la apresurada afirmación según la cual la idea de infinito se podría formar a partir de la negación de lo finito. Pero Descartes responde a esta posible objeción indicando que, precisamente, de haber una relación causal entre ambas ideas, tendría que ser la idea de infinito la que hubiera de hacer las veces de causa y no al revés, ya que precisamente si se considerara el asunto de modo contrario, ello indicaría que habría más realidad en el efecto y no en la causa, lo cual repugnaría al principio antes citado:

veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende —sostiene Descartes—, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la idea de Dios que la de mí mismo²⁹².

La segunda objeción que Descartes supone que probablemente se le imputará, es aquella que postula la posibilidad de que la idea de Dios podría ser materialmente falsa. Por lo que es conveniente tener bien claro lo que René Descartes entiende por idea materialmente falsa. No podemos olvidar que el filósofo francés había expresado al inicio de esta meditación que la falsedad sólo se podía dar en el juicio, por lo que las ideas consideradas en sí mismas y según su propia naturaleza eran necesariamente

²⁹¹ A Mersenne, 12 de septiembre de 1638 / AT II, 353

²⁹² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Tercera) p.39 / AT IX, 36. Quizá de esta tesis es de donde probablemente partirá después Malebranche para afirmar que lo que se encontraba en primer lugar en el *cogito* era precisamente, la existencia de Dios, por lo que quizá él mismo modificó el enunciado cartesiano proponiendo este: “Pienso, luego existe Dios”.

verdaderas²⁹³. Y sin embargo, Descartes admite como ideas *materialmente* falsas que representan como existente algo que realmente no es,

pues, aunque más arriba—dice—haya yo notado que sólo en los juicios puede encontrarse falsedad propiamente dicha, en sentido formal, con todo, puede hallarse en las ideas cierta *falsedad material*, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera algo²⁹⁴.

Si, como hemos dicho con antelación para Descartes hay ideas que son materialmente modos de pensar, entonces es posible que haya pues ideas *materialmente falsas*, en el sentido de que cuando se piensa lo que no es nada, en realidad no se piensa nada—receptáculo más que génesis de las ideas, habría que decir en este caso, y sobre esto habremos de volver en lo sucesivo cuando nos detengamos a hablar con cierto cuidado de este hecho desde la perspectiva que ofrece la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Y esto es así porque aunque se ejecuta el acto espiritual de pensar este no alcanza su “correlato real”, como cuando por ejemplo, puede decirse que se está pensando la nada, por lo que, en síntesis, podemos decir que no pueden ser verdaderas las ideas materialmente falsas. Esto se aclara bastante con un extraordinario ejemplo que a la letra ofrece el propio Descartes:

Por ejemplo —dice—, las ideas que tengo del frío y el calor son tan poco claras y distintas, que mediante ellas no puedo discernir si el frío es sólo una privación del calor, o el calor una privación del frío, o bien si ambas son o no cualidades reales; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo, si es cierto que el frío es sólo privación del calor, la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá, no sin razón, llamarse falsa, y lo mismo sucederá con ideas semejantes²⁹⁵.

Con lo que regresamos precisamente a la tesis inicial de Cartesio: la causa de tales yerros, en este caso, la causa de estas ideas falsas es la debilidad de nuestro entendimiento que, cuando no tiene ideas claras y distintas, no logra contener su ímpetu y entonces en su ignorancia se atreve a pensar lo que no es como si fuera. Pero bajo este esquema, ¿cómo podría ser la idea de Dios materialmente falsa? Descartes rechaza esta objeción aduciendo que la idea de Dios es clara y distinta—características de cuya

²⁹³ Cfr. Idem. (Meditación Tercera) p.33 / AT IX, 29

²⁹⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Tercera) p.38 / AT IX, 34. Las cursivas son nuestras.

²⁹⁵ Ibidem. (Meditación Tercera) / AT IX, 34-35.

ausencia adolecen precisamente las ideas materialmente falsas—, por lo que contiene más realidad objetiva que ninguna otra idea, desde donde cabe apuntar que:

no puede decirse que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto proceder de la nada (es decir, que acaso esté en mí por faltarme a mí algo, según dije antes de las ideas de calor y frío, y de otras semejantes); al contrario, siendo esta idea muy clara y distinta y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea alguna que sea por sí misma más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad²⁹⁶.

La tercera objeción a la que adelanta una respuesta en esta Meditación Tercera René Descartes, es la considera que la idea de infinito se podría formar partiendo de una progresión infinita de la idea de lo finito, como cuando, por ejemplo, al considerar que pese al conocimiento finito que posee nuestro espíritu se puede concebir un cierto progreso en él, se podría plantear con ello la posibilidad de un conocimiento infinito posterior. Pero lo que a este respecto apunta Descartes es que aquello no sería más que una formación progresiva de un infinito en potencia, pues cualquiera que fuera el grado de conocimiento que se pudiera considerar, siempre podría pensarse en un grado mayor; mientras que en lo que corresponde a la idea de Dios es menester decir que ésta designa un infinito en acto, sin que pueda añadirse nada a su perfección, más allá de que desde mi finitud no pueda dar cuenta de todo cuánto es Dios, pues Él no deja de ser cierto,

aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo²⁹⁷.

Además, por otra parte, para ser causa de lo infinito, el espíritu que lo concibe tendría que serlo él mismo en acto y no en potencia, pues aquello que es solamente en potencia (nuestro hipotético conocimiento infinito, por ejemplo) no es nada en realidad, ya que *ex nihilo nihil*.

En cuarto lugar, aparece en la meditación cartesiana el planteamiento de una posible objeción que a la postre habrá de convertirse en la génesis de una nueva demostración de la existencia de Dios, la cual cobra especial relevancia para este análisis que de la existencia proponemos desde la inspiración de la filosofía de Descartes, al contener en sí misma—como habremos de ver en la tercera parte de este

²⁹⁶ Idem. (Meditación Tercera) p.39 / AT IX, 36.

²⁹⁷ Idem. (Meditación Tercera) p.39-40 / AT IX, 37.

trabajo— el punto de relación fundamental entre el Ego y Dios que sustenta toda la filosofía cartesiana.

Por tanto, es menester considerar ahora, sin tomar en cuenta la demostración anterior, si el espíritu de este que medita y que tiene en sí mismo la idea de Dios, podría existir aun en el caso de que Dios no existiera. La primera pregunta que es necesario hacer es la que cuestiona el origen de mi propio ser, es decir, cuál es la causa de este espíritu que medita. Quizá la respuesta más absurda sería decir que la *res cogitans* se ha dado a sí misma su ser, pues de ser así ella misma sería Dios, y nada resulta más evidente que lo contrario, nada repugna más a la razón que esta respuesta absurda: yo no era hasta hace una noche más que indigencia e hipotética soledad, mientras Él ha sido desde siempre Perfección, Sabiduría y suprema Plenitud. Si la *res cogitans* se hubiese dado a sí misma el ser, la substancia, ¿qué le habría impedido precisamente darse además de los atributos que posee, todos aquellos que desde su finitud alcanza a concebir como pertenecientes a la substancia divina? “Si me hubiera dado a mí mismo lo más difícil, es decir, mi existencia, no me hubiera privado de lo más fácil — concluye”²⁹⁸. Yo que medito no puedo ser entonces Dios y, sin embargo, eso no cancela la verdad de que yo soy, de que yo existo.

¿Acaso será entonces que existo desde siempre y que por tanto no necesito por ello de una causa? Si así fuera, yo tendría asegurada mi existencia futura, pero lo cierto es que yo no puedo estar seguro ni siquiera de mi existencia en el instante siguiente, por lo que resulta evidente que mi ser no sólo necesita de una causa que lo haya creado sino también de una que lo conserve, pues acaso es este último detalle el centro del verdadero misterio: ¿qué me “recrea” a cada instante? Esa permanencia en el ser, ¿será posible quizá que venga a mí de otra causa distinta que no sea Dios? En tal caso ese algo distinto de mí, para poner la idea de Dios en mí, debe a su vez tenerla también en sí y, si es causa de sí, será Dios mismo, pero si tiene otra causa entonces, esa causa a su vez será un efecto, de modo que deberá tener la idea de Dios y o es Dios o tendrá a Dios por causa...

Y es muy claro que aquí no puede procederse al infinito —dice Descartes—, pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva²⁹⁹.

²⁹⁸ Idem. p.41 / AT IX, 38.

²⁹⁹ Idem. p.42 / AT IX, 40.

He aquí el razonamiento de Descartes: vivir es permanecer en la existencia a lo largo de cada uno de los innumerables instantes del tiempo, pero la existencia actual de la que inmediatamente puedo dar cuenta con la ejecución del *cogito*, no garantiza la existencia en el siguiente, por cuanto es necesaria una causa que asegure la permanencia³⁰⁰. Por lo que esa causa debería poseer tanto poder como para que sea posible otorgar la existencia, crear y conservar en ella, en tanto que estos últimos dos elementos, a saber, crear y conservar, no difieren para Descartes en nada. De modo que es imposible decir que quizá sean varias las causas confluyen en la creación y conservación de este espíritu que posee la idea de Dios, de tal manera que pudiera yo tomar de cada una de esas hipotéticas causas alguno de los atributos que contemplo en la idea de Dios y conformar con todas ella esta idea del ser perfecto e infinito que observo. Pues no es posible, en virtud de que “la unidad, simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que están en Dios, es una de las principales perfecciones que en Él concibo”³⁰¹ y no puede llegarse a ella por mera acumulación, ya que esa acumulación sería como dijimos antes, no más que una perfección en potencia. De ahí que,

debe concluirse necesariamente que, puesto que existo, y puesto que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia³⁰².

Al considerar juntas, pues, mi idea de Dios que “al igual que la idea de mí mismo, ha nacido conmigo, a partir del momento mismo en que yo he sido creado”³⁰³ y mi noción absolutamente simple y evidente de la causalidad, puedo entonces concluir con toda necesidad, partiendo de la inmediata evidencia de estas intuiciones mías, que Dios existe. Y no es posible aquí sospechar siquiera que quizá el genio maligno pudo haber sido el artífice de un grave engaño, pues al ser esta verdad precisamente el resultado de una intuición en movimiento, cada paso en esta inferencia es por completo evidente y necesario.

³⁰⁰ Cfr. Idem. p.43 / AT IX, 40 “Por lo que atañe, en fin, a mis padres —dice Descartes—, de quienes parece que tomo mi origen, aunque sea cierto todo lo que haya podido creer acerca de ellos, eso no quiere decir que sean ellos los que me conserven, ni que me hayan hecho y producido en cuanto que soy una cosa que piensa, puesto que sólo han afectado de algún modo a la materia, dentro de la cual pienso estar encerrado yo, es decir, mi espíritu, al que identifiqué *ahora* conmigo mismo”. Las cursivas son nuestras.

³⁰¹ Idem. p. 42. / AT IX, 40.

³⁰² Idem. p.43 / AT IX, 40.

³⁰³ Ibid. / AT IX, 41.

Y sin embargo, cabe aún una demostración más simple y más perfecta: la existencia necesaria de Dios se sigue de la sola inspección de la idea que de Él conservo. Basta una atención sumamente concentrada y exenta de prejuicios y precipitación alguna, para observar que al inspeccionar la idea de Dios se percibe fácilmente que “no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos”³⁰⁴; de modo que decir que “Dios existe” es tan cierto y evidente, entonces, como la más simple y sencilla de las verdades matemáticas que Descartes ha usado como modelo e inspiración de verdad.

En todas las demás ideas que tengo presentes frente a mi espíritu, la existencia se encuentra separada de la esencia y su unión es sólo contingente, de ahí el riesgo de ser engañado al juzgar que las cosas que se me representan esas ideas existen en la realidad fuera de mí. La propia existencia queda fuera de toda duda porque, aunque contingente, es actual e inmediatamente evidente: cada vez que conciba en mi espíritu la verdad que enuncia el *cogito*, ésta será inmediatamente cierta y evidente. La existencia de Dios es indubitable porque en Él coinciden la esencia y la existencia³⁰⁵:

La existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle³⁰⁶.

Engañeme quien pueda en cualquier otra cosa, que no podrá engañarme haciéndome creer que Dios no existe. En efecto, Dios existe y ninguna de las probables

³⁰⁴ Idem. (Meditación Quinta) p.55 / AT IX, 52.

³⁰⁵ Cfr. Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Trad. José María Bravo Navalporro), Madrid: Editorial Trotta, 2005 (1978) p.60. “El argumento ontológico mantuvo su fuerza de convicción mientras tuvo vigencia el supuesto platónico-agustiniano de un realismo de las ideas, para el que las ideas tienen realidad propia, independiente. También para Descartes la idea no era en absoluto mero pensamiento, palabra vacía, “simple” concepto, sino una realidad primigenia. En tal caso, naturalmente, sí se podía concluir de la realidad de la idea de Dios la realidad de su existencia”

³⁰⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Quinta), p.55 / AT IX, 52.

objeciones que han sido planteadas es capaz de quebrantar esa verdad. Mi soledad se siente acompañada, y por eso puedo ahora, por esta noche,

...detenerme algún tiempo a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu. Pues enseñándonos la fe que la suprema felicidad de la otra vida no consiste sino en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como la presente, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida³⁰⁷.

II.3 Descartes y lo divino.

No hace falta decir demasiado para afirmar que el problema de Dios en Descartes ocupa un lugar primordial. Ni siquiera es necesario hacerlo pasar por un teólogo disimulado tras la máscara de filósofo "liberal". Los mismos textos de Descartes muestran abiertamente cómo el *Seigneur de Perron* siempre tuvo en mente llevar a cabo dentro de su sistema, y de la nueva filosofía, una renovación de las demostraciones de la existencia de Dios, y más aún cuando no es difícil ubicarlo dentro de los filósofos contrarreformistas.

Tampoco es necesario insistir demasiado en las dificultades que Descartes encontró y encuentra todavía entre los hombres cultos de su tiempo y el nuestro, para la aceptación de la verdad de su sistema, y quizá sea todavía menos necesario abundar de más en el hecho de que es precisamente lo que concierne a las demostraciones de la existencia de Dios, es decir, la relación que Descartes guarda en tanto filósofo con lo divino, lo que hace muchos se desilusionen de lo que ellos pudieron por un momento haber considerado un filósofo de verdad.

La controversia que los textos de Descartes generan en torno a su concepción y relación con lo divino, y la relación que sus demostraciones sobre la existencia de Dios guardan al interior de su sistema son, pues, aquí nuestro interés principal. A lo largo de las siguientes páginas vamos a dialogar con los textos cartesianos en relación al tema de

³⁰⁷ Idem. p.44 / AT IX, 41.

Dios, y discutiremos al mismo tiempo con la ponderación que la historia de la filosofía ha hecho de él.

II.3.1 Objeciones y respuestas al problema de Dios.

La claridad y la distinción de las ideas que han allanado los caminos que la duda metódica ha puesto frente a nosotros, no pueden permitirnos dudar ya tras tres meditaciones intensas ni de la existencia de Dios ni de la existencia propia. Esas ideas en las que Jacques Maritain ve —como recuerda un perspicaz Ramón Xirau— una racionalización de los dogmas del cristianismo, vienen a señalar, como el propio Xirau manifiesta, “la lucha, a veces evidentemente agónica —dice el filósofo mexicano—, que, entre fe y razón, manifiesta la obra cartesiana”³⁰⁸, y que en el fondo, sostienen no sólo la evidencia indubitable de las primeras dos verdades alcanzadas por las meditaciones de Descartes, sino al mismo tiempo, la también evidente relación que hay entre el ejercicio de razón natural que supone el desarrollo de las *Cogitationes* y la primera máxima de la moral provisional, al interior de la cual Cartesio manifestaba su interés por mantenerse en la misma religión en la que la gracia de Dios le había permitido ser formado³⁰⁹, al tiempo que no podríamos dejar de lado, la relación que todo esto supondría con el encargo de la obra apologética que, según Baillet y Richard Popkin, le habría hecho alrededor del año 1628 el cardenal de Bérulle a Monsieur Descartes³¹⁰.

Y sin embargo, pese a esa evidencia abrumadora que nos arroja el desarrollo de las *Meditaciones*, no podemos hacer a un lado el hecho de que entre la mayoría de los hombres de cultura de nuestro tiempo, la falsedad de toda prueba de la existencia de

³⁰⁸ Cfr. Ramón Xirau, “Descartes o los sueños de la ciencia admirable”, en *Palabra y Silencio*, México: Siglo XXI-El Colegio Nacional, 1993, 3ª ed., p.63. (N.1)

³⁰⁹ Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, p.18 / AT VI, 23

³¹⁰ Cfr. Richard Popkin, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Trad. Juan José Utrilla), México: FCE, 1983 (1979, inglés), p.263 y ss. “El cardenal Bérulle, quizás el más importante pensador religioso de la Contrarreforma en Francia, quedó muy impresionado por la charla de Descartes [la charla que Descartes dio en la casa del nuncio papal, el cardenal Bagni, probablemente a finales de 1628] y le invitó a ir a verle para seguir hablando del tema. Descartes acudió y explicó al cardenal por qué creía que los métodos comúnmente empleados en filosofía eran inútiles, u lo que, en cambio, pensaba que debía hacerse. Bérulle quedó muy complacido y pidió a Descartes ir y aplicar su método a los problemas a los que se enfrentaba la humanidad en sus búsquedas cotidianas” (p.263). Richard Popkin conjetura, apoyado en el relato de Baillet (*La vie de Monsieur Descartes*), que quizá ese episodio pudo dar ocasión a las búsquedas metafísicas de Descartes, ya que hasta antes de 1628-1629 no hay registros de intereses como esos en la filosofía cartesiana. Con lo que a la postre podríamos ver en las *Meditaciones metafísicas*, esa obra de apologética que el cardenal Bérulle le habría pedido a René Descartes. Quizá lo que Descartes manifiesta en el *Discurso* (AT VI, 32), respecto al momento en que empezó a emplear su método y a desarrollar su sistema apoye también esta relación.

Dios es una verdad esta sí completamente indubitable. La imposibilidad de los ejercicios de razón natural que pretenden convertirse en elementos que prueben ante los hombres cultos la existencia de Dios es un asunto sobre el que, incluso, apenas se debate de un tiempo hacia acá.

No podemos ignorar las objeciones que las pruebas cartesianas de la existencia de Dios han recibido desde su aparición. Desde Caterus hasta Hans Küng, pasando por Kant, Kierkegaard, Unamuno, Jaspers, Cassirer, Bubber, Heidegger o Lévinas, muchos hombres de pensamiento vigoroso se han detenido a sumar al menos una objeción a las pruebas ofrecidas por René Descartes³¹¹. Mucho de ello quizá se deba a que Descartes se ha convertido en “la antífuga por excelencia del pensamiento contemporáneo”³¹², por lo que, en lo que concierne al problema de Dios, los hombres cultos de nuestro tiempo encontrarían quizá en el caballero de la Turena a un enemigo incauto con el cual podrían discutir los dogmas antiteístas de nuestros días, pretendiendo ver en él precisamente a un “pensador ingenuo” que aún creía como parte de los deberes de la filosofía el intento de hablar de Dios. Pero, aún contando con que este hecho fuera cierto, no deja de ser desconcertante que los filósofos más laureados por la posteridad filosófica hayan juzgado de muy poco provecho los intentos cartesianos por demostrar la existencia de Dios —al menos de poco provecho más allá de lo que podría abonar Descartes, a eso que cierto heideggerianismo ha dado en llamar en nuestros días, “la murete de Dios”, según los propios heideggerianos—, de modo que esas críticas a sus pruebas merecen ser tema de debate en nuestra investigación.

Es menester entonces exponer y responder a las objeciones que eminentes pensadores han presentado a las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, las cuales, dado que Descartes ha previsto y contestado de antemano algunas, sólo pueden responder a dos problemas fundamentales: unas que tengan que ver directamente con la idea misma de Dios, y otras que refieran lo que acontece en el paso de esta idea a la realidad (para la que será pertinente tener presente lo que hemos dicho ya sobre la

³¹¹ Aún cuando algunos hayan escrito su aportación a la lista de “los errores de Descartes” justo cuando aún no habían leído la obra completa de Descartes, o cuando ni siquiera habían llegado a la madurez de sus propias ideas, como parece ser el caso de Unamuno, según relata en su reciente texto *Il giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico* (Mimesis, Milano, 2008), Nazzareno Fioraso. Ver especialmente el apartado “Cartesio” p.69 y ss.

³¹² Juan Carlos Moreno Romo, “Descartes, “Mirador” de la filosofía”, en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007, p.25.

naturaleza de las ideas en el pensamiento cartesiano en el transcurso del segundo apartado de esta Segunda Parte de nuestro trabajo).

Pero en el fondo, más allá de estos señalamientos “formales” según los cuales pueden ser clasificadas las objeciones que las *Meditaciones metafísicas* han recibido en lo que concierne al problema de Dios, estas objeciones descansan —como esperamos mostrar en las páginas sucesivas— en una lectura fragmentaria de las *Meditaciones* que escinde radicalmente el horizonte de las diversas verdades (intuiciones)³¹³ que han sido alcanzadas en el desarrollo de la duda metódica efectuada por René Descartes. Una lectura de las *Meditaciones* que no separe todo el cúmulo de hechos que *se revelan* a través de cada verdad y el modo en el que *se manifiesta* cada una de estas verdades, no encontraría objeción alguna a los planteamientos que hace Monsieur Descartes.

Por ejemplo, en lo que corresponde a las objeciones que insisten en el análisis de la idea de Dios, lo primero que consideran éstas es la posibilidad de que no haya tal idea, como impugna, *v. gr.*, el P. Marin Mersenne: “es que no tenéis la idea de Dios, como tampoco la de un número o una línea infinitos —dice en las “Segundas Objeciones”, este agudo interlocutor de Cartesio”³¹⁴; objeción a la que abonará su parte Hobbes al anunciar en las “Terceras Objeciones” que el hecho de suponer una causa externa de sus ideas e imágenes, lleva a Descartes en la sucesión continua de esas causas a la conclusión necesaria de que el Ser Eterno existe sin que, con todo, tenga necesariamente el filósofo francés la idea de ese Ser, de modo que sin más, pese a que de Él “no tenemos ninguna imagen, o sea, ninguna idea [...René Descartes, según subraya Hobbes...] designa con el nombre de Dios a esa cosa de que la fe o la razón le persuade”³¹⁵. Y por su parte, Gassendi alega, al referirse al hecho de que Descartes dice concebir el infinito mediante una idea verdadera, que si esta idea

fuera en realidad verdadera —dice—, os representaría el infinito tal y como es en sí, y comprenderíais lo que en él es más esencial, y que es de lo que aquí se trata, a saber: la infinitud misma. Mas vuestro pensamiento —insiste Gassendi— acaba siempre en algo finito, y del infinito sólo pronunciáis el nombre,

³¹³ Cfr. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (en Obras Escogidas) (Regla III) p.42 / AT X, 368.

³¹⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Segundas Objeciones), p.103.

³¹⁵ Idem. (Terceras Objeciones), p.146-147.

porque no es posible percibir lo que está más allá de toda percepción³¹⁶.

Pero Gassendi, Hobbes, e incluso también Mersenne, sustentan sus objeciones en una lectura de las *Meditaciones* que les hace confundir la idea con la imagen, hecho que Descartes intentó evitar al hablar en *Principios* I, 48 sobre la naturaleza de las ideas y en la que deja claro que la imagen no es lo mismo que la idea, por lo que entonces la lectura que hacen los autores de las Objeciones que recién hemos citado, no es sino una “ingenuidad —dice Juan Carlos Moreno Romo— en la que sólo puede incurrir aquel que no haya entendido una sola palabra de las *Meditaciones*”³¹⁷.

Con todo, y pese a lo absurdo que podría sonar para un atento lector de las *Meditaciones* decir que no tenemos la idea de Dios o que, quizá peor aún, tenemos de Él una falsa idea, René Descartes dirá a propósito precisamente de esa confusión en la que incurre Hobbes, que el filósofo inglés “quiere entender sólo, con el nombre de idea, las imágenes de las cosas materiales pintadas en la fantasía corpórea [...por lo que...] fácil le resulta mostrar que no puede tenerse una propia y verdadera idea de Dios”³¹⁸, pese a que “yo he advertido muchas veces —dice Cartesio—, y principalmente en este lugar [en las *Meditaciones*], que llamo idea a todo lo que el espíritu concibe de un modo inmediato”³¹⁹, esto es, al fruto de toda intuición.

Sin embargo, no sólo son Hobbes y Mersenne quienes incurren en una confusión de este tipo. También Gassendi, como precisará Descartes en las Respuestas a las Quintas Objeciones, se ve afectado por un error similar. Pues en las aludidas Respuestas René Descartes advierte que Gassendi no dice nada que él no haya refutado antes, por lo que respecto a lo que Gassendi dice en su refutación al modo en el que Descartes concibe el infinito —refutación en la que afirma que Cartesio no puede tener una idea verdadera de lo infinito si él no abarca lo infinito—, René Descartes solamente agregará:

Os advierto que es contradictorio que yo abarque alguna cosa, y que esa cosa sea infinita, pues, a fin de tener una idea verdadera

³¹⁶ Idem. (Quintas Objeciones), p.237.

³¹⁷ Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, Tesis de Licenciatura, México: UNAM, 1994, (de próxima aparición en la editorial Anthropos), p.70 (del manuscrito en su estado actual).

³¹⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Terceras Objeciones), p.147.

³¹⁹ Ibidem.

del infinito no debe éste en modo alguno ser abarcado, supuesto que la inabarcabilidad misma está contenida en la razón formal del infinito. Y, con todo —insiste el Caballero de la Turena—, es evidente que la idea que tenemos del infinito no representa sólo una de sus partes, sino al infinito todo, según una idea humana puede representarlo; aunque sea cierto que Dios, o alguna otra naturaleza inteligente, pueda tener del infinito una idea más perfecta [...] Pues, así como basta concebir una figura compuesta de tres líneas para tener la idea de todo el triángulo, así basta también concebir algo que no está encerrado dentro de límite alguno para tener una idea, verdadera y completa, de todo el infinito³²⁰.

Y es que Descartes intenta volver a plantear el asunto, de modo que quede claro que aunque haya quienes no se den cuenta de ello, es indubitable el hecho de que incluso para negar, como Gassendi, que sea posible para un entendimiento finito como el humano, imaginar siquiera el infinito, *hay que concebirlo antes necesariamente*. En la Segunda de las Definiciones —que agrega a las *Meditaciones* tras las Respuestas a las Segundas Objeciones—, Descartes ha dicho, en efecto, al hablar de lo que él entiende por idea, que al ser ésta aquella forma de todos nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conciencia de ellos, “cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto”³²¹. Por lo que en el intento de negar que sea posible tener la idea de Dios, si Hobbes, Mersenne, Gassendi y los pensadores que a ellos quieran unirse, entienden lo que dicen, es decir, si sus palabras no son sólo producto de un comentario a una “novela”³²² sino a un texto que intenta ser expresión de pensamientos, como serían, pues, también sus palabras sino fuesen entonces huecas, tienen necesariamente esa idea que “niegan”, pues como aquellos que “niegan tener la idea de Dios, forjando en su lugar un ídolo, etc., digo—dice Descartes—, niegan la palabra y afirman la cosa”³²³, pues como reafirma Descartes en ese mismo pasaje de su Respuesta a Mersenne, él no cree que la idea sea de la misma naturaleza que las imágenes de cosas materiales pintadas en la fantasía, sino que muy al contrario, Cartesio cree que sólo el entendimiento puede concebirla, por lo que “ella no es otra cosa —

³²⁰ Idem. (Respuestas a las Quintas Objeciones), p.291.

³²¹ Idem. p.129.

³²² Cfr. Idem. (Respuesta a las Segundas Objeciones), p.112. “yo no puedo —dice ahí Descartes— meter a la fuerza esa evidencia [la de la Idea de Dios y su existencia] en el espíritu de quienes lean mis meditaciones como una novela, para pasar el rato y sin mayor atención”.

³²³ Idem. (Respuestas a las Segundas Objeciones), p.114.

dice— que lo que el entendimiento nos hace percibir por la primera, segunda o la tercera de sus operaciones —concluye”³²⁴.

La obscuridad y confusión que encuentran Mersenne, Hobbes y Gassendi en la manera de concebir a Dios, en la manera de demostrar su existencia o en la evidencia racional que de la misma postula Cartesio, tiene su origen en lo que precisamente ha anunciado Descartes en el último pasaje que de las Respuestas a las Objeciones recogidas por Mersenne hemos citado, esto es, en la mezcla que hacen de la idea de Dios con los ídolos y prejuicios a través de los cuales la consideran, hecho que impide a todas luces, pos supuesto, la claridad y distinción de la razón natural. Pero Descartes prevé esto mismo cuando en el “Prefacio al lector” que precede a la edición latina de las Meditaciones, escribe que precisamente

todo lo que dicen los ateos —afirma— para combatir la existencia de Dios depende siempre de o de que se le inventan a Dios afecciones humanas o que atribuyen a nuestros espíritus tanta fuerza y sabiduría que tenemos la presunción de querer determinar y comprender lo que Dios puede y debe hacer, de modo que todo lo que dicen no nos ocasiona ninguna dificultad, siempre que recordemos solamente que debemos considerar nuestros espíritus como cosas finitas y limitadas y a Dios como ser infinito e incomprensible³²⁵.

Quien entiende lo que dice cuando habla de Dios, tiene como hemos visto anteriormente, necesariamente en su espíritu impresa ya Su idea, y quien contempla atingentemente lo que le revela ella, sabe con toda certeza que Dios existe con absoluta necesidad, puesto que su esencia no implica contradicción alguna. Ya que como sentencia con claridad Cartesio,

cuando se dice que Dios es *inconcebible*, [por supuesto] se entiende que lo es respecto de una concepción plena que comprenda y abarque perfectamente todo lo que hay en Él, mas no respecto de la concepción mediocre e imperfecta que se da en nosotros, la cual, con todo, basta para conocer que existe³²⁶.

³²⁴ Ibidem. Y Cfr. También la p.442 de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. cit., en donde Vidal Peña aclara en el comentario que en esta su edición de las *Meditaciones* hace a este pasaje, que las tres operaciones del entendimiento a las que se refiere Descartes aquí serían, según la tripartición clásica, el concepto, el juicio y el raciocinio, respectivamente.

³²⁵ René Descartes, *meditaciones metafísicas* (en *Obras Escogidas*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980), p.297. / AT VII, 9.

³²⁶ Idem. (Respuestas a las Segundas Objeciones), p.115.

Por lo que en síntesis, lo que Descartes quiere dejar planteado sin confusión alguna, es que no por el hecho de que no podamos desde nuestro limitado entendimiento conocer y abarcar toda la naturaleza de Dios, sería por ello falsa la Idea que de él ante nuestro espíritu se revela. Por lo que no cabe duda, entonces, de que tenemos la idea de Dios y de que captamos su esencia.

Y sin embargo, acaso se puede objetar aún —en medio de la ausencia de la claridad y distinción—, que quizá como arguye Gassendi “sólo concebís el infinito por la negación de lo finito”³²⁷, de modo que la idea de éste es materialmente falsa. Pero como ya hemos apuntado con antelación, remitiéndonos a la “Meditación Tercera”³²⁸, Descartes advierte que desde luego es posible, que haya ideas que nos representen como algo lo que no es nada, pero como señala el Caballero de la Turena en ese mismo pasaje de la “Meditación Tercera”, este problema sólo se nos presenta frente a ideas tan oscuras y confusas como las del frío o el calor, mientras que la idea de Dios ha sido mostrada a nuestro espíritu tras la meditación plena claridad y distinción.

La supuesta negatividad a través de la cual alega Gassendi que Descartes da cuenta del infinito, no se funda sino en la confusión que forja la misma constitución de la palabra infinito —que denotaría, según parece sostener el propio Gassendi, únicamente la negación de lo finito, sin ser ella misma una noción positiva—. Pero Descartes usa precisamente la palabra “indefinido” cuando quiere referirse no más que a la negación de lo finito, de tal suerte que pretendiendo que esto no se convirtiera en un mero problema de lenguaje, Descartes habría aclarado a Hobbes que él usa “ese nombre —dice— por ser ya de común empleo entre los filósofos, que significan con él las formas de las percepciones del entendimiento divino, y ello —aclara— aunque no reconozcamos en Dios fantasía ni imaginación corpórea alguna”³²⁹, por lo que no por el nombre empleado debe confundirse, otra vez, a la imagen con la idea.

De tal modo que muy al contrario de lo que opina Gassendi, la idea expresada por la palabra “infinito” no es sólo positiva sino que, además, está en nosotros incluso como condición única de posibilidad de cualquier otra idea: no puedo concebir nada

³²⁷ Idem. (Quintas Objeciones), p.237.

³²⁸ Idem. (Meditación Tercera), p.38. / AT IX, 34.

³²⁹ Idem. (Respuesta a las Terceras Objeciones), p.147.

que pertenece precisamente a lo finidito si no es porque antes poseo la idea de lo infinito; así lo manifiesta con toda claridad Descartes en una Carta que desde Egmond escribe a Clerselier el 23 de abril de 1649, pues al interior de la citada epístola el Caballero de la Turena expresa:

La noción que tengo del infinito está en mí antes que la de lo finito, puesto que con sólo concebir el ser o lo que es, sin pensar si es finito o infinito, lo que concibo es el ser infinito; pero para que pueda concebir un ser finito se requiere que saque algo de esta noción general del ser, la que, por consiguiente, debe precederlo³³⁰.

La negatividad de lo finito que daría forma a la idea de infinito quedaría con esta aclaración de Descartes reducida a un mero absurdo, puesto que un infinito “sacado” de la negación de lo finito o de cualquier límite imaginado, supondría “aparte de sacar lo mayor de lo menor en una especie de creación mental de la nada —como apunta Martínez de Marañón—, [...] que la mera capacidad de “amplificar” lo finito hasta lo infinito, que constituiría el dinamismo de la *cogitatio*, capaz de “poner el infinito”, no se explica sin la presencia anterior del Infinito mismo en la *cogitatio*. El Infinito sólo puede ser puesto desde el Infinito. Por lo demás, este “infinito negativo” sólo podría ser pensado como ‘indefinido’³³¹.

Si las cosas fueran como piensa Gassendi, incluso la idea de Dios quedaría supeditada a lo que la *res cogitans* es. No habría manera de pensarlo a Él si no fuese entonces por la negación de esta realidad finita e imperfecta que es el espíritu del filósofo que medita. Pero si, como dice Descartes, Su idea está en nosotros como “el sello del artífice, impreso en su obra”³³², entonces cuando pensamos en nosotros mismo, cuando nos pensamos en esa hipotética soledad tan fría y tan inmensa hasta antes de la “Meditación Tercera”, e incluso cuando nos pensamos a nosotros mismo y nos sentimos, pues, como carencia, como imperfección y finitud, es posible hacerlo, precisamente, porque implícitamente y “en silencio” nos comparamos con Él.

La idea de Dios es, en efecto, anterior incluso a la aparición del *cogito*, pues,

³³⁰ A Clerselier, 23 de abril de 1649 / AT V, 356.

³³¹ Cfr. José Manzana Martínez de Marañón, Op.Cit., pp. 439-440.

³³² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Tercera), p.43. / AT IX, 41.

tampoco es necesario —dice Descartes en la Meditación Tercera— que ese sello sea algo distinto de la obra misma. Sino que, por sólo haberme creado, es de creer que Dios me haya producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo a Dios mediante la misma facultad por la que me concibo a mí mismo³³³.

Una vez que el *cogito* ha revelado la primera verdad y con ella el criterio de claridad y distinción que habrá de signar a lo absolutamente indubitable, basta con atender cuidadosamente a la certeza de la existencia propia para que a través de la profundización de tal idea descubramos lo que veladamente se esconde en ella como su condición de posibilidad, es decir a la idea de Dios, y a la idea de proveniencia que Jean-Luc Nancy describe en *Ego sum* como característica fundamental del pensamiento cartesiano³³⁴. Este Ser que revela en su esencia la perfección e infinitud, permite entonces que nosotros advirtamos en nuestra naturaleza la ausencia de lo uno y lo otro. Martínez de Marañón insiste en afirmar que incluso, “En el fondo —dice— existe sólo la intuición de la *cogitatio* que, profundizando en sí misma, llega a un contacto con el Infinito, como su propio subsuelo vital”³³⁵.

En resumen, frente a las objeciones que se centran en la crítica de la idea de Dios presentada en las *Meditaciones metafísicas*, es menester decir entonces que la idea de Dios posee la misma apodicticidad del *cogito* y que, por tanto, es completamente absurdo pretender imputar obscuridad o confusión a esta idea. La idea de Dios que se revela en la “Meditación Tercera”, no es pues, una simple ficción arbitraria como el pegaso o la quimera, sino una intuición clara y distintamente concebida, que en su evidencia tan peculiar, se me revela desde la más absoluta intimidad.

Y no obstante, nuestra investigación habrá de llevarnos con mayor radicalidad aún, al punto en el que podamos reconocer esa intimidad desde la que se nos presenta como absolutamente indubitable la existencia de Dios, cuando nos detengamos a examinar con cautela lo que acontece en la segunda demostración y ahí mismo, podamos descubrir entonces su incondicional necesidad desde el momento en que podemos sentir radicalmente nuestra condición de ser carne; pero antes de que esto sea

³³³ Ibidem.

³³⁴ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Trad. y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007, p.7.

³³⁵ Cfr. José Manzana Martínez de Marañón, Op. cit. p. 442.

posible, es necesario concentrarnos en exponer y responder con Descartes a las críticas que se ciernen sobre las *Meditaciones* cuando éstas consideran la existencia de Dios a partir de la noción de causa, elemento que se convierte en un eslabón fundamental en la cadena de verdades que va desvelando esta meditación.

Ya habíamos señalado con antelación, en la exposición de la “Meditación Tercera”, que Descartes conserva esta noción simple y clara de causa, en razón de que las “nociones simples” son evidentes por sí mismas y que, por ello mismo, tal como ocurre con todas las nociones simples que nos llevan hasta el encuentro con la indubitabilidad del *cogito*, no es alcanzada por la duda, por lo que no cabe aquí de ninguna forma el recurso crítico de la petición de principio.

De modo que gracias a que en medio de la meditación es posible saber que “debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto”³³⁶, es que es posible descubrir que en cuanto a lo que corresponde a nuestra idea de Dios, no hay tanta realidad formal en el espíritu de quien medita como para producir la realidad objetiva de esta peculiar idea, por lo que se revela como verdaderamente necesario que haya una causa distinta de nosotros mismos en la que haya por lo menos tanta o más realidad que en la idea que nos ocupa. La meditación de Cartesio lleva al caballero de la Turena a darse cuenta de que sólo Dios cumple en algún momento de la enorme sucesión de causas posibles, con toda legitimidad, este requisito, por lo que resulta absolutamente cierto que existe Dios al observar en nuestra meditación que alberga nuestro espíritu Su idea.

Y sin embargo, no es difícil adivinar las objeciones que apresuradamente podrían imputarse a esta verdad, objeciones que como la del P. Marin Mersenne, sostienen que esta idea de Dios que Descartes dice encontrar en su propio espíritu en realidad ha sido tomada de la tradición³³⁷. Frente a esto, bastaría recordar con lo que Descartes dice en

³³⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Tercera), p.35. / AT IX, 32.

³³⁷ Cfr. Idem. (Segundas Objeciones), p.102. Y Cfr. También, Régis Debray, *Dios, un itinerario* (trad. Eduardo Molina y Vedia), México: Siglo XXI, 2005, p.35 y ss. En este interesante texto, en el que el agnóstico y agudo filósofo de izquierda Régis Debray, explora el espacio “mediático” del Eterno en Occidente, externa, no sin cierta sorpresa, el hecho enigmático de por qué el Eterno no “apareció” sino hasta después del *Homo habilis* y el *Homo erectus*. “Dios es impensable —dice el filósofo francés— sin la escritura esencialmente [es decir, sin la tradición que perdura] y sin la rueda accesoriamente, que reducen en varios puntos la dependencia del ser humano respecto del espacio natural (la rueda) y del

las Respuestas a las Segundas Objeciones que, aún cuando es verdad que quizá nosotros mismos debemos en gran parte nuestra idea de Dios a lo que nos ha aportado la tradición, ésta debería, con todo, haberla tomado en algún momento de Dios, por lo que sólo Él seguiría siendo la única causa que cumple absolutamente con el requisito que nos imponía la noción simple que se refiere a este asunto y que daría entonces cuenta cabalmente del hecho al que debemos la presencia de la idea de Dios en nosotros.

Por su parte, Caterus, de modo muy similar a lo que ocurre con Hobbes (Terceras Objeciones), rechaza la primera de las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios al suponer que una idea no necesita de ninguna causa. Una causa como la que la "Meditación Tercera" le hace encontrar a Descartes para explicar la presencia de la idea de Dios en él, le parece a Johan de Kater un recurso innecesario que conduce a un elemento que es "mera denominación y pura nada"³³⁸. Pero de ninguna idea, como le recuerda Descartes a Caterus en las Respuestas a las Primeras Objeciones, puede decirse que "es una pura nada"³³⁹, y ello incluye también a las ideas que estrictamente no nos representan nada, por ser no más que meras fantasías o creaciones nuestras, por lo que así como incluso estas últimas tienen una causa, la idea de Dios que posee una realidad inigualable, debe tener también alguna causa³⁴⁰.

No podemos olvidar que para Descartes la idea es al mismo tiempo manifestación de la cosa que representa y por ser precisamente manifestación, también un medio a

tiempo natural (la escritura). Tardío es el Único —dice— porque tardías fueron esas prótesis que remiten a ciertas maneras de circular y de memorizar, dependientes de ecosistemas muy particulares". Y con todo, el propio Régis Debray lo reconoce: aún con la escritura y la rueda, el Eterno pudo nunca haber aparecido: aún la tradición ha necesitado que Dios, como supone Descartes en las *Meditaciones*, que en algún momento de la historia le revele Su presencia. El Misterio de su aparición, a veces pese a la misma tradición, sigue quedando intacto. La cita es de la p.37.

³³⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Primeras objeciones), p.80. Ahí mismo dice Caterus: «Tengo, pues, ideas, pero esas ideas no tienen causa, y mucho menos una causa superior a mí e infinita».

³³⁹ Idem. (Respuestas a las Primeras Objeciones), p.88.

³⁴⁰ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, Tesis de Licenciatura, México: UNAM, 1994, (de próxima aparición en la Editorial Anthropos). "La objeción más frecuente en los lectores que se han tomado en serio la empresa cartesiana —dice Moreno Romo—, aunque sin seguirla con la suficiente atención y profundidad, es aquella que, afectada por la inercia de la duda, no percibe el límite de la misma y quiere dudar aun de lo indubitable. Lo mismo que hay quienes rechazan el cogito, los hay que no aceptan la noción absolutamente simple, clara y distinta de la causalidad porque, como Cassirer, piensan que «no pasa de ser una afirmación puramente dogmática, un prejuicio que la duda metódica no ha podido desarraigar»" La cita es de la p.83 (del manuscrito en su estado actual). Juan Carlos Moreno Romo cuando cita a Cassirer se refiere a la monumental obra del profesor alemán que éste intituló *El problema del conocimiento*, T.I, México: F.C.E., 1953, p.503.

través del cual es posible conocer aquella. En una Carta a Gibieuf del 19 de enero de 1642, Cartesio plantea de esta manera la dificultad:

convencido de que no puedo tener conocimiento alguno de lo que está fuera de mí si no es por intermedio de las ideas que tengo en mí, me guardo de referir mis juicios inmediatamente a las cosas y de no atribuirles nada positivo que antes no perciba sus ideas; pero también creo que todo lo que se encuentra en estas ideas está necesariamente en las cosas³⁴¹.

Con ello es necesario decir que el vínculo entre la idea y la cosa que representa puede ser o un vínculo de causalidad o uno de “similitud” de contenidos la representación y lo representado. Y es el primer modo de vinculación el que critica dentro de las Primeras Objeciones a las *Meditaciones* el tomista Caterus. Para él las ideas son entes de razón y no tienen una realidad independiente del entendimiento y la cosa representada y por tanto no es posible que tenga una causa, por ello reconoce en el recurso cartesiano “mera denominación y pura nada”. Pero la realidad de la idea no resulta, como parece reprocharle Caterus a Descartes, de considerar dos elementos reales (la cosa y el entendimiento) y convertir la relación en un tercer término real. “La ‘realidad objetiva’ de la idea —nos recuerda Luis Villoro—, resulta más bien, del hecho de que la idea es lo primeramente dado a la luz natural, y en ella no está dada la existencia formal de la cosa; luego —piensa Descartes— la idea debe en cierto modo tener alguna realidad por intermedio de la cual llegar a la cosa”³⁴². Si la idea es representación y si únicamente a través de ella puede hacerse patente lo representado por ella entonces ella debe tener cierta realidad que conduzca, pues, a la cosa representada. De modo que, en tanto realidad, la idea necesita una causa, tanto más cuando se trata de la idea de Dios. Así lo confirma Descartes en los Axiomas IV y V que aparecen en las Segundas Respuestas. En ellos, Cartesio subraya cómo la noción de causalidad que tanto problema le ocasiona a Johan de Kater, es derivada de la noción de realidad objetiva. “IV. Todo lo que haya de realidad o de perfección en una cosa es formal o eminentemente en su causa primera y adecuada. V. De lo cual se sigue también —dice Descartes— que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa, en la cual esa misma realidad esté contenida no sólo objetivamente, sino formal

³⁴¹ A Gibieuf, 19 de enero de 1642. (En Descartes, *Ouvres et Lettres*, edición de André Bridoux, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1953, p.1140) La traducción es nuestra.

³⁴² Luis Villoro, Op. Cit., p.137.

o eminentemente”³⁴³. Por lo que, al aplicar este principio a la idea, también en este caso si se acepta que la causa de la idea debe tener tanta realidad como ésta, “‘realidad’ debe tomarse en el sentido de ‘existencia’”³⁴⁴. Es decir, la causa de la idea debería por lo menos tener realidad objetiva, pero Descartes insiste (y todo el que haya meditado hasta aquí con él) en que, en lo que corresponde de la idea de Dios, ésta debería tener realidad formal, pues en este caso la existencia objetiva se concibe como una especie de realidad, puesto que representa “una substancia infinita, eterna, independiente, omnisciente, omnipotente”³⁴⁵. La idea es aquí gracias a lo que representa; depende totalmente de lo representado. Con lo que se hace patente que las ideas tienen más ser cuanto mayor sea la perfección de la esencia representada en ellas. Y esto descansa sobre todo en el axioma V que reza: “La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en la cual esa misma realidad esté contenida no sólo objetivamente sino formal o eminentemente”³⁴⁶. En lo anterior está sostenida la relación de correspondencia entre la perfección representada en la idea y la perfección de la cosa, lo cual se hace para Descartes sumamente evidente al considerar la idea de Dios. En esta “noción primera”, piensa Luis Villoro, basa René Descartes toda su metafísica³⁴⁷.

Es una noción primera —sostiene Cartesio en las Segundas Respuestas, principalmente frente a las observaciones hechas por Caterus— que toda realidad o perfección que está sólo objetivamente en las ideas, debe estar formal o eminentemente en sus causas; y en esa sola noción se funda toda opinión que hayamos podido tener acerca de la existencia de las cosas que están fuera de nuestro espíritu³⁴⁸.

De modo que con ello queda claro que para Descartes la única manera de desacreditar el principio de causalidad sería reducirlo a una mera condición de nuestro pensar, ignorando la evidencia del axioma recién citado, pues con ello se abriría una distancia infranqueable entre la representación de nuestra idea y la realidad que representa. Pero para esto sería necesario concebir en esta demostración cartesiana, como parece hacer Caterus, una simple sucesión de causas eficientes que encontraría su

³⁴³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Respuestas a las Segundas Objeciones), p.133.

³⁴⁴ Luis Villoro, Op. Cit. p.137.

³⁴⁵ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación tercera), p.39 / AT IX, 36.

³⁴⁶ Idem. p.133.

³⁴⁷ Cfr. Luis Villoro, Op. Cit., p.140.

³⁴⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Respuestas a las Segundas Objeciones), p.112.

ruptura al llegar al plano de nuestro entendimiento. Pero Descartes, a quien citamos *in extenso*, ha advertido la posibilidad de esta “objeción”:

mi argumento no está fundado —observa el Caballero de la Turena— en haber percibido yo, en las cosas sensibles, cierto orden o sucesión de causas eficientes; y ello, en parte, porque he creído que la existencia de Dios era mucho más evidente que la de cualquier cosa sensible, y, en parte, porque no veía a dónde podría llevarme esa sucesión de causas, si no era a conocer la imperfección de mi espíritu, en cuanto que yo no puedo entender cómo pueden sucederse desde toda la eternidad infinitas causas, sin que haya habido una primera. Pues, en verdad, de que yo no pueda entender eso no se sigue que tenga que haber una causa primera, como tampoco se sigue, de no poder yo entender cómo una cantidad finita pueda admitir infinitas divisiones, que tenga que haber una última división, tras la cual aquella cantidad ya no pueda seguir siendo dividida; lo único que se sigue es que mi entendimiento, finito como es, no puede entender lo infinito. Por eso *he preferido fundar mi razonamiento sobre mi propia existencia, que no depende de serie alguna de causas, y que me es mejor conocida que ninguna otra cosa; y al preguntarme acerca de mí mismo no he pretendido tanto averiguar qué causa me produjo anteriormente, cuanto saber qué causa me conserva ahora, a fin de librarme por ese medio de toda serie y sucesión de causas*³⁴⁹.

Este hecho, es decir, tomar como punto de partida la existencia propia, es lo que parecen olvidar la mayoría de los críticos de la metafísica de Descartes. Pues para una metafísica que parte de la existencia propia, lo mismo que en el caso del *cogito*, basta con apelar a la intuición del hombre de meditación para despejar cualquier duda respecto de esta noción primera, según la cual a todo efecto corresponde una causa y que en ésta debe haber por lo menos tanta realidad como en aquél. Juan Carlos Moreno Romo lo ha expresado sintéticamente al escribir que, “Quien ha decidido de antemano que tal principio es falso o dudoso, ya sea movido por una excesiva desconfianza escéptica o por una opinión preconcebida que se le opone —un dogma escéptico—, encontrará desde luego un tanto opacada su evidencia; pero quien quiera juzgar sobre el asunto serenamente y por sí mismo, sin pre-juzgar, encontrará que la verdad de este principio es trascendentalmente clara, que se impone por sí misma, que en sí misma es indubitable”³⁵⁰.

³⁴⁹ Idem. p.90-91. Las cursivas son nuestras.

³⁵⁰ Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, Tesis de Licenciatura, México: UNAM, 1994, (de próxima aparición en la editorial Anthropos), p.56 (del manuscrito en su estado actual).

Contrario a ello, quien concibiendo en su espíritu la noción simple que tiene que ver con la evidencia de la causalidad expresada en el axioma V, será capaz de encontrarse también con la evidente certeza que constituye la razón central de la Meditación Tercera, es decir, tendrá la certeza plena de que Dios existe. Pues la verdad no se concluye, sino que debe presentarse ante todo aquel que quiere verla por sí mismo³⁵¹. Así lo expresa Descartes en una Carta dirigida a Mersenne, fechada el 21 de enero de 1641, ahí escribe: “Yo no puedo abrir los ojos de los lectores, ni obligarlos a poner atención a las cosas que hay que considerar para conocer claramente la verdad; lo único que puedo hacer es mostrársela, como con el dedo”³⁵².

Con todo, no será este el que hasta aquí hemos comentado, el único momento de las *Meditaciones* en donde Descartes muestra a través de un ejercicio de razón natural, la existencia de Dios, y no será tampoco el único en el que a propósito de estas demostraciones recibirá sendas críticas y objeciones que, como hasta ahora, intentaremos con el pensamiento cartesiano, volver a responder. En la Meditación Quinta Cartesio introduce el célebre argumento ontológico, que siendo de algún modo independiente de las dos primeras demostraciones, y del principio enunciado en el axioma que citamos recientemente, no deja por ello de ser la causa de una amplia oposición precisamente al principio de causalidad.

El argumento ontológico, que sólo puede ser considerado tal por su exposición pedagógica sin que por ello deje de ser una intuición, como ha señalado por ejemplo Martínez de Marañón³⁵³, permite observar que de cualquier idea que exista en nuestro espíritu, es posible inferir que todo cuanto sea posible percibir clara y distintamente en ella le pertenece realmente. Por ello el argumento ontológico consiste básicamente en que el entendimiento entre al libre encuentro con la evidencia según la cual la existencia es esencial en el caso de Dios. Esta es en el fondo la estructura del argumento contenido en la Meditación Quinta: en la idea de Dios Cartesio (y quien con el Caballero de la Turena medite) percibe con claridad y distinción que está incluida una existencia necesaria, por lo que ésta le pertenece realmente a Dios.

³⁵¹ Cfr. Luis Villoro, Op. Cit., p.46.

³⁵² A Mersenne, 21 de enero de 1641.

³⁵³ Cfr. José Manzana Martínez de Marañón, Op. Cit. p. 441.

Puede afirmarse verdaderamente de una cosa —dice en pedagógica forma silogística René Descartes— aquello que, con claridad y distinción, concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; es así que, tras indagar con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza; luego podemos afirmar con verdad que existe³⁵⁴.

Esto, contra todo lo que objetan los críticos de Descartes —desde el “león existente” Caterus hasta los “cien thalers” Kant, pasando por Mersenne y Gassendi básicamente— no depende de la inventiva de Cartesio, pues quien ejerce la meditación no tiene modo de cambiar nada entre las propiedades de la esencia que concibe a través de la idea que examina. Previamente a esa explícita forma silogística de la intuición que hemos citado arriba, Descartes había tomado como modelo de este planteamiento un ejemplo matemático; citamos *in extenso* este ejemplo de cartesiano:

cuando imagino un triángulo —dice Descartes en la Meditación Quinta—, aún no existiendo acaso tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aún cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esta figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu; y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo—a saber, que sus tres ángulos valen dos rectos, que el ángulo mayor se opone al lado mayor, y otras semejantes—, cuyas propiedades, quiéralo o no, tengo que reconocer ahora que están clarísima y evientísimamente en él, aunque anteriormente no haya pensado de ningún modo en ellas, cuando por primera vez imaginé un triángulo, y, por tanto, no pueda decirse que yo las haya fingido o inventado³⁵⁵.

Con este ejemplo que a lectores superficiales de las *Meditaciones* podría parece inexacto, Cartesio quiere mostrar que todo lo que se perciba clara y distintamente incluido en una esencia le pertenece a ésta realmente, independientemente del momento en el que se la examine. Por lo que pensar a Dios como inexistente, sería pues, no más que una ignominiosa contradicción. Pues mientras la relación entre esencia y existencia es sólo contingente o posible y en algunos hasta contradictoria o imposible en algunos todos los entes, en el caso del análisis de la idea de Dios se trata de una relación de absoluta y patente necesidad: la existencia es parte íntima y evidente de la esencia y no

³⁵⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Respuestas a las Primeras Objeciones), p.97.

³⁵⁵ Idem. (Quinta Meditación), p.54. / AT IX, 51.

puede ser ésta concebida de otro modo que no sea así. La intuición de la idea de Dios permite contemplar la necesidad de esta relación, puesto que como ha dicho en las *Regulae* Cartesio “sólo de las cosas simples y absolutas se puede tener una experiencia cierta”³⁵⁶.

Además, “cuando decimos que algo está contenido en la naturaleza simple o concepto de una cosa es lo mismo —dice Cartesio en las Respuestas a las Segundas Objeciones— que si dijéramos que eso es verdadero de esa cosa o que puede afirmarse de ella”³⁵⁷. De tal suerte que, en efecto, poder comprender claramente que una cierta característica está comprendida en la idea de alguna cosa, es necesario que se haga presente a la intuición tanto la cosa representada como la “nota” que nos ocupa y que estaría contenida en ella; y esa presencia es precisamente la verdad, pues, como señala con fineza Luis Villoro, “Porque la verdad es presencia, todo enlace *verdadero* [en este caso, el enlace necesario entre la existencia y la esencia de la idea de Dios] en la idea implica necesariamente el mismo enlace en la cosa. Las relaciones entre las significaciones de las palabras claramente comprendidas no pueden sino identificarse con relaciones verdaderas en las cosas, desde el momento en que la comprensión de aquellas se reduce, en último término, a la intuición de éstas”³⁵⁸.

Y sin embargo, como recuerda atinadamente Geneviève Rodis-Lewis, no significa esto que el propio pensamiento se convierta en la regla de la verdad de las cosas, pues si así fuera, bastaría con haberse detenido en el cogito para juzgar desde ahí, como un faraón, el trabajo de la realidad³⁵⁹. Es decir, no se pasa de la existencia pensada a la existencia real, cuando al entendimiento del meditabundo Cartesio le place, sino única y exclusivamente cuando esta relación —que, insistimos con Luis Villoro, es la realmente importante— se impone como absolutamente necesaria, lo cual sucede solamente al considerar el caso de la idea Dios. Pues como apuntaba Descartes en el ejemplo matemático citado con antelación, del mismo modo en que se presenta con absoluta necesidad a nuestro espíritu el hecho de pensar un triángulo atribuyéndole tres ángulos, de la misma manera al pensar en la idea de Dios es necesario descubrir en Él la

³⁵⁶ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (en Obras Escogidas) (Regla VIII) p.42 / AT X, 394.

³⁵⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Respuestas a las Segundas Objeciones), p.121.

³⁵⁸ Luis Villoro, Op. Cit. p.44.

³⁵⁹ Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, Op. Cit. p.30.

existencia; de modo que —dice Descartes en la Quinta Meditación— “Aunque nada de lo que he concluido en las Meditaciones precedentes fuese verdadero, yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática”³⁶⁰.

Pero, ¿es inatacable este argumento de Cartesio? La fuerza de Descartes en este punto radica en que simplemente solicita a los lectores de las *Meditaciones* que al leer este pasaje se piense en Dios, ya fuese para negarlo o afirmarlo, para declararlo inimaginable, incomprensible o absolutamente necesario; por lo cual desde ese instante se tendría ya una concepción, una que de modo especial, por ser intrínsecamente racional, en alguna manera debería ser “común a todos los hombres”, según escribe Descartes a Mersenne desde Endegeest durante el mes de julio de 1641³⁶¹. Y no obstante, el solterón de Königsberg alegará que “Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (Descartes) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles”³⁶². Kant con el famoso ejemplo de los cien taleros, está pensando precisamente en que,

sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto. En los objetos de los sentidos ello sucede relacionándolos —insiste el profesor alemán—, de acuerdo con leyes empíricas, con alguna de nuestras percepciones. En el caso de los objetos del pensar puro —continúa—, no hay medio ninguno de conocer su existencia, puesto que tendríamos que conocerla completamente a priori. Pero nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, se mediante inferencias que enlacen algo con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar por ningún medio —concluye³⁶³.

Descartes había previsto esa brecha que algún crítico podría abrir entre el pensamiento y la realidad, hecho que ocurrió desde el Caterus y Gassendi, pero que

³⁶⁰ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Quinta), p.55 / AT X, 52.

³⁶¹ A Mersenne, julio de 1641.

³⁶² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas), Madrid: Alfaguara, 22ª ed., 2004, p.506.

³⁶³ Idem. pp.505-506.

habrá de verse radicalizada por el escepticismo mitigado de Kant. Por ello, el propio Descartes había planteado ya para sí mismo una objeción de esta naturaleza al interior de la Meditación Quinta, donde a propósito de esta posible “objeción” el Caballero francés hacía observar que, “de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas”³⁶⁴.

Kant generaliza y lleva hasta el “argumento ontológico” cartesiano su modelo de experiencia, de tal modo que en lo que corresponde a la concepción que nuestro espíritu tiene de una substancia como es el caso de Dios, el profesor alemán la juzga según la referencia que le ofrece su modelo de conocimiento de los objetos sensibles, negando el carácter de intuición a esta idea nuestra, pese a que con ello, ni siquiera el mismísimo Cogito debería ser, entonces aceptado, y con él la empresa cartesiana toda. Descartes había dicho ya en *Principios* I, 4³⁶⁵, que en lo que respecta al conocimiento de las substancias, las sensaciones que Kant privilegia son ideas oscuras y confusas destinadas únicamente a orientar la relación de nuestro ser con lo que le beneficia o le daña (la diferencia que habría entre un leve calor y un fuego intenso), y que por tanto muy poco podrían decirnos entonces en cuanto a la verdadera naturaleza de nuestras ideas, que es por lo demás, lo que en este pasaje de la Meditación Quinta nos ocupa. El *encuentro con la verdad*, ese encuentro en el que Luis Villoro y Geneviève Rodis-Lewis han puesto el acento, excedería esa generalización kantiana que nos parece ilegítima — y que más adelante intentaremos leer desde el esquema de la “fenomenología de la donación” que propone Jean-Luc Marion—, de modo que el esquema kantiano quedaría rebasado por las intuiciones inmediatas de la existencia propia o la de la mismísima idea de Dios que nos revela su existencia necesaria. Para Descartes, por el contrario, con la intuición de la idea de Dios que ha sido presentada —insistimos con Martínez de Marañón que con fines pedagógicos— bajo la forma del argumento ontológico, la existencia de Dios se nos impone de manera inmediata y apodíctica, por lo cual repugna a la razón dudar, de su absoluta necesidad:

Y no se trata —advierte con tino Descartes— de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma —a saber, de la existencia de Dios— la que

³⁶⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Quinta), p.55-56 / AT X, 53.

³⁶⁵ Cfr. René Descartes, *Principios de la Filosofía* I, 4 / AT VIII, 5-6.

determina a mi pensamiento para que piense eso³⁶⁶.

Descartes advirtió perfectamente que cualquier otra noción que no fuese la de Dios, ya sea un objeto concreto (los cien taleros de Kant) o una esencia perfecta (como el triángulo), no envuelve más que una existencia posible. La noción de triángulo implica, necesariamente, una serie de propiedades, como el valor de la suma de sus ángulos, sin que resulte de ahí que un solo triángulo siquiera exista fuera del pensamiento. Pero en lo que concierne a la idea de Dios, la existencia está más cerca de la esencia de esta idea que de la idea de triángulo —no podemos olvidar que la perfección de nuestras ideas depende para Descartes totalmente de la perfección de aquello que representa.

Pese a ello, para Gassendi —un poco como para Kant—, la comparación que hace René Descartes con las propiedades del triángulo no es para nada justa sino más bien inexacta, pues para Gassendi la existencia no es una propiedad, “no es una perfección —insiste—, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones”³⁶⁷. Ante lo cual, Descartes en las Respuestas a las Quintas Objeciones habrá de replicar:

No veo en este punto —dice el Caballero de la Turena, evitando él sí que la discusión llegue a ser mera denominación y pura nada— a qué género de cosas pretendéis que pertenezca la existencia, ni por qué no puede ser llamada una propiedad, como la omnipotencia, entendiendo por propiedad —como aquí se hace— todo lo que puede ser atribuido a una cosa. Más aún, la existencia necesaria es en Dios una propiedad, tomando esta palabra en su sentido más estricto, pues a El solo le conviene, y sólo en El forma parte de la esencia. *Por eso —subraya Cartesio— la existencia del triángulo no debe ser comparada con la existencia de Dios, pues en Dios se relaciona con la esencia de muy otro modo que en el triángulo*³⁶⁸.

Con esto último Descartes pretende señalar esencialmente la singularidad de la idea de Dios, cuya peculiar constitución queda subrayada antes que debilitada con todas y cada una de las objeciones y contra-ejemplos que rayando en el absurdo, presentan los comentadores de las *Meditaciones*. Gassendi juzga del mismo modo que Kant que la existencia es un elemento que sólo puede ser constatado dentro del marco que ofrece la

³⁶⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Meditación Quinta), p.56 / AT X, 53.

³⁶⁷ Idem. (Quintas Objeciones), p.258.

³⁶⁸ Idem. (Respuestas a las Quintas Objeciones), p.301. Las cursivas son nuestras.

experiencia sensible de los entes que son objeto precisamente de la sensación. Dios, por el contrario escapa a ese parámetro que ellos definen y es entonces imposible para ambos aceptar la demostración que ofrece Descartes al interior de la Meditación Quinta. Joaquín Xirau ha precisado que los críticos de Cartesio que pretenden emitir juicios desde este sentido que le dan a la existencia, reduciéndola a la experiencia sensible de nuestras limitadas categorías, han dejado de lado el hecho de que Descartes no ha pretendido en ningún momento concluir del argumento ontológico una existencia "sensible" de Dios —en el muy restringido sentido que dan a este término tanto Gassendi como Immanuel Kant³⁶⁹— sino que antes bien, Cartesio ha establecido desde la misma Meditación Quinta que, aunque la existencia de Dios no pueda ser "experimentada" totalmente, la realidad independiente que en la idea de Dios se vislumbra es racionalmente indubitable, por encima de todo cuanto existe; en el siguiente pasaje el filósofo hispano-mexicano apuntala esta idea:

Kant —subraya Joaquín Xirau en su esclarecedor texto "Descartes y el idealismo subjetivista moderno"— niega la posibilidad de pasar de la esencia a la existencia, de la idea a lo real. Pero no tiene en cuenta que la entidad divina se halla por encima de esta dualidad y es anterior a ella. El concepto de Dios es lógicamente anterior al de lo real y de lo ideal. Ambos conceptos se le subordinan y dependen de él. Difícil es, por tanto, aplicárselos como un criterio. Al hablar de la existencia de Dios no se puede tratar del sentido de la existencia que conferimos a esta palabra cuando nos referimos a los hechos empíricos de la experiencia cotidiana. La existencia en este sentido limitado está determinada por el espacio y el tiempo. Existe lo que se halla en un lugar determinado y ocurre en un momento del tiempo. En este sentido no cabe duda, Kant tiene razón. Definida así la existencia, Dios no existe. Pero ni Descartes ni Leibniz tratan de situar a Dios en el tiempo y en el espacio³⁷⁰.

Por lo que desde esta perspectiva abierta entre nosotros por Joaquín Xirau, no es legítimo, pues, pese a Kant, rechazar el argumento ontológico sólo porque no se ajusta a las formas de experiencia que el profesor de Königsberg ha dejado al escepticismo de nuestro tiempo como un legado. Y es que, como ha señalado oportunamente Geneviève Rodis-Lewis, "el golpe definitivo de Descartes consiste en utilizar como prueba estas evidencias naturales, a pesar de su [aparente] fragilidad, y acceder, mediante una

³⁶⁹ Cfr. Immanuel Kant, Op. Cit., "La estética trascendental", p.63 y ss.

³⁷⁰ Joaquín Xirau, "Descartes y el idealismo subjetivista moderno" en: *Descartes / Leibniz / Rousseau*, México: UNAM, 1973, p. 91-92.

demostración *al menos* tan cierta, al plano superior del ser. Dios —dice la filósofa francesa— *pensado* como absolutamente perfecto, no puede, sin contradicción, no ser³⁷¹.

II.3.2 El rechazo *quasi* universal de las demostraciones de la existencia de Dios.

La pregunta que se presenta, pues, inevitable tras haber arribado a este punto es, ¿por qué si hemos analizado que las pruebas ofrecidas por René Descartes en las *Meditaciones* son tan sólidas y legítimas que ni el ataque de vigorosos pensadores las hayan podido hacer de verdad vacilar, por qué entonces no son universalmente aceptadas, y sí por el contrario, como reconocen teólogos como Hans Küng, casi universalmente rechazadas?

Para el influyente teólogo suizo, por ejemplo, el argumento ontológico —sobre el cual se detiene a meditar especialmente en su harto recomendable obra *¿Existe Dios?*—, “es un procedimiento que hoy apenas puede convencer a nadie³⁷². Y no obstante, el mismo Küng reconoce que, pese a que “Las pruebas de la existencia de Dios han perdido hoy mucho de su poder de persuasión —dice—, [han perdido en realidad] muy poco de su fascinación³⁷³. Pero es quizá algo más que mera fascinación la que mantiene en pie el interés de algunos excéntricos filósofos de nuestro tiempo por este tipo de pruebas. Incluso, y acaso esto sea muchísimo más palpable, nuestro tiempo se debatiría entre dos posturas básicas: la de aquellos que siguen interesados en meditar en torno a las aparentemente inmovibles pruebas de la existencia de Dios que nos ofrece la tradición filosófica, y la de aquellos hombres cultos que prefieren guardar silencio a este respecto para confirmar lapidariamente el rechazo que presentan en relación a ellas. Sin embargo, como escribiera María Zambrano en su texto *El hombre y lo divino*, “No se libra el hombre de ciertas “cosas” cuando han desaparecido, menos aún cuando es él quien ha logrado hacerlas desaparecer. Podrían dividirse las cosas de la

³⁷¹ Geneviève Rodis-Lewis, Op. Cit., p.35. / Y Cfr. También, José Manzana Martínez de Marañón, Op. Cit., p.441: “La realidad existencial, la positividad y la inmanencia-trascendencia radical del Infinito respecto a la *cogitatio*, determinadas por Descartes, exigen como modo de aprehensión de este Infinito una intuición de carácter peculiar y único. Muchas falsas interpretaciones del cartesianismo se deben a concebir la intuición finito-infinito según el modelo de otras intuiciones”.

³⁷² Hans Küng, Op. Cit., p.60.

³⁷³ Idem. p.583.

vida —continúa Zambrano— en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aún negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así —concluye—, eso que se oculta en la palabra, casi impronunciable hoy, Dios³⁷⁴.

Y es que parece prácticamente irrefutable lo que señala María Zambrano. El último tiempo ha devenido en confusión ante la multiformidad de rostros que se divisan para enfrentar el tema de lo Divino. Y en medio de esa multitud de rostros se atemperan —o pretenden mitigarse cuando menos— las preocupaciones propias de la actitud filosófica, al menos como la entendía Descartes, a saber, como algo que es justamente la búsqueda de la sabiduría, aquella que va más allá de la prudencia en el obrar y que busca ante todo, “un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber [...] y que para que este conocimiento sea tal es necesario deducirlo de las primeras causas”³⁷⁵. Por lo que para filosofar de verdad, es decir, para no claudicar en la búsqueda de la verdad, sería necesario ir en la búsqueda de esas primeras causas, y con ello, afrontar precisamente las preguntas radicales que han dado sentido a la filosofía. Una de esas preguntas, si no es que es especialmente la pregunta radical por excelencia que se puede plantear el hombre de meditación, es la pregunta que indaga contundentemente en torno al problema de Dios.

Hans Küng parece que en lugar de ver una derrota de la filosofía en esta difundida actitud contemporánea que se pretende indiferente ante la problemática de las últimas causas, prefiere ver en lo que concierne específicamente al estado actual de las demostraciones de la existencia de Dios, una actitud más bien racional, puesto que para la ciencia de nuestros días las aludidas pruebas no serían siquiera tales, ya que no son certezas imperiosas como las que nos ofrece —o nos pretende ofrecer, más bien— la astronomía o la física³⁷⁶. Pero hay que atajar aquí mismo la observación de Küng —a quien parece en este punto también sumársele Kart Jaspers³⁷⁷—, diciendo que si bien es cierto que las pruebas de la existencia de Dios que ofrece Descartes no son de la misma

³⁷⁴ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México: FCE, 2ª ed. (aumentada), 1973, p.134.

³⁷⁵ René Descartes, “Carta del autor a quien tradujo los *Principios de la filosofía*; la que puede servir de Prefacio” (en *Obras Escogidas*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980), p.297. / AT IX, 2.

³⁷⁶ Cfr. Hans Küng, *Op. cit.*, p.585.

³⁷⁷ Cfr. Kart Jaspers, *La fe filosófica* (Trad. J. Rovira Armegol), Buenos Aires: Losada, 2ª ed., p. 31 y ss.; y cfr. También, Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (Trad. José Gaos), México: FCE, 2ª ed, 2000, p. 33 y ss.

naturaleza que la del Teorema de Pitágoras, no es porque la validez de alguno de ellos esté basado en la cantidad de aceptación que cada uno tenga. Pues lo mismo la astronomía que las matemáticas, son incapaces de asegurar la solidez de sus demostraciones si no es porque antes deben confiar en que está garantizada la racionalidad de lo que parece ser real. Descartes lo advertía en las Respuestas a las Segundas Objeciones, pues aún cuando como decía el P. Marin Mersenne es cierto que un ateo puede ser un buen geómetra, éste nunca estará seguro de que su trabajo apunta hacia la verdad si no hay algo que le garantice la racionalidad de los principios que son su materia de trabajo³⁷⁸; del mismo modo, como señalaba el propio Cartesio en la Meditación Primera, “cuanto menos potente sea el autor que atribuirán a mi origen, tanto más probable será que sea tan imperfecto, que siempre me equivoque”³⁷⁹. Sin una demostración cierta y segura de la existencia de Dios, aún las verdades matemáticas en las que Descartes ha sustentado su modelo, quedarían todavía en suspenso.

Descartes muestra con ello que si bien la indiferencia es difícilmente atacable con sus argumentaciones —pues como él mismo señala, no puede obligar a nadie a que observe algo cuando aquél se esfuerza en mantener los ojos cerrados—, no se instala en la misma indiferencia quien se atreve a dialogar.

Cuando el Padre Mersenne, por ejemplo, le plantea a Descartes la posibilidad de hacer matemáticas pese a ser ateo, le permite con ello al Caballero de la Turena postular cómo existe una diferencia fundamental que existe entre hacer matemáticas de manera correcta y poseer conocimientos cuya solidez se sustenta en el hecho de ser verdaderos:

no niego que un ateo pueda conocer con claridad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos —dice Descartes—; sólo sostengo que no lo conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, pues ningún conocimiento que pueda de algún modo ponerse en duda puede ser llamado ciencia; y, supuesto que se trata de un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en aquello que le parece evidentísimo, según he mostrado anteriormente; y aunque acaso no pare mientes en dicha duda, ella puede con todo presentársele, si la considera o alguien se la

³⁷⁸ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Respuestas a las Segundas Objeciones).

³⁷⁹ Idem. (Meditación Primera), p.20 / AT IX, 16-17.

propone; y no estará nunca libre del peligro de dudar, si no reconoce previamente que hay Dios³⁸⁰.

Conocer con toda certeza que Dios existe y entonces no sólo suponer que existe, permitirá escapar del espacio de las opiniones verdaderas para alcanzar el horizonte de la verdad.

Se insistirá quizá en que con todo, las demostraciones de la existencia de Dios no son del mismo orden que las de la ciencia, y que por ello —haciendo eco de lo que dice Hans Küng— no se pueden admitir entonces, pues, como verdaderas. Sin embargo, muchas de las pretendidas verdades de la ciencia —sobre todo las que nacen en el mundo de la física o la biología, tan prestigiadas líneas de investigación en nuestros días—, no son precisamente demostraciones, pues fuera de las intrincadas y oscuras justificaciones que los más avezados pueden avanzar al respecto, en el franco y fácil ejercicio de la luz natural, nadie o prácticamente nadie sería capaz de ofrecer una explicación satisfactoria para alguna ley de la física o cualquier otra ciencia natural. Y pese a ello, todas las personas medianamente ilustradas aceptan la verdad de aquello que ellas mismas son incapaces de explicar. En el primer caso, parece que no tenemos ningún reparo en abandonarnos a la “opinión verdadera” que aseguraría la competencia de los especialistas, en el segundo no podemos evitar involucrarnos. Quizá la diferencia estriba en lo que líneas atrás decíamos de la mano de María Zambrano, a saber, en que hay “cosas” sobre las cuáles, aún cuando intentemos negarlas, jamás podremos cancelar la relación estrecha que guardamos respecto a ellas: el ejemplo por excelencia sería la relación que, independientemente del paso del tiempo, mantenemos con las demostraciones de la existencia de Dios. Además, como recordaba George Steiner en su libro *Gramáticas de la creación*, la metafísica es —contrario a lo que ocurre con las ciencias naturales que, siendo optimistas, un día podrían cumplir con el todo de su programa de investigación— interminable³⁸¹, y esto implica que a veces incluso lo que es claro y distinto a la luz natural —al contrario de lo que suele hacerse con las “verdades” de la física que aceptamos sin reparos—, se supone como problemático y se ataca incluso a las verdades más patentes, antes que pretender entenderlas. Descartes

³⁸⁰ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Respuestas a las Segundas Objeciones), pp.115-116.

³⁸¹ Cfr. George Steiner, *Gramáticas de la creación* (Trad. Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez), Madrid: Editorial Siruela, 2005, p. 118 y ss.

advierte en atención a ello al interior de la “Carta a los decano y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de Paris” que acompaña a las *Meditaciones metafísicas*, que si se ha visto a menudo que la claridad de las demostraciones geométricas no son comprendidas por muchos hombres siendo apenas pocos los hombres capaces de ejercitarse en ellas, en tanto que “hay menos personas en el mundo aptas para las especulaciones metafísicas, que para las de la geometría”³⁸² es harto probable muy pocos lograrán comprender las más importantes demostraciones de la filosofía, a cuyo interior se haya de manera fundamental, las de la existencia de Dios, “objeto” de la verdadera sabiduría.

Cartesio reconoce que la mayor dificultad que ostentan las demostraciones de la existencia de Dios, es que además de la precisa y prolongada atención que suponen, para hacerse cargo de la radical apodicticidad e inmediatez de las pruebas de la existencia de Dios que en sus textos ofrece el Caballero de la Turena, es preciso experimentar con profunda radicalidad también el ejercicio de la meditación. No se trata, en efecto, de dar crédito a una compleja y oscura retahíla de supuestos difícilmente cognoscibles, sino antes bien, se trata de transitar, acaso solitariamente, por nuevos senderos que nos lleven más allá de la consideración de las cosas sensibles o la cómoda relajación ante el principio de autoridad.

Así como hemos visto (I.4 “Cogito ergo sum”) que en el caso del *cogito*, para verlo más allá de una simple enunciación formal, es menester vivir la experiencia de las *Meditaciones*, pues ellas mismas son eso, meditaciones y no un Tratado, para que la evidencia de las demostraciones de la existencia de Dios sea percibida por nosotros con toda claridad, es preciso que nos no claudiquemos de antemano ante la posibilidad de abrazarlas de manera plena; pues sólo si las contemplamos libres de prejuicios podremos persuadirnos con el rigor de su verdad.

Sin embargo, el ataque a la idea de Dios, está ciertamente sustentado en lo finita e inadecuada que resulta para muchos y quizá (como vamos a verlo más adelante) para el mismo Descartes, en relación al “objeto” que ella enuncia. La incompenión de ese infinito que desde siempre nos supera se toma como la razón más seria que llevaría a

³⁸² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (« Carta a los decano y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de Paris »), p.6.

suponer que somos incapaces totalmente de saber o no si Dios existe de verdad, o si el modo en el que nuestra idea nos permite contemplarlo en fuente clara y distinta de verdad. Caterus y Gassendi así lo señalan, pues los autores de las en las Primeras y Quintas Objeciones respectivamente afirman que “lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido”³⁸³, y que estando Dios “infinitamente por encima de toda comprensión”³⁸⁴, no podemos tener una idea que nos lo represente tal cual es y, dada esta circunstancia, es imposible demostrar racionalmente su existencia, lo cual nos dejaría desnudos no sólo respecto a esta verdad, sino como hemos dicho haciendo referencia a los señalamientos que Descartes hace al P. Mersenne, despojados y desnudos también de toda verdad.

Y quizá estas Objeciones de Caterus y Gassendi están hoy más vivas que nunca, y acaso aún más después de que cierto heideggerianismo postuló como una de sus cartas fundamentales la acusación de ontoteología que imputó a toda la historia de la metafísica, de la que Descartes sería un representante primordial³⁸⁵. Los autores de las Primeras y Quintas Objeciones suponen que es necesario comprender a Dios para entenderlo, es decir, para conocer que existe en verdad, y que es bueno y veraz, como afirma Descartes. No obstante sería el mismo Cartesio quien en primer lugar rechazaría que haya que comprender desde nuestra infinitud al Infinito mismo para poder encontrar de lleno la apodicticidad de la verdad de su existencia. Y sin embargo, tampoco cierra los ojos ante el hecho de que las pruebas que sobre la existencia de Dios presenta serán difícilmente universal y absolutamente aceptadas:

Por mucha certeza y evidencia que yo encuentre en mis razones — escribe en la Carta a los doctores de la Sorbona, que sirve de prefacio a las *Meditaciones*—, no puedo persuadirme de que todo el mundo sea capaz de entenderlas³⁸⁶.

³⁸³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Respuestas a las Segundas Objeciones), p.83.

³⁸⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Respuestas a las Segundas Objeciones), p.231.

³⁸⁵ Cfr. Francisco de Jesús Ángeles Cerón “La distancia de Dios en las *Meditaciones metafísicas*” en.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana* (Juan Carlos Moreno Romo, coord.), Anthropos-UAQ, Barcelona, 2007.

³⁸⁶ Idem. (« Carta a los decano y doctores de a Sagrada Facultad de Teología de Paris »), pp.6-7. / AT IX, 7.

Es aquí donde hay que dar la razón a Jaspers y a Küng: las demostraciones de la existencia de Dios, pues en efecto, no son las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios del mismo orden que las demostraciones de la ciencia, como pretenden quienes ven en Descartes a un representante de lo que Heidegger bautizó como ontoteología. De modo que las demostraciones que en las Meditaciones avanza el Caballero de la Turena se encuentran bastante distantes tanto de ser enunciados universalmente aceptados como el Teorema de Pitágoras, como de no ser verdaderos sólo por no ser aceptadas con la universalidad de aquél. Ni la universal aceptación volvería verdaderas las demostraciones cartesianas si éstas fueran falsas, ni tampoco, por ser evidentes a la luz natural son por ello del mismo orden que la ciencia. El diálogo con los filósofos que acusan de ontoteología a la metafísica cartesiana, así como con la filosofía y la teología más representativa del siglo XX que toma en cuenta a Descartes y a la racionalidad en general como interlocutores fundamentales, es el siguiente peldaño que pretendemos avanzar.

II.3.3 Razón y fe en Descartes: entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía.

El lugar que guardan la razón y a fe en la filosofía cartesiana es fundamental lo mismo en relación al problema de Dios que en relación al problema de la verdad. Las Objeciones de Caterus y Gassendi a las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, apuntan de lleno hacia el problema de la distinción entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía, que pese a ser un problema tan antiguo quizá como la mismísima historia de la filosofía, vuelve a la filosofía de Cartesio un parteaguas en relación a este problema en toda la historia del pensamiento.

La historia explícita del conflicto entre fe y razón en Descartes con relación al problema de Dios, empieza quizá con aquella pequeña hoja de pergamino que pocos días después de la muerte de Blaise Pascal se encontró cosida al forro de la casaca del muerto. Este pergamino llamado el "Memorial de Pascal", da cuenta de la estremecedora vivencia que supone la transformación que en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654 le ocurrió al joven matemático francés. Comienza, tras una indicación muy cuidadosa del día y de la hora, con las palabras: "Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios". Blaise Pascal había experimentado aquella noche al Dios vivo, al Dios de la fe, y en ese mismo

encuentro había zanjado una distancia infranqueable con el Dios de la filosofía, representado esencialmente para él en la figura y los textos de René Descartes.

En efecto, como nos recuerda Joseph Ratzinger en *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* —el libro que recoge la versión anotada de la Lección inaugural de su Cátedra de Teología Fundamental en la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Bonn, dictada en junio de 1959—,

Los *Pensées* de Pascal hay que entenderlos desde esta vivencia fundamental: en contraposición con la doctrina metafísica de Dios de aquel tiempo, con su Dios puramente teórico, intentan conducir inmediatamente desde la realidad del concreto ser hombre, con su insoluble implicación de grandeza y miseria, hasta el encuentro con el Dios que es la respuesta viva a la abierta pregunta de ese ser hombre; y éste no es ningún otro que el Dios de gracia en Jesucristo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Si la filosofía del tiempo, de Descartes especialmente, es una filosofía desde el *esprit de géometrie*, los *Pensées* de Pascal buscan ser una filosofía desde el *esprit de finesse*, desde la comprensión real de la realidad entera, que penetra más hondamente que la abstracción matemática³⁸⁷.

Pascal inaugura con ello el diálogo post-cartesiano en torno a la insuficiencia racionalista al abordar el problema de Dios, y traslada, antes que Kant o Schleimacher, todo lo que concierne al problema de Dios al horizonte extraracional y extrametafísico. La radical experiencia que relata la frase del “Memorial” que citamos atrás, afirma entre líneas que la metafísica no tiene acceso alguno a Dios: para Pascal aquella ofrece no más que esquemas irreales que ilusoriamente intentan hacerle un espacio a Dios en la razón.

Esto tiene una consecuencia ulterior —subraya Ratzinger en el texto que dedica a esta distinción en 1959—: religión, que no es racionalizable, no puede en el fondo ser tampoco dogmática, si dogma, por otra parte, ha de ser una declaración racional sobre contenidos religiosos. Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, queda finalmente generalizada como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; correspondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido³⁸⁸.

³⁸⁷ Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Trad. Jesús Aguirre) Madrid: Ediciones Encuentro, p.9.

³⁸⁸ Idem., p.10.

De tal suerte que esta distinción entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos — de la que incluso en nuestros días ha llegado a hacerse un lugar común—, pondría en jaque, a ojos del entonces Cardenal Ratzinger, el ejercicio de la mismísima teología, y en lo que corresponde a la discusión cartesiana que aquí nos ocupa, pondría en jaque no sólo las demostraciones de la existencia de Dios de la Tercera y Quinta Meditaciones, sino la posibilidad incluso de saberse instalado en la racionalidad y la verdad. La relación epistemológica, pero también existencial entre creer y saber, estarían en juego en el sistema cartesiano. Y la validez general de la verdad alcanzada en las *Meditaciones* es puesta en juego por esta afirmación de Pascal, que precisamente cuestiona la posibilidad de entender completamente a Dios y acceder entonces a su idea desde el horizonte de la razón.

Descartes se instala, lo sabemos, en el espectro de la revelación cristiana. De modo que la lectura de las demostraciones de la existencia de Dios que ofrece en las Meditaciones deben leerse como sugiere Geneviève Rodis-Lewis, desde el Dios de la tradición cristiana³⁸⁹. En esta tradición —y lo vemos claramente en la filosofía de Descartes— se toca tal vez más cercanamente que nunca la imagen del Dios de la fe con la doctrina del Dios de los filósofos³⁹⁰: “Conceptos como eternidad, omnipotencia, unidad, verdad, bondad y santidad de Dios no indican, desde luego, sin más, lo mismo en Biblia y en filosofía —subraya Ratzinger en la Conferencia que venimos comentando—, pero no pueden ignorarse aproximaciones considerables. La intención de remitir por encima de todos los poderíos intramundanos al poder originario que mueve el mundo les es común a ambas —manifiesta”³⁹¹.

Y es que podemos observar que quizá el espacio común que comparten esas dos nociones de Dios separadas por ese guión que a veces es más grande y otras veces es menor, es quizá el horizonte de la manifestación. Tanto el concepto filosófico de Dios como el concepto de Dios de la fe cristiana eso que Joseph Ratzinger llama “la indigencia misionera”³⁹², y que podemos entender como una voluntad de manifestación de Dios. Esto sería claro en el sistema de Descartes, según hemos visto al analizar la las

³⁸⁹ Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, Op. cit., p.31.

³⁹⁰ Cfr. Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Trad. Jesús Aguirre), Madrid: Ediciones Encuentro, p. 26 y ss.

³⁹¹ Idem., p.29.

³⁹² Cfr. Ibidem.

dimensiones de la voluntad humana y la relación que eso finca con la concepción cartesiana del Infinito. Esa “indigencia misionera” con la que Ratzinger nombra a la manifestación de lo divino, signa ese momento en el que aquello que es Incomprensible al entendimiento (eso que precisamente subrayan Caterus y Gassendi) se hace comprensible “hacia fuera”. Y para la filosofía cartesiana, lo sabemos —lo mismo que para el mensaje cristiano en este caso— es esencial no convertirse en una doctrina esotérica que desvele sus secretos subrepticamente al interior de un círculo rigurosamente limitado de iniciados, sino que se pretende en el caso de Descartes la filosofía verdadera, accesible a todo aquel que se ciña a los dictados de la luz natural, y en el caso del mensaje cristiano se proponga esta doctrina el traslado de este “novedoso” concepto de Dios a todos, entonces les es esencial también a ambos horizontes —el de la fe y el de la filosofía— la interpretación “hacia afuera”, dentro del lenguaje general de la razón humana, la expresión de la Verdad³⁹³.

Pese a esta coincidencia en la relación que guardan con la Verdad tanto la filosofía como la fe cristiana, nacen de aquella relación de manifestación de lo divino dos escenarios: uno que se manifiesta en la estremecedora frase del “Memorial” de Pascal, y que signaría quizás el inicio moderno de la meditación que Heidegger emprendiera en torno de la ontoteología, y otro que descansaría precisamente en lo que manifiesta el anuncio de la llamada “muerte de Dios”. Y quizás incluso no se encuentran tan separados esos dos escenarios que nombramos. Por un lado, el pensamiento concentrado en torno al problema de la ontoteología, sitúa eso que ellos consideran el exceso metafísico de una pretendida “esquemmatización” y “racionalización” de Dios dentro de la estela de pensamiento que desembocaría indefectiblemente en la “muerte de Dios”. Y por otro lado, desde Descartes pero en otro sentido, cabría apuntar con Ferdinand Alquié, que la muerte de Dios devendría en la muerte de la filosofía, ambos decesos teóricos nacidos piensa Alquié de la claudicación de la razón, y de un exceso fideísta que renunciaría a lo que tanto Alquié como Descartes —y nosotros con ellos— considerarían el problema fundamental de la filosofía, es decir, la pregunta por Dios³⁹⁴.

³⁹³ Cfr. Idem., p.30.

³⁹⁴ Cfr. Ferdinand Alquié, “De la mort de Dieu à la mort de la philosophie” en: *Études cartésiennes*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1982, p.133 y ss.

De ahí que tome relevancia primordial en nuestra investigación el diálogo con los postulados centrales de los pensadores de la ontoteología, pues no sólo el sistema cartesiano en tanto estructura es puesto en jaque por los postulados nacidos al interior de esa ponderación de la historia de la metafísica, sino que es precisamente la posibilidad, como mencionaba Ratzinger en 1959, de la manifestación de la Verdad “hacia afuera” de ella misma, y la posibilidad entonces de su manifestación en el espacio del lenguaje humano, y comprensible, “claro y distinto” diríamos con Descartes, de la razón.

Sabemos que para discutir cabalmente con las demostraciones de la existencia de Dios que ofrece Descartes en sus textos es menester observar sin complejos nuestro tiempo: «Dios está muerto y enterrado». Esta es, en efecto, la última palabra de la metafísica (o de cierta metafísica) que al proclamar la «muerte de Dios» pone a Descartes en medio de la tormenta. El Dios de la «onto-teología» que diría Heidegger —y que cierto heideggerianismo se encargaría de difundir— debe ser aquí nuestra piedra de toque. Pues la Historia de la Filosofía ha leído casi en su totalidad las demostraciones de la existencia de Dios contenidas en las *Meditaciones*, de tal forma que ha sido posible ubicarlas en el trazo de la llamada «muerte de Dios». Y no obstante que la filosofía cartesiana parece a primera vista, tierra dispuesta para que germinen esa suerte de afirmaciones, nosotros consideramos que es posible encontrar, tras la figura insuficiente del *philosophe au masque* sumamente denostado, al hombre de carne y hueso que descubre a Dios. Quizá la afirmación del “Memorial” de Pascal que marca una distancia infranqueable entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos encuentre en Descartes a un interlocutor esencial. Tal vez, pese a Pascal —como dice Alfonso Reyes— el espíritu de fineza y el espíritu de geometría tengan vasos comunicantes, y acaso sea Descartes el ejemplo fundamental³⁹⁵. Esta parte de nuestra exploración brota, pues, del centro de la discusión generada por algunas lecturas que convierten a Descartes en la antífuga por excelencia del pensamiento contemporáneo³⁹⁶, y ponemos especial énfasis en las lecturas que en torno al problema de Dios, y en medio de la

³⁹⁵ Cfr. Alfonso Reyes, “En torno a la estética de Descartes”, en *Obras Completas XII*, México: FCE, 1960, p.93.

³⁹⁶ Nuestra investigación se inscribe en el proyecto “Hermenéutica cartesiana / Lecturas de Descartes”, dirigido, como el seminario de investigación del que surge, por el Dr. Juan Carlos Moreno Romo. Seguimos aquí una pista que se encuentra con más de alguna arista que emerge de su proyecto y de sus planteamientos.

discusión que surge por ese guión que separa al Dios de la fe y al Dios de la filosofía, el Caballero de la Turena retoma para nosotros sumo interés.

Para ello será menester detenernos especialmente en las meditaciones Tercera y Quinta, para mostrar en pleno diálogo con Jean-Luc Marion —quien nos parece el pensador contemporáneo que con más lucidez aborda el problema de la ontoteología a la luz de una justa revisión de la historia de la metafísica—, que no se habla de Dios a un mismo nivel a lo largo de las *Meditaciones*, para mostrar luego que René Descartes al demostrar la existencia de Dios en la Quinta de las *Meditaciones* —enfaticando él mismo los matices que hace en ella—, evita precisamente gracias a ello, atribuir una dimensión idolátrica a las demostraciones que el Caballero de la Turena ofrece en la Tercera.

II.3.3.1 El ídolo y el «Dios» de la «onto-teología»

Sin duda es menester primero fincar los postulados desde los cuales parten estructuralmente los pensadores de la ontoteología. Y para fines de este análisis que desde y en la filosofía cartesiana pretendemos hacer del problema que surge de la distinción entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía, es necesario decir que para nuestro tiempo en especial, la llamada «muerte de Dios» y, más precisamente, el enunciado «Dios ha muerto» es un asunto sobre cuya validez, en medio del problema que más ampliamente nos ocupa, es provechoso debatir.

Planteemos pues, el problema: ¿De qué manera permanece pensable el contenido de la afirmación que nos ocupa, a saber, que «Dios» ha muerto? Si lo que se denomina «Dios» pasa a la inanidad de la muerte en un momento de la historia del pensamiento, entonces ese «Dios» nunca fue tal. ¿Qué es lo que muere en la «muerte de Dios» sino aquello que no merece el nombre de cuando menos la idea que no podemos dejar de hacernos de un «Dios»? La contradicción de los términos de la proposición anula el enunciado, pero no su sentido. Lo que significa que es necesario meditar desde un horizonte post-cartesiano entonces para regresar luego a los márgenes de la filosofía de Cartesio.

Situémonos, pues, en el ateísmo conceptual moderno que niega la existencia a todo «Ser supremo». Para que sea posible la demostración de que «Dios» ha muerto, es menester contar con un concepto de «Dios» que proporcione el apoyo a la enunciación. Y en ese primer momento, el concepto de «Dios» debería cumplir con la función de ser el «Ser supremo», pues si no se contara con esa equivalencia, la negación de Dios no sería después posible. El ateísmo solicita al concepto de «Dios» que se preste a la demostración de su inexistencia o de la posibilidad de su muerte. Sin embargo, es fácil notar en este punto, que al interior de la demostración aparece una metamorfosis en el concepto de «Dios». Pues si al inicio de la enunciación de la muerte de «Dios», el concepto implica todas las características de la idea de un «Ser supremo» —y ello incluye su eternidad—, después ese mismo concepto es violentado al suministrarle una contradicción: la posibilidad de que el «Ser supremo» muera. De ello podríamos advertir dos cosas, o bien son dos conceptos distintos de «Dios» los que intervienen en la demostración de su muerte, y eso revelaría un sofisma; o desde un principio el concepto de «Dios» que presenta tal demostración, implica la posibilidad de que Dios puede morir. En ambos casos, sin embargo, se está apuntando a la misma dirección. Y ella misma muestra, entonces, que “si «Dios» cubre un cierto terreno semántico, la refutación no eliminará absolutamente a Dios, sino sólo el sentido de Dios que su «Dios» inicial somete a discusión. Para refutar absolutamente el Absoluto —nos recuerda Jean-Luc Marion—, al igual que para demostrar una no-existencia en general, sería preciso enumerar exhaustivamente todos los conceptos posibles de «Dios», para apoyarse sobre ellos hasta recusarlos todos. El ateísmo conceptual se vuelve riguroso a condición de quedar como regional”³⁹⁷.

Pero esa condición particular en la que el rigor circunscrito a un concepto mantiene demostrativo al ateísmo, anuncia, pues, que puede ser infinitamente duplicado y ejercitado mientras conserve la severidad de su finitud. Y aún hay más. Con el ateísmo conceptual descubrimos que no sólo el ejercicio de la negación del Ser supremo es incapaz de apresar a Dios en el concepto del cual se vale para su negación, sino que da cuenta también de que todo concepto de «Dios», está imposibilitado para abrazar de Dios algo más que su sombra.

³⁹⁷ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Salamanca: Editorial Sígueme, 1999, p.16.

Esto último ha desvelado el centro de la discusión. Si a Dios no se le afecta cuando se niega o afirma un «Dios» conceptual, sí resulta evidente que el ateísmo intelectual no sería posible sin ingresar a sus proposiciones un concepto de «Dios» con el que pueda ejercer. Un «Dios» comprendido en medio de las comillas de un concepto y que, empero, pretende ser considerado como si estuviese libre de ellas, es decir, un «Dios» conceptual que pretende tomar el lugar de Dios y sin embargo, negarlo a través de su aprehensión conceptual, ¿estará apuntando hacia una relación decisiva entre el ídolo y el concepto de «Dios» que al mismo tiempo que descalifica la dialéctica del ateísmo también lo sostiene?

Para contestar a esta pregunta debemos esbozar el funcionamiento del ídolo. Ello impedirá caer en la crítica fácil que suele recaer sobre él. Y al mismo tiempo, permitirá definir el camino que tomará la segunda parte de nuestro trabajo. Seguiremos el argumento que esgrime Jean-Luc Marion en *El ídolo y la distancia*. Concedemos el traslado que, no sin algo de violencia, hace el filósofo francés al llevar al par conceptual ídolo/icono del dominio cultural al dominio conceptual, pues ello no afecta nuestro análisis, y más bien lo posibilita.

“El ídolo —escribe Marion— no personifica al dios, y por consiguiente no engaña al adorador que no ve en él al dios en persona”³⁹⁸. Si la apreciación de Jean-Luc Marion es correcta, entonces el artesano se sabe tal cuando talla la madera o labra la piedra, y sabe pues, que no hace otra cosa sino ofrecer al dios una imagen visible para que él consienta tomar rostro en ella. De ahí que lo divino no coincida con el ídolo. El adorador venera en el ídolo aquello que el hombre o la comunidad experimenta como divino: “como lo divino que precede a todo rostro e imagen”³⁹⁹. El hombre se descubre religioso al preparar un rostro para lo divino. La pregunta iconoclasta que podría nacer aquí sería quizá la que cuestionaría la autenticidad de lo divino arrojado en el ídolo. Pero esa pregunta antes que derribar la pertinencia del ídolo, señalaría su incompreensión. Ya que la fijación de la experiencia humana con lo divino incumbe sólo al hombre, lo que implica que la experiencia misma de o con lo divino precede al rostro que lo divino toma en él. De tal forma que modelar un rostro para lo que

³⁹⁸ Idem. p. 18.

³⁹⁹ Ibidem.

experimentamos como divino es simplemente “pedir a lo divino que se abra, nos mire, nos sonría y nos amenace en él”⁴⁰⁰. Lo propio del ídolo es fijar en él lo que el hombre experimenta con lo divino. Por lo que el ídolo no necesita ni de supercherías ni de estupidez para que sea aceptado. “El ídolo se caracteriza únicamente por la sumisión del dios a las condiciones humanas de la experiencia de lo divino”, y aunque nada prueba que ésta no es auténtica, sí debemos considerar desde ahora, que el análisis de Marion nos enfrenta desde ya con los límites del ídolo. Pues si “Con ocasión de la vida y de la muerte, de la paz y la guerra, del amor y de la embriaguez, del espíritu y la belleza, experimentamos indiscutiblemente el fondo irreprimible y pánico de lo divino, y desciframos o adivinamos en ello rostros que luego modelamos para que se fijen en ellos otros tantos dioses”⁴⁰¹, esos ídolos que tallamos en la piedra o el metal sólo conformarán lo que nuestra experiencia con lo divino revela, y su realidad multiforme tendrá como límite lo que alcanzamos a percibir de esa experiencia. Si bien “el ídolo no se asemeja a nosotros, sino a lo que experimentamos de lo divino, y lo reúne en un dios, para que podamos verlo”⁴⁰², éste garantiza lo divino, pues aún cuando aterroriza tranquiliza al brindar un rostro de lo experimentado.

Lo anterior sugiere, sin embargo, que el ídolo nos entrega lo divino hasta someterlo, al tiempo que termina por someternos a él. Y eso insinúa un contrato que acaso ha socorrido excesivamente a la ausencia de Dios. Notemos que fundamentalmente lo que motiva la aparición del ídolo es la apropiación de lo divino que se experimenta, tratando de cancelar esa distancia en la que la experiencia aconteció, con el interés de fijar lo divino dejándolo a plena disposición humana. Y es precisamente eso lo que subyace en el centro de gran parte de las críticas que el monoteísmo blande en torno al ídolo, pues en él, se elimina de modo disimulado aunque radical, la distancia y la alteridad irrecusable que dan *testimonio* de lo divino⁴⁰³. Así, “Subviniendo a la ausencia de lo divino —afirma Jean-Luc Marion—, el ídolo pone a lo divino a disposición, lo garantiza, y termina por desnaturalizarlo. Su culminación acaba mortalmente con lo divino”⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ Idem., p.19.

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² Ibidem.

⁴⁰³ Cfr., Op. cit, p.20.

⁴⁰⁴ Ibidem.

La distancia cancelada por el ídolo, vuelve mero barrunto a lo divino, pues deja de ser aquello que no nos pertenece, y que empero, nos adviene. El icono, por contraposición, resguarda esa distancia. Cristo es el icono por excelencia, el “icono del Dios invisible”⁴⁰⁵, para decirlo con las palabras de san Pablo. Icono que es “Visibilidad de lo invisible —insistiría aquí Marion—, visibilidad en la que lo invisible se da a ver como tal; el icono los refuerza mutuamente. La separación misma que los congrega en su irreductibilidad misma constituye, en último término, el fondo del icono. La *distancia* que ya no se trata de abolir sino de reconocer —subraya el filósofo—, se convierte en el motivo de la visión, en el doble sentido de un motivo: una motivación y un tema figurativo”⁴⁰⁶. Mientras el ídolo reflejaba nuestra experiencia de lo divino exponiéndola como fija y cerrada, y se descomponía después, como ocurre con la luz que se refleja en un prisma, en el caso del icono se preserva y subraya la distancia profunda entre el rostro y lo divino, mostrando esa distancia como insuperable y abierta. “Frente a lo obscuro de un dios de quien se espera y se teme a la vez su insistencia, que se vuelve un tanto apremiante, y que de este modo puede ser manejado sin empacho, frente a todo ello, el icono ofrece algo así como una teofanía negativa: la figura permanece como auténticamente insuperable”⁴⁰⁷.

Desde lo anterior podemos, entonces, advertir que ahí mismo donde el hombre temeroso del ateísmo (entendido éste en sentido antiguo, esto es, temeroso del “abandono de Dios”) moldea un rostro que le permita reconocer la experiencia que tiene de lo divino, termina por cancelar también la distancia que prima en la plenitud de la experiencia que ha querido perpetuar, desvelando en ese preciso instante la sustitución de lo divino a la que tiende el ídolo que ha labrado. La sombra de Dios que fue aprehendida en el rostro al cual el creyente ha dado forma, ha terminado por dejar en la sombra a lo divino que inmovilizó. Del mismo modo, pues, el concepto (o más bien los conceptos) de «Dios», podrían ser interpretado como ídolos, o cuando menos como operadores de la misma función que ejerce el ídolo, a saber, la puesta a disposición de lo divino en un rostro que denominamos dios. Y podemos decir todavía más. El concepto mediante el cual, el metafísico que temía ser abandonado por Dios ha querido apresarlos, a la postre se convertirá en la causa de su muerte: curiosa dialéctica que habrá de abrirle

⁴⁰⁵ Col, 1,15.

⁴⁰⁶ Jean-Luc Marion, Op. cit., p.21.

⁴⁰⁷ Idem. p. 22.

las puertas al ateísmo conceptual. Aquí aparece entonces la arista que pone en franca relación a Descartes con el análisis que ofrece Jean-Luc Marion a propósito del icono. Marion señala que en toda demostración de la existencia de Dios, se vuelve incuestionable la necesidad de que, lo que a su interior se denomina «Dios», al final de la misma, coincida con Dios mismo. La equivalencia nadie puede asegurarla, y sin embargo, lo mismo el teólogo que el filósofo que se aventura en esa agitada mar de la «onto-teología», se funda en esa equivalencia. Y esa consonancia que resulta necesaria e imperiosa en el análisis del metafísico, hace evidentes las características fundamentales que se presentan en la producción de un ídolo: se intenta cancelar la distancia entre lo humano y lo divino, o entre lo humano y lo que lo humano experimenta como divino. Dios mismo queda cancelado y se vuelve extraño, paradójicamente, ante la familiaridad que proporciona al metafísico el filtro idolátrico del concepto. El «Dios» de la «onto-teología» puede tomar la forma de un ídolo riguroso, que al proclamar a Dios termina por callarlo.

Descartes estaría, para los pensadores de la ontoteología, al mismo nivel que Malebranche o Spinoza, pues como todos los racionalistas y todos los metafísicos, sería para ellos un postulador más de la doctrina del Dios de la filosofía. Malebranche postula, por ejemplo, la existencia de un «Dios» al interior de un argumento ontológico, haciendo depender la equivalencia del concepto de «Dios» que ahí indica con Dios mismo, de un «todos» bastante difuso que podría confirmarla —“Por divinidad, escribía Malebranche en las *Entrevistas sobre metafísica y religión*, todos entendemos lo Infinito, el Ser sin restricción, el Ser infinitamente perfecto”⁴⁰⁸—. Eso obliga a preguntar, ¿qué pasará cuando ese «todos» al que apela Malebranche desaparezca? Será necesario, en efecto, declarar lo inconcebible en la historia del pensamiento: el arribo de «la muerte de Dios».

Los pensadores de la ontoteología permiten pensar el hecho de que al asumir un concepto de «Dios» sin el rigor de los límites que la demostración implica —y creer, pues, en algún momento de la argumentación, que ese «Dios» que le proporciona el punto de apoyo a la misma puede tener una equivalencia exacta con Dios mismo—, significa permitir que en lo sucesivo el ateísmo conceptual, olvide también él, que su

⁴⁰⁸ Citado por Jean-Luc Marion en el apartado “Las marcas de la metafísica”, Op. cit., p.24. Las cursivas son nuestras.

rigor se limita a las determinaciones particulares en las que se ejercita, y pretenda entonces extrapolar la muerte del «Dios» del concepto idolátrico que la metafísica forjó, al horizonte de Dios mismo. El metafísico que como Malebranche, presenta en su argumentación la necesidad de la *causa sui* para la armonía de sus lucubraciones, y olvida que, “Ante la *causa sui* —como recuerda Heidegger— el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar”⁴⁰⁹, está abriendo en su enunciación de la existencia de Dios, la posibilidad de su muerte conceptual.

La pregunta que nos inquieta tras lo que hasta aquí se ha expuesto es la siguiente: ¿Cuando Descartes habla de «Dios» en las *Meditaciones*, se trata en verdad de un concepto idolátrico?, ¿es legítimo colocar a Descartes sin empacho alguno en la estela de la «muerte de Dios»? ¿no puede acaso existir la posibilidad de que el concepto de «Dios» que René Descartes presenta en las *Cogitationes de prima philosophia* cumpla más bien con la función de icono que contempla la distancia que hay entre lo humano y lo divino que experimenta, y que incluso el Caballero de la Turena sea consciente de la condición idolátrica en la que podría caer una demostración de la existencia de Dios que hiciera convirtiera a la Idea de Dios en no más que una premisa insertada en una argumentación mayor? Los pensadores de la ontoteología seguramente responderían que no, pues al menos cierto heideggerianismo que inspira gran parte de las lecturas contemporáneas de Descartes en la tradición continental, considera que toda metafísica es una ontoteología, y que es imposible en efecto hablar de Dios desde el horizonte de la razón sin incurrir en ello. En la segunda parte de este trabajo habremos de plantear con el mismo Jean-Luc Marion que es posible contestar afirmativamente la pregunta que en relación al pensamiento cartesiano planteamos, y que en general, no toda metafísica, ni todo pensamiento racional de Dios es necesariamente una ontoteología.

II.3.3.2 Que no toda metafísica es una ontoteología: un retorno a Descartes desde la “fenomenología de la donación” de Jean-Luc Marion.

Acaso el postulado central de los pensadores de la ontoteología sea precisamente el siguiente: todo intento de interpretación racional de la « manifestación » de lo divino

⁴⁰⁹ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia* (Trad. de H. Cortés y A. Leyte), Barcelona: Anthropos, 1990, p.153.

significa cancelar su condición de Absoluto. Intentando rebatir esa afirmación vamos a avanzar las siguientes líneas. El pensamiento cartesiano es la playa a donde queremos al final de esta presentación encallar, y el pensamiento de Jean-Luc Marion es la balsa sobre la que queremos en esta agitada mar del pensamiento contemporáneo avanzar.

El influyente pensamiento kantiano condiciona sin duda gran parte de nuestra interpretación de la realidad. La dificultad que supone siquiera pensar en que sea posible dar cuenta de un acontecimiento sin condiciones “a priori” ni determinaciones que restrinjan su libertad, y que en su irrupción imprevisible desborde cualquier límite u horizonte de categorización, resulta complicado ser siquiera considerado con seriedad.

El pensamiento de Jean-Luc Marion va muy claramente orientado hacia la posibilidad de concebir un nuevo marco teórico que permita pensar aún aquellos fenómenos que se viven en la distancia o la ocultación. Marion no restringe el hecho humano al enfrentamiento manipulador del mundo, en el que para decirlo en lenguaje kantiano, toda intuición debe ceñirse a los límites que marca el concepto; Jean-Luc Marion considera la posibilidad de encontrarse con el mundo como la experiencia de quien responde siempre a un reparto, a una “donación” previa.

Pensar las demostraciones de la existencia de Dios que en las *Meditaciones* ofrece Cartesio, desde la “fenomenología de la donación” de J.-L. Marion origina, pues, la concepción de nuevos significados para tres términos fundamentales que aparecen invariablemente implicados en un hecho tan singular como el de la intuición de la existencia de Dios que podemos observar en la Meditación Tercera, y que en tanto intuición —según lo que manifiesta en la Tercera de las *Reglas*—⁴¹⁰ aparecen en un sólo y mismo movimiento: el fenómeno, la relación con el fenómeno, y lo que se produce como “beneficio” del fenómeno. Esta convulsión, expresada de manera simple y global, consiste en pasar de una situación en donde el sujeto observa el “fenómeno común”, a

⁴¹⁰ Cfr. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (en Obras Escogidas) (Regla III) p.42 / AT X, 368: “Entiendo por intuición, no el testimonio falaz de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción de la mente pura y atenta, tan fácil y distinta, que no quede duda alguna respecto de aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, una concepción no dudosa de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción”.

una situación dónde el “*adonné*”⁴¹¹ recibe el “fenómeno saturado”. Aclaremos la terminología de Marion sin perder de vista el lugar que guardan estos términos en la “kantianamente vituperada” intuición cartesiana de la idea de Dios.

Habría que decir que la propia tradición fenomenológica que precede el trabajo de Jean-Luc Marion ha recusado la centralidad del “yo” como constituyente primero, como polo legislador de las condiciones de posibilidad de lo que aparece. La Revelación, ese quinto grado del conocimiento del que habla Descartes en la “Carta a Picot”⁴¹² aparece como el “fenómeno saturado” por excelencia en el pensamiento de Jean-Luc Marion, esto es, como un exceso de luz que sobrepasa cualquier capacidad de visión, que ciega. Su manifestarse consiste en la incapacidad de ajustarlo a los límites de nuestro horizonte, es “visible” tan sólo como lo que sobrepasa hacia lo invisible (“Sólo me verás la espalda”, *Éx*, 33: 20-23).

Popper (lo vimos cuando analizamos y refutamos el pretendido “círculo cartesiano” en nuestro apartado I.5 “*Quoties a me profertur, vel mente concipitur*”) insistiría aquí en que se trata de una certeza sobrehumana la que sobrevendría tras la elucidación de la intuición de la Idea de Dios⁴¹³; y en efecto, así sería en el esquema de Marion, y si consideramos a esta intuición dentro del ámbito del conocimiento de quinto grado como lo quiere Descartes, se trataría entonces de una “donación”, el concepto que finalmente Jean-Luc Marion expone, tras describir los caracteres del fenómeno como un estricto dado y distinguiendo sus grados de donación (de gratuidad). Marion reconoce la eficacia del “fenómeno saturado”, ignorado muchas veces por una fenomenología acaso veladamente kantiana, es decir, reconoce el fenomenólogo francés la posibilidad de un fenómeno en el cual la intuición excede el concepto, donde lo contenido que *se da*

⁴¹¹ He aquí un complicado problema de traducción. El término francés “*adonné*” no tiene un correspondiente exacto en castellano. La palabra francesa es fruto de la preposición latina *ad* que puede entenderse como hacia (dirección) y el verbo *donner* que significa dar. Desde donde cabría entender al *adonné* como aquel que se convierte en el destino de una donación, adoptando una actitud dócil frente a este acontecimiento, pues su acción consistiría en consentir y recibir entonces el regalo que constituye la donación. En adelante, conservaremos el término francés que es usado por Marion, para evitar confusiones a través de una traducción inexacta. Sirva esta nota entonces para comentar el significado de *adonné* que, no obstante, se hará más claro en la medida que avancemos en la exposición de la “fenomenología de la donación” que concibe Jean-Luc Marion, esquema en el que el *adonné* tomará el lugar de la noción moderna de Sujeto, situación que sin duda podrá volver más comprensible el significado que el vocablo francés encierra.

⁴¹² Cfr. René Descartes, “Carta del autor al traductor del libro, la que puede servir de prefacio”, en *Obras escogidas*, ed. cit., p.300.

⁴¹³ Cfr. Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós, s. f., p. 398.

excede la contención que lo recibe.

Descartes lo reconoce así. El Caballero de la Turena escribe en la Tercera Meditación que,

Esa idea (la de Dios) es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección. Y esto no deja de ser cierto, aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo. Y basta con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas⁴¹⁴.

La afirmación de una fenomenología que ha cortado lazos con la onto-teología se hace en nombre del “fenómeno saturado”, paradigma de la donación, que se ofrece paradójicamente como lo abandonado. En este esquema de la donación el fenómeno saturado se recibe por parte de quien lo experimenta como se recibe a un abandonado (“Porque fui extranjero y me acogisteis” *Mt*, 25, 35), que se manifiesta “hacia afuera” para decirlo en los términos en los que lo expone Ratzinger.

Marion tratará entonces de precisar el sentido de la “saturación” del aparecer. Si el fenómeno “posible” resulta en la teoría kantiana de la armonía entre concepto e intuición, el fenómeno saturado excede como paradoja la capacidad de recepción de las categorías. Eso pasa exactamente con la intuición de la idea de Dios, según explica Cartesio a Mersenne en una Carta fechada el 27 de mayo de 1630, ahí afirma:

se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso, aunque nuestra alma por ser finita no lo pueda comprender ni concebir; lo mismo que podemos muy bien tocar con las manos una montaña pero no abrazarla, como haríamos con un árbol o con cualquier cosa que no excediera el tamaño de nuestros brazos; pues comprender es abrazar con el pensamiento; pero para saber algo basta con tocarlo con el pensamiento⁴¹⁵.

Sin embargo, algo como lo que menciona Descartes sería imposible, por ejemplo,

⁴¹⁴ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Mediación Tercera), pp. 39-40 / AT IX, 37.

⁴¹⁵ A Mersenne, 27 de mayo de 1630.

para Kant. Pues en medio de la crítica kantiana a las excesivas expectativas de la metafísica, el filósofo de Königsberg aprovecha para establecer su complejísima teoría del conocimiento en la que reduce la intuición de todo fenómeno susceptible de ser pensado a las categorías de nuestro ser. Con lo que la zanja abierta en el “Memorial” de Pascal entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía quedaría finalmente remarcada por ese envío al espacio de lo extraracional del que habría sido objeto una intuición intelectual como la que postuló Cartesio. Sin embargo, frente a las virulentas críticas que recibe la metafísica —continuadas en nuestros días en gran medida sobre todo entre quienes en nada la conocen⁴¹⁶—, Marion señala que en la misma época que la más reciente historia de la filosofía denomina “metafísica”, hay momentos en los que aparecen también figuras que testificaban un más allá del cierre de la metafísica completada sobre sí, donde aparecían entonces bordes sobrepasados por una exterioridad que permanecía aún sin ser pensada. La idea de lo sublime en el joven Kant, por ejemplo, se presenta precisamente como una intuición que excede todo concepto; quizá de la misma manera en que la idea de Infinito excede todo concepto en Descartes. Paradójicamente —pese a lo que deduciría un análisis de la historia de la metafísica como “olvido de las rupturas”, como aparece en gran parte de las lecturas heideggerianas— son esos pensadores de la metafísica quienes liberan la posibilidad de pensar el fenómeno como donación venida de afuera y antes que yo. La lectura que hace Marion de la historia de la metafísica no es homogeneizadora como la de Heidegger, de modo que la exigencia de contrastar el modelo de la interpretación heideggeriana le lleva a poner a salvo del régimen onto-teológico que construyera Heidegger, espacios en la historia de la filosofía en los que en un primer momento parecerían confirmar el relato del ser como ente. El pensamiento cartesiano en relación a la intuición de la idea de Dios se ajusta perfectamente a los términos en los que Marion habla del “fenómeno saturado”.

Así, pues, ya que la esencia de la fenomenalidad es caracterizada por J.-L. Marion como *donación*, es necesario describir en el registro de ésta, los términos que el “filósofo de la donación” presenta. En todos los momentos de su construcción teórica, lo que manifiesta Marion es el carácter del fenómeno que se manifiesta radicalmente inconstituido, inalienable, imprevisible, o incluso intolerables de los fenómenos, pues su

⁴¹⁶ Estoy pensando en varios representantes de la filosofía analítica.

característica fundamental es el hecho de que *llegan*, y que *me llegan* siempre, sin razón y sin causa algunas. Esta gratuidad esencial ha conducido a Marion a invertir el orden de las razones metafísicas: el accidente (que nombra el incidente: el fenómeno) precede a la sustancia (la cual no se muestra, en efecto, nunca: es invisible), y al efecto la causa (ya que sin el acontecimiento del efecto, nadie se pondría en búsqueda de sus causas, que sólo existen pues por él).

De esta manera, tras esa inversión de los conceptos, se obtiene entonces un conjunto constituido así: lo que recibe, el método de recepción, y lo que se da. Por lo que desde esa perspectiva, el fenómeno que rebasa con su intuición todas nuestras categorías, “el fenómeno saturado”, no sería ya un campo marginal de la filosofía, como lo fue para la alguna parte de la metafísica. La tarea de una fenomenología de la donación será, pues, situar la saturación en el centro, para lo cual es menester completar el cuadro de aquel movimiento.

Fijemos nuestra mirada en quien recibe la donación. Este que “recibe lo donado”, aparece, en el potente léxico que Marion sustenta, como el *adonné*. Esto es, como el que recibe todo fenómeno de la misma manera en que alguien que se abandona a la posibilidad de un donativo (que como todo donativo implica lo gratuito), antes que resistirse a ello abrazado a una racionalidad íntegra que le permitiera dar cuenta de modo omniabarcante de los fenómenos que experimenta a través de los conceptos que posee. El *adonné* es quien se *aban-dona* a una subvención que no es capaz de constituir, y ante cuya posibilidad se encuentra más bien expuesto.

El “fenómeno saturado” se caracteriza por la superación radical e irreducible de la intuición sobre la intención (o sobre el concepto, o sobre la significación), pues mientras que el “fenómeno común” se caracteriza por el déficit de la intuición con relación a la intención, por lo que éste último sí es posible aprehenderlo, necesariamente el fenómeno saturado requerirá, pues, que se haga referencia a él a través de un método distinto del que se adopta para “vivir” un fenómeno común, y al interior del cual aquel que lo recibe tendrá que adoptar también una posición diferente del Sujeto omnipotente que iba hacia la realidad sin dejar de estar regresando a sí en el mismo movimiento. Esta modificación del método de relación con el fenómeno, es considerada en numerosas ocasiones dentro de la filosofía de Marion, como una inversión de términos. Esta inversión consistiría en

lo que, mientras que el “fenómeno común” (aquel que aparece en el esquema kantiano) aparece bajo condiciones que son fijadas por lo que aquel que observa (yo) —de modo que en y por esta mirada, se ejerce sobre la observado soberanía y control—, por el contrario, el “fenómeno saturado” no puede verse como lo que es realmente, sino a condición de que lo que lo ve (yo) renuncie imponerle alguna condición que lo sujete y lo aprese en las categorías de aquél, y le deje al mismo tiempo hacer prevalecer las suyas (cuadro en el que el yo renuncia, pues, a la postura y a la función de ser quien lleve el control).

Así pues, una actividad dominante (de Sujeto omnipotente) debe substituirse por una pasividad sin reserva, permitiendo que se produzca el beneficio del fenómeno; y en el que el propio fenómeno, deberá ejercer libremente su soberana actividad. No obstante, sólo habrá inversión en la relación con el fenómeno si cada uno de los términos en relación llega a describirse exactamente de la misma forma que si fuera el otro antes de la modificación que produce la inversión, y si, conjuntamente, cada uno ejerce respecto al otro, después de la modificación, la acción misma que el otro ejercía sobre él antes de ésta. Sería necesario, pues —para que se produzca el beneficio que guarda en su vena el fenómeno—, en el caso del “Sujeto” (en adelante concebido como *adonné*) el paso del estado de *dominus* al de *servus*, y en el del fenómeno, el paso de *servus* al de *dominus* (aunque, precisamente, se convierta en *dominus* a través de su entrega como *servus*). Se trata, en efecto, de dominar la escena no ejerciendo un soberano domino, sino una extrema humillación (por lo que para Marion el fenómeno saturado por excelencia será el que acontece en la Revelación que se concrete en Cristo, que debería ser considerada por sus características intrínsecas, como la máxima donación *per se*).

Así Jean-Luc Marion opone al carácter activo del yo, el carácter pasivo en el que se produce el beneficio del fenómeno saturado. En este esquema, el Sujeto aparece en su fina pasividad como el destino de la donación que viene desde un Donante oculto y que convierte entonces así al Sujeto en un “agraciado” que recibe gratuitamente —a modo de “testigo” que observa dócilmente (más que pasivamente, si entendemos docilidad etimológicamente, es decir, como aptitud para)— su donación, y permite emerger de esta manera al *adonné*.

Volvamos a la definición del *adonné* —escribirá Marion en *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*—: aquél que se recibe a sí mismo en aquello que él recibe. El *adonné* se caracteriza, pues, por la recepción. La recepción en absoluto implica la receptividad pasiva, sino que exige también la capacidad activa; ya que la capacidad (*capacitas*), para aumentar en base a lo dado y mantener la llegada, debe ponerse en acción —trabajo de lo dado que debe recibirse, trabajo sobre sí mismo para recibir —concluirá⁴¹⁷.

Por eso desde esta perspectiva el sujeto no ocupa ya el lugar de primacía en la reflexión filosófica “desde el momento que su función consiste únicamente en recibir lo que se da”⁴¹⁸. Y por ello también no toda metafísica es para Marion entonces una ontoteología. Solamente incurre en ello el pensamiento de quien se acerca al fenómeno con la suficiencia de quien posee el concepto al que habrá de adecuarse toda intuición, y que construye por ello al considerar la idea de Dios, un « ídolo [que] nos entrega lo divino, con lo cual [por supuesto] no engaña ni decepciona [...pero que al mismo tiempo...] Nos lo entrega hasta sometérselo, y nos somete a él en igual medida ». Un pensamiento que al referirse a Dios lo convierte en ídolo a través de un concepto que pretende abrazarlo en su totalidad pone « lo divino a disposición, lo garantiza, y termina por desnaturalizarlo »⁴¹⁹. Este no es el caso de Cartesio.

II.3.3.3 Descartes: Del Dios que se vive en la distancia

Dos coloquios entre lo humano y el Dios invisible destacan a lo lejos en el Antiguo Testamento; uno al interior del *Génesis* y otro contenido en el *Éxodo*. Estos episodios de la tradición judeocristiana a la que pertenece Descartes, permitirán trazar nuestras consideraciones finales en torno a la consideración del problema de lo divino en la filosofía cartesiana. El primero de estos coloquios es el que une en diálogo a Moisés con la zarza ardiente en el Sinaí y el segundo de ellos es la bendición que recibe en Betel Jacob tras luchar con Dios y haber sido fuerte contra él. En ambos ejemplos veterotestamentarios, se ofrece *testimonio* de la experiencia con lo divino. Mas es imposible inmovilizar esa experiencia: “¿para qué quieres mi nombre —dice Elohim a Jacob tras la petición de éste, justo antes de bendecirle a cambio de no decir su nombre,

⁴¹⁷ Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001, p.57.

⁴¹⁸ Jean-Luc Marion, *Étant donné*, Paris: PUF, 1997, p. 442.

⁴¹⁹ Cfr. Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Salamanca: Editorial Sígueme, 1999. Todas las citas son de la p.20.

y justo antes de que se interrumpa el relato—?”⁴²⁰ Y empero, aún cuando es imposible inmovilizar la experiencia con lo divino, se muestra dentro de los límites humanos aquello que se ha experimentado. ¿Qué queremos decir con ello? El teólogo y el metafísico miran con desconfianza al místico porque la inefabilidad de Dios se le vuelve centro al grado de no poder comunicar lo que ha percibido. Y es que no se trata de sustituir a Dios con un concepto o una imagen, sino de dar con ellos *testimonio* de su existencia. No es que la zarza ardiente tome el lugar de Dios, más bien confirma su distancia y su misterio.

Consideramos que lo mismo ocurre con el concepto de Dios que labra Descartes al interior de las *Meditaciones*. Pues no se trata ahí de cancelar la tremenda distancia que nos separa de Dios, sino de afirmarla en el concepto o la imagen que concentran la sombra de lo experimentado. La distancia entre el hombre y lo divino no se cancela, en efecto, en la relación establecida entre el Dios que es Amor y el hombre; y sin embargo, el Absoluto se da a conocer en ese avance « hacia afuera » que dice Joseph Ratzinger en *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (II.3.3.2). Por lo que ese « novedoso concepto » de Dios que presenta la tradición cristiana de la que, según Rodis-Lewis, René Descartes parte para realizar la meditación sobre lo divino, implica que como afirma Marion en *El ídolo y la distancia*, el conocimiento de Aquel se da como un don y porque Él se muestra ; y además, señala Marion, eso supone un conocimiento desde el Amor para poder conocer al Amor, pues “Sólo el amor puede pretender conocer el Amor. Pero el conocer supone la mediación conceptual y, como mínimo, la mediación lingüística”⁴²¹. La Tercera y Quinta de las *Meditaciones* serían a nuestro parecer esa mediación conceptual de la que habla Marion; una mediación que en realidad no cancela la distancia que cura de la idolatría, sino que la reafirma en el mismo hecho de señalarla.

Sin embargo, un agudo pensador judío como Martin Buber sostiene, por ejemplo en su precioso libro *Yo y Tú*, que Descartes queda atrapado en ese subjetivismo radical del pensamiento moderno que ha obstruido el acceso a lo trascendente, pues mientras él cree que Descartes postula no más que una Idea de Dios, siente que el filósofo francés

⁴²⁰ Gn, 32, 29.

⁴²¹ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Salamanca: Editorial Sígueme, 1999, pp.145-146.

produce una ceguera espiritual que impide el encuentro con la presencia viva de Dios.

Así, Buber expresa en *Eclipse de Dios* que

Descartes —dice— trató de capturar el punto de partida concreto como conocimiento, mas en vano. No a través de semejante deducción — subraya el filósofo judío—, sino sólo mediante el genuino intercambio con un Tú, puede el Yo de la persona viviente ser experimentado como algo existente⁴²².

Martin Buber considera que el *cogito* es el punto de partida para la extrapolación moderna de la relación Yo-Eso (propia del mundo de la extensión), al horizonte de la relación con lo divino. De tal suerte que para él la primera verdad alcanzada por Descartes en las *Meditaciones* provocaría que el Caballero de la Turena hable de Dios en términos objetivos, negando el acceso a la Idea de Dios mediante un encuentro vivo, en el que este Yo que soy se convierte en un Tú gracias al encuentro con el Tú Eterno⁴²³. No otra cosa sino una velada acusación de ontoteología es la que Buber lanza contra la metafísica de Descartes. Y sin embargo, es necesario decir que Descartes no incurre en ello. Buber subraya que en la medida en que yo capto a Dios se desvanece su condición de Absoluto: un Dios pensado no es Dios, parece decir con Jaspers⁴²⁴. Pero es acaso esa desconfianza que el místico tiene del metafísico la misma que este último tiene por el primero. Pues el peligro de no encontrar un Rostro que icónicamente revele lo Invisible deja abierta la posibilidad de que se considere como Absoluto aquello que no lo es y eso resulta en verdad dañino, ya que como señala en un Discurso que dirigiera durante el 2004 en Colonia Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), “La absolutización de lo que no es absoluto sino relativo se llama totalitarismo. No libera al hombre, sino que le priva de su dignidad y lo esclaviza”⁴²⁵. Y es que tanto Buber como Ratzinger señalan peligrosos derroteros que puede tomar el pensamiento. Y Descartes no era ajeno a esos señalamientos que en el entresiglo que va del XX al XXI han hecho estos vigorosos pensadores de nuestro tiempo. Lo infinito sólo puede ser tratado « sometiénd[se] a él, y no determinando lo que él es o no es » escribe Descartes a Mersenne el 28 de enero de 1641⁴²⁶. En ese horizonte ha pensado él las *Meditaciones*, según explica en esa misma Carta al padre Mersenne. Son fruto del ejercicio de la luz

⁴²² Martin Buber, *Eclipse de Dios* (Trad. Robert M. Seltzer), México: FCE, 1953, 2ª ed., p.66.

⁴²³ Cfr. Martin Buber, *Yo y Tú y otros ensayos* (Trad. Marcelo Burello), Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2006, p.27 y ss.

⁴²⁴ Cfr. Karl Jaspers, *La fe filosófica* (Trad. J. Rovira Armegol), Buenos Aires: Losada, 2ª ed., p.14 y ss.

⁴²⁵ Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), *Desde Colonia a los jóvenes*, Editorial San Pablo, 2004, p.108.

⁴²⁶ A Mersenne, Leyde, 28 de enero de 1641.

natural que intenta poner esa mediación conceptual a través de la cual reconoce Marion que el Absoluto se revela.

Con todo es menester reconocer que aún pensadas las *Meditaciones metafísicas* como una obra apologética⁴²⁷, las demostraciones de la existencia de Dios ofrecidas en la Tercera Meditación serían suficientes. Y quizá por eso las *Cogitationes* prosiguen su búsqueda y en la Meditación Quinta “aparece, de un modo incidental —opina Geneviève Rodis-Lewis—, una nueva prueba”⁴²⁸. Aunque bien podría no tratarse de una prueba “incidental” como señala Rodis-Lewis, sino exactamente de lo contrario. Quizá esa prueba en la que la idea de Dios, considerada directamente en sí misma, y no ya con relación a nuestra finitud, afirmándose de tal modo en su plenitud, que la esencia incluye la existencia⁴²⁹, no sea incidental sino planeada. Y tal vez, pueda recibir por ello mismo, un tratamiento idolátrico si seguimos la lectura propone en *El ídolo y la distancia* J.-L. Marion, y es quizá esta demostración de la Quinta Meditación, « el argumento ontológico de San Anselmo redivivo », como quieren verlo algunos, el que el grueso de los lectores de Cartesio asocian con la ontoteología. La equivalencia, en efecto, entre el «Dios» de la prueba ontológica que presenta ahí Descartes, con Dios mismo, resulta necesaria para el proceder del autor del *Discurso*. Ya en las *Regulae*, el «caballero francés» tendía en toda búsqueda de la verdad, a “una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas”⁴³⁰, y el Dios del cual habló René Descartes en la Tercera Meditación no permite ese grado ni ese orden de certeza que pueda corresponder al de la geometría. Las esencias matemáticas se afirman como “naturalezas verdaderas e inmutables” sólo hasta que hemos conocido la verdad de la prueba ontológica, pues en la misma Meditación Quinta comenta el propio Descartes: “veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna”⁴³¹.

⁴²⁷ Cfr. Richard Popkin, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Trad. Juan José Utrilla), México: FCE, 1983, p.263 y ss.

⁴²⁸ Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes y el racionalismo*, Barcelona: Oikos-tau Ediciones, 1971, p.33.

⁴²⁹ A propósito de la identificación de esencia y existencia, véase en *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana* (Juan Carlos Moreno Romo, coord.) Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007, “Francisco Suárez y la esencialización del ser”, de Ramón Kuri Camacho, principalmente el apartado intitulado « la herencia de Descartes ».

⁴³⁰ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (Regla II), en *Obras escogidas* (Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 2ª ed., p.40.

⁴³¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, ed. cit., (Meditación Quinta) p.59 / AT IX, 56.

El P. Mersenne señalará a Descartes en las Segundas Objeciones, que un ateo puede ser un buen geómetra, y Descartes responderá remitiendo a la Primera Meditación, en la que puede leerse que, “cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe”⁴³². Con lo que sería suficiente, entonces, para decir que Descartes está equiparando a Dios mismo con la construcción que de «Dios» ofrece en la Meditación Quinta, y que está haciendo que su concepto opere la función que corresponde a un ídolo: ¡Sea! No obstante, aún habría que señalar un par de cosas más relativas a este mismo asunto. Nicolas Grimaldi, por ejemplo, objeta exactamente lo contrario, es decir, afirma que Descartes presenta a “*un Dieu indifférent mais complaisant*”⁴³³. Pues si para asegurar la veracidad del conocimiento, lo más sencillo para Descartes era afirmar desde un principio a un Dios creador, preocupado por establecer una relación entre las distintas substancias que hizo coexistir, “La paradoja es —explica Grimaldi— que, Descartes haya imaginado al mismo tiempo a un Dios tan absoluto que no tuviera relación con nada, no más con algún proyecto, que con alguna intención, o con algún negocio, que con alguna verdad [...] nada es más extraño, que verlo imaginar a un Dios tan ajeno a toda racionalidad que habría debido con ello hacerla improbable”⁴³⁴.

¿Están leyendo al mismo Dios Nicolas Grimaldi y los pensadores que meditan a la metafísica cartesiana como parte de la ontoteología? No. Mientras estos últimos están refiriendo la función de ídolo que cumpliría según sus postulados el Dios presentado en la Quinta Meditación, es decir, aquel que fundamenta la física, siendo un Dios sometido e inmóvil que es consecuente y complaciente con las ciencias y reducido cree Marion a Causa Eficiente⁴³⁵, Nicolas Grimaldi está leyendo en *Descartes et ses fables*, al Dios que experimenta y testimonia René Descartes en el espacio que corresponde a la Tercera. Descartes presenta una fábula de Dios, en opinión de Grimaldi, pues elementos como “La bondad de Dios, su veracidad, que las verdades sean eternas y que

⁴³² Idem. (Primera Meditación) p.20 / AT IX, 16-17.

⁴³³ Nicolas Grimaldi, *Descartes et ses fables*, Paris: PUF, 2006, p.39.

⁴³⁴ Idem. pp. 39-40. / Parecido es también el señalamiento que hace Ortega en «La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva», (*O.C.* VIII, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1970): “Nótese de paso lo peregrino del caso —dice—: para el iniciador del racionalismo moderno, la racionalidad es originariamente irracional, la necesidad misma resulta ser la gran contingencia”. La cita es de la p. 320.

⁴³⁵ Cfr. Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Salamanca: Editorial Sígueme, 1999, p.159.

todas las ideas claras y distintas sean verdaderas”, forman una fábula sobre la que Descartes fundó entre otras cosas su física. Pero en esa fábula, Grimaldi cuestiona que un Dios que sustenta la verdad del conocimiento, no pueda responder con una razón a su creación. Aunque aquí mismo habría que señalar, y Rodis-Lewis lo apunta atinadamente, que Descartes sigue en gran parte de su planteamiento a la tradición de la teología cristiana⁴³⁶. El Dios cristiano crea por amor, por lo que su creación no responde a una razón. Hubiese sido más sencillo para Descartes, si lo que deseaba era solamente justificar la posibilidad de la veracidad en las ciencias, avanzar la tesis de un Dios ordenador. Pero no fue así. La tesis que avanza Grimaldi, en la que Dios responde a una fábula, descubre una posición antagónica a la construcción teórica del ídolo que describe Marion. Cartesio muestra en el transcurso de la Tercera Meditación lo que manifiesta a Elisabeth en una Carta fechada el 6 de octubre de 1645, a saber, que « todas las razones que demuestran que existe Dios y es la causa primera e inmutable de todos cuantos efectos no dependen del libre albedrío de los hombres, demuestran también que Dios es asimismo la causa de todos los efectos que dependen de dicho albedrío »⁴³⁷, a lo cual agrega que « sólo la fe—dice—puede enseñarnos qué es esa gracia con la que Dios nos eleva hasta una beatitud sobrenatural ; pero basta con la filosofía —subraya— para saber que ni un sólo pensamiento podría penetrar en la mente del hombre si Dios no quisiera y si no hubiera querido, desde toda la eternidad, que penetrase »⁴³⁸. Con ello, Descartes reconoce que la demostración de la existencia de Dios que hace en la Meditación Tercera, depende fundamentalmente de la gratuita Revelación que Dios hace de su propia Idea al hombre de meditación. Pero esa actitud divina rompe con el esquema de la Causa eficiente: el Absoluto se revela intencionalmente en el sistema cartesiano. Se trata en efecto, de un Dios que se manifiesta libremente porque su libre Albedrío no es censurable⁴³⁹. Y es que para

⁴³⁶ Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, Op. cit., p.31

⁴³⁷ A Elisabeth, Egmond, 6 de octubre de 1645.

⁴³⁸ Ibidem.

⁴³⁹ Cfr. Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Salamanca: Editorial Sígueme, 1999, pp. 143-144. “El nombre parece como un don en el que, con el mismo gesto, lo impensable nos da un nombre como aquello en lo que se da, y también como don dado por lo impensable, que sólo se retira sin embargo en l distancia del don. Así pues, el Nombre entrega lo impensable como lo impensable que se da: este mismo impensable también se da, y por tanto se retira en la distancia anterior que rige el don del Nombre. El nombre, en un mismo movimiento, entrega y retira [...] el Nombre que distancia no proviene de una predicación realizada por fin o éxito por un locutor humano hábil o afortunado. Nadie da a Dios su Nombre, sino que es Dios quien lo entrega. Este ofrecimiento del Nombre por parte de lo impensable, que se revela ahí como impensable, proporciona su exigencia máxima al requerimiento de pensar divinamente las cosas divinas. [...] Lo impensable se da él mismo a pensar como impensable”.

Descartes nada ha podido obligar a Dios a establecer tal o cual verdad, ni siquiera los principios de la lógica como el principio de identidad o el de no contradicción, pues afirmar —como haría un racionalista como Leibniz— que Dios ha estado obligado a hacer que 3 más 4 sean siempre 7, sería restarle soberanía, libertad, voluntad y poder, y ello en el fondo sería suponerlo —como nos recuerda Arnaud Tomès⁴⁴⁰— a la manera de una divinidad antigua, sujeta también a un destino: el Dios de Descartes no es Zeus, y tampoco mera Causa Eficiente, y esta libertad absoluta que Cartesio le concede a Dios rompe con el esquema básico del racionalismo. Pues acaso es eso mismo lo que ocasiona que no sin cierta decepción y más bien sí con cierto dejo de desconsuelo Ernst Cassirer subraye, en el apartado que dedica a Descartes al interior de su texto *El problema del conocimiento*, que si las verdades eternas no son más que las libres y constantes decisiones de Dios, entonces “se sacrifica con ello —dice— el principio fundamental del racionalismo; las leyes del conocimiento se rebajan a simples ‘instituciones’ y convenciones fortuitas”⁴⁴¹. Pero es que no se trata para Descartes de fortuna o infortunio sino de la libertad de Dios aquello. Lo que recordaría al mismo tiempo a los lectores de Cartesio que, pese a Pascal, cada instante es en la metafísica cartesiana un verdadero milagro, pues cada instante sería precisamente fruto de una decisión libre y veraz de Dios. De modo que la manifestación del Absoluto en plena Meditación Tercera no sería sino fruto de esa libertad divina. Y así podremos verlo si recreamos la demostración que ofrece Descartes a lo largo de la Tercera Meditación, de tal suerte que constataremos con ello si es que el concepto de «Dios» que presenta ahí el discípulo de los jesuitas de *la Flèche*, puede cumplir, como especulamos, con la misma función *testimonial* que la zarza ardiente ante los ojos de Moisés en la soledad del Sinaí.

Llevemos pues, nuestro análisis a la tercera noche de las *Meditaciones*. Descartes sabe en ese momento que es, y sabe que es verdad, pero aún no sabe si existe algo más que él (I.6). El filósofo dispone en ese instante de una regla para distinguir un engaño de lo que no lo es. Pero aún así, con los avatares de la duda, todo permanece como era, simplemente no lo toma como existente; aunque las inclinaciones naturales le hacen percibir el mundo, la existencia de éste no se presenta todavía ni clara ni distinta. Incluso el genio maligno es una mera sospecha. La existencia propia sigue siendo la

⁴⁴⁰ Cfr. Arnaud Tomès, “Sartre: un cartesiano contra Descartes” en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007, p.132 y ss.

⁴⁴¹ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento I* (Trad. Wenceslao Roces), México: F.C.E., 1953, p.506.

única certeza.

Para investigar su hipotética soledad, solamente dispone de sus propios pensamientos, esto es, todo lo que ocurre en él de tal manera que es inmediatamente consciente de ello y que, por tanto, no ofrece la más mínima posibilidad de duda. No se puede, empero, concluir sin más la existencia real de todos los objetos que le representan sus ideas. Descartes no es Fichte. Para ese tiempo el filósofo no sabe tampoco si las ideas que considera adventicias, no puedan formarse también por combinación de lo real que hay en su interior. Lo único que se le presenta como evidente es que “debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto”⁴⁴², por lo que Descartes concluye que,

si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente, se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea⁴⁴³.

El filósofo aclarará en la Respuesta a las Segundas Objeciones lo que entiende por realidad objetiva, y es menester tener presente lo ahí expresado para comprender lo que está por ocurrir en la Tercera Meditación; en la aludida Respuesta se lee: “Por realidad objetiva de una idea, entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea; y en el mismo sentido puede hablarse de una perfección objetiva, un artificio objetivo, etc. Pues todo cuanto concebimos que está en los objetos de las ideas, está también objetivamente, o por representación, en las ideas mismas”⁴⁴⁴. René Descartes no podía encontrar tal realidad ni en las ideas ficticias ni en las que antes debió considerar adventicias; pero existía otra suerte de ideas que no

⁴⁴² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición y traducción de Vidal Peña, Madrid: Alfaguara, 1977, (Tercera Meditación) p.35. / AT IX, 32. ¿Petición de principio?, Eso mismo objetan muchos lectores superficiales de Descartes, olvidando que, como observa Juan Carlos Moreno Romo en su *Vindicación del cartesianismo radical* (de próxima aparición en la Editorial Anthropos), se trata de “una «noción simple», evidente por sí misma y que, lo mismo que los «supuestos» del *cogito*, no es alcanzada por la duda”. Remito al lector al apartado dedicado en ese estudio a las demostraciones de la existencia de Dios. / Vidal Peña por su parte, en su edición de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, sobre el mismo asunto expresa que, “del análisis de la relación entre realidad objetiva (la de las ideas) y realidad formal (extramental, actual, efectiva) concluye Descartes, como vemos (con sus propias palabras), que debo *partir* de la realidad objetiva de una *idea* que me asegure que no es sólo realidad objetiva, sino que existe fuera de mi pensamiento [...] Sé que no puedo ser causa de una idea que implique perfección, luego su causa será un ser perfecto; pero la cuestión de la causa depende de la estructura de la idea: si la idea no fuera «así» no la pensaría siquiera como «efecto» de Dios.” La cita es de la p.433.

⁴⁴³ Idem. (Tercera Meditación) p.37 / AT IX, 33.

⁴⁴⁴ Idem. (Respuestas a las Segundas Objeciones) pp.129-130.

parecían haber sido tomadas, del contacto con ese todavía supuesto «mundo exterior», y que, dada su claridad y distinción y la completa autonomía de su naturaleza, tampoco permiten ser consideradas como ficticias. Entre éstas, a las que Descartes llama «innatas», la mayoría son como la del triángulo, que aún cuando no puede ser consideradas como simples ficciones propias, no posibilitan, a pesar de ello, concluir que lo que representan exista en realidad. Aunque al haber una entre ellas que, empero, posee en sí misma tanta «realidad objetiva» como no alcanzan a tener todo el resto de ellas juntas, es menester que Descartes concluya la existencia real e independiente de sí mismo de aquello que le representa la aludida idea, tal es el caso de la idea de Dios, y es que,

Por «Dios» entiendo —dice— una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita⁴⁴⁵.

Sabe con toda certeza que existe Dios. Pero el camino que lo ha traído hasta aquí es demasiado largo y tanto más sinuoso. ¿Qué relación hay entre la existencia de Dios y la de quien en su interior tiene su idea? Al preguntarse por la procedencia de su propia existencia, Descartes descubre que no hay nada más absurdo que suponer que él mismo se ha dado la existencia, pues en ese caso él mismo sería Dios, pero él que es hombre finito y que es miseria, indigencia e incertidumbre, no puede ser La Sabiduría infinita ni El Supremo Amor; Descartes sabe que él es carencia y necesidad, mientras Dios es Plenitud, y sabe que esa carencia que padece le descubre que, aún sin ser Dios sigue seguro de su existencia, ¿cuál es, pues, la causa de su existencia, y la causa de que permanezca en ella? Si no fuese Dios esa causa, sería necesario que quien ha sido causa de la existencia de aquel que posee la idea de Dios, hubiese puesto en él la citada idea, pero para poder colocarla en quien medita en torno a este asunto, debió poseer a su vez la idea de Dios y, si es causa de sí, entonces mi causa será Dios mismo, pero si su

⁴⁴⁵ Idem. (Tercera Meditación) p.39 / AT IX, 35-36.

existencia llega a tener también una causa distinta de Dios, esa causa, como en el caso anterior debería tener la idea de Dios y, o esa causa es Dios o tendrá a Dios por causa: “es muy claro que aquí no puede procederse al infinito —subraya Descartes—, pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva”⁴⁴⁶. Pues mantenerse en la existencia tanto como quiera, no es tampoco una posibilidad que pueda ejercer alguien que sabe que existe en ese momento pero que ignora si en el siguiente instante permanecerá existente; ello deberá tener necesariamente como causa, entonces, la gracia de “la unidad, simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que están en Dios, [y que] es una de las principales perfecciones que en Él concibo —escribe el filósofo—”⁴⁴⁷. Ahora, en ese instante en el que, la meditación conduce a René Descartes al punto en el que “debe concluirse necesariamente que, puesto que existo, y puesto que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia”⁴⁴⁸, y por eso —agrega—, “cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que entiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee todas esas grandes cosas a las que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí; y las posee no de manera indefinida y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito, y por eso es Dios”⁴⁴⁹.

Es de suma importancia detenerse aquí, porque es precisamente desde donde se perfila el problema central de la situación: es especialmente problemático el hecho de que se observe esta demostración desde una lectura ambigua y extraordinariamente equívoca que, al sacarla de contexto, la vuelve francamente insoluble. Caterus (Johan de Kater) por ejemplo, discute que “el hecho de que sea algo pensado o esté objetivamente en el entendimiento, no es más que el cumplimiento y término a que se llega, en sí mismo, el pensamiento que nace del espíritu; lo que puede suceder sin movimiento ni cambio alguno en la cosa, y hasta sin que la cosa exista. Siendo así, ¿por qué indagar la causa de algo que no es en acto, que es mera denominación y pura nada?”⁴⁵⁰. Empero, el autor de las Primeras Objeciones parece que ha olvidado lo que apunta Descartes

⁴⁴⁶ Idem. (Tercera Meditación) p.42. /AT IX, 40.

⁴⁴⁷ Ibidem. (Tercera Meditación) / AT IX, 40.

⁴⁴⁸ Idem. p.43 (Tercera Meditación) / AT IX, 40.

⁴⁴⁹ Ibidem. (Tercera Meditación) / AT IX, 41.

⁴⁵⁰ Cfr. Idem. p. 80. (Primeras Objeciones)

respecto de la realidad objetiva de la idea, lo mismo que Gassendi, quien considera que “del infinito sólo pronunciáis el nombre, porque no es posible percibir lo que está más allá de toda percepción”⁴⁵¹. Caterus y Gassendi —y a ellos habría que agregar a Mersenne y a Hobbes— “confunden la idea con la imagen —aclara Juan Carlos Moreno Romo—, la intelección con la imaginación (ingenuidad en la que sólo puede incurrir aquel que no haya entendido una sola palabra de las *Meditaciones*)”⁴⁵². Y al no tratarse, pues, de una imagen, a la idea no puede llegarse por mera acumulación, por lo que tampoco se trataría de un ídolo como aquel que labra el artesano al tallar la piedra y que Jean-Luc Marion acaso equipararía con esta demostración que ofrece Descartes de la existencia de Dios. Y es que, aún cuando Descartes ha señalado en la Tercera Meditación que concibe a Dios actualmente infinito a tal grado que nada puede agregarse a la infinita perfección que posee, no está diciendo que comprenda y con ello someta a la realidad infinita de Dios —como sugiere leer Marion—, pues, en ningún momento afirma que la idea que contiene la mayor realidad objetiva tenga que ser por ello la más comprensible, y más bien, por el contrario, René Descartes apunta que “aunque yo no *comprenda* lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento”⁴⁵³, no por ello deja de ser tampoco cierta la existencia de Dios. Descartes reconoce, en efecto, la distancia que nos separa de Dios, pero al mismo tiempo sabe que esa distancia no cancela su presencia. La Tercera Meditación subraya la importancia de aquella distancia. Pues,

La distancia —señala Jean-Luc Marion—, precisamente porque permanece como lo Ab-soluto, proporciona el espacio en el que se nos vuelve posible acogernos a nosotros mismos, acogernos, en el sentido en el que el atleta, tras haber superado el listón culmina el salto en el foso de ‘acogida’ preparado al afecto, foso no excavado, puesto que está por encima del terreno (cosa sabida por quienes frecuentan los estadios). En la distancia, no descubrimos entregados a nosotros mismos, o más bien ofrecidos a nosotros mismos, dados, no abandonados, a nosotros mismos. Eso quiere decir que la distancia, más que separarnos del Ab-soluto, cuida con su anterioridad nuestra identidad. Así pues, la distancia denota el movimiento positivo de lo Ab-soluto que, mediante el distanciamiento, se desapropia extáticamente de Sí mismo para que el hombre se reciba a sí mismo extáticamente en la diferencia. El hombre al recibirse a partir de la

⁴⁵¹ Idem. p.237. (Quintas objeciones)

⁴⁵² Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.70.

⁴⁵³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, ed. cit., p.39-40. / AT IX, 37. Las cursivas son nuestras.

distancia, comprende que ella le comprende, y que además le hace posible. La distancia aparece entonces como la desapropiación misma desde la que Dios crea⁴⁵⁴.

Si consideramos a la idea de Dios en sí misma, con una atención sumamente concentrada y exenta de los prejuicios de los que nos ha liberado la duda metódica, podremos observar no sólo que Dios existe y que ello es tan cierto y evidente, como que el triángulo tiene tres ángulos sino que también (como ya vimos en I.4) no es sino fruto de un error el considerar que Descartes comete a partir de ello un círculo vicioso⁴⁵⁵; pues este Encuentro con el Tú Eterno —el mismo que Buber dice echar de menos en la metafísica cartesiana— nos permite señalar que para esta demostración de la existencia de Dios “no es menester argumento alguno”⁴⁵⁶ sino atención precisa del espíritu. Leída la demostración desde la mera Lógica o desde la Filosofía que ve en esa demostración no más que un argumento, resulta comprensible la edificación de especulaciones que tienen poco que ver con la exposición cartesiana. Lo cual no implica que, siguiendo el proceso de la duda al mismo ritmo que Descartes, no se descubra al filo de la Tercera Meditación, que Dios existe, y que su existencia es descubierta en un Encuentro no de orden metafísico solamente, sino también y fundamentalmente, existencial. Es provechoso recordar que en la “Carta a los Señores Decano y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de Paris” Descartes admitía que a los creyentes basta la fe para estar seguros de la existencia de Dios, y apuntaba que, sin embargo, “a los infieles no podríamos decirselo de ese modo, pues tal vez imaginarían que con ello se comete el error que los lógicos llaman círculo”⁴⁵⁷.

Con ello, reconoce Descartes ese diálogo entre razón y fe que ha caracterizado a la tradición cristiana en la cual se inscribe⁴⁵⁸. Aún cuando por un lado Hans Küng (como revisamos en II.3.3.1) se niegue a aceptar la demostración de la existencia de Dios que

⁴⁵⁴ Jean-Luc Marion, *El idolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Salamanca: Editorial Sígueme, 1999, p.152.

⁴⁵⁵ Cfr. I.4 « Cogito ergo sum » y I.5 « Quoties a me profertur, vel mente concipitur... »; y cfr. también, Juan Carlos Moreno Romo, “En torno al círculo cartesiano y al genio maligno”, Comunicación presentada en el Twentieth World Congress of Philosophy (Boston, 1998), disponible en URL: <http://www.bu.edu/WCP/Papers/Mode/ModeMore.htm>.

⁴⁵⁶ La expresión es de, Juan Carlos Moreno Romo, también de su *Vindicación del cartesianismo radical*.

⁴⁵⁷ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, ed. cit., p.3. / AT IX, 5.

⁴⁵⁸ Tradición que no sólo en este punto queda expuesta y afirmada. Véase “Moral e historia en Descartes” de Juan Carlos Moreno Romo en *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Juan Carlos Moreno Romo (coord.), Anthropos-UAQ, Barcelona, 2007. Ahí se explora en el horizonte moral, y en la concepción que el filósofo francés tiene de la historia, y se da cuenta de la tradición cristiana que acompaña la filosofía cartesiana en estos puntos.

ofrece Descartes, en calidad de prueba, por no tratarse de algo que ofrezca una certeza imperiosa como las que ofrecen las ciencias⁴⁵⁹; y que por otro lado, el existencialista luterano Karl Jaspers afirme que “un Dios demostrado no es un Dios”⁴⁶⁰. Jaspers sabe que cuando el filósofo afirma haber demostrado la existencia de Dios, está tocando la vida de mucha gente, y en el fondo, lo que el filósofo alemán reclama es esa experiencia con lo divino que creería él cancelada con una demostración. Lo que parece no leer Jaspers en el proceso de la duda, es que ésta nos muestra que no se trata de un Dios inventado, de un ídolo que haga las veces de ser supremo y que se pueda manejar al antojo humano, pues aún considerando que es cronológicamente posterior en el proceso de la duda metódica la certeza de la existencia de Dios, respecto de mi propia existencia, no ocurre así en el horizonte ontológico, que no se ve afectado por la Meditación, y en el cual la existencia de Dios es la primera certeza.

Con todo, el caso de Kūng es por demás revelador. El influyente teólogo al leer la prueba ontológica de la Quinta Meditación, señala que “las pruebas de la existencia de Dios han perdido hoy mucho de su poder de persuasión, pero muy poco de su fascinación”⁴⁶¹. Y empero, más adelante, quizá sin darse cuenta termina por coincidir con el resultado del proceso que Descartes describe haber vivido en la Meditación Tercera; Juan Carlos Moreno Romo advierte esto cuando escribe: “Si al considerar las pruebas de la existencia de Dios como conocimiento de cuarto grado y rechazarlas porque no lograban convencer a todos Kūng creyó apartarse de Descartes, al asomarse a la evidencia de las mismas, al considerarlas en su calidad de conocimiento de quinto grado, termina coincidiendo totalmente con la verdadera naturaleza de las pruebas cartesianas”⁴⁶². Hans Kūng al referirse a Dios escribe que “de antemano no puede probarse, yo lo experimento en la ejecución misma —afirma—, en el mismo acto de conocer reconociendo: la realidad se me manifiesta así en su auténtica profundidad; su primer fundamento, su soporte más hondo, su última meta, su origen, sentido y valor primero se me manifiestan en cuanto yo mismo me abro a ellos”⁴⁶³.

⁴⁵⁹ Cfr. Hans Kūng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 4ª ed., 1979, p.725.

⁴⁶⁰ Karl Jaspers, *La fe filosófica* (Trad. J. Rovira Armegol), Buenos Aires: Losada, 2ª ed., p.32.

⁴⁶¹ Hans Kūng, Op. cit., p.722.

⁴⁶² Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p.89.

⁴⁶³ Hans Kūng, Op. cit., p.780.

La incomprendibilidad de lo Absoluto aparece entonces como la marca de su anterioridad con respecto a la carne finita que soy; lo impensable da testimonio de la seriedad de esa distancia que revela aquella anterioridad que se manifiesta en la prueba de la su existencia que se funda en la idea de proveniencia. « Admitir que lo incomprendible no puede, ni debe, ni tiene que ser comprendido equivale a reconocer, recibir y reverenciar la distancia como distancia »⁴⁶⁴, concluye Marion. Descartes muestra que la distancia que hay entre mi finitud que experimento a cada instante y la presencia Eterna del Infinito no sólo recusa el saber absoluto por definición, sino que revela sintomáticamente la desapropiación de lo Ab-soluto por sí mismo : es imposible apropiarse de esa distancia que nos separa, a través del el conocimiento humano. Sin embargo, es posible pensar esa separación que permite, no obstante, poder pensar a Dios como un Otro, como un Otro más íntimo en mí que yo mismo (I.6.3). « Un amor que se me dona sólo puedo ‘comprenderlo’ como un milagro —dice en *Sólo el amor es digno de fe* Hans Urs von Balthasar—, y no lo puedo agotar empírica o trascendentalmente, ni siquiera por el conocimiento de la general y abarcadora ‘naturaleza’ humana; porque tal tú es el otro frente a mí —concluye»⁴⁶⁵. Balthasar habla de eso que Marion llama el fenómeno saturado por excelencia: La revelación, que es para Descartes en la « Carta a Picot », precisamente el conocimiento de quinto grado⁴⁶⁶.

Y Hans Küng no está hablando de otra cosa que de de este mismo tipo de conocimiento que describe Cartesio en la aludida Carta al Abad Claude Picot, el único propio de la plena sabiduría y el único que permite reconocer esa distancia con el Absoluto sin pretender abolirla⁴⁶⁷. Lo que implicaría que el concepto de Dios que se ofrece entonces en las *Meditaciones*, no puede pertenecer al del orden idolátrico que Jean-Luc Marion le atribuye en *El ídolo y la distancia*, y que según su parecer le abre

⁴⁶⁴ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Salamanca: Editorial Sígueme, 1999, p.153.

⁴⁶⁵ Hans Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Trad. Ángel Cordobilla Pérez), Salamanca: Sígueme, 2004, p.52.

⁴⁶⁶ “El rostro —escribe Marion en *El fenómeno erótico*, ed. cit.— se muestra tanto mejor en la medida en que deja entrever el retiro de donde proviene; mediante tal proveniencia, instaura una profundidad a partir de la cual una mirada puede llegarnos desde otro lugar: una mirada más antigua y más lejana que la nuestra, hacia la cual viene, sobre la que pesa, y a la que contradice; el rostro como tal me dirige una mirada que ejerce de entrada como un llamado y un mandato”. La cita es de la p.193.

⁴⁶⁷ Cfr. René Descartes, “Carta del autor al traductor del libro, la que puede servir de prefacio”, en *Obras escogidas*, ed. cit., p.300. Ahí, Descartes escribe: “un quinto grado [de conocimiento] para llegar a la sabiduría, incomparablemente más alto y más seguro que los otros cuatro: es el buscar las primeras causas y los verdaderos principios de que podemos deducir las razones de todo lo que somos capaces de saber; y particularmente a los que han trabajado en esto es a los que se les ha llamado filósofos”.

las puertas de par en par a la «muerte de Dios». Responde más bien a un Dios encontrado en el desierto de la duda, como en otro tiempo, en pleno desierto, entre temeroso y extasiado, hubo de ver Moisés la zarza ardiendo, en la cumbre del Sinaí⁴⁶⁸. Descartes ha reconocido sus limitaciones para comprender a Dios, y sin embargo, ha afirmado la certeza de su existencia; esa confesión de incompreensión hacia la totalidad de Dios impide que lo considere como un objeto que queda a su merced⁴⁶⁹. Con lo que, entonces, nos parece errada la lectura que, a la luz de la llamada «onto-teología», hace el heideggerianismo de las demostraciones de la existencia de Dios que ofrece Descartes. Dios en las *Meditaciones* impide ser tocado o retenido, es el infinito que se distancia, el Amor que exige ser vivido en lontananza; Descartes parece reconocer aquello que escribe Jean-Luc Nancy en *Noli me tangere*, a propósito de la pintura cristiana que ha representado el encuentro entre Jesús Resucitado y santa María Magdalena en la mañana de la Gloria, Descartes parece decir también: “No tienes nada, no puedes tener ni retener nada, y he aquí lo que necesitas amar y saber. He aquí lo que corresponde a un saber de amor. Ama lo que se te escapa, ama a aquel que se va. Ama que se vaya”⁴⁷⁰.

Sólo así es que Descartes puede cerrar la Tercera Meditación diciendo:

...me parece oportuno detenerme algún tiempo a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu. Pues enseñándonos la fe que la suprema felicidad de la otra vida no consiste sino en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como la presente, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Cfr. Joseph Ratzinger, *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Trad. Luis Huerga), Salamanca: Sígueme, 2005. En ese hermoso texto, Ratzinger escribe: “El concepto de Dios no es una cuestión de pura teoría, sino de praxis vital”, y más adelante señala, al hablar del “desierto” que: “podemos asegurar que el corazón ruidoso, aturdido, disperso, no puede encontrar a Dios”. Las citas son de la p.15 y la p.20.

⁴⁶⁹ La presencia o la ausencia de esa distancia tiene implicaciones no sólo teológicas sino también morales. Cfr. “La metafísica de la generosidad cartesiana” de Antonio Marino López, en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007.

⁴⁷⁰ Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere* (Trad. María Tabuyo y Agustín López), Madrid: Trotta, 2006, pp.59-60.

⁴⁷¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, ed. cit., (Tercera Meditación) p.44. / AT IX, 41-42.

Y es que no debemos olvidar el sentido primordial de nuestra primera certeza (aquella que exploramos en I.6 y sus subapartados), pues aquella nos revela cómo la voluntad nos constituye fundamentalmente, y cómo es esa misma voluntad la que más nos hace parecidos al Eterno. Al Amor se le conoce por el Amor, hemos dicho con Marion líneas atrás. Y esa voluntad, ese querer, ese amar que es en el fondo la voluntad, es el camino más cierto que tengo entonces para conocer al Eterno que se nombra con el mismo nombre del Amor que da « cuerpo » a mi voluntad. La reducción ontológica cartesiana desvela ese Amor que me precede y que se expresa como reflejo en mí: que se acompasa en mí como el sello del Autor sobre su obra. Así que en términos cartesianos habrá que decir que si es la voluntad lo que más nos hace parecidos a Dios, entonces de acuerdo a esa reducción ontológica nacida en las *Meditaciones*, acaso ese constituyente fundamental de nuestro ser es el mejor medio para conocer al Otro que en tanto Tú, me da mi rostro de Yo. Si la voluntad es pues el amor con el que avanzo es pues el Amor con el que avanza también Él: « Dios ama — concluye Marion— en el mismo sentido que nosotros »⁴⁷², excepto por una diferencia infinita: el ejercicio de las *Meditaciones* así lo revela. La diferencia estriba en que Dios ama primero y al final, cuando no estaba Él me precedía, cuando deje de estar Él seguirá ahí, en pleno avance « hacia afuera » de sí. La idea de proveniencia es tanto más fuerte cuando más descubro esa distancia que en la Meditación Tercera se me revela como la distancia que me separa de Él, por lo que habrá que concluir cartesianamente con Jean-Luc Marion que

« La más alta trascendencia de Dios —dice—, la única que no lo deshonorra, no se refiere al poder, ni a la sabiduría, ni siquiera a la infinitud, sino al amor [esa voluntad o infinito libre arbitrio que dice Descartes]. Porque sólo el amor basta para poner en práctica cualquier infinitud, cualquier sabiduría y cualquier poder. Dios nos precede y nos trasciende, pero primero y sobre todo en cuanto a que nos ama infinitamente mejor de lo que nosotros mamamos y lo amamos. *Dios nos sobrepasa en calidad de mejor amante* »⁴⁷³.

⁴⁷² Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico* (Trad. Silvio Mattoni), Buenos Aires: El cuenco de la plata-Ediciones literales, 2005, p.254.

⁴⁷³ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

**CONCLUSIONES:
DEL EGO A DIOS**

En medio de la basta y compleja amalgama de los problemas que atañen a la existencia humana, el pensamiento de Descartes en relación a la constitución misma de la existencia, nos presenta ante todo la siguiente conclusión: el centro de la propia posición filosófica y —más hondamente— existencial, está en conexión inmediata y necesaria con el problema de Dios. Ante las dos verdades básicas que hemos explorado en esta aventura cartesiana, a saber, la de la existencia propia (“Yo existo”) y la de la existencia de Dios (“Existe Dios”), reconocemos con el Caballero de la Turena que Dios es el punto en el que la duda hiperbólica encuentra la diferencia inmediata e indubitable que carece —por la distancia que separa a Dios del hombre de meditación—, de síntesis alguna. Se trata, en efecto, de una experiencia abierta al hombre de meditación, pero ajena en tanto intuición indubitable, al lógico o analista del lenguaje. Por lo que considerar que el *cogito* es parte de una vida subjetiva que históricamente va cerrándose sobre sí misma cada vez más, significa no haber comprendido que la alteridad es más necesaria que cualquier autonomía si se realiza el ejercicio de meditación propuesto por Descartes. Esto último se vuelve claro cuando observamos con Cartesio el hecho de que la apodicticidad del *cogito* está fundada en el principio de una autodonación absoluta que otorga la certeza de un presente que no puede descansar en sí mismo y que revela entonces, desde la carne propia, la idea de proveniencia en donde se fundan primordialmente las dos primeras demostraciones de la existencia de Dios que se hallan en la Meditación Tercera. Saber quién soy, lo hemos visto con Descartes, implica saber quién es Dios. Así está trazado el camino que va del Ego a Dios en la Filosofía cartesiana.

Concordamos con Miguel García-Baró en que “Tratar de la cuestión de Dios es siempre el camino más derecho para ir al fondo del problema de la realidad sin detenerse en lo secundario y sin dar rodeos inútiles, porque no es ni puede ser el ejercicio de un pensar como cualquier otro, sino el difícilísimo intento explícito de igualarse en la teoría a la tensión existencial suprema”⁴⁷⁴. Y Descartes lleva a cabo su proyecto así, pues nos recuerda en las *Meditaciones metafísicas*, que el que concierne a Dios es el problema fundamental de la filosofía; y por ello, en la sincera búsqueda de la verdad siempre habrá espacio para interrogarse acerca de lo divino, aún cuando se haga desde la búsqueda de una lucidez que se halle en las raíces de toda lucidez posible —

⁴⁷⁴ Miguel García-Baró, “En las bases de la filosofía primera” en *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Sígueme, 2007, p.235.

experiencia ajena quizá, al estado normal de nuestra vida, pero experiencia necesaria tal vez para este extraño explorador de lo divino que sería el filósofo al emprender esa difícil tarea.

Esto mismo nos deja el reconocimiento de la profunda dimensión existencial de la que parte el cartesianismo, pues René Descartes en su exploración en torno al ego, nos ha mostrado cómo la voluntad ocupa un lugar de privilegio entre las regiones de la existencia que se revelan en la certeza puntual del “*ego sum*”. Lo que significa que al recuperar el *cogito* en su calidad de acontecimiento, de intuición o conocimiento de quinto grado, permite percatarnos de que la primera certeza de la filosofía cartesiana es bastante más que un enunciado vacío y formal, y mucho más desde luego que sus pretendidas herencias modernas, idealistas y subjetivas, pues en calidad de *hecho indubitable* no se agota sino como profundo esfuerzo del espíritu que traza sus esfuerzos en el horizonte de la luz natural.

Así, es también notorio el avance en la exploración de la concepción del ego por parte de Descartes, quien pese a la crítica husserliana que vería en el Caballero de la Turena la justificación para ese exagerado e inhumano naturalismo moderno, sería precisamente el primero en arremeter contra esa concepción del hombre que elimina la dignidad más alta que Cartesio observa como característica humana: la libertad, que se expresa precisamente en ese esfuerzo que siento yo mismo en mi encuentro con el mundo y con esos otros que son como yo también libertad que se expresa en su ser carne.

La aventura cartesiana es un ejercicio filosófico que busca la verdad, he ahí su perenne validez. Y esto se acentúa en un momento de la historia del pensamiento y de la humanidad en la que, en nombre de la “dignidad y autonomía humana” mal entendidas, se pugna por la claudicación del espíritu, por lo que entonces un proyecto como el cartesiano resurge no sólo como una fina esperanza sino firme realidad. Con Descartes y sus más rigurosos y agudos lectores, hemos podido dar cuenta del fecundo diálogo entre fe y razón, y hemos dado testimonio de ello en el terreno del entendimiento y la luz natural, sin dejar de mencionar por supuesto lo significativo que resultan para la historia del pensamiento humano los acercamientos que desde el entendimiento también se hace hacia los límites de lo sobrenatural.

Descartes tiene, pues, un gran valor de iniciación filosófica, pero también de iniciación para andar en la vida humana—pues un filósofo que no parte de ella y que no se atreve con sus meditaciones ir a ella, y leer entonces “el gran libro del mundo”, no es —lo decía Unamuno— sino un mal remedo de hombre. La claridad y la rigurosidad de Descartes son, pues, una invitación para continuar en eso que Husserl llamaba “la infinita tarea de la verdad”. Pues eso es lo que significa dedicarse a la filosofía también para Descartes, según lo señalaba oportuno en la Carta a Picot.

La filosofía cartesiana sirve entonces como firme defensa ante el monólogo de esos Lysias modernos, que so pretexto de prevenirnos contra toda pretensión de autoridad, querrían someternos precisamente a la suya ayudados de un sutil sofisma. La rigurosidad de claridad y distinción cartesianas nos permiten, pues, notar que es posible eludir, si aplicamos bien el entendimiento, los más sutiles sofismas, pues “Los sofismas más sutiles —escribía el joven Descartes en la décima de las *Regulae*— sólo engañan a los sofistas y casi nunca a quien emplea la pura razón”⁴⁷⁵. Conscientes, por supuesto, de que “como la necesidad de obrar con premura nos obliga a menudo a decidimos sin haber tenido tiempo para exámenes cuidadosos, hay que reconocer que la vida humana está frecuentemente sujeta al error en las cosas particulares; en suma, hay que confesar la endeblez de nuestra naturaleza”⁴⁷⁶. Y al tiempo de confesar nuestra debilidad, confesamos también entonces, la necesidad de buscar con ahínco los primeros principios y de esbozar una gramática de la existencia.

⁴⁷⁵ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* en *Obras Escogidas* (edición y traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980, p.17, (Regla X) p.75 / AT X, 406.

⁴⁷⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid: Alfaguara, 1977, (Meditación Sexta) p.75 / AT IX, 72.

BIBLIOGRAFÍA

Alquié, Ferdinand, "De la mort de Dieu à la mort de la philosophie" en *Études cartésiennes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982.

Ángeles Cerón, Francisco de Jesús, "La distancia de Dios en las *Meditaciones metafísicas*" en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Anthropos-UAQ, Barcelona, 2007.

Aranguren, José Luis L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.

Baltasar, Hans Urs von, *Sólo el amor es digno de fe* (Trad. Ángel Cordobilla Pérez), Sígueme, Salamanca, 2004 / 1963 en alemán.

— —, *El cristiano y la angustia* (Trad. José María Valverde), Caparrós Editores, Madrid, 1998 / 1959 en alemán.

Beysade, Jean-Marie, *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris, 1979.

Biblia de Jerusalén (nueva edición), Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

Borges, Jorge Luis, *Obras completas II* (4 vols.), Emecé, Buenos Aires, 1989.

Buber, Martin, *Yo y Tú y otros ensayos* (Trad. Marcelo Burello), Ediciones Lilmód, Buenos Aires, 2006 / München 1962.

— —, *Eclipse de Dios* (Trad. Robert M. Seltzer), F.C.E., 2ª ed., México, 1953.

Cabodevilla, José María, *La impaciencia de Job*, B.A.C., 3ª ed., Madrid, 1970.

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, Vol. I (4 vols.), F.C.E., México, 1953 / 1906 en alemán.

Debray, Régis, *Dios, un itinerario* (Trad. Eduardo Molina y Vedia), Siglo XXI, México, 2005.

Descartes, René, *Discours de la méthode*, Édition présentée par Pierre Jacerme, Pocket, "Collection Agora", Paris, 1990.

— —, *Discurso del método / Dióptrica / Meteoros / Geometría*, edición de Guillermo Quintás Alonso, segunda edición (1ª en 1981), Alfaguara, Madrid, 1987.

— —, *Dos opúsculos: Reglas para la dirección del espíritu / Investigación de la verdad por la luz natural*, edición de Luis Villoro, "Nuestros Clásicos" No. 10, tercera edición, UNAM, México, 1984.

— —, *Las pasiones del alma*, edición de Julián Pacho, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

— —, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

— —, *Meditaciones metafísicas y otros textos* (Investigación de la verdad por la luz natural / Conversación con Burman / Correspondencia con Arnauld), edición de E. López y M. Graña, "Biblioteca Hispánica de Filosofía: Clásicos" No. 3, Gredos, Madrid, 1987.

— —, *Obras escogidas* (Preámbulos / Experiencias / Olímpicas / Reglas para la dirección del espíritu / Discurso del método / Meditaciones metafísicas / Los principios de la filosofía / Correspondencia), edición de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, segunda edición (1ª en Ed. Sudamericana, 1967), Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980.

— —, *Observaciones sobre el programa de Regius*, edición de G. Quintás, "Biblioteca de Iniciación Filosófica" No. 137, Aguilar, Buenos Aires, 1980.

— —, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, traducción de María Teresa Gallego Urrutia e introducción de Mateu Cabot, Alba Editorial, Barcelona, 1999.

— —, *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Éditions Gallimard "Bibliothèque de La Pléiade", 1953.

— —, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, nouvelle édition, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996

Fioraso, Nazzareno, *Il giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*, Mimesis, Milano, 2008.

García-Baró, Miguel, "En las bases de la filosofía primera" en *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2007.

Grimaldi, Nicolas, *Descartes et ses fables*, PUF, Paris, 2006.

— —, « Le Temps chez Descartes » en *Revue Internationale de philosophie*, Vol. 50, No.195, Febrero de 1996.

— —, "L'ego du cogito" en *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988.

Hamelin, Octave, *El sistema de Descartes*, edición de A. H. Raggio, Losada, Buenos Aires, 1949 / París, 1910.

— —, *Le système de Descartes* (préface de Émile Durkheim), Paris: Félix Alcan Éditeur, 1911.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, edición y traducción de José Gaos, F.C.E. segunda edición (1º en 1951), México, 1971 / Sein und zeit, 1927.

— —, *Identidad y diferencia* (Trad. de H. Cortés y A. Leyte), Anthropos, Barcelona, 1990.

— —, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, edición de Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1960.

Henry, Michel, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. Juan Gallo Reyzábal), Sígueme, Salamanca, 2007.

— —, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz), Sígueme, Salamanca, 2001.

— —, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (Trad. Javier Teira Lapuente), Sígueme, Salamanca, 2001.

— —, *De la subjetivité Tome II. Phénoménologie de la vie*, PUF, Paris, 2003.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Trad. José Gaos), F.C.E. 3ª ed., México, 1986 / 1913 en alemán.

— —, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas), Editorial Crítica, Barcelona, 1990.

— —, *Meditaciones cartesianas* (Trad. José Gaos y Miguel García-Baró), F.C.E. 2ª ed., México, 1986.

Jaspers, Karl, *Descartes y la filosofía*, La Pléyade, Buenos Aires, 1973 / París, 1937 / Berlín 1948.

— —, *La fe filosófica*, Losada, 2ª ed., Buenos Aires, 1968 / Munich, 1948.

— —, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (Trad. José Gaos), F.C.E. “Breviarios” No. 77, México, 1953 / Zurich, 1949.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas), Alfaguara, 22ª ed., Madrid, 2004.

Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, quinta edición (1ª en 1979), S. XXI, México, 1986 / 1957 en inglés.

Küng, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Trad. José María Bravo Navalpotro), Trotta, 4ª ed., Madrid, 2005 / 4ª edición en Editorial Cristiandad, Madrid, 1979 / Munich, 1978.

Kuri Camacho, Ramón, “Francisco Suárez y la esencialización del ser” en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Anthropos-UAQ, Barcelona, 2007.

Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia* (Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille), Editorial Sígueme, Salamanca, 1999.

— —, *Étant donné*, PUF, París, 1997.

— —, *El fenómeno erótico* (Trad. Silvio Mattoni), El cuenco de la plata-Ediciones literales, Buenos Aires, 2005.

— —, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2001.

Marino López, Antonio, "La metafísica de la generosidad cartesiana" en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Anthropos-UAQ, Barcelona, 2007.

Maritain, Jacques, *Aproximaciones a Dios* (Trad. Rogelio Rovira), Ediciones Encuentro, Madrid, 1994.

— —, *Trois réformateurs: Luther-Descartes-Rousseau*, nouvelle édition revue et augmentée, Plon, Paris, 1925.

Martínez de Marañón, José Manzana, "La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios", en *Psicología religiosa y pensamiento existencial* (al cuidado de López Quintás, A.), Vol. II, "Cristianismo y Hombre actual" No. 43, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 421-458.

Molina Mejía, Andrés, *El pensamiento moderno: Descartes*, Editorial Ágora, Málaga, s/f.

Moreno Romo, Juan Carlos, (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona: Anthropos-UAQ, 2007.

— —, *Revendication de la rationalité. Penser contre l'histoire, penser l'histoire* (II vols.), ANTR, Lille, 2004.

— —, *Vindicación del cartesianismo radical* (Tesis de licenciatura), UNAM (de próxima aparición en la editorial Anthropos), México, 1989.

— —, "Descartes 'Mirador' de la filosofía" en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Anthropos-UAQ, Barcelona, 2007.

— —, "Moral e historia en Descartes" en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Anthropos-UAQ, Barcelona, 2007.

— —, "En torno al círculo cartesiano y al genio maligno", Comunicación presentada en el Twentieth World Congress of Philosophy (Boston, 1998), disponible en URL: <http://www.bu.edu/WCP/Papers/Mode/ModeMore.htm>.

— —, "Descartes, el mismo y el otro" Prólogo a Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Anthropos, Barcelona, 2008.

— —, "El horizonte a lo lejos. (Con, a través, y a propósito de la obra de Jean-Luc Nancy)", en *Revista Anthropos*, No. 205, 2004.

Nancy, Jean-Luc, *Ego sum* (Traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo), Anthropos-UAQ, Barcelona, 2007.

— —, *Corpus* (Trad. Patricio Bulnes), Arena Libros, Madrid, 2003.

— —, *Noli me tangere* (Trad. María Tabuyo y Agustín López), Trotta, Madrid, 2006.

— —, *El intruso* (Trad. Margarita Martínez), Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.

— —, *Un jour les dieux se retirent...*, William Blake and Co. Ed., Burdeos, 2001.

— —, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris, 1996.

— —, *La mirada del retrato* (Trad. Irene Agoff), Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006.

Pascal, Blaise, *Obras: Pensamientos / Provinciales / escritos científicos / opúsculos / y cartas*, prólogo de José Luis Aranguren y edición de Carlos R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1981.

— —, *Pensamientos*, traducción de Eugenio D'Ors, Iberia, Madrid, 1976.

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, edición de Enrico Mario Santí, Editorial Cátedra, 11ª ed., Madrid, 2003.

Popkin, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, F.C.E., Méx., 1983 / 1979 en inglés.

Popper, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, s. f. (la quinta reimpresión es de 1992) / 1944-5, New Jersey / 1969, Londres.

Ratzinger, Joseph, *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Trad. Luis Huerga), Sígueme, Salamanca, 2005 / 1978 en alemán.

— —, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Trad. Jesús Aguirre), Ediciones Encuentro, Madrid, 2006 / 1960 en alemán.

— —, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, 3ª ed., Salamanca, 2007.

— —, *Desde Colonia a los jóvenes*, Editorial San Pablo, Madrid, 2004.

Reyes, Alfonso, "En torno a la estética de Descartes", en *Obras Completas XII*, FCE, México, 1960.

Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes y el racionalismo*, Oikos-tau Ediciones, Barcelona, 1971.

Rogozinski, Jacob, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego analyse*, Les éditions du Cerf, Paris, 2006.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, versión de Óscar Cohen, F.C.E., México, 1958.

Steiner, George, *Gramáticas de la creación* (Trad. Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez), Editorial Siruela, Madrid, 2005 / 1990 en inglés.

Teresa, José de, *Descartes*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2007.

Tomès, Arnaud, "Sartre: un cartesiano contra Descartes" en Juan Carlos Moreno Romo (coord.) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Anthropos-UAQ, Barcelona, 2007.

Turró, Salvio, *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*, prólogo de Emilio Lledó, "Autores, Textos y Temas de filosofía" No. 1, Anthropos, Barcelona, 1985.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Altaya "Grandes obras del pensamiento", Barcelona, 1999 / 1912 primera edición.

Valéry, Paul, *Estudios filosóficos* (Trad. Carmen Santos), La balsa de la Medusa, Madrid, 1993.

Villoro, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, F.C.E. "Publicaciones de Dianoia", México, 1965.

Weischedel, Wilhelm, *Los filósofos entre bambalinas*, F.C.E. "Breviarios" 225, México, 1972 / 1966 en alemán.

Xirau Palau, Joaquín, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, Universidad de Barcelona, 1927, reeditado en el volumen *Descartes / Leibniz / Rousseau*, UNAM, México, 1973.

Xirau, Ramón, "Descartes o los sueños de la ciencia admirable", en *Palabra y Silencio*, Siglo XXI-El Colegio Nacional, 3ª ed., México, 1993.

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, F.C.E., "Breviarios" 103, 2ª ed., México, 1973.

INDICE

OBERTURA	2
INTRODUCCIÓN	5
I. EL EGO DEL COGITO. <i>MEDITACIÓN SOBRE NUESTRO SER CARNE.</i>	
I.1. El silencio que circunda al Ego.....	10
I.2. Mirar “el cuadro”.....	16
I.3. El punto de partida: “dudar de todas las cosas al menos una vez en la vida”.....	18
I.4 “Cogito, ergo sum”.....	26
I.5 Quoties a me profertur, vel mente concipitur.....	34
I.6 Se que soy pero, ¿qué soy?.....	52
I.6.1 El uso de la noción de substancia.....	52
I.6.2 ¿Dualismo cartesiano o doctrina de las tres naturalezas?.....	58
I.6.3 El advenimiento fenomenológico de la carne en el <i>cogito</i>	79
II. ¿EXISTE DIOS? <i>MEDITACIÓN SOBRE EL ABSOLUTO.</i>	
II.1 Una soledad que piensa.....	100
II.2 De la apodicticidad de la existencia propia a la Tercera Meditación.....	104
II.3 Descartes y lo divino.....	120
II.3.1 Objeciones y respuestas al problema de Dios.....	121
II.3.2 El rechazo <i>quasi</i> universal de las demostraciones de la existencia de Dios.....	142
II.3.3 Razón y fe en Descartes: entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía.....	148
II.3.3.1 El ídolo y el «Dios» de la « <i>onto-teología</i> ».....	153
II.3.3.2 Que no toda metafísica es una ontoteología: un retorno a Descartes desde la “fenomenología de la donación” de Jean-Luc Marion.	159
II.3.3.3 Descartes: Del Dios que se vive en la distancia.....	166
CONCLUSIONES: DEL EGO A DIOS	182
BIBLIOGRAFÍA	186
INDICE	193