

Antonio Negri

# Descartes político



Diseño de interior y cubierta: RAG

Traducción de  
Marta Malo de Molina Bodclón

# Descartes político o de la razonable ideología

Antonio Negri

Reservados todos los derechos.  
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270  
del Código Penal, podrán ser castigados con penas  
de multa y privación de libertad quienes  
reproduczcan sin la preceptiva autorización o plagien,  
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica  
fijada en cualquier tipo de soporte.



Título original: *Descartes politico o della ragionevole ideologia*

© Antonio Negri

© Ediciones Akal, S. A., 2008  
para lengua española

Sector Foresta, 1  
28760 Tres Cantos  
Madrid - España

Tel.: 918 061 996  
Fax: 918 044 028

[www.akal.com](http://www.akal.com)

ISBN: 978-84-460-2457-6  
Depósito legal: M. 194-2008

Impreso en Lavel, S. A.  
Humanes (Madrid)

# Prefacio a la nueva edición de *Descartes político*

*A Marino y Mirta*

*Malim etiam vero nomine Descartes, quam ficto Cartesius vocari*  
[Aunque prefiera ser llamado por el verdadero nombre, Descartes, que por el ficticio, Cartesius].

(AT III 68)

La primera edición de este libro está fechada en 1970. Fue escrito con ocasión de un compromiso académico y sometido al juicio de una comisión de colegas universitarios. Estábamos en el periodo inmediatamente siguiente al sesenta y ocho; personalmente, se me conocía como un profesor que se había puesto de parte del movimiento estudiantil; además, toda mi producción de la década de 1960 había estado dedicada al análisis de los movimientos políticos de los obreros y a la profundización crítica del marxismo. El libro sorprendió tanto a los académicos por la elección del tema (¿qué habría hecho un marxista de Descartes?), como a los compañeros del movimiento (¿para qué demonios pierde Negri tiempo con Descartes?). La explicación que entonces di, tanto a los primeros como a los segundos, puedo repetírsela hoy a quienes quieran preguntarme por qué, después de más de treinta años, permito la reedición de este libro.

La respuesta consiste en tres observaciones y en una conclusión.

La primera observación es que, tal como han demostrado claramente Maquiavelo, Spinoza y Marx (y tal como ha establecido, después de ellos, el amplio consenso filosófico que se forma entre Nietzsche y Foucault/Derrida), toda metafísica es de algún modo una ontología política. En nuestro caso, el estudio del pensamiento cartesiano presentaba una ocasión excepcional de demostrar esta tesis porque, por su originalidad y radicalidad, el pensamiento político de Descartes se opone, por un lado, a la continuidad teológico-política de la filosofía medieval y, por otro, a las teorías mecanicistas y absolutistas à la Hobbes, en ese momento de crisis histórica y política que marca el nacimiento de la modernidad. Nuestro autor funda una ontología política no sólo nueva sino distinta: se trata de una *ontología* de la mediación, no dialéctica sino *temporal*, progresiva, dirigida a la construcción de la

hegemonía de una clase social. Una ontología que, por así decirlo, añade a las razones constitutivas de lo político moderno (que se presenta bajo la imagen del Estado absoluto) un proyecto evolutivo para la hegemonía cultural y el dominio burgués sobre la sociedad.

La segunda observación consiste en subrayar que la continuidad de un pensamiento filosófico (y el éxito de Descartes se prolongó en el tiempo) está de por sí ligada a la potencia del *dispositivo político implícito* en la ontología del autor. En ello, y sólo en ello, esto es, en la duración del dispositivo que la ontología comprende, reside el motivo de la posible eficacia histórica de una metafísica. La fidelidad tanto como las traiciones, la continuidad tanto como las discontinuidades, las crisis tanto como las transformaciones, articulan una cadena de ideas siempre adecuada al ser del origen. Lo mismo puede decirse cuando la fuerza de un pensamiento se dispersa o desaparece: si una arqueología viva nutre genealogías creativas, nuevas condiciones históricas y políticas pueden, por el contrario, hacer que nos ilusionemos con arqueologías difuntas. El cartesianismo, en su desarrollo francés y en sus ramificaciones europeas, constituye un modelo particularmente eficaz de esta imagen histórica de la metafísica: en la duración teórica y, luego, en la continuidad revolucionaria del cartesianismo, resaltaban los elementos críticos, radicalmente innovadores, de su origen. De ahí la utilidad del estudio de la ontología política originaria de Descartes y de cómo se había formado y desarrollado. Porque nos permite describir, a través de distintos dispositivos, diagramas articulados y proyectos constitutivos, algunos de los siglos siguientes de historia del pensamiento y de la evolución del poder burgués y capitalista, bajo el signo de la hegemonía.

La tercera observación parte del reconocimiento de que la consideración arqueológica de un pensamiento filosófico puede ser atravesada por *distintas genealogías*, y que, por consiguiente, un pensamiento (siempre) se constituye y se define a través de elecciones y rupturas, siendo tanto más significativo cuanto más controla y subsume las articulaciones históricas, distintas y a veces contradictorias, de una época y el movimiento de los sujetos que en la misma buscaron y/o construyeron hegemonía. Para argumentar esta tesis de método, baste detenerse en torno a las características fundamentales de los conflictos y de las alternativas que hemos definido como la base de este análisis del pensamiento político de Descartes (estábamos a finales de la década de 1960). A partir de un inventario del pensamiento político en Francia en la primera mitad del siglo XVII, intentamos entonces mostrar –haciendo referencia a la obra de Borkenau y a algunas sugerencias de L. Febvre– que la «filosofía de la manufactura» no tenía nada de bloque unitario; que, por el contrario, los elementos estructurales de la transformación productiva del mundo, las fuerzas revolucionarias que se liberaron a partir del siglo XIV en Italia y en Flandes y desde el Renacimiento en toda Europa, encontraron en el siglo XVII, de manera definitiva,

un amplio campo de alternativas ideológicas, es decir, de distintas posibilidades políticas<sup>1</sup>. Frente a estas alternativas, se impuso la construcción cartesiana de un orden político razonable, enérgico intento de representar un desarrollo hegémónico de la burguesía dentro de la formación del Estado absoluto.

Mi conclusión es, por último, que una ontología política del pasado (en este caso, la cartesiana) puede confrontarse provechosamente con la actualidad, para comprender o para renovar la imagen del presente. Esto resulta aún más evidente cuando el presente y la época en la que se concibió la obra con la que se le confronta se parecen. No hay ingenuidad en estas palabras, el sentido de la diferencia y de la singularidad del pensamiento y del acontecimiento está siempre muy presente en nosotros y nuestra pedagogía no pretende en ningún caso producir esa «isomorfidad» tan querida para los estudiosos de la relación «superestructural», si acaso circulan aquí un poco de ironía y muchas paradojas. Y sin embargo...

Para acercar a la realidad estas observaciones metodológicas, empecemos por la conclusión (*ad 4*), es decir, subrayando las posibles semejanzas entre ayer y hoy. Cuando Descartes desarrolla su filosofía, se encuentra, tal como se ha dicho, en medio de ese periodo de transición social y política que forma la *modernidad*. A esta transición adecua Descartes su obra. Pues bien, también hoy navegamos en medio de una gran transición que está formando la *posmodernidad*. Entonces era la burguesía, ahora es el proletariado global (la multitud) quien se enfrenta con el poder. Pero la similitud no se detiene aquí. El proceso registrado por Descartes se da en la continuidad de alternativas probadas, desbaratadas o triunfantes en distintos momentos. La desorientación y la duda agitan las conciencias. Nos debatimos en la profundidad del remolino. Desde ahí dentro, Descartes nos ilustra un proceso de crisis, muy parecido al actual. También hoy nos encontramos dentro de un *interregno* entre las formas antiguas de gobierno capitalista y las nuevas modalidades de *gobernanza* global que están buscando una determinación eficaz, es decir, vivimos en pleno medio de esa gran transición social y política que se abrió después del sesenta y ocho y que aún no ha llegado a determinarse en un equilibrio concluyente: una transición que ha visto y ve cómo, contra los movimientos renovadores, se oponen reacciones políticas de una fuerza enorme. Al periodo histórico vivido por Descartes lo llamamos época de la construcción del Estado moderno y va de la crisis del Renacimiento y de las formas originarias del gobierno burgués a la determinación del Es-

<sup>1</sup> Antonio Negri, «Problemi di storia dello Stato moderno. Francia: 1610-1650», en *Rivista critica di storia della filosofia* 2, 1967, pp. 182 ss.; Antonio Negri, «Manifattura ed ideologia», en P. Schiera (ed.), *Manifattura, società borghese, ideologia*, con artículos de F. Borkenau, H. Grossmann, A. Negri, Salvelli, Roma, 1978; A. Negri, «Prefazione» a C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Isedi, Milán, 1973.

tado absoluto. Entonces, el proceso revolucionario de la burguesía, al igual que ahorró el del proletariado global, la multitud, conoció una gran crisis: la «guerra de los Treinta Años», está en la base de la reacción absolutista contra la burguesía revolucionaria, del mismo modo que, hoy, la «guerra preventiva» está en la base de la reacción capitalista contra la revolución del proletariado global, y estos dos períodos están, ambos, atravesados por procesos de reacción social y política, entonces de «refeudalización», hoy de «privatización» de los bienes comunes. En ambas épocas, se asiste al desmoronamiento del modelo ideológico que había nutrido las primeras insurrecciones revolucionarias, permaneciendo, sin embargo, la fuerza productiva y social incontenible e irreversible de los nuevos sujetos históricos: *de ahí la crisis*.

Mi problema, tanto entonces (cuando escribí *Descartes político, o de la razonable ideología*, publicado por Feltrinelli en 1970) como hoy, consiste en interpretar la crisis desde el punto de vista del marxismo crítico. Ahora bien, el marxismo crítico es todo menos determinista. El choque entre fuerzas productivas y relaciones capitalistas de producción, tanto en la realidad como en la representación (teórica y metafísica, científica e historiográfica), está siempre ligado a los acontecimientos, a las relaciones de fuerza, a la capacidad creativa de los sujetos históricos. Si en la actualidad esto es absolutamente evidente, no lo era menos en el gran drama filosófico de la modernidad. Ni Descartes ni Hobbes, ni Spinoza ni Leibniz, ni Kant ni Hegel, son fantasmas del pensamiento (de distintas persecuciones históricas de pasiones siempre irresueltas), sino alternativas concretas en la realidad de épocas históricas singulares. Por eso los amamos o los odiamos, los consideramos carne de la vida o, por el contrario, esqueletos que obstaculizan nuestro pensamiento en una alternativa que es significativa de las distintas virtualidades de las que es capaz y en las que consiste la potencia del proceso histórico. Esa revolución teórica del marxismo y esa redefinición de su función crítica que, en la década de 1960, pasaron a través del *operismo* [obrero] italiano y del postestructuralismo francés, tuvieron como sello de verdad la fuerza de esta relación viva con el pensamiento filosófico, en general, y, por consiguiente, el privilegio de una capacidad de interpretación *inmanente* al devenir subjetivo de la modernidad. Este punto de vista está presente en mi *Descartes político*. A decir verdad, la subjetivación de las fuerzas productivas no es un proceso que tuviera que esperar a la posmodernidad, es decir, a la aparición del *general intellect*, para presentarse en su plenitud; más bien, está siempre implícito, presente en su virtualidad, violentamente activo en la configuración de los sistemas ideológicos del poder, capaz tanto de condicionarlos como, en determinadas circunstancias, de ponerlos en crisis. Cuando se habla de Descartes, estamos plenamente dentro de esta máquina.

Pero volvamos a nosotros. Preguntémonos, pues, cómo reaccionó Descartes a esa crisis que determinó la génesis de la modernidad. La hipótesis de Descartes con-

sistía en la propuesta de una «ideología razonable». Para él se trataba, por un lado, de confirmar, desde el punto de vista metafísico, la potencia naciente de la burguesía, el potencial revolucionario de su acción, la decisión de la autonomía de la razón burguesa: el «yo pienso» representa esta determinación. Pero, por otra parte, para él se trataba de plegar la absolutez de la posición originaria a la concreción de un proyecto político, sostenible desde el punto de vista histórico: de ahí lo razonable de su proyecto. Ahora bien, la idea de libertad, introducida por la revolución humanista, se veía asechada, además de por la prepotencia de las aristocracias reinantes y por la continuidad del orden real (patrimonial y carismático), también y sobre todo por los levantamientos y las revoluciones de las nuevas multitudes campesinas y artesanas. Éstas representaban la base material y el motor productivo de ese proyecto de apropiación del valor que la burguesía estaba construyendo. Si la burguesía se presentaba como clase hegemónica, capaz de la construcción de una nueva civilización, era porque había identificado, como base de ésta, una *nueva fuerza productiva*: la del trabajo. Retener y explotar la nueva fuerza de trabajo y, al mismo tiempo, responder al peligro que representan los levantamientos de la multitud y configurar un espacio que, en la alianza con el *ancien régime* (puesto que entonces, fuera de la trascendencia, era imposible definir la autoridad), permitiese el desarrollo de la burguesía: éste es el *razonable proyecto* de Descartes. Un proyecto abierto y reformista que permitirá a la burguesía desarrollar la idea de progreso y ampliar poco a poco su hegemonía dentro de las nuevas estructuras del Estado absoluto (por consiguiente, elaborar teorías no teológicas y prácticas materiales adecuadas a una nueva definición de autoridad). Un proyecto, por otro lado, cerrado y conscientemente *oportunista*, en tanto que conocedor de los límites de la acción burguesa, de la amenaza de las revoluciones de la multitud y, por lo tanto, en búsqueda de una temporalidad y de formas de poder adecuadas a la gestión de un proyecto eficaz de reforma de la sociedad y del Estado. La filosofía de Descartes puede leerse en esta clave: como *ideología* (ideología en sentido estricto, representación «de parte» de la realidad, esto es, afirmación de la verdad de clase de la burguesía hegemónica) y como *razonable* ideología, instalada en la conciencia de las relaciones de fuerza actuales y en las posibilidades progresivas, eventualmente abiertas a ese nuevo cuerpo social y a esa verdad.

Pero, como se ha dicho, la hipótesis de Descartes puede confrontarse hoy con una situación análoga. Difícilmente cabe poner en duda que la situación sea análoga. Después del sesenta y ocho, después del ochenta y nueve, es decir, después de la insurrección del *general intellect*, del trabajo inmaterial e intelectual, proletario y explotado, y después del fin del estrangulamiento socialista-soviético del comunismo, las multitudes han reabierto una posibilidad hegemónica y han afirmado un proyecto por la *liberación del trabajo*. La respuesta de las clases dominantes se ha

repetido como contrarrevolución y como reacción social y política. Se trata de una restauración feroz, una repetición del siglo XVII, lo que se ha abierto ante nuestros ojos es un verdadero Barroco. Contra el desarrollo global de las multitudes se ha desencadenado, de hecho, la crisis, es decir, se ha dado una respuesta capitalista de estabilización regresiva. En esta nueva situación de crisis, la hipótesis de Descartes se presentaría hoy *formalmente* como propuesta de una «alianza razonable» entre nuevos estratos del trabajo intelectual multitudinario y viejas fuerzas burguesas del poder, como hipótesis reformista en el nuevo marco de la posmodernidad. Sin embargo, no se puede dejar de reconocer, ante una hipótesis así formulada, que, aunque la situación es análoga, la hipótesis cartesiana es irrepetible. De hecho, hoy las formas estatales del capitalismo y las modalidades vivas del «capital colectivo» ya no consiguen llevar a cabo la mediación que el viejo Estado absoluto había determinado con algún éxito entre insurgencias burguesas, continuidad del Estado real-patrimonial y necesidad de dominar las sublevaciones y las insurrecciones proletarias. Hoy, ¿dónde es posible identificar aún una función de mediación? La dialéctica, también aquella representada por el cartesianismo, como empresa de larga duración, de *Aufhebung* [síntesis superadora] en la perspectiva del infinito metafísico, es *inactual*: ya no hay un Tercer Estado, un cuerpo de *robins* [hombres de toga], de administradores, radicado en el interés de la mediación estatal de la explotación, que pueda crear o gestionar la dialéctica. Pero sobre esto más adelante.

A partir de todo esto, consideremos de nuevo las observaciones propuestas al principio, para verificar si la bibliografía producida en el ámbito histórico y filosófico después de 1970 nos plantea la necesidad de modificar, de manera más o menos sustancial, nuestras hipótesis interpretativas. Pues bien, mi impresión, tras hacer un repaso al debate que se ha desarrollado en estos años, es que lo que sale a relucir más bien es una confirmación de las tesis entonces presentadas y una nueva demostración de su verdad.

Comencemos por las observaciones relativas al punto dos, es decir, por aquellas que se refieren a la continuidad del pensamiento cartesiano y a las alternativas que se presentaron en ésta. Si tomamos los dos textos que parecen constituir la síntesis definitiva de los estudios<sup>2</sup>, tenemos una demostración de hasta qué punto el cartesianismo tejió profundamente las tramas y las alternativas del pensamiento francés, sin duda, hasta la Revolución. La gran potencia del pensamiento cartesiano se estudia (en estas dos obras) en relación con todo el arco social en el que pueden darse los efectos de un pensamiento innovador. Azouvi y Van Damme tienen enfoques muy distintos:

<sup>2</sup> F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, París, Fayard, 2001 y S. van Damme, *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, París, Presses de Sciences Po, 2003.

por un lado, una historia filosófica que puntuiza los pasos esenciales de la transformación progresiva del cartesianismo en mito y la conspiración ideal y política que hay tras ella; por otro lado, una historia que aprehende las formas de la innovación cultural y de la vida intelectual que constituyen, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, la «gran» imagen de Descartes. Desde luego que esto no basta: son éstos fragmentos de historia filosófica y cultural los que más bien hay que mezclar con los cambios más profundos de la historia social. Esclarecen, no obstante, cómo la razonable ideología de Cartesio se extiende desde la edad clásica de la Ilustración hasta la Revolución. La Revolución, por así decirlo, completa su proyecto. Cómo sucede esto, cómo, por un lado, la historia y las relaciones sociales que se modifican con ella se ocupan de quitar de en medio los elementos místico-espirituales (y la continuidad de la escolástica medieval) que estaban en la base de una primera representación de la racionalidad filosófica moderna; y cómo, por otra parte, estas tendencias pueden desarrollarse y radicalizarse a lo largo de la Ilustración, son todas cuestiones descritas recientemente también por J. Israel y por Erica Harth<sup>3</sup>. Así es como la continuidad del cartesianismo se convierte en una red (capaz de contener en su trama muchas de las expresiones espirituales del siglo) y así es como se tiende ese arco que concluye precisamente, tal como hemos dicho, en la Revolución francesa.

Así las cosas, sin duda, el retorno reflexivo sobre el trayecto recorrido (por la racionalidad normalizadora) nos obliga a emprender una historia de Francia (y de toda la modernidad) muy diferente de la «historia clásica» que quería ver Marx<sup>4</sup>. Pero esto sólo es cierto parcialmente: además, en esa *recopilación* del revisionismo furetiano (que es la colección de ensayos de Antoine de Baecque), se corre en verdad el riesgo de no entender cómo la razonable ideología de Descartes pudo construir (y hacer durar) un pensamiento radical y, sobre todo, una subjetividad radical. Antes bien, debemos reconocer que estos cambios no fueron fáciles y que, mientras el siglo XVII padece la humanidad como una *suma de contrastes* (*l'amas de contradictions que nous sommes* [el cúmulo de contradicciones que somos]) e intenta descubrir al hombre, coordinarlo, reconocer sus formas, el siglo XVIII intenta más bien olvidar lo que sabe de la naturaleza del hombre para adaptarla a su utopía<sup>5</sup>. Decir esto significa, entonces, reconocer que estos cambios y estas revoluciones del espíritu se dieron con mucha intensidad. Otros revisionistas históricos añaden: el dispositivo de la «razonable ideología» puede desplegarse en utopía. Muy bien. Pero,

<sup>3</sup> J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, 2000; E. Harth, *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

<sup>4</sup> M. Gauchet, «Préface», en A. de Baecque, *Pour ou contre la révolution. De Mirabeau à Mirtrand*, París, Bayard, 2002, p. VII.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Volontà di potenza* I, p. 27.

¿no debemos entonces, precisamente a partir de esta conciencia, reconocer el proceso histórico que está detrás de tal transformación? Por más que, en 1978, François Furet pudiera decir «la Revolución francesa ha terminado», no podría cerrar con ello esa dialéctica histórica que la «razonable ideología» había interpretado a su manera; y si, justamente entonces, hubo que concluir que, en el cuestionamiento metafísico sobre los principios fundamentales de la sociedad, ni el interrogante político sobre la naturaleza y el funcionamiento de los sistemas de libertad, ni la cuestión social sobre qué justicia debe una comunidad a sus miembros, podían resolverse en términos unívocos, mayor es la necesidad de indagar en el análisis, esto es, de profundizarlo, y de identificar así, justamente en torno a estas alternativas, la génesis de las contradicciones y de los presupuestos revolucionarios (que son el único producto *cierto* de las fuerzas intelectuales puestas en marcha por Descartes). Esto es lo que el estudio de la «razonable ideología» cartesiana nos permite hacer; ésta es la base dramática de una arqueología de la razón que una genealogía flexible e indeterminada nos ha hecho heredar.

Si pasamos a continuación a la tercera observación hecha (*supra* en el punto 3) y volvemos, por lo tanto, al contexto histórico donde, y en confrontación con el cual, se desarrolla el pensamiento político cartesiano, también en este caso debemos preguntarnos si, de 1970 a la actualidad, la gran labor de profundización histórica sobre la naturaleza del Estado absoluto moderno ha comportado modificaciones esenciales, tales como para impedir que sigamos sosteniendo la tesis de la «razonable ideología». Grande ha sido, en efecto, el *trabajo histórico sobre el origen del Estado moderno* que se ha desarrollado en estos treinta años: y, sin embargo, las profundizaciones de la historia interdisciplinar, las ampliaciones de los análisis sociológicos y económicos, las especializaciones culturales puestas en marcha no han logrado modificar el marco que se había definido en torno a la línea de «pensamiento Max Weber-Otto Hintze». El Estado moderno, si no se define exactamente como «Estado-empresa» o «Estado-máquina», como querían estos autores, se convierte en ello, representa en cualquier caso un *proceso* de unidad y centralización funcional. Paolo Prodi<sup>6</sup> insiste en esta continuidad historiográfica. Este autor señala que, respecto a los temas relativos a la génesis y al desarrollo del Estado moderno, siguen siendo fundamentales los resultados de la historiografía de los siglos XIX y XX. Sin duda es preciso rearticularlos, a veces desordenarlos, pero los tres temas de la racionalización estructural (administrativa) a la Maravall, de la laicización del poder a la Kantorowicz y de la especialización biopolítica a la Foucault, bien, estos temas no cambian, si acaso se profundizan conforme a una línea continua y consolidada de interpretación histórica.

<sup>6</sup> P. Prodi, *Introduzione allo studio della storia moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1999, pp. 68 ss.

Lo mismo puede decirse si observamos el círculo historiográfico que se reúne en torno a las posiciones de Braudel<sup>7</sup>. Se observa aquí que la ampliación y la «desecologización» de la interpretación de la génesis del Estado moderno, efectuada por muchos historiadores revisionistas, abre sin embargo a la «sorpresa» de verse obligado a admitir que la expansión y la nueva intensidad de las técnicas y de las figuras hermenéuticas (en las que mucho se ha insistido desde el análisis de los elementos lingüísticos, geográficos, culturales y archivísticos en la «nueva historia») no ponen en discusión la base crítica del economismo braudeliano: es más, al renovar desde estos nuevos puntos de vista el análisis, confirman la *naturaleza conflictiva* de la ideología de la modernidad, descubriendo e insistiendo en las luchas populares y de clase que atravesaron la época. En definitiva, el tema de la razonable ideología se puede confirmar sin duda desde la perspectiva historiográfica. El contenido contradictorio de la modernidad se ve si acaso acentuado y la intensidad de las grandes crisis que lo atravesaron, ahondada. Cuando, entre las décadas de 1970 y 1980, volví a recorrer esta época en *La anomalía salvaje*<sup>8</sup>, llegué también yo a conclusiones análogas.

A partir de aquí, hay ciertas reservas que me parece necesario plantear respecto a algunas interpretaciones de este periodo filosófico, ligadas, en tierra anglosajona, a la denominada «Escuela de Popkin». También las indicaciones de este gran historiador del escepticismo moderno han tenido continuidad en época reciente en obras importantes que han tocado temas cartesianos<sup>9</sup>. ¿Qué es lo que no funciona en estas interpretaciones y, en general, en los presupuestos de la «escuela de Popkin»? Estas interpretaciones me resultan, por así decirlo, «débiles»: se explayan en el estudio de la continuidad de las tendencias filosóficas sin identificar, no obstante, su función ideológica, se extienden sobre la horizontalidad histórica de los procesos sin comprender el nexo que liga el pensamiento a los acontecimientos, a la materialidad de las relaciones de poder, de manera vertical, de acuerdo con relaciones históricamente contingentes y, sin embargo, ideológicamente relevantes. Indagan, por ejemplo, en la escolástica tardomedieval para reencontrar ahí continuidades lingüísticas, incapaces, sin embargo, de poner en evidencia la *novedad* de la modernidad. No saben leer la revolución que madura en los presupuestos de esta transformación crucial del pensamiento, no saben captar las grandes alternativas y

<sup>7</sup> Véase a este propósito J. A. Marino (ed.), *Early Modern History and the Social Sciences. Testing the Limits of Braudel's Mediterranean*, Kirksville, Truman State University Press, 2002.

<sup>8</sup> A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza nella filosofia di Spinoza*, Milán, Feltrinelli, 1981 [ed. cast.: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993].

<sup>9</sup> T. M. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge University Press, 2002; Richard A. Watson, *Cogito, Ergo, Sum. The Life of René Descartes*, Jaffrey, N. H., David R. Godine, 2002.

las tensiones progresistas desesperadas que el pensamiento moderno alimenta (desde el principio) en su seno. Por ejemplo, la alternativa Descartes/Spinoza/Pascal queda absorbida y mediada en el clima teórico y en los lenguajes metafísicos de la época en lugar de, justamente en referencia a las diferencias históricas concretas, verse puesta de relieve en su irreductibilidad, cuando, sin embargo, el gran libro de Lucien Goldmann sobre el jansenismo habría podido ser resolutivo a este respecto<sup>10</sup>. El problema no estriba en conectar, a la manera marxista, es decir, excluyente, *filosofía y coyuntura*, ni tampoco en ligar (tal como se ha hecho en demasiadas ocasiones de manera burda en una tradición historiográfica que esperamos agotada) estructura y superestructura: el problema radica en vivir la historia de la filosofía dentro de estas relaciones, tal como la vivieron los filósofos, tal como la vivieron los sujetos históricos que en cada ocasión intentaron producir pensamiento, afirmar su potencia y hegemonía. La historia política cobra significado cuando se instala en la ontología y la devana y, de este modo, la filosofía política da voz a la ontología.

### ¿Podemos empezar a hablar ya de *biopolítica* aquí?

Para concluir sobre este punto: en estos años, el movimiento dirigido a la renovación de los estudios históricos sobre la génesis del Estado moderno ha tenido su momento álgido en el programa de la Fondation Européenne de la Science (bajo la dirección general de Wim Blockmans y de Jean-Philippe Genet). Éste se ha desarrollado desde la década de 1980 con el objetivo de ampliar la consideración de la historia política del Estado a través de la profundización de las ciencias de la cultura, la antropología, la historia del arte, las ciencias políticas, etc., y ha llegado a la conclusión de que el Estado moderno se forma en la continuidad de un proceso histórico que hunde sus raíces en la Baja Edad Media, que la constitución de la racionalidad moderna del Estado representa un proceso que no tiene de por sí nada de mecánico ni de voluntarista, y que, por último, la formación del Estado moderno se produce «a manchas de leopardo» (diferenciada, por lo tanto, localizada, con grandes disparidades en los conflictos que entablan y separan Estado e Iglesia, y en las formas del *Estado fiscal*). Ahora bien, todo esto amplía la base conflictiva, más que restringirla, y esclarece la función de la razonable ideología, más que confundirla. Denis Richet describe de la manera quizás más articulada y completa el contexto histórico en el que se impuso la «razonable ideología»<sup>11</sup>. La irritación por las afirmaciones ingenuas o simplistas de la historiografía liberal o de los enfoques sociológi-

cos le lleva de hecho a descubrir, con mayor claridad, la autonomía de muchas esferas de la realidad histórica que no habría que remitir a otros elementos que se encuentran fuera de una dinámica (continuamente abierta y continuamente cerrada) entre sociedad y Estado. El placer historiográfico consiste en el descubrimiento de las singularidades, individuos, familias, grupos sociales y religiosos y clases dirigentes y en el reconocimiento de la singularidad de sus trayectorias. La historia del absolutismo y del nacimiento del Estado absoluto se construye a partir de la articulación de tres líneas de análisis: investigación sobre la evolución de las *formas de la disidencia* y de las resistencias, *sociología de los actores* que se apropien de las instituciones judiciales y administrativas, estudio de los *proyectos políticos* formulados por los soberanos y por sus asesores. Estas vías articulan y desarrollan el tema tradicional de la «traición de la burguesía»... Pero, ¿qué otra cosa es «esta traición de la burguesía» sino la percepción sobre la cual se fundamenta y se desarrolla la ideología cartesiana? ¿Tan poderosa que le lleva a interpretar, en su racionalidad, justamente ese retraso de larga duración, esa pereza espiritual, política y teórica en la construcción de la revolución burguesa? Descartes, ante estas dificultades, intenta afirmar una vía que mantenga la libertad y la autonomía de la burguesía naciente y manufacturera, ya a punto de presentarse como clase hegemónica, en pleno proceso de construcción del Estado moderno. Y aunque sin duda es cierto que habría que revisar la imagen demasiado coherente y continua del mecanicismo del y en el Estado absoluto de la modernidad, confrontándola, pues, con la variedad y la diversidad de las posiciones que se presentan históricamente, esto no niega ni mitiga la tendencia histórica, más bien confirma su fuerza. Descartes y su «razonable ideología» se ajustan mejor a esta diversidad y pluralidad de exigencias y de episodios históricos que a un marco simplificado. En conclusión, los análisis históricos de la modernidad y de la génesis del Estado moderno desarrollados después de la década de 1960 han Enriquecido el panorama de la modernidad sin modificar su sentido y significado.

Llegados a este punto, podemos volver a la observación hecha *sub 1*, es decir, a la particular relación que liga la metafísica cartesiana a la ontología política; y examinar de qué manera ha intervenido la *crítica filosófica* sobre la metafísica de Descartes en estos últimos treinta años. Por desgracia, en este terreno, mucho ha cambiado, es decir, ha cambiado muy poco respecto a lo que nos transmitió toda una tradición secular. En efecto, frente a las grandes interpretaciones críticas, estructurales y deconstrucciónistas que se habían desarrollado hasta la década de 1960<sup>12</sup>, en

<sup>10</sup> L. Goldmann, *Le Dieu caché*, París, Gallimard, 1970.

<sup>11</sup> D. Richet, *De la Réforme à la Révolution. Etudes sur la France moderne*, París, Aubier, 1991.

<sup>12</sup> Tiene particular importancia, como obra de síntesis, el trabajo de M. Gueroult, *The Soul and the Body. Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reason I y II*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.

las últimas décadas, el análisis filosófico ha tratado decididamente de volver a remitir el pensamiento de Descartes a la tradición, es decir, de normalizarlo en el terreno de la metafísica especulativa, en otras palabras, de destruir la posibilidad misma de una ontología política cartesiana.

Esta línea interpretativa ha estado sobre todo representada por la obra de Marion. En una trilogía fundamental<sup>13</sup>, Marion lleva a cabo, en efecto, una renovación espiritualista de la interpretación de Descartes, hibridando sus líneas fundamentales con la fenomenología husseriana y con la ontología heideggeriana. Al moverse en esta dirección, Marion priva de todo sentido histórico y de toda tendencia progresista a la metodología cartesianas, insistiendo, por el contrario, en una elección decisiva a favor de la neutralización del mundo, caracterizada por el descubrimiento del Ego. El Yo se da, en la perspectiva metafísica cartesianas, como una sustancia finita, que se recorta sobre el horizonte de un ser excedente y, no obstante, caracterizado por los límites absolutos del ente. La ontología cartesianas es *gris*, por lo tanto, del color de una sustancia neutralizada y de una excedencia finita. La segunda operación realizada por Marion consiste en un *blanqueo teológico* de la ontología de Descartes. A través de la teoría de las «verdades eternas», todo residuo analógico de ser (en los términos de la teoría escolástica de la analogía y del panteísmo renacentista), esto es, toda relación ontológica entre infinitud divina y finitud humana, queda disuelta. La tarea de la crítica pasa a consistir, en este punto, en eliminar (o hacer liminarmente residual) toda imputación humanista, toda tensión del «yo pienso» cartesiano en dirección de un ser unívocamente productivo y de una potencia ontológica autónoma. Este proceso de vaciamiento de la potencia epistemológica y constructiva de la toma de conciencia cartesianas se desarrollaría íntegramente entre las *Regulae* y las *Meditationes*. Se desprende de ello una infravaloración del *Discurso del método*, donde la duda aparece caracterizada sin más como aprendizaje de la finitud del ser. En esta representación, Descartes se convierte en el primer agente de una trayectoria de agotamiento de la metafísica occidental, el primer autor de una concepción finita del ser, que otorga a la deyección siempre excedente del ente un destino absoluto. Esta vía conducirá a la adopción de la interpretación heideggeriana de Nietzsche y de la genealogía filosófica de la modernidad. Está claro cuáles pueden ser las consecuencias que esta interpretación genera para el análisis de la ontología política de Descartes: tal como advirtió Massimo Cacciari<sup>14</sup>, todo intento de interpretación de Descartes termina, en este terreno, en

el reconocimiento de la insolubilidad del problema de la metafísica moderna del yo, preámbulo de la crisis política de la burguesía naciente. La modernidad se presenta de manera unívoca como crisis, se elimina de su seno toda alternativa, no hay esperanza (y, en la interpretación de Cacciari, tampoco potencia).

A esta lectura apologética de la *Krisis*, teológica y pesimista, a la interpretación de Marion y de la última fenomenología francesa de la obra de Descartes, se opone, sin embargo, la imposibilidad de considerar el ser (que surge de la definición cartesianas del Yo) como mísero índice de finitud. En este terreno (tal como ha señalado con lucidez Jocelyn Benoit<sup>15</sup>), la intuición cartesianas queda despojada de la capacidad de producir significados, mientras se impone al *Yo pienso* la imposibilidad de ir más allá de su determinación finita, es decir, una excedencia saturada negativamente. Ahora bien, en toda la interpretación de Marion, encontramos, instalada en el terreno ontológico, no sólo una imagen desesperada de la crisis, sino un relanzamiento místico-teológico determinado y duro. Asistimos, pues, a una especie de némesis histórica de la ilustración cartesianas: una orientación conservadora, estricta e irresoluble, un resurgimiento del pensamiento reaccionario que borra todo rasgo progresista de la filosofía cartesianas y la confina definitivamente en el dualismo teológico.

Será interesante, por lo tanto, advertir que esta interpretación (sostenida en la actualidad por el prestigio de la Sorbona, tal como ya sucediera en el siglo XVII con los adversarios de Descartes) ha sido objeto de burlas –y lo es aún hoy– por lo menos en tres episodios del desarrollo de la filosofía contemporánea. Los tres son posteriores a mi trabajo y ajenos a las tensiones que alimentaron entonces su elaboración. Sin embargo, ahora, una percepción biopolítica de la filosofía y una atención a la transformación epocal de la modernidad a la posmodernidad me permiten comprender con más facilidad el deconstrucciónismo, el cognitivismo naturalista y la diferencia feminista: en efecto, en estas tres direcciones se desarrollan los episodios que nos interesan. En cierto sentido, pues, me parece que las tres convergen en el dispositivo de *Descartes político*. Helas aquí en el orden de mi lectura.

En primer lugar, desde el interior de una polémica entre Foucault y Derrida<sup>16</sup>. Foucault, al interpretar las páginas finales de la Primera Meditación cartesianas, subrayaba el vigor con el que Descartes había insistido en el límite que opone «*raison*» [razón] y «*deraison*» [desatino, sinrazón], hallando en ello esa marca de oposición que habría caracterizado la definición de la locura en el pensamiento clásico. Contra esta posición, Derrida insistió entonces en que la relación entre «*raison*» y

<sup>13</sup> J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, París, Vrin, 1993; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París, PUF, 1986; *Sur la théologique blanche de Descartes*, París, PUF, 1981.

<sup>14</sup> M. Cacciari, «Simplex sigillum veri», reseña de *Descartes politico, o della ragionevole ideologia*, *Contropiano* 2, Florencia, Nuova Italia, 1970, pp. 375 ss.

<sup>15</sup> J. Benoit, «L'écart plutôt que l'exécent», *Philosophie* 78 (junio 2003), París, Minuit.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'age classique*, París, Gallimard, 1972, pp. 56 ss.; J. Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Edition du Seuil, 1967, pp. 51 ss.

«*deraison*» llevaba implícito un nexo, el mismo que expresan todos los pares trascendentales propuestos por la metafísica occidental y como tal, había que someterla a un proceso de *deconstrucción radical*. La salida de la continuidad metafísica no podía darse sino a través de una labor radical de redefinición de los pares de oposición y de superación de la dialéctica que había implícita en ellos: no podía haber homología en la oposición conceptual y/o real. En realidad, este desacuerdo entre Foucault y Derrida es mucho menos fuerte de lo que parece, y más bien representa una diferencia interpretativa: de hecho, es posible una integración positiva de los dos puntos de vista. Aceptemos, en efecto (tal como impone la corrección hermenéutica), que la introducción cartesiana a la «*raison*», más que constituir un dispositivo de oposición (y, así, definirse desde un punto de vista dialéctico), revela simplemente una tensión, un conflicto histórico y metafísico entre autonomía del Yo y su destino. En este caso, la «*raison*» plantea un discurso genealógico que supera toda interpretación idealista y teológica de la experiencia. Si esto es cierto, Derrida interpreta a Foucault más que oponerse a él. Ambos autores reconducen el discurso genealógico a una matriz *crítica*, que *construye* un flujo de ser, justamente en la medida en que *deconstruye* las antinomias de la razón premoderna: esto confirma la potencia de la entrada de la *Raison* en la historia<sup>17</sup>. Se plantea y se define aquí una *ontología* que ya no es ni blanca ni gris, sino *roja*. Nuestros dos autores toman el pensamiento de Descartes como productivo, las alternativas de la *Raison* se sitúan dentro de ese proceso de realización del *Yo pienso* (y de su materialización antagonista): las reencontramos también en los otros dos episodios que nos interesan.

En segundo lugar, se halla en efecto el episodio de Damasio<sup>18</sup>: aquí, al contrario de lo que sucede en las hipótesis teológicas y dualistas, la filosofía natural de Descartes se interpreta como intento, *no logrado*, de reunir en un mismo proceso alma y cuerpo. Si seguimos históricamente el desarrollo del cartesianismo, no podemos dejar de reconocer que este materialismo *implícito* en el mecanicismo cartesiano se hará cada vez más explícito. Nos encontramos aquí en la base de una interpretación naturalista (y a veces materialista) del pensamiento de Descartes; y, por lo tanto, estamos en condiciones de reconstruir esas alternativas que experimentarán la construcción de la ciencia moderna y su conexión con una nueva práctica de producción. El reconocimiento de la síntesis cartesiana fallida está de este modo en relación con un proyecto pensado, con un dispositivo emocional y mental, que deberá ser desarrollado y realizado. Esa síntesis cartesiana fallida es el trampolín des-

de el cual podrá definirse una fisiología materialista de la mente. Y, naturalmente, también del cuerpo.

Pero el tercer episodio, el más inesperado y poderoso, es, con todo, el que podemos constatar dentro del debate político y teórico del feminismo<sup>19</sup>. Desde Luce Irigaray<sup>20</sup>, cuando esta pensadora afronta las pasiones del alma y, en particular, cuando define la noción de «*Admiration*» [admiración], hasta Sara Heinamaa<sup>21</sup> y Lilli Alanen<sup>22</sup>, que retoman y desarrollan esos primeros esbozos interpretativos, Descartes se nos muestra como el autor de la incorporación singular de la mente en el cuerpo y de la consiguiente definición de una *diferencia* de los sujetos en relación con la materialidad sexuada de su existencia. Cuando la diferencia, revelada por la «*Admiración*», se coloca como tejido de constitución de singularidad, nos hallamos directamente insertos en una base biopolítica del ser, que permite avances genealógicos de la praxis constitutiva, de la producción de Sí, materialistas. ¡Qué formidable espesor tiene este materialismo feminista de la singularidad y de la diferencia! Nos sonríe en la misma medida en que nos saca del estupor ante el reconocimiento de una cosa o de una persona amadas. La diferencia que la singularidad revela (y la diferencia sexual sobre todo), la emoción que la admiración por la singularidad amada suscita, ponen el cuerpo en el centro de la escena filosófica: no sólo el cuerpo individual, sino el conjunto de las relaciones corpóreas que marcan los cruces sexuados y las articulaciones de la diferencia. Ésta, feminista, es una «razonable [*ragionevole*] ideología» de la diferencia en el sentido de que sigue el acontecimiento (la admiración por la cosa amada, la diferencia del punto de vista singular) a fin de construir la relación corpórea del deseo y de la cosa deseada. La diferencia se diluye (y al mismo tiempo se confirma) en el nexo siempre irresuelto pero siempre resoluble entre alma y cuerpo.

Reencontramos ya aquí, a través de estos episodios, ese terreno filosófico y crítico que constituye la huella de la ontología política de Descartes. A finales de la década de 1960, atravesando la historia del Estado moderno<sup>23</sup> en este *Descartes politico o della ragionevole ideología*, expresé posturas análogas. El *Yo pienso* cartesiano quedaba materializado en esta imagen y lanzado al escenario del mundo: el presupuesto de esta relación con la historia consistía en la materialización de la concien-

<sup>17</sup> M. Foucault, *Dits et écrits II*, París, Gallimard, 1994, pp. 245 ss., pp. 281 ss.

<sup>18</sup> A. Damasio, *Descartes's Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Nueva York, Avon Books, 1994.

<sup>19</sup> S. Bordo, *Feminist Interpretations of René Descartes*, The Pennsylvania State University Press, 1999.

<sup>20</sup> L. Irigaray, *Ethique de la difference sexuelle*, París, Minuit, 1974, pp. 75-84.

<sup>21</sup> S. Heinamaa, *Wonder and (Sexual) Difference*, Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 1999, pp. 277-296.

<sup>22</sup> L. Alanen, *Descartes's concept of Mind*, Boston, Harvard, 2003.

<sup>23</sup> Presenta ahora una buena síntesis de los estudios de esos años en la bibliografía histórico-filosófica italiana Pierangelo Schiera, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bolonia, Clueb, 2004.

cia y en su hacerse corpórea. Entonces se trató de proceder con entusiasmo a una recalificación de la figura cartesiana en el ámbito de los estudios filosóficos. Tal vez hubiera sido mejor proceder con más cautela, tal como pretendía Spinoza, discípulo de Cartesio, no en el terreno metafísico, sino en el ético y político; habría sido mejor insistir, además de en la naturaleza política de la ontología de Cartesio, también en el naturalismo biológico. Pero ni el naturalismo biológico en cuanto tal, ni la teoría feminista de las pasiones y el descubrimiento de la diferencia como matriz de singularidad consiguen aún llegar a todas las alternativas (entendemos aquellas determinadas, esto es, políticas) de la ontología. Sin embargo, es fundamental poner en evidencia que éste es el tema que la interpretación ontológica del mundo del siglo XVII y la interpretación histórica de la gran transición a la modernidad representan por lo general en Descartes. Si tuviese que volver a trabajar en la actualidad sobre Descartes, manteniendo sustancialmente intacto (tal como se ha visto) el marco histórico, insistiría sin duda más en la cuestión del sujeto, en las dimensiones del naturalismo cartesiano y en el movimiento de las pasiones, convencido de que los nuevos enfoques, a los que hemos hecho referencia, permiten barrer de manera aún más radical cualquier interpretación teológica o simplemente metafísica del pensamiento cartesiano. No creo, sin embargo, que el resultado del esfuerzo interpretativo de las décadas de 1960 y 1970 se pueda superar: más bien cabrá completarlo.

En la década de 1960, el problema fundamental, para quienes se movían en el materialismo y reinterpretaban críticamente el marxismo, estribó en oponer el materialismo histórico a la dialéctica. El problema que se plantea en la continuidad de aquella batalla consiste en oponer, a todo trascendentalismo, una perspectiva de inmanencia absoluta. La metodología historiográfica que se encuentra dentro de este esfuerzo no es simplemente adecuada a la modernidad, sino que constituye la clave para afrontar los problemas que la posmodernidad nos plantea. Por ello, este *Descartes político* no es sólo un libro sobre Descartes, sino un libro de método. Siguiendo por este camino y profundizando este método, en mi experiencia de investigador, llegaron luego Spinoza, *El poder constituyente*, *Imperio* y *Multitud*. En estos trabajos espero haber dado una demostración de la eficacia de este enfoque. En efecto, morder la ontología política con los dientes de la antropología filosófica y de la historiografía parece aún el único método genealógico que nos permite aniquilar toda arqueología reaccionaria. Más aún hoy, cuando vivimos esa transición de la modernidad a la posmodernidad que es tan parecida a la transición vivida, sufrida y superada por Descartes, entre medioevo y cultura burguesa.

Roma, abril de 2004

# I

## La metáfora y la memoria

*Una est in rebus activa vis, amor, charitas, harmonia*

[Una sola es la fuerza activa en las cosas, el amor, la caridad, la armonía]

(AT X, p. 218)

### 1

Unirse a Descartes<sup>1</sup> en el «camino» de la búsqueda, establecer de su mano los «fundamentos» de la verdad, recorrer con la razón la «fábrica», la «máquina», del

<sup>1</sup> Las referencias y citas de las obras de Descartes se hacen siempre a partir de la edición Adam-Tannery, en lo sucesivo indicada como AT, seguida del número romano de referencia del volumen. Descartes, *Oeuvres complètes*, Publiées par Charles Adam et Paul Tannery [1897 to 1910], 11 vols., París, Vrin-CNRS, 1964-1974, 7.900 pp. Tome I: *Correspondance*, avril 1622-février 1638, 792 pp.; Tome II: *Correspondance*, mars 1638-décembre 1639, 766 pp.; Tome III: *Correspondance*, janvier 1640-juin 1643, 890 pp.; Tome IV: *Correspondance*, juillet 1643-avril 1647, 826 pp.; Tome V: *Correspondance*, mai 1647-février 1650, 826 pp.; Tome VI: *Discours de la méthode et essais*, 760 pp.; Tome VII: *Méditationes de prima philosophia*, 648 pp.; Tome VIII-1: *Principia philosophiae*, 380 pp.; Tome VIII-2: *Epistola ad Voetium. Lettre apologétique. Notae in programma*, 408 pp.; Tome IX-1: *Méditationes metaphysiques*, 396 pp.; Tome IX-2: *Principes*, 400 pp.; Tome X: *Physico-mathematica. Compendium musice. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la vérité. Supplément à la correspondance*, 708 pp.; Tome XI: *Le monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia*, 808 pp. Las referencias y citas de las cartas de Descartes están siempre cotejadas con la edición Adam-Milhaud de la *Correspondence*, en lo sucesivo indicada como AM, seguida del número romano de indicación del volumen. Ch. Adam y G. Milhaud (eds.), Descartes, *Correspondance*, París, Alcan-PUF, 1936-1963. Para la traducción [al italiano] de los pasajes cartesianos citados, nos valemos –para las obras en ella incluidas– de la publicación en dos volúmenes de las *Opere di Cartesio*, realizada por Laterza con edi-

mundo<sup>2</sup>. Estos temas metafóricos, e innumerables otros, impresionan al lector: aparecen insistentes, reiterados, incessantes. Su significado resulta a primera vista incierto; sin embargo, la verdad es que la singularidad y la persistencia de estos temas en toda la obra cartesiana revelan un carácter nada casual y una imagen compleja. Varias son las interpretaciones. Algunos dicen: ¡argumentación barroca, signo de su tiempo! Veamos. Intentemos una primera aproximación analítica. Y, a tal fin, dejemos inmediatamente de lado el uso de metáforas muertas, recuperadas de la tradición<sup>3</sup>. Si ahondamos entonces la investigación sobre las metáforas vivas, advertimos que su uso en Descartes es distinto del uso característico que hacía de ellas el barroco. Falta en Descartes la metáfora poética, la imagen que se hace mito, la pala-

ción de E. Garín (Bari, 1967): en lo sucesivo referida como *Opere*, seguida del número romano de indicación del volumen. En los pasajes citados y no incluidos en la traducción de las *Opere*, la traducción es nuestra. Se da por hecho, por otro lado, el uso de Gregor Sebba, *Bibliographia cartesianiana. A Critical Guide to Descartes Literature, 1800-1960*, La Haya, 1964: este uso nos permitirá evitar citas superfljas. Además, hay que tener presente: N. Edelmann, «The Seventeenth Century», en D. C. Cabeza y J. Brody, *A Critical Bibliography of French Literature*, vol. II, Syracuse, 1961. [Para la traducción al castellano, dada la falta de una edición cuidadosa de obras completas o escogidas de Descartes, hemos recurrido a ediciones de calidad de sus obras principales, en concreto: R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría* [con prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso], Madrid, Alfaguara, 1981 (en lo sucesivo, *Discurso*); *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. [Introducción, traducción y notas de Vidal Peña], Madrid, Alfaguara, 1977 (en lo sucesivo, *Meditaciones*); *Los principios de la filosofía* [con introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso], Madrid, Alianza Universidad, 1995 (en lo sucesivo, *Principios*); *Reglas para la dirección del espíritu* [Con introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón], Madrid, Alianza, 2003 (en lo sucesivo, *Reglas*); *La investigación de la verdad por la luz natural* [con introducción y traducción de José A. Martínez], Madrid, Facultad de Filosofía de la UCM, 2001 (en lo sucesivo, *La investigación de la verdad*); *El mundo. Tratado de la luz* [edición, introducción, traducción y notas de Salvio Turró], Barcelona, Anthropos, 1989 (en lo sucesivo, *El mundo*); *El tratado del hombre* [con edición, traducción e introducción de Guillermo Quintás Alonso], Madrid, Alianza, 1990 (en lo sucesivo, *Tratado del hombre*); *Las pasiones del alma* [Con estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez Martínez y traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué], Madrid, Tecnos, 1997 (en lo sucesivo, *Las pasiones del alma*); *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas* [con traducción de María Teresa Gallego Urrutia], Barcelona, Alba Editorial, 1999 (en lo sucesivo, *Correspondencia con Isabel*). En los demás casos, la traducción se ha hecho del texto francés o latino original, con la ayuda de la catedrática de Filosofía de la UCM Montserrat Galcerán Huguet y del traductor Raúl Sánchez Cedillo (*N. de la T.*)].

<sup>2</sup> Sobre el tema del «camino recto», cfr. por ejemplo: AT IV, p. 636; VI, pp. 2, 3, 15, 16, 23, 24, 59, 83-85, *passim*; VII, pp. 7, 22, 253; X, pp. 360, 497, 512, 526; XI, pp. 328, 439-440. Sobre el tema de la «casa sólida», cfr. por ejemplo: AT I, p. 138; II, p. 83; IV, pp. 352, 441, 486; VI, pp. 11, 13, 14, 22, 29, *passim*; IX B, p. 19; X, pp. 504, 509, 513. Sobre el tema de la «máquina», cfr. por ejemplo: AT II, p. 268; VI, pp. 50, 55, 59, 148, 269; VII, pp. 30-33; XI, pp. 130-131, 132, 226 ss., 331, 339.

<sup>3</sup> Por ejemplo, AT II, pp. 274, 280; III, pp. 390-391, 523; IV, pp. 548, 549, 551, 595; VI, pp. 3, 17, 41-42, 71; X, p. 511; XI, pp. 158, 169-170, 173, 441, 458-459; etc. Se trata casi siempre de metáforas literarias, de tema clásico o caballeresco, o de metáforas de uso corriente...

bra que se hace divinidad: en él, la metáfora es medio de comparación discursiva y racional, manifestación «de la idea de una construcción coherente» y no revelación de «un espacio estrellado», es continuidad y solidez, no vértigo<sup>4</sup>. Seguir el camino recto entre los peligros de una senda tortuosa o de un bosque inhóspito, asegurarse de que la casa esté construida sobre la roca y no sobre la arena, ver el mundo en la articulación funcional de elementos constructivos como un relojero puede ver su producto, como el mecánico hidráulico puede examinar los juegos fantásticos del jardín del siglo XVII: todo ello depende de un orden sereno de la argumentación, ajeno a esa ruptura de la medianía existencial que siempre exige la imaginación barroca. Con razón se ha representado, pues, la distinción entre la metáfora cartesiana y la barroca del siguiente modo: la primera, explicativa, establece que A es a B lo que C es a B; la segunda, auténtica metáfora, en este caso barroca, contempla dos denominadores y establece que A es a B lo que C es a D. Y quienes han subrayado esto, han añadido: en el segundo tipo de metáfora, interviene una concepción dualista, análoga, del ser, en el primero, una concepción unívoca<sup>5</sup>.

¿Habría, pues, impregnada en el uso metafórico cartesiano, una concepción unívoca del ser? ¿Una especificidad argumentativa y literaria a partir de la cual se sube de golpe a una cualificación metafísica? Demasiado pronto para decirlo; más aún cuando una lectura semejante suscitaría dudas radicales con respecto a toda la interpretación tradicional de la filosofía cartesiana, revelaría –contrapunto del sistema, únicamente conectado por la metáfora– un cuadro metafísico original, irreducible al sistema. Irreducible como lo es la univocidad a la equivocidad del ser, como lo es el monismo al dualismo. Lo único que de momento parece seguro es que la metáfora cartesiana alude de manera directa a un ideal de ciencia, cuyos elementos necesarios están representados por la certeza del camino, la seguridad de los fundamentos y la rígida concatenación de los argumentos.

Y, sin embargo –vemos aquí reabrirse la hipótesis–, la metáfora cartesiana, esa metáfora unívoca, parece tener a veces una función decisiva y una intensidad mucho más que simplemente metódica. Consideremos, en efecto, otro tema metafórico que se añade a los de camino, casa y máquina: el tema «árbol» y las metáforas botánicas que lo acompañan. La certeza, la seguridad y la cohesión del orden de

<sup>4</sup> Esto es lo que sostiene T. Spoerri, «La puissance métaphorique de Descartes», en *Descartes. Cabiers de Royaumont*, París, Philosophie II, 1957, pp. 273-287. E. Gilson en su «Commentaire» [comentario] al *Discours de la méthode (Texte et commentaire)*, París, III ed., 1962, p. 85) busca el origen de la moderación de la metáfora cartesiana en supuestas fuentes estoicas, en particular en el *De vita beata de Séneca*: la metáfora vendría a indicar en tal caso una especie de «estoaicismo teórico», una afirmación que nos parece muy discutible y temeraria.

<sup>5</sup> Esto es lo que defiende C. Perelman en la discusión que sigue al artículo de T. Spoerri en los *Cabiers de Royaumont*.

los argumentos se hace fluir hacia un horizonte de circulación de la verdad: el orden mecánico de los argumentos viene sustituido por el flujo de la naturaleza, orden vivo. La verdad es un reino fecundo, tierra rica de frutos y arroyos para quitar el hambre y la sed a quienes la buscan ordenadamente –desiertos estériles y montañas inhabitables son el lugar de quienes no buscan con método<sup>6</sup>–. El orden aquí se convierte en sobreabundancia, producción que se interioriza, viva, en la realidad de las cosas: en su movimiento mecánico, el mundo prorrumpie no obstante con una fuerza natural –tina de mosto hirviente, heno que fermenta, una cantidad infinita de pequeños arroyos que discurren violentos, movimiento pleno y continuo– «tal como ocurre con los granos de arena y los guijarros cuando ruedan por el agua de un río»<sup>7</sup>. Y así es como el propio orden de la ciencia se imagina como un «árbol», la unidad y la circulación de la vida se proyectan en la unidad y en la circulación del saber. «De este modo, la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría»<sup>8</sup>. ¡Qué plenitud del ser y de la verdad! Parece inevitable que la lectura de este fragmento inste la exclusión de otro orden de interpretaciones de la metáfora cartesiana: de aquellas que le atribuyen una función emblemática, alusiva e instrumental. Si, en efecto, no es posible una interpretación barroca de la metáfora cartesiana, dar a esta imagen, por el contrario, un valor puramente literario, insistir en el origen y en los límites «ignacianos» del procedimiento cartesiano y, por lo tanto, reconocerle una utilidad sólo instrumental, parece también francamente insuficiente<sup>9</sup>. Puesto que, en este caso, la imagen

<sup>6</sup> AT X, pp. 500-501.

<sup>7</sup> AT XI, p. 51 (*El mundo*, p. 137). Para las demás metáforas citadas aquí, AT VI, pp. 46, 86 ss.; XI, pp. 247, 249, 254, 271, 274 y *passim*.

<sup>8</sup> AT IX B, pp. 14-15 (*Principios*, p. 15).

<sup>9</sup> Ésta es, por lo tanto, la segunda línea interpretativa de la metáfora cartesiana, sostenida sobre todo por M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* II, 26, París, 1953, pp. 226-227. En opinión de Gueroult, el imaginismo cartesiano, basado en el paralelismo entre imágenes concretas (impresiones específicas, en el lenguaje de Ignacio de Loyola, cuyos *Ejercicios* –en particular los de la III<sup>a</sup> semana, I<sup>º</sup> día– Descartes debió conocer en *La Flèche*) y funciones del entendimiento, tendría un lugar puramente explicativo, literario, estimulante desde el punto de vista psicológico: en cambio, el imaginismo quedaría excluido por principio del razonamiento metafísico. Con mucha más perspicacia, P. Mesnard, «L'arbre de la sagesse», en *Descartes. Cahiers de Royumont*, cit., pp. 336-349, aunque insistiendo, por un lado, en las analogías entre Descartes e Ignacio respecto al uso de la metáfora y aceptando a este propósito, pues, la interpretación emblemática de la metáfora cartesiana, reconoce, por otro lado, que este uso metafórico y, en particular, la metáfora del árbol de la ciencia o de la sabidu-

sigue y expresa de verdad el ritmo del ser. No parece limitarse a estimular el descubrimiento de la verdad que sintetiza, sino ser ella misma la verdad: orden objetivo de la verdad, porque de acuerdo con ese orden se organiza la verdad en la razón, y orden subjetivo, porque de acuerdo con ese orden se articula la búsqueda de la sabiduría. De esta primera aproximación se desprende, pues, por un lado, que la metáfora cartesiana parece irreductible al procedimiento analógico de tipo barroco y, por otro lado –por lo menos en un caso–, que ésta revela un contenido real, interpreta un horizonte metafísico específico.

Ahora bien, esta primera hipótesis de un horizonte metafísico que el porte de la metáfora cartesiana haría suponer parece ganar espesor en relación con otra serie de motivos. Si, en efecto, cual fruto maduro, la verdad se aprehende en el frondoso árbol de la ciencia, no obstante, ésta tiene todavía una existencia germinal: «pues tiene la mente humana no sé qué de divino (*nescio quid divini*), en donde las primeras semillas (*semina*) de pensamientos útiles han sido arrojadas de tal modo que con frecuencia, aun descuidadas y ahogadas por estudios contrarios, producen un fruto espontáneo (*spontaneam frugem producant*)»<sup>10</sup>. ¡Semillas que producen frutos espontáneos! ¡Arraigo de la *humana mens* en un ser productivo del que emana la verdad! ¿Es posible, a través de este desgarro, entrever el horizonte en el que echa raíces la metáfora cartesiana? ¿Verdaderamente se presenta como predicación unívoca del ser en razón de su presuposición de una concepción unívoca del ser? En efecto, parece moverse plenamente en el lenguaje humanista, en presencia de un simbolismo creativo, radical, que expresa el ser de manera inmediata<sup>11</sup>. Más aún cuando enseguida se evidencian temas indiscutiblemente humanistas. A partir de su existencia germinal, la verdad se extiende de nuevo por el árbol de la ciencia y se articula en una concatenación que es conjunción de argumentos y de método: el orden vital de desarrollo de la verdad se construye otrosí en el orden racional de la ar-

tía, llega a determinarse realmente: ya no constituye sin más un velo tras el cual se esconde una verdad sólo aludida, sino el dibujo de la circulación real de la verdad. En opinión de Mesnard, la segunda fase del pensamiento de Descartes, dominada por el pensamiento ético, estaría perfectamente representada por esta concretización imaginífica del sistema.

<sup>10</sup> AT X, p. 373 (*Reglas*, p. 85-86).

<sup>11</sup> Sobre las características del simbolismo humanista, cfr. E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Florencia, 1963, pp. 119, 149; P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953, pp. 86 ss.; E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1952, pp. 120 ss. Pero ténase presente que, antes de la nueva ciencia, la positividad del simbolismo humanista estaba marcada sobre todo en negativo: «el humanismo opera en el sentido de una desmovilización de todos aquellos símbolos que tendían a proyectar los términos de una experiencia terrena e histórica sobre los planos de lo divino y de lo eterno» (E. Garin, «La dialettica dal secolo XII ai principi dell'età moderna», en *Rivista di filosofia* 2, 1985, p. 253): ahora, en cambio, en la nueva ciencia, esta positividad se libera de manera irrefrenable.

gumentación<sup>12</sup>. Se ha dicho: influencia del ejemplarismo renacentista, temas lulianos<sup>13</sup>. Y es verdad. Pero hay algo más: una experiencia, una adhesión. Esta metáfora no es un medio sino la forma misma de la experiencia, no es una alusión, sino una guía efectiva. Hilo de Ariadna y no Minerva que salta de la cabeza de Júpiter. Nos conduce al interior del ser, en el mismo momento en que expresa su estructura. Metáfora unívoca: horizonte unívoco del ser y de la verdad.

Pero, si esto es verdad, ¿no será posible aprehender, incluso en aquellos grupos de metáforas que hemos recordado al principio y que parecían más adecuados al desarrollo meramente metódico y sistemático del discurso de la madurez cartesiana, al menos la reminiscencia de un retrato primitivo, mucho más denso, mucho más cargado de significado? Sin duda es posible. «Camino», «casa» y «máquina» repiten así la referencia a un orden en el que la concatenación de los argumentos da seguridad y fundamento real al proceso de la búsqueda: pero, en estos temas, parece posible encontrar algo más que la referencia a las exigencias de desarrollo metódico de la búsqueda, algo más que la propia referencia a la imagen renacentista del mundo, al orden unívoco del ser que ésta subtiende; parece posible encontrar ahí la memoria de la experiencia humanista del mundo. Una memoria que se ha hecho cuerpo, experiencia vivida, distribuida por la materialidad de esta existencia actual del mismo modo en que el arte del flautista lo está por la nervadura de su mano<sup>14</sup>. «Estoy convencido de que ciertas primeras semillas de verdades impresas por la naturaleza en el espíritu humano, y que ahogamos en nosotros leyendo y oyendo cada día tantos y tan diversos errores, tenían tanta fuerza en esa ruda y sencilla antigüedad (*in rudi ista et pura antiquitate*), que por la misma luz de la mente por la que veían que debe preferirse la virtud al placer y lo honesto a lo útil, aunque ignorasen por qué era así, conocieron también ideas verdaderas de la Filosofía y de la Mathesis, aun cuando no pudiesen todavía conseguir perfectamente dichas ciencias. Y, ciertamente, me parece que algunos vestigios de esta verdadera Mathesis aparecen todavía en Pappus y en Diophanto, los cuales, aunque no en los primeros tiempos, vivieron, sin embargo, muchos siglos antes de ahora»<sup>15</sup>. ¿Muchos siglos antes de ahora? No, esa experiencia no es remota, esa «sabiduría muy antigua» es la transfiguración de una experiencia cercana<sup>16</sup>. De hecho,

<sup>12</sup> AT X, pp. 369-370, 380, 496-497; AT VI, p. 19. En su «Commentaire», cit., pp. 210 ss., 370, E. Gilson cree poder reducir este concepto cartesiano de circulación de la verdad al método deductivo de su procedimiento: algo que en nuestra opinión resulta insuficiente.

<sup>13</sup> P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milán-Nápoles, 1960, pp. 154, ss. y *passim*.

<sup>14</sup> AT III, p. 20. Pero cfr. también AT X, p. 201.

<sup>15</sup> AT X, p. 376 (*Reglas*, p. 90). Cfr. también AT X, p. 371.

<sup>16</sup> Véanse las anotaciones de E. Garin al pasaje de la p. 376 de AT X en su introducción a *Opere I*, p. XV.

los temas metafóricos vistos hasta aquí toman una imagen y un significado cuya frescura cultural resulta difícil de negar. Reconsiderémoslos.

La «máquina». Es estructura de comprensión, articulación subterránea de lo real, pero es también esquema de reproducción, de posesión técnica del mundo. El árbol se mecaniza: primero jardín mecanizado, juego de mago renacentista<sup>17</sup>; luego estructura de comprensión de la realidad; y, por último, esquema operativo y productivo<sup>18</sup>. Un hilo de continuidad ininterrumpida liga estas diferentes experiencias, que ven así nacer la exigencia de emancipar la ciencia de la magia dentro de la experiencia mágica<sup>19</sup>; una experiencia contradictoria, si se quiere, pero plena y compleja, casi un contacto inmediato, físico, con el mundo; una experiencia entusiasta y heroica de posesión y de transformación del mundo.

La «casa». También aquí la metáfora se desarrolla adquiriendo una connotación cada vez más específicamente humanista. En un principio, indica la necesidad de una base, de un método que asegure la búsqueda y no la haga girar sobre sí misma. Junto a esta urgencia de seguridad, y de manera completamente homogénea, hay, no obstante, una implicación de la metáfora en el proceso crítico de la razón. Cuando se advierte que todo el conocimiento recibido no es suficiente, como en el caso de «una casa mal construida, cuyos cimientos no son seguros», pues bien, entonces, «no conozco medio mejor para remediarlo que echar todo por tierra y edificar una nueva [...] mientras que trabajemos en esta demolición, podemos, por idéntico medio, cavar los cimientos que deben servir a nuestro proyecto y preparar los materiales mejores y más sólidos que son necesarios para rellenarlos [...]»<sup>20</sup>. El proceso analítico de la fundamentación se abre al proceso crítico de la construcción y la metáfora y, articulándose sobre esta perspectiva de reconstrucción, se amplía. De la búsqueda de seguridad a la búsqueda de un nuevo orden, en su aspecto sustancial: de la seguridad de la casa a la planificación de la ciudad nueva y al anhelo utópico de su realidad, en la forma imaginífica del procedimiento. Una pasión renova-

<sup>17</sup> AT XI, pp. 120, 130-131 (con largo comentario de AT en las pp. 212-215 y 669, donde indica una serie de textos anteriores y contemporáneos dedicados a la descripción entusiasta de las fuentes artificiales. Probablemente, a juicio de AT, las fuentes que se pueden ver «aux jardins de nos Roys» [en los jardines de nuestros reyes] son las de Saint-Germain-en-Laye y no las de Fontainebleau]. Cfr. también AT VI, pp. 343-344.

<sup>18</sup> Sobre este tema, cfr. los textos ya citados en la nota 2, *supra*. Para la especificación del tema respecto del «horloge» [reloj] cfr. además, por ejemplo, AT III, pp. 504-505; IV, p. 575; VI, p. 59; VII, pp. 84-85; VIII, p. 326; X, p. 229; XI, pp. 120, 201-202, 226, 342; para la especificación del tema respecto de los «automates» [autómatas] cfr. por ejemplo AT I, p. 24; II, pp. 39-41; III, pp. 504-505; V, pp. 277-278; VI, pp. 55-57 (y el muy extenso comentario de E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 420-426); 165; VII, pp. 26, 32; VIII, p. 326; X, pp. 216-219, 231-232; XI, pp. 120, 331, 339, 341, 354, 669.

<sup>19</sup> A este respecto, resulta muy significativo el pasaje de las pp. 504-505 en AT X.

<sup>20</sup> AT X, p. 59.

dora incontenible tensa así la metáfora y, poco a poco, expresa no tanto una necesidad genérica de seguridad, sino el mito de un nuevo orden, con toda la riqueza de contenidos que es posible atribuirle<sup>21</sup>.

Pero el punto en el que la metáfora se libera hasta captar, ya sin límite alguno, toda la inspiración humanista es en torno al tema del «camino». El camino es seguro si su seguridad se conquista, si se osa recorrer el mundo y, con ello, fundamentar la seguridad del saber. La seguridad no es un ideal limitativo: gana terreno en la medida en que el saber aprehende su propio fundamento en el mundo. Varias imágenes dan sentido a esta certeza conquistada en el mundo: y lo que expresan siempre es el sentido de la participación en el mundo: inmersión en aguas muy profundas, conquista de un vado entre las aguas de un río impetuoso...<sup>22</sup>; hasta que la seguridad del camino, una vez conseguida, se siente con alegría y, en torno a esta posesión de la verdad, el paso vuelve como en una danza<sup>23</sup>. Por lo tanto, sólo a partir de la adhesión profunda y continua al mundo es posible conquistar certezas. Porque el mundo es un *grand livre* [gran libro] que hay que abrir, una experiencia que vivir completa, estímulo y fundamento de un conocimiento indefinido<sup>24</sup>. Este tema –humanista por excelencia– Descartes lo saca de Montaigne, pero se encuentra difundido por doquier, en la nueva ciencia, en Bacon y en Galileo, y tanto en el «revolucionario» Turquet como en el «geógrafo» Popeliniere<sup>25</sup>. En efecto, más que

de una metáfora, se trata en este caso de un lema del siglo, de un contenido de su conciencia y de una tarea colectiva. En torno a él, la metáfora cartesiana revela con determinación su referente cultural, el mundo humanista, la nueva esperanza de poseer el mundo *iuxta sua propria principia* [según sus propios principios]<sup>26</sup>.

¿Queremos aventurarnos más allá aún? He aquí, pues, el instrumento metafórico declarado, de por sí, clave de la investigación científica. Lo es en tanto que constituye una situación de adhesión plena e interior entre saber y mundo. Si el mundo se presenta como *fable* [fábula], la metáfora excava entonces en un terreno homogéneo, se adhiere a lo real hasta descubrirlo en su verdad. Aceptar *falsa pro veris* [falsedades por verdades], inventar la hipótesis en la confianza de la correspondencia entre el pensamiento y lo real, «con candor de filósofo»: de este modo, la búsqueda llega *ad veritatem illustrandam*<sup>27</sup>. Y este método se profundiza hasta el punto de que Descartes reivindica su validez incluso en la materia más delicada tocada por su investigación: en la teología, donde cree que, para representar los efectos de la acción divina sobre el mundo, su metáfora, plena y consistente, es mejor que cualquier otra ejemplificación eficaz<sup>28</sup>. Descubrir la verdad, quitarle la máscara; y, sin embargo, avanzar siempre enmascarados, dentro de la hipótesis del mundo; ocupar el propio papel en esta *fable* o *comédie* [comedia] sublime que son a la vez el mundo y la in-

p. 232: «la filosofía está escrita en ese enorme libro que tenemos continuamente abierto ante los ojos (digo el universo) [...]»; y también *Opere* III, pp. 1, 138 ss. y *passim* (véase también E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, 1965, pp. 33 ss. podría demostrar en gran medida hasta qué punto es propiamente humanista este procedimiento en relación con la temática metafórica de la «casa» y, nos permitimos añadir también en Descartes, de la «ciudad». Nos permitimos reproducir la siguiente bella observación: «de hecho, quien, más allá del urbanismo y de la arquitectura en general, se dedicase a analizar la concepción filosófica de la naturaleza presente tanto en un Alberti como en un Leonardo, encontraría no pocas analogías entre los dos artistas, precisamente en la idea común de «*logoi*» [razones], de «semillas de razones», de leyes matemáticas inmanentes, que el hombre descubre en el fondo del ser, desde donde implantar entre las cosas naturales sus obras, nuevas, sí, y originales, pero que deben encontrar un enganche con las «necesidades» naturales y obedecer a la red racional del conjunto [...] la ciudad ideal es a un tiempo la ciudad natural y la ciudad racional: la ciudad construida de acuerdo con una razón a medida humana, pero también la ciudad conforme a la naturaleza del hombre» (p. 36). Pues bien, ¿no se refiere acaso la metáfora cartesiana de la «casa» a un contexto semejante?

<sup>22</sup> AT VII, p. 24; X, p. 512. Otras imágenes marineras en AT IV, pp. 264, 317; VI, pp. 59, 237; pero más interesantes como observaciones que como metáforas.

<sup>23</sup> AT X, p. 526.

<sup>24</sup> AT VI, p. 9 (cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., p. 142), pero también *passim* en toda la obra cartesiana, sobre todo en la *Recherche de la vérité* [La investigación de la verdad].

<sup>25</sup> M. de Montaigne, «Essais» I, cap. XXVI (*Oeuvres complètes*, La Pléiade, París, 1962, pp. 144 ss.); F. Bacon, *Novum Organum* I, p. 89; *De dignitate et augmentis scientiarum* I, p. 469; *Adv. III*, Londres, Spedding, Ellis, Heath, 1887 ss., p. 301; G. Galilei, *Opere* VI, Florencia, nueva edición, 1929 ss.,

<sup>26</sup> En el curso de la investigación habrá que evidenciar, ampliamente, el significado de este lema humanista en el campo político.

<sup>27</sup> AT VII, pp. 349-350 [para mejor averiguar la verdad (*Meditaciones*, p. 279)]; habrá que volver sobre toda esta cuestión, para subrayar que la oposición, precisamente a propósito del uso de la metáfora y de la hipótesis, entre Descartes y los mecanicistas (en este pasaje, Descartes polemiza con Gasendi: AT VII, p. 258) caracteriza dos modos distintos de situarse ante el problema de la relación investigador-mundo. Cfr. también AT VI, p. 4 (E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 98-100), donde, no obstante, la hipótesis fabulística es mucho más ambigua.

<sup>28</sup> AT IV, pp. 593-594.

vestigación de la verdad. Hasta que la relación dramática que se despliega entre *fable* y realidad configure el propio movimiento íntimo de la filosofía, involucrando siempre de nuevo a aquellos que parecen opuestos y no lo son<sup>29</sup>.

Resumamos. La metáfora cartesiana no es, pues, signo de su tiempo, porque no es barroca, no está abierta a los vértigos de la analogía, sino construida en los términos de una lógica unívoca. Por otro lado, tampoco es emblema, mero estímulo literario, porque está tensada por la revelación de un continuo metafísico, por la experiencia de la circulación vital de la verdad. Es, por el contrario, metáfora densa, índice de una relación inmediata con el mundo, metáfora que parece hacerse experiencia de la ciencia en sentido humanista, que parece aludir y portar consigo toda la pasión del hombre renacentista. Pero todo esto, ¿no aleja, no representa incluso un escándalo, con respecto a un horizonte como el cartesiano, sistemático y acabado, para el cual la propuesta metódica de la discontinuidad metafísica es esencial? Certo es que esta primera aproximación, este análisis inicial del universo metafórico cartesiano, revela un cuadro paradójico. Un mundo, el renacentista, que el Descartes maduro rehuye, contra el que combate, aparece en cambio a lo largo de su obra, revelado por una serie de usos lingüísticos metafóricos que crean –por sí mismos, en su continuidad– una especie de red sistemática autoexpresiva. Preguntémonos entonces: ¿hay una experiencia real detrás de estas apariciones? ¿Hay una historia cartesiana detrás de la metáfora? ¿Hay una memoria cartesiana en la metáfora? Y en términos más generales: ¿cuál es el significado del choque –si se da– entre una memoria del mundo humanista y la maduración sistemática de Descartes? En definitiva: ¿describe acaso este choque una vicisitud del siglo?

## 2

Hemos sugerido la hipótesis de que el cuadro metafísico descubierto por el uso de la metáfora revela la memoria cartesiana del mundo humanista. Queda por preguntarse si Descartes vivió en el mundo de su metáfora antes de que la obra madura marcase las distancias en la memoria y ejerciese la crítica con respecto a ésta, antes de que las reminiscencias de ese mundo tuviesen al parecer que forzar el sistema, confiándose a la metáfora para conservarse. Queda por preguntarse si Descartes tuvo una experiencia humanista.

«Este joven de Poitou ha tenido relación con muchos jesuitas y otros estudiosos y hombres doctos. Y, sin embargo, declara no haber encontrado nunca ninguno,

<sup>29</sup> Magnífico, a este respecto, R. Champigny, «The Theatrical Aspect of Cogito», en *Review of Metaphysics* 12, 1959, pp. 370-377.

aparte de mí, que utilizase el método de estudio del que me valgo y que uniese con esmero la física con la matemática. Por otro lado, tampoco yo he hablado nunca con nadie, aparte de él, de este estudio»<sup>30</sup>. así describe Isaac Beeckman el encuentro con Descartes en Breda en 1618<sup>31</sup>. La relación entre los dos jóvenes científicos se desarrolla con una asiduidad que podemos considerar cotidiana, durante cerca de dos meses. El programa de la actividad común está definido de manera precisa: *accurate cum Mathematicam Physicam jungere* [unir cuidadosamente la física con las matemáticas]. En breve volveremos sobre los textos que nos han quedado como ilustración de este proyecto<sup>32</sup>. Y, sin embargo, enseguida, ante este primer documento de la actividad científica del joven Descartes, se plantea el interrogante esencial: ¿desde qué perspectiva, dentro de qué horizonte, se desarrolla su actividad «físico-matemática»? Porque no basta con observar la preeminencia del interés matemático o la planificación ya clara de la obra geométrica<sup>33</sup> para determinar la dimensión y la naturaleza del proyecto: en las postrimerías del Renacimiento, tales estudios no son homogéneos ni en la metodología aplicada ni, sobre todo, en el sustrato filosófico sobre el que se sostienen. Más aún en ese mundo nórdico en el que Descartes vive ya y en el que el retraso relativo de la explosión humanista viene acompañado de una intensidad radical del desarrollo revolucionario, que tiene como efecto hacer más visible la acumulación de estratos heterogéneos, metódicos y filosóficos, y, a su vez, permitir su convivencia positiva<sup>34</sup>. Aquí tenemos, en efecto, al «físico-matemá-

<sup>30</sup> AT X, p. 52 [traducción (al italiano) de E. Garin, *Opere I*, p. XXV].

<sup>31</sup> En AT X se reproducen los pasajes que interesaban a Descartes del *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634* (que ahora pueden verse publicados a cargo de Cornelis de Waard en cuatro volúmenes, La Haya, 1939-1953). Sobre la historia de la relación entre ambos: AT X, pp. 17 ss.; XII, pp. 45-46; G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, París, 1920, pp. 374-391, 429-435, 454-457; H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, París, 1958, pp. 21 ss.; E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 151-152; E. Garin, *Opere I*, pp. XXII ss. Descartes y Beeckman se encuentran el 10 de noviembre de 1618 y están juntos hasta el 2 de enero de 1619 en Breda. Después se intercambian una serie de cartas (también éstas reproducidas en AT X) desde el 24 de enero de 1619 hasta el 6 de mayo de 1619. Hay una segunda etapa de la relación entre Descartes y Beeckman en 1628-1629 (también los fragmentos relativos a este segundo periodo se encuentran en AT X).

<sup>32</sup> En el epígrafe 3 de este capítulo.

<sup>33</sup> AT X, pp. 162-163. En particular: «en cuanto a los otros descubrimientos de los que me jactaba en mis cartas anteriores, en realidad los he hecho con la ayuda de nuevos compases y en ello no me equivoco. Pero no te expondré mis resultados de manera fragmentaria: algún día compondré una obra completa sobre el tema; y, a mi juicio, será nueva y para nada despreciable».

<sup>34</sup> «El humanismo en los Países Bajos, bajo una forma típicamente nórdica y distinta en un sentido característico tanto de la italiana como de la francesa y alemana, ha sido siempre el terreno en el que se ha desarrollado la civilización»: Johan Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, Tufin, 1967, p. 53. Cfr. además en la p. 57 algunas notaciones sobre la complejidad de los motivos culturales que constituyen este humanismo.

tico» Descartes que discute en las fondas de Lulio y de Agrippa: y aunque el viejo lulista de Dordrecht, con el que se entretiene, le parezca charlatán y estafador, no obstante, le pide a Beeckman informaciones sobre las claves de la dialéctica luliana<sup>35</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo, las abstracciones de la nueva mecánica le son conocidas y trabaja sobre ellas con Beeckman y piensa en ellas durante sus viajes: «si hago una parada en algún sitio, como espero, te prometo empezar enseguida a poner en orden la «Mecánica» o la «Geometría» y te honraré como promotor y primer autor de mis estudios», escribe a Beeckman<sup>36</sup>. Basta por otro lado observar el *Compendium musicae*, que Descartes dedica a Beeckman *pridie Calendas Januarias, Anno 1618\**, para ver la maraña de elementos culturales heterogéneos que puede darse en una situación así: una mecánica cuantitativa y cualitativa, una estética naturalista y una subjetivista, se superponen y conviven hasta sumir en la indistinción sus respectivas características<sup>37</sup>. Por un lado, el estudio correcto de las relaciones

<sup>35</sup> AT X, pp. 164-165. La respuesta de Beeckman está en AT X, pp. 167-168 y hay algunos apuntes para la preparación de la respuesta en AT X, pp. 63-65. Además, hay que tener presente un pasaje de los apuntes de Beeckman del periodo 1628-1629, «*Luñae an litterae inscribi possint absentibus legendae*» (AT X, p. 347: las lunas o las letras tal vez se escriban para ser leídas por los ausentes), de donde se desprende el conocimiento cartesiano de la *Magia naturalis* de Gianbattista Della Porta. Cfr. *infra*, nota 51. Cfr. E. Garin, *Opere I*, pp. XXVIII-XXX.

<sup>36</sup> AT X, p. 162. Pero para entender el nivel, muy elevado, al que había llegado ya Beeckman, hay que tener presente (tal como se deduce a partir de AT X, pp. 58-61) que ya en 1613 había formulado el principio: «*quod semel movetur, semper movetur, in vacuo*» [lo que se mueve una vez, seguirá moviéndose, si está en el vacío], redactado también de la siguiente forma: «*mota semel nunquam requiescunt, nisi impediantur*» [(los) movimientos que se dan una vez, no paran nunca, mientras no haya algo que impida (el movimiento)].

\* [La víspera de las calendas de enero, del año 1618 (las calendas correspondían al día primero de cada mes, de modo que el texto se refiere a la víspera del día 1 de enero).] [N. de la T.]

<sup>37</sup> El *Compendium musicae* [Compendio de música] está en AT X, pp. 89-141. Hay noticias sobre el texto en AT X, pp. 79-88. Capta con esmero y acierto la complejidad y el carácter contradictorio de los temas desarrollados en la obra Roland-Manuel, «*Descartes et le problème de l'expression musicale*», en *Descartes. Cahiers de Royaumont*, cit., pp. 438-448. Por otro lado, esta ambigüedad está presente también en textos sobre temas musicales redactados más tarde y parece que Cartesio no se libró de ella: cfr. por ejemplo AT I, pp. 132-133, y sobre todo las páginas de *L'homme* dedicadas al estudio de la relación entre sensación y estructura geométrica del sonido: por ejemplo, AT XI, pp. 149-150, 151 y, sobre todo, 158 [«entre los colores es el verde el más agradable, pues es el que es producido por la acción más moderada que, por analogía, se puede indicar que se da en la proporción de uno a dos, tal como la octava lo es entre las consonancias de la música o el pan entre los alimentos que comemos; finalmente, todos los diversos colores de moda que frecuentemente producen un agrado mayor que el producido por el verde, son como los acordes o pasajes de un aria nueva, interpretada por un excelente instrumentista de laúd, o los guisos de un buen cocinero, que acarician mucho más el sentido, le hacen sentir mayor placer, pero también abandonan mucho antes de lo que lo hacen los objetos simples y ordinarios» (*Tratado del hombre*, p. 65: el texto ha sido corregido a partir de la versión

matemáticas de consonancia: «si examinaseis con diligencia este punto y el resto de mi tratado de música, veríais que todo lo que he señalado sobre el intervalo de las consonancias, de los grados y de las disonancias está demostrado matemáticamente [...]»<sup>38</sup>. Por otro lado, sin embargo: «parece que lo que nos hace más grata la voz del hombre que cualquiera de las demás no es sino su mayor conformidad con nuestros espíritus. Y tal vez sea esta simpatía o antipatía de los afectos lo que nos hace más grata la voz de un amigo que la de un enemigo, del mismo modo que se dice (*ut aiunt*) que un tambor de piel de oveja se queda en silencio, aunque lo percutan, cuando suena un tambor de piel de lobo»<sup>39</sup>. Sin embargo, detrás y a través de este conglomerado de elementos heterogéneos, de ingenuidad y de cosas que se saben «de oídas», hay un proyecto que unifica y hace ya original la posición de Descartes. El propio autor lo declara, en medio de las investigaciones matemáticas que desarrolla, dirigiéndose de nuevo a Beeckman: «y sin duda, por contarte claramente lo que ando haciendo, deseo producir no el *Arte breve* de Lulio, sino una ciencia enteramente nueva (*scientiam penitus novam*), con la que se puedan resolver en general todas las cuestiones que quepa plantear a propósito de cualquier tipo de cantidad, ya sea continua o discreta, pero cada una conforme a su naturaleza (*unaquaeque iuxta suam naturam*)». Y añade: «espero demostrar qué tipo de cuestiones se pueden resolver de esta o aquella manera y no de otro modo, de tal suerte que no quede casi nada por descubrir en geometría (*adeo ut pene nihil in Geometria supersit inveniendum*). Sin duda es una obra infinita que no puede ser hecha por un solo hombre (*infinitum quidem opus est, nec unius*). Es un proyecto increíblemente ambicioso. Y, sin embargo, en el oscuro caos de esta ciencia, he vislumbrado no sé qué luz con cuya ayuda creo que se podrán disipar las tinieblas más densas (*nescio quid lumen per obscurum huius scientiae chaos aspexi, cuius auxilio densissimas tenebras discuti posse existimo*)»<sup>40</sup>.

francesa original]). Contra esta interpretación, B. Augst, «*Descartes's Compendium on Music*», en *Journal of the History of Ideas* 26, 1965, pp. 119-132. Augst quería identificar en esta obra un ensayo metódico ya lo bastante acabado, un proyecto mecanicista muy desarrollado e, incluso, un punto de vista metafísico ya profundamente determinado. La tesis es sin duda muy valiente.

<sup>38</sup> AT X, p. 153. Cfr. AT X, p. 97 ss.: estudio de las relaciones en el *Compendium*. En la relación con Beeckman, cfr. distintas páginas relativas a temas matemático-musicales: AT X, pp. 52, 53, 54, 56-58, 61-62, 63 y luego –en 1629– cfr. pp. 337, 348.

<sup>39</sup> AT X, p. 90 [traducción (al italiano) de E. Garin, *Opere I*, pp. XXVI-XXVII]. De acuerdo con R. Lénoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, 1943, p. 480, nota 3, este ejemplo (realmente curioso, todo hay que decirlo) se encuentra ya en Ambroise Paré y en Mersenne: en Descartes parece llegar de rebote [véase el *ut aiunt* (del mismo modo que se dice)]. Adviértase en Lénoble, además, una desvalorización muy fuerte de los estudios musicales cartesianos en lo que respecta a su importancia en el desarrollo del mecanicismo.

<sup>40</sup> AT X, pp. 156-158 [traducción (al italiano) de E. Garin, *Opere I*, pp. XXVII-XXVIII].

Volvamos, por lo tanto, a preguntarnos: ¿cuál es el contenido de esta «ciencia radicalmente nueva»? ¿Cuál es el proyecto del «físico-matemático»? ¿Acaso se trata de un proyecto especializado, tan abstraído en sus motivaciones como determinado en sus contenidos específicos? El contexto de la declaración, estrictamente ligada a los propósitos de trabajo mecánicos y geométricos, las ejemplificaciones aritméticas propuestas de inmediato, el propio origen de la misma, que habría que remitir a las discusiones especializadas con Beeckman, parecerían probarlo. De hecho, en torno a este núcleo, veremos constituirse el eje central de la investigación positiva de Descartes<sup>41</sup>. Sin embargo, sería gravemente limitativo detenerse en este reconocimiento. Ya que enseguida resultará claro hasta qué punto la dimensión general del proyecto supera la determinación de su actual cualificación matemática. Arrojar luz, a través de una ciencia radicalmente nueva, en el «oscuro caos de la ciencia»: pues bien, ésta no es indicación de un problema específico, sino alusión a una problemática más vasta o, mejor, identificación del mundo –en su oscuridad y complejidad– como objeto de la investigación. El entusiasmo que acompaña la determinación del proyecto resulta a este respecto más elocuente que la definición literal del mismo: éste muestra a Descartes dentro de ese mundo, totalmente implicado: mundo de indistinción vital y metafísica cuyo proyecto científico quiere ser homogéneo. La *scientia penitus nova* es ciencia que recorre mundo y naturaleza *iuxta sua propria principia*; es ciencia en la que se despliega por completo la fe humanista en el descubrimiento y en la reconstrucción, en la renovación radical del mundo. Esta ciencia quiere reordenar el cosmos.

Las llamadas *Cogitationes privatae* [pensamientos íntimos], desarrolladas en medio de la angustia que sigue a la definición del proyecto, constituyen tal vez su mejor comentario<sup>42</sup>. Éstas tematizan el proyecto científico, esclareciendo en primer lugar su determinación heroica, enfatizando en segundo lugar la «maravillosa» posición del investigador dentro del mundo, la ciencia y la posibilidad reconstructiva, cualificando, en definitiva, el carácter metafísico de la investigación. *Praecambula*

<sup>41</sup> Véase nuestro comentario al *Parnassus* [Parnaso] en el tercer epígrafe de este capítulo. Bajo esta forma muy suavizada, cabe aceptar las observaciones de B. Augst, «Descartes's Compendium on Music», cit., que ve definirse ya en los escritos de estos años la línea mecanicista y metódica del pensamiento cartesiano. Augst se basa sobre todo en los resultados de la disertación de Jean-Paul Weber, *La constitution du texte des Regulæ*, París, 1960.

<sup>42</sup> Estos escritos están recogidos en AT X: *Cogitationes privatae* es el título que atribuyen a estos escritos Leibniz y Foucher de Careil, quien los publicó por primera vez. Sobre las múltiples cuestiones planteadas por estos escritos cfr. sobre todo: J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes* (1596-1628), París, 1930. El reciente *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance* de H. Gouhier, cit., pese a representar una aportación filológica fundamental, es muy discutible en sus tesis de fondo (cfr. por ejemplo E. Garin, *Opere I*, pp. XXXIV ss.).

[preámbulos], *Experimenta* [experimentos], *Olympica* [olímpicas]: tres grados –no necesariamente sucesivos, es más, históricamente contemporáneos– de profundización del discurso, de intensificación de la tensión cartesiana por fijar el contenido de su vocación y, al mismo tiempo, definir el contenido y la dimensión del ideal de sabiduría.

«*Initium sapientiae timor Domini*»: la repetición del salmo abre los *Praecambula*<sup>43</sup>. El acento recae en el tema *initium* [inicio], consagrado en la relación religiosa que implica al investigador y marca su soledad y privilegiado por la radicalidad que la investigación asigna en este marco a la definición del fundamento de la sabiduría y de la ciencia. Vemos aquí, en efecto, cómo la temática del fundamento se configura enseguida como tensión entre soledad del investigador y radicalidad del objeto de su investigación: los capítulos de los *Praecambula* están todos marcados por ella. «Al igual que los actores, para que no les aparezca en el rostro el rubor de la vergüenza (*pudor*), llevan la máscara, del mismo modo yo, a punto de salir a este teatro del mundo (*mundi theatrum*), del que hasta ahora fui espectador, avanza enmascarado (*larvatus prodeo*)»; «cuando, de mojalbete, me presentaban descubrimientos ingeniosos (*ingeniosis inventis*), me preguntaba si podría hacerlos por mí mismo, sin leer al autor; y de este modo, poco a poco, me di cuenta que utilizaba reglas verdaderas»; «la ciencia es como una mujer; si se mantiene discreta junto al esposo, todos la respetan; si se prodiga, se hace indigna»<sup>44</sup>. La investigación científica es conquista heroica, función de una tensión que el investigador descubre y que le acompaña en el mundo y no se mitiga sino que se exacerba cuando el *theatrum mundi* se revela: «las ciencias ahora están enmascaradas (*larvatae nunc scientiae sunt*); de quitarse la máscara, mostrarían su enorme belleza. A quien vislumbrara su concatenación (*catenam scientiarum*) ya no le resultaría difícil, de la serie numérica, considerar todos los elementos»<sup>45</sup>. He aquí, pues, lo que es el *descubrimiento*: afirmación de la posibilidad de conquistar la coincidencia entre individuo y cosmos, exacerbación de la *virtus* [virtud] a través de un método que posee la clave de la comprensión total del universo, que es homogéneo con respecto a este universo. La duda, el escepticismo, el sentido de la crisis, el dualismo no tienen todavía un lugar en este horizonte. Aun cuando aparece el motivo escéptico<sup>46</sup>, aun cuando se mani-

<sup>43</sup> AT X, p. 8 [El inicio de la sabiduría es el temor del Señor]. Para la identificación del salmo (110, de acuerdo con la Vulgata), cfr. H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, cit., pp. 66-67.

<sup>44</sup> AT X, pp. 213-214 (*Opere I*, p. 8).

<sup>45</sup> AT X, p. 215 (*Opere I*, p. 8).

<sup>46</sup> «La mayor parte de los libros están completamente claros apenas se han leído unas líneas y apenas se han mirado las imágenes; el resto ha sido añadido para llenar las páginas»: AT X, p. 214 (*Opere I*, p. 8).

fiesta desconfianza hacia la capacidad humana universal de obtener la verdad<sup>47</sup>, nada de esto se plantea como demostración de la inutilidad del ideal renacentista de ciencia, sino prácticamente como distinción de la cualidad heroica e individual del proceso de conquista de la sabiduría.

Tampoco los *Experimenta* muestran un aplacamiento de la tensión de la búsqueda, sino su transfiguración, su reapertura en un plano superior, ya no definido por la relación entre individuo y totalidad: se trata aquí de tensión dentro de la totalidad, cuando se han superado las *morbos animi*<sup>48</sup> –el peso de la relación con la individualidad– y se hace operativa una especie de *laetitia* [alegría] infantil en la plenitud de adhesión al ser<sup>49</sup>. Tensión que emana de una posesión del mundo que sabe hacerse reproducción creativa de efectos naturales, tensión propia de lo maravilloso. Si los magos renacentistas poseían un *ars mirabilis* [arte maravilloso], capaz de *singulare ac mirabile artificium* [una destreza original y maravillosa]<sup>50</sup>, Descartes es aquí él mismo un mago renacentista –que ha resuelto en la rica conciencia de sí el primer problema de la relación con el mundo y ahora desarrolla esta relación en la reconstrucción del mundo. Lo maravilloso se muestra como expresión del prometeísmo heroico de quien ha conquistado las reglas del *descubrimiento*. Y he aquí a un Descartes que experimenta juegos de ilusionismo<sup>51</sup>, helo aquí absorto en la construcción de máquinas automáticas<sup>52</sup>: el tema *mira machina, merveilleux artifice* [máquina maravillosa] se mantendrá en el pensamiento del primer Descartes durante mucho tiempo y será posible seguir su transformación en metáfora<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> «En las inteligencias de todos se prescribieron límites precisos, que no es posible superar. Aunque algunos, por falta de inteligencia, no puedan valerse de los principios para hallar nuevas verdades, podrán no obstante reconocer el valor real de las ciencias, puesto que tienen los medios suficientes para juzgar con verdad el valor de las cosas»: AT X, p. 215 (*Opere I*, p. 9).

<sup>48</sup> AT X, p. 215 [pasiones del alma]. Pero también p. 217: «*Sunt quaedam partes...*» [Sin embargo, hay partes...].

<sup>49</sup> «...si vero laetitia distendar, nec edo nec dormio»: AT X, p. 215 [como me atrape de verdad la alegría, ni como ni duermo].

<sup>50</sup> P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, cit., pp. 60, 112: *scientia admirabilis* [ciencia maravillosa] es, por lo tanto, locución común y propia tanto del magismo como del lulismo.

<sup>51</sup> AT X, pp. 215-216: los pasajes que describen técnicas ilusionistas están insertos, en francés, en plenos *Experimenta* en latín. Sobre las fuentes (Cardano, Della Porta) cfr. G. Rodis-Lewis, «Machineries et perspectives curieuses dans leur rapports avec le cartesianisme» en *XVIIe siècle* 32, 1954, pp. 461-474.

<sup>52</sup> AT X, pp. 231-232: estatuas automáticas como funámbulos, palomas de Archita, etcétera.

<sup>53</sup> El lugar central de este tránsito es sobre todo –tal y como se verá *infra*– *Le monde*. Cfr. por ejemplo AT XI, pp. 163-164, 201, *passim*. En general, sobre este núcleo de problemas, tégase presente la interpretación de F. Alquié, *La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, París, 1950, pp. 38-55.

La reconstrucción maravillosa del mundo es, por lo tanto, al mismo tiempo conclusión y superación del problema de la relación entre individuo y cosmos. El problema de 1619, *Quod vitae sectabor iter?* [¿qué camino de la vida he de seguir?], encuentra aquí su solución: «en el año 1620, empecé a comprender el fundamento del maravilloso descubrimiento» (*anno 1620, intelligere coepi fundamentum inventi mirabilis*)<sup>54</sup>.

El *descubrimiento* adquiere en las páginas de las *Olympica* una cualificación ulterior y definitiva. El nexo entusiasta, primero en los términos del heroísmo subjetivo, después de la tensión cósmica y universalizante de lo maravilloso, adquiere ahora una dimensión completamente metafísica. La *scientia penitus nova* discurre hacia el orden metafísico. Orden que ya conocemos y que repite los motivos del ejemplarismo renacentista: se impone aquí de manera irrefrenable. Tras plantear en los *Preambula* la hipótesis de que el *descubrimiento* restablece una relación total con el cosmos y verificar positivamente esta hipótesis en los *Experimenta*, el filósofo se eleva aquí al grado más elevado de conciencia metafísica: la ciencia se ha tornado *sapientia* [sabiduría], el *descubrimiento* ha penetrado el ser, la conciencia se introduce ahora en su interior, reconstruye ahí dentro los nexos significativos de un mundo ordenado. Y se trata de un ser tan denso y consistente como denso y consistente era el microcosmos del que salió la tensión del descubrimiento. «Las cosas sensibles son aptas para concebir las Olímpicas (*Sensibilia apta concipiendis Olympicis*): el viento significa el espíritu; el movimiento en el tiempo, la vida; la luz, el conocimiento; el calor, el amor; la actividad instantánea, la creación. Toda forma corpórea actúa armónicamente (*omnis forma corporea agit per harmoniam*). Son más las cosas húmedas que las secas, las frías que las cálidas, puesto que de otro modo las cosas activas habrían obtenido una victoria demasiado rápida y el mundo no habría durado mucho»<sup>55</sup>. Todos los elementos de otro modo separados y en tensión entre sí se reunifican: sensibilidad e imaginación<sup>56</sup>, imaginación e in-

<sup>54</sup> AT X, p. 216 (*Opere I*, p. 9). Para los problemas de datación y para las distintas interpretaciones del «*inventum*» de 1620, cfr. H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, cit., pp. 74-78; E. Garin, *Opere I*, pp. XLVII-XLIX. Nos parece que es posible apoyarse en la hipótesis de Garin (para la cual, el *inventum* es una primera definición del álgebra geométrica): siempre que se dé a esta intuición todo el espesor filosófico y cultural que muestra la lectura de los textos cartesianos de estos años. Las demás interpretaciones del *inventum* (para Liard: solución a través de la parábola y la circunferencia de los problemas tridimensionales de tercer y cuarto grado; de acuerdo con Milhaud: invención del catalejo astronómico) parecen fallar precisamente por su reducida particularidad.

<sup>55</sup> AT X, p. 218 (*Opere I*, p. 10).

<sup>56</sup> «El conocimiento humano de las cosas naturales sólo tiene lugar por semejanza del que cae por debajo del sentido; y, así pues, consideramos que habrá filosofado con mayor verdad quien haya logrado aproximar mejor las cosas buscadas con las conocidas por el sentido»: AT X, pp. 218-219 (*Opere I*, p. 11).

teligencia<sup>57</sup>, entusiasmo y razón<sup>58</sup> pueden recorrer el universo en armonía. En el macrocosmos se repite el microcosmos: «una sola es la fuerza activa en las cosas: amor, caridad, armonía (*una est in rebus activa vis, amor, charitas, harmonia*)»<sup>59</sup>. Y no falta la proyección directa del orden natural en el divino: «Dios ha hecho tres maravillas (*tria mirabilia*): la creación a partir de la nada, el libre albedrío y el Hombre-Dios»<sup>60</sup>. La circulación, la commutación de los elementos constitutivos del universo, se dan de manera plena. Asistimos a la apoteosis de una concepción renacentista del mundo. En ella, se exacerba toda la tensión juvenil del filósofo: «*X Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem [...]*»<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> «Al igual que la imaginación se sirve de imágenes para concebir los cuerpos, del mismo modo el intelecto se vale de algunos cuerpos sensibles para representarse cosas no corpóreas, como el viento o la luz; para que, alzándonos más arriba con la filosofía, podamos levantar la mente mediante el conocimiento hacia una máxima elevación»: AT X, p. 217 (*Opere I*, p. 10).

<sup>58</sup> «Podría parecer extraordinario que se encuentren graves sentencias con mayor frecuencia en los escritos de los poetas que en los de los filósofos. El motivo es que los poetas escriben con el entusiasmo y el ímpetu de la imaginación; son semillas de ciencia en nosotros, como (chispas) en el sílice: los filósofos las extraen con la razón, los poetas las hacen saltar fuera con la imaginación, de modo que resplandeczan más»: AT X, p. 217 (*Opere I*, p. 10).

<sup>59</sup> AT X, p. 218 (*Opere I*, p. 10).

<sup>60</sup> AT X, p. 218 (*Opere I*, p. 11).

<sup>61</sup> AT X, p. 179 [El 10 de noviembre de 1619, como estuviera lleno de entusiasmo y encontrara el fundamento de esa ciencia maravillosa...]. Es notoria la violencia del ataque de H. Gouhier (*Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, cit., *passim*) contra la atribución de la primera fase del desarrollo filosófico de Descartes al pensamiento renacentista: a su juicio, esta experiencia debería en cambio quedar recogida en la categoría histórica de «antirrenacimiento». Entre las múltiples críticas que ha suscitado la obra de Gouhier sobre la juventud de Descartes, baste recordar las siguientes: «Gouhier nos parece desleal a su método cuando rechaza como «precartesianos» los textos más originales y más sabrosos de las *Olympica*. No se puede considerar un enunciado como el que fascinó a l'oucher de Careil y Adam (*Una est in rebus activa vis, amor, charitas, harmonia*) como «un pensamiento de juventud abandonado en la edad madura» [...], sino que hay que leerlo como una proposición que puede dar razón mejor que ninguna otra de la «sabiduría» a la que siempre se ha mantenido fiel la filosofía cartesiana» (P. Mesnard, «Les débuts du Cartésianisme et la fin de la Renaissance» en *Les Etudes Philosophiques* 13, 1958, pp. 191-195); «[...] la valiosa investigación de Gouhier tiene dos límites: un conocimiento insuficiente de la bibliografía renacentista y la idea del antirrenacimiento. Son límites que se dejan notar en particular en la interpretación de las *Olympica*» (E. Garin, *Opere I*, p. XLIV). En general, además, sobre la idea del «antirrenacimiento», el volumen de H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, Nueva York, 1950 y, sobre todo, la muy dura crítica de D. Cantimori, «L'»Antirinascimento»», ahora en *Studi di storia*, Turín, 1959, pp. 455-460. Hay que señalar, no obstante, que los conceptos de antirrenacimiento de Gouhier y de Haydn comportan diferencias muy notables, sustanciales: lo único que les une es la negación de la centralidad y la radicalidad moderna del fenómeno renacentista.

Quienes han negado la participación cartesiana en el mundo renacentista no parecen, pues, poder sostener su tesis a la luz de esta primera experiencia filosófica de Descartes. Se añade ahora que tampoco la polémica contra la supuesta afiliación del filósofo a los rosacruz sirve para atenuar la intensidad de esta vida cartesiana en el mundo renacentista<sup>62</sup>. Que hay que interpretar los «sueños»<sup>63</sup> de la noche de Ulma del 10 de noviembre a través de la reducción al núcleo filosófico expresado por los fragmentos recopilados por Leibniz y que, por lo tanto, hay que atribuir las características formales de la narración de los «sueños», más que a una disciplina de los rosacruz, a un marco cultural más amplio: todo esto parece exacto. Pero está muy lejos de desmembrar la experiencia cartesiana de estos años del contacto con la cultura humanista y renacentista: porque, más bien, confirma y profundiza este contacto, por lo menos en la medida en que muestra esta relación como relación directa, interior, no mediada por afiliaciones sectarias extrínsecas. Pero, se agrega, el desarrollo de Descartes no sólo es independiente, sino polémico con respecto a los rosacruz, comprometido con su refutación. Y tal vez sea cierto: el filósofo de las *mirabilia* [maravillas] polemiza contra los *miracula* [milagros]. Pero, ¿en qué sentido?, ¿con qué fin? *Polybij Cosmopolitani Thesaurus mathematicus, in quo traduntur vera media ad omnes hujus scientiae difficultates resolvendas, demonstraturque circa illas ab humano ingenio nihil ultra posse praestari: ad quorundam, qui nova miracula in scientijs omnibus exhibere pollicentur vel cunctationem provocandam et temeritatem explodendam; tum ad multorum cruciabiles labores sublevandos, qui, in quibusdam hujus scientiae nodis Gordij noctes diesque irretiti, oleum ingenij inutiliter absunt: totius orbis eruditis et specialiter celeberrimis in G. (ermania) F. C. R. denuo oblatus*<sup>64</sup>. Si éste es el texto en el que nos basamos para inducir una actitud polé-

<sup>62</sup> Entre quienes defienden esto, cabe citar sobre todo a H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, cit., pp. 117-141, 150-157. Han sostenido la tesis de la afiliación de Descartes a la secta de los rosacruz, entre otros, G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., pp. 388-390, 399-400, 402-407; G. Persigout, «L'illumination de René Descartes rosi-crucien (Contribution à l'étude de l'imagination créatrice)» en *Congrès Descartes, Etudes cartésiennes*, París, 1937, vol. II, pp. 123-130; Paul Arnold, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-maçonnerie*, París, 1955, *Appendice I* (que no habla de afiliación sino de una influencia muy profunda de la bibliografía). Cfr. además Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago, 1964, pp. 452-453: «(en las notas del 10 de noviembre) nos vemos completamente sumidos en la atmósfera del trance hermético, de ese sueño de los sentidos en el que se revela la verdad. La atmósfera se mantiene en las páginas siguientes [...]. En términos más generales sobre los rosacruz, con alguna noticia curiosa, S. Hutton, *Histoire des Rose-Croix*, París, 1955.

<sup>63</sup> AT X, pp. 179-188.

<sup>64</sup> AT X, p. 214 [el tesoro matemático del cosmopolita Polibio (es) ofrecido de nuevo a los estudiantes de todo el mundo y, en especial, a los muy célebres en A (lemania) F.C.R.; en él, se transmiten los medios verdaderos para resolver todas las dificultades de esta ciencia y se demuestra que, respec-

mica de Descartes contra los rosacruz, hay que reconocer que sus límites son precisos y que, no obstante, no comprometen, sino que reafirman la adhesión efectiva de Descartes a la cultura humanista. Puesto que lo que Descartes reafirma en estas líneas no es otra cosa que la necesidad de superar la escisión entre *descubrimiento* y *cosmos*: no la promesa de nuevos milagros, no la temeridad perenne, no el inútil enredamiento de la investigación en torno a objetos vanos, sino la adecuación serena del *descubrimiento* al ser, la exaltación de los *vera media* [medios verdaderos] como tesoro irrenunciable del hombre abierto a la experiencia del mundo. Lo que se opone a los *miracula* vuelve a ser el ideal humanista, la seguridad y la libertad del Polibio Cosmopolita y su maravillosa capacidad de reconstrucción del mundo. No hay nada de irónico en este pasaje. Contra los rosacruz, Descartes renueva, fraternalmente, un ataque benévolο: ¡no los *miracula*, sino la ciencia! Y hemos visto qué ciencia. Se trata, por lo tanto, de una apasionada remisión a lo que es destino común, una ciencia positiva, arraigada en la totalidad del ser y, en esto, *mirabilis*, universal y revolucionaria. La alternativa que se suele plantear, o rosacrucismo o antirrenacimiento, se cae por su propio peso, en la medida en que no muestra sino la incapacidad radical –por parte de quien la sostiene– para aprehender la positividad y la densa complejidad del ideal humanista de la ciencia. Porque el prometeísmo del hombre renacentista es conquista del cosmos y no extravagancia, reconstrucción del orden y no locura<sup>65</sup>.

¡He aquí, pues, el contenido de la memoria del Descartes maduro! Un contenido que puede presentarse bajo la forma de la metáfora porque es memoria de una

---

to a aquéllas, el entendimiento humano más no puede avanzar; (contribuye a que) se lamenten aque-llos que prometen mostrar nuevas maravillas en todas las ciencias o a provocar perplejidad y a atizar la temeridad; y, en fin, (ayuda a) mitigar los trabajos cruciales de tantos que agotan inútilmente el esfuerzo de su ingenio, atrapados día y noche, en los muchos nudos gordianos de esta ciencia.

<sup>65</sup> Aciertado a este respecto P. Mesnard, «Les débuts du Cartésianisme et la fin de la Renaissance», cit. En cuanto a la interpretación de Gouhier, nunca se recalcará lo bastante su carácter de pre-texto: la polémica contra toda conexión eventual entre el pensamiento cartesiano y el renacentista tiene como único objetivo fijar la autenticidad religiosa del pensamiento cartesiano (de acuerdo con la tesis ya sostenida en *La pensée religieuse de Descartes*, París, 1924). Hay que subrayar, además, que la exclusión de todo momento místico de la experiencia juvenil cartesiana es de por sí también funcional a la interpretación religiosa, a la exigencia de hacer del «dato» religioso un momento propio del «razonamiento filosófico». Adviértase que Gouhier aplica de manera general su exigencia metodológica: por ejemplo en *Blaise Pascal. Commentaires*, París, 1966, en el análisis del *Mémorial* (pp. 11-65). También en este caso se elimina todo carácter extraordinario de la experiencia religiosa: el «memorial» de Pascal es una «reconsideración» de su vida «a través de los esquemas de las situaciones modelo ilustradas por las escenas bíblicas» (p. 65). Esta normalidad de la mística para la razón, esta ausencia de especificidad del misticismo, es, pues, un tema de fondo en Gouhier, el punto en el que se detiene su historicismo: y esto resulta evidente, resulta mistificador, tanto en el caso de Descartes como en el de Pascal.

relación y mito de una humanidad que se descubre y se proyecta libre en la conquista del mundo –un mundo, de por sí metafórico, en la demostración de una urdimbre humana<sup>66</sup>. Por eso, en esta indistinción entusiasta, no se pierde a pesar de todo el sentido racional del mundo: todo *descubrimiento* sigue de hecho la cosa *iuxta sua propria principia*, de manera a la vez rica y racional; y, en el momento de máximo entusiasmo, se da la máxima claridad: «*X Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem [...]*». En la *mirabilis* que es a la vez entusiasmo y ciencia, discurre, pues, todo el sentido de la *renovatio* [renovación] humanista del mundo, de esa *renovatio* que recorre todos los aspectos de la experiencia del hombre renacentista. Al igual que para los humanistas, para Descartes: «nuestra época me parecía tan floreciente y fértil en destacados ingenios como ninguna otra»<sup>67</sup>. Y no sólo para Descartes, dado que este sentimiento está ampliamente extendido. La frase «*notre siècle est le père d'un remuement universel [...]*» se repite<sup>68</sup>. El hombre se ha hecho dueño del mundo, destruyendo el lazo de sujeción metafísica que el Medioevo le había impuesto, proponiéndose el control de la naturaleza cuando hasta ahora la había padecido. ¿Cómo pretender que dentro de esta pasión no sobrevivan elementos tradicionales, no estén presentes momentos heterogéneos? Lo que rompe el antiguo horizonte es un sentimiento nuevo del hom-

<sup>66</sup> Sobre la eminencia de la función mítica en el pensamiento renacentista cfr. G. Weise, *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Nápoles, 1961 y *L'ideale eroico del Rinascimento. Diffusione europea e tramonto*, Nápoles, 1965 (sobre estas obras volveremos extensamente); véanse también algunas anotaciones sobre la importancia de la definición hegeliana del renacimiento (en las que se da mucho espacio precisamente a la función mítica) en M. Biscione, *Neo-umanesimo e rinascimento. L'immagine del Rinascimento nella storia della cultura dell'ottocento*, Roma, 1962.

<sup>67</sup> AT VI, p. 5 [Discurso, p. 6: en la traducción castellana dice por error «como cualquier otro», cuando el original reza «qu'ait été aucun des precedens» (*N. de la T.*)]. Baillet ve el origen de esta afirmación ya en el *Studium bonae mentis* (AT X, p. 192: *Estudio de la mente que piensa bien*).

<sup>68</sup> Esta afirmación se la escribe Mersenne a Rivet (carta del 12 de marzo de 1644, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, edición de Mme. Paul Tannery, París, 1932 ss.: «nuestro siglo es padre de un movimiento universal»). Adviértase, sin embargo, que en Mersenne se introduce ya una nota amarga ulterior: «*Que pensez vous de ces renouvellements, ne nous donnent-ils point préjugé de la fin du monde?*» [¿Qué piensa de estos cambios?, ¿nos dan algún indicio del fin del mundo?]; y veremos hasta qué punto este contraste constituye un elemento muy importante de definición de la temática cultural de la época. Véase, con todo, para completar el momento positivo de la conciencia del tiempo, la siguiente observación de E. Garin (*Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, cit., p. 148): este estudioso subraya que, entre el siglo XVI y el XVII, es característica de la nueva filosofía «la idea de un progreso en el tiempo en el que se irán articulando las conquistas de «los genios especulativos». El lema *veritas filia temporis* [la verdad es hija de su tiempo], que en 1536 había llegado a adornar el distintivo tipográfico de las ediciones venecianas de Marcolino da Forlì, abre, en 1611, desde Frankfurt, con un timbre de una solemnidad muy distinta, la *Narratio*, en la que Kepler va exponiendo sus observaciones en torno a los satélites de Júpiter».

bre, de su relación con el mundo. ¿Qué importa si hoy la tensión científica no logra aún liberarse por completo de formas antiguas o incluso las sufre?, ¿si se ve retenida dentro de esquemas neoplatónicos, herméticos, astrológicos, los cuales parecen incluso acentuar su incidencia en esta fase auroral de la nueva conciencia científica?<sup>69</sup> La vieja forma no sofoca el nuevo contenido, sino que se ve arrollada por él<sup>70</sup>. Si el nuevo contenido tampoco desdeña entonces la forma del mito –mito filosófico, científico, político– y recupera y remodela con ello muchos elementos de la tradición, esto se debe a que su arraigo es máximo y la confianza en la correspondencia inmediata entre proposición y realización del proyecto humano en el mundo es extrema: expresándose bajo la forma del mito, la nueva conciencia trasfigura el pasado y ensalza su existencia actual<sup>71</sup>.

El interrogante planteado al principio –si Descartes había tenido una experiencia directa del mundo humanista– se resuelve, por lo tanto, afirmativamente. Junto a la *poële* [estufa] –el propio tema es humanista<sup>72</sup>–, nuestro autor siente, entusiasta, fascinado, la urgencia de un proyecto renacentista por realizar: *scientia penitus nova* como *scientia mirabilis*, ciencia del fundamento como ciencia de la *renovatio mundana*. Así se constituye lo que para el Descartes maduro será la memoria: tema de confrontación permanente y, en determinados momentos, señal de escisión o de reconstrucción.

<sup>69</sup> J. Dagens, «Hermétisme et cabale en France de Lefèvre d'Etalpes à Bossuet» en *Revue de littérature comparée* I, 1961, p. 6: «el fin del siglo XVI y los inicios del XVII han sido la edad de oro del hermetismo religioso». En «Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento» y en «Considerazioni sulla magia», en *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, 1954, pp. 150-169 y 170-191), E. Garin alerta contra la distinción entre aspectos naturales y aspectos científicos de disciplinas equívocas como la astrología o la alquimia y observa: «el continuo entrelazamiento de ambos temas, que por comodidad y siguiendo la costumbre llamaremos matemático y astrológico, es impresionante: no sólo se busca el conocimiento matemático para servirse de él, esto es, para obrar valiéndose de las fuerzas celestes en lugar de padecerlas, sino que, en el propio cálculo, se entrelazan sin cesar exigencias y motivos que no son en absoluto matemáticos».

<sup>70</sup> Nos parece indiscutible que ésta es la conclusión fundamental de la historiografía sobre el Renacimiento: sale a relucir claramente de los análisis críticos de la historiografía, como el de Ferguson.

<sup>71</sup> Lo ha explicado, en sus muchas obras sobre el tema, y de manera ejemplar, F. A. Yates. En el presente contexto, es importante subrayar, como mera introducción de temas sobre los que volvemos más adelante, que, a principios del siglo XVII, el mito adquirió una función política directa en el proceso de legitimación de las monarquías nacionales: cfr. C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Turín, 1963, pp. 74 ss., que remite a los escritos de Yates a este respecto.

<sup>72</sup> G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., pp. 393-394, 718-719, la cual remite, para el tema de la *poële* a M. de Montaigne, «Journal de voyage» (*Oeuvres complètes*, cit., pp. 1137-1138); «Essais», III, cap. XIII. Cfr. además E. Gilson, «Commentaire», cit., p. 157.

No sólo el horizonte general de la primera apreciación cartesiana del mundo –y, por lo tanto, el horizonte general dentro del cual se enmarca la relación memorativa del Descartes maduro– es humanista: en el mundo humanista se arraigan también los temas específicos de la investigación positiva del «físico-matemático». La joven ciencia nueva vive, en efecto, su vida auroral en el mundo de la metáfora y encuentra a partir de ella –a la vez– alimento e impedimento para su desarrollo: pero ahora, en Descartes, sobre todo alimento.

«[...] deseo producir una ciencia completamente nueva, con la que se puedan resolver en general todas las cuestiones [...]»<sup>73</sup>. Se ha advertido con acierto que nos encontramos todavía en un ámbito análogo al del lulismo<sup>74</sup>: de hecho, la investigación cartesiana se vuelca aquí en la identificación, con la *scientia penitus nova*, no sólo de los nexos formales de unificación del saber, ni sólo de la regla de matematización universal, sino de una ciencia que sea fuente de las demás, raíz unitaria de todas las ramas del árbol del saber. El pensamiento del joven Descartes se coloca en el mismo clima cultural que el lulismo no únicamente en virtud del tema de la *scientia penitus nova*, sino además de los temas ya considerados, otros que veremos aparecer en las *Regulae*<sup>75</sup>, en el *Studium bonae mentis*<sup>76</sup> y, aquí y allá, en las obras maduras<sup>77</sup>. Reaparece, pues, y se prolonga en la perspectiva cartesiana, esa tensión por

<sup>73</sup> AT X, p. 156 (*Opere* I, p. XXVII).

<sup>74</sup> P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, cit., pp. 154-175; P. Zambelli, «Intorno al lullismo, alle arti mnemoniche e occulte e al metodo del loro studio», en *Studi storici* 3, 1962, pp. 527-541.

<sup>75</sup> En particular, AT X, pp. 367 ss. (*Regula III*) y 454 ss. (*Regula XVI*). Cfr. el importante comentario de P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, cit., pp. 169-172.

<sup>76</sup> AT X, pp. 201-202: notable sobre todo en sentido luliano la distinción entre memoria local y memoria intelectual, sobre la que se instauran los principios más generales de una ciencia cardinal.

<sup>77</sup> En particular AT VI, pp. 17, 19 y 40 (cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 185-186, 370); AT X, pp. 496-497. Pero para entender hasta qué grado de turbiedad puede llegar, en el contexto de las influencias culturales del siglo, no tanto el pensamiento como la forma expositiva de Descartes, baste recordar –además del pasaje de la p. 347, AT X (del *Journal* de Beeckman de 1629), que atestigua el interés cartesiano por Della Porta– el siguiente fragmento: «horum usus trigonometricus» (AT X, pp. 289-297: su uso trigonométrico). Una vez establecida la fórmula de la relación entre base y lados del polígono inscrito, Descartes afirma que, a partir de éste «*infiniti theorematum deduci possunt, et facile exponi possunt progressiones arithmeticæ quæ bases vel latera omnium ejusmodi triangulorum comprehendant, ad imitationem Cabalæ Germanorum*» (p. 297: se pueden deducir infinitos teoremas y se pueden exponer fácilmente progresiones aritméticas que incluyan las bases o los lados de todos los triángulos del mismo tipo, al modo de la cábala de los germanos). Habría que recordar, además, las cartas cartesianas relativas al pensamiento de Comenio –en la *Correspondance* se encuentran tres

recorrer los nexos reales del universo que manaba de la intuición humanista. Sin embargo, Descartes, a la par que vive en esa atmósfera, parece separarse de ella. Las peticiones de información dirigidas a Beeckman<sup>78</sup> y las referencias cartesianas al lulismo contienen motivos polémicos cada vez más explícitos, que se concretan en la definición de la *scientia penitus nova* –presentada contra el *Ars brevis* de Lulio– y, sobre todo, en una nota sobre el arte mnemónico dedicada a Schenkelius<sup>79</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de la separación de Descartes? Los textos mencionados nos muestran lo que Descartes rechaza inmediatamente: la ostentación del método, la charlatanería que acompaña a la propaganda. Esas técnicas, detallará más tarde, «sirven más [...] para hablar sin juicio de aquellas [cosas] que se ignoran que para llegar a conocerlas»<sup>80</sup>. La simbólica universal de la naturaleza se capta así únicamente en sus matices exteriores, la lectura del gran libro del mundo acaba viéndose reemplazada por una cultura libresca. La extravagancia (y también la magia) vienen a quitarle el lugar a la ciencia: sale de todo ello un mundo estático, alienado, contradictorio con respecto a los propios presupuestos del sentir humanista, a los dictámenes de la *scientia mirabilis* humanista. ¿Primer presagio, éste, del agotamiento y de la crisis del pensamiento renacentista? Quizá; sin embargo, no tal como para trastocar todo el marco de referencia, como para suponer la crítica del móvil humanista de la investigación. Porque éste se ve ahora fortalecido incluso por

de ellas: AT II, pp. 345-348, AT *Supplement*, pp. 97-102 y 1-6. Estas cartas serían de 1639-1640. Sobre la autenticidad de la segunda, F. Alquié, en una nota (p. 154) a su R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, vol. II, París, 1967, ha levantado serias dudas. Ahora bien, pese a rechazar el proyecto de Comeno, Descartes parece también en estos escritos aceptar la perspectiva de un paralelismo entre naturaleza y lenguaje –de acuerdo con el cual este último se presentaría como «pintura» o «espejo» de la primera–, sin duda no lejano de los esquemas generales de las artes mnemónicas y lulianas.

<sup>78</sup> AT X, pp. 63-64 [he aquí una nota de Beeckman en su *Journal*, en referencia a las peticiones de información de Descartes: «*Ars Brevis Lullij* (quantum mibi ex horae unius aut ad summum duarum lectione Agrippae Commentariorum colligere licuit) hunc haberi poterit usum, ut breviter doceat summam omnium rerum: id est, res omnes ita dividit, ut nihil rei sit quod ad aliquam divisionis partem non possit reduci. Itaque res primum in 6 vel 7 partes dividuntur [...] Hasce singulas partes subdividit iterum [...] (el Arte breve de Lulio [si se me permite añadir estas apostillas en una o a lo sumo dos lecciones a la colección de los comentarios de Agripa] podría haber tenido esta utilidad, enseñar brevemente un compendio de todas las cosas: o sea, que todo se divide de modo que no puede haber nada que no pueda ser reducido a parte de una división. Así las cosas se dividen primeramente en 6 o 7 partes [...] luego se subdivide de nuevo cada una de estas partes)]; AT X, pp. 164-165, 167-168.

<sup>79</sup> AT X, p. 230. P. Rossi (*Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, cit., pp. 154-155, 175) estima que el pasaje cartesiano sobre las «*lucrosas nugas*» [frivolidades lucrativas] de Schenkel, con la contraposición que aparece recalada en él entre la crítica del arte memorativo luliano y el «*vera ars*» [arte verdadero] que Cartesio propone, puede utilizarse como base de una dura pero muy justa crítica a las tesis de Gouhier.

<sup>80</sup> AT VI, p. 17 (*Discurso*, p. 15). Cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 185-186.

la crítica. Así, tras los motivos inmediatos del rechazo cartesiano de las extravagancias lulistas, descubrimos una vocación y una distinción: vocación de recorrer el verdadero orden del universo y distinción de la propia vocación científica con respecto a la extravagancia lulista. Tal como se había afirmado en la polémica contra Schenkel, el *vera ars* cartesiano será entonces *illius nebulonis arti plane contraria*<sup>81</sup>. Y si, por ejemplo, el *ars nova* [arte nuevo] que Descartes contrapone a las técnicas lulianas pudiera valer para fundar una lengua universal «con el establecimiento de un orden entre todos los pensamientos que pueden entrar en el espíritu humano, del mismo modo que existe un orden establecido naturalmente entre los números» –entonces, «la invención de esta lengua depende de la verdadera filosofía», de la capacidad de recorrer el mundo de la complejidad a la simplicidad de sus elementos constitutivos y de renovarlo de manera igualmente maravillosa en la nueva lengua– y no de los juegos estériles de los lulistas, «aduladores de su arcana mercancía»: «apenas veo la palabra *arcانum* [arcano], ya comienzo a tener una mala opinión»<sup>82</sup>. El rechazo cartesiano del lulismo afirma, pues, una confianza más radical en la razón humana y rescata de la extravagancia la exigencia humanista.

Sería un error, no obstante, considerar la relación cartesiana con el lulismo por sí sola, sin comprenderla dentro de una referencia más amplia a la temática humanista y renacentista del método. Puesto que, en la ambigua relación con el lulismo, Descartes desarrolla en realidad una primera confrontación con toda esta tendencia cultural. Confrontación que es –de nuevo– descubrimiento de una vocación y discriminación de elementos espurios. La vocación implica la confianza en un método racional general de solución de los problemas del conocimiento: en ella se encuentra tal vez la imagen más profunda, más esencial, de la exigencia humanista, revolucionaria, sedimentada en la cultura europea entre los siglos XV y XVI<sup>83</sup>. Pero no menos esencial es el momento de discriminación: esto es, separación de ese peso de lo meramente retórico, de lo abstractamente filológico, que la forma renacentista del desarrollo filosófico había impuesto a la temática del método<sup>84</sup>. En Descartes, como por otra parte en la «nueva ciencia», la confianza en el método, al separarse de los elementos espurios del desarrollo, roza casi la forma mítica, ad-

<sup>81</sup> AT X, p. 230 [totalmente contraria al arte de aquel bergante].

<sup>82</sup> AT I, pp. 76-82. Adviértase, no obstante, que Descartes contrapone a la posibilidad teórica de las lenguas artificiales, su imposibilidad práctica. Sólo «*l'usage*» [el uso] puede permitir la construcción de una lengua. Cfr. a este propósito la conclusión de la carta citada, así como AT I, p. 106 y, sobre todo, pp. 125-126.

<sup>83</sup> N. Gilbert J., *Renaissance Concepts of Method* [1960], Nueva York-Londres, 1963, en particular pp. 224 ss. Cfr. además, como prueba de la extraordinaria difusión de la temática metódica en el renacimiento tardío, la bibliografía de las pp. 233-235.

<sup>84</sup> N. Gilbert J., *Renaissance Concepts of Method*, cit., pp. 221-222, 224 ss.

quiere una fuerza prometeica y se define –en función del compromiso de verificación científica que completa su contorno– por una especie de ingenuidad originaria heroica. «A Cartesio no se le considera el fundador de la filosofía moderna porque ponga en primer plano la idea de método, sino porque descubre en ésta una nueva tarea. Debe obtenerse y deducirse no sólo la estructura formal, sino también todo el contenido del conocimiento «puro», en la concatenación ininterrumpida de un principio metódico originario»<sup>85</sup>. Podemos ver aquí, pues, cómo la temática del método surge no del rechazo sino de la aceptación –aunque selectiva–, de la profundización y de la exaltación, de los motivos inspiradores y calificativos del mundo de la metáfora.

Hasta tal punto es inequívoca la inspiración humanista, hasta tal punto está determinada la ocasión, que Descartes puede explicitar la temática metódica: su actividad de «físico-matemático». «*Contigit mihi ante paucos dies familiaritate uti ingeniosissimi viri [...]*»: de nuevo el encuentro con Beeckman<sup>86</sup>, punto de inflexión decisivo de la vida de Descartes. «*Tu enim revera solus es, qui desidiosum excitas?*»<sup>87</sup>. Los temas de la discusión entre ambos son conocidos: problemas de la caída de los graves<sup>88</sup>, temas musicales<sup>89</sup>, problemas de física de fluidos<sup>90</sup>, cuestiones geométricas<sup>91</sup>, etc. En la profundización y en la discusión de estos temas se constituye positivamente la primera idea cartesiana de método. Que no es sino refinamiento del modelo general humanista de construcción del saber, refinamiento inducido por la voluntad de hacer factible el modelo, de confrontarlo y verificarlo en el mundo. ¡Sólo la reconquista del heroísmo humanista, de la originalidad mítica de aquel proyecto, podía permitir su realización! Esta voluntad se profundiza y concreta en los años de peregrinación de Descartes<sup>92</sup>, en la maraña inextricable de estudios metafí-

<sup>85</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna I*, Turín, 1952, pp. 484-485 (hay que señalar, con todo, la insuficiencia de la interpretación de Cassirer mientras insiste exclusivamente en la «pureza» del contenido especulativo y del método en Descartes).

<sup>86</sup> AT X, p. 219 [Desde hace unos días me tocó en suerte gozar de la familiaridad de un hombre de gran ingenio].

<sup>87</sup> AT X, p. 162 [Pues realmente sólo tu despertaste a un perezoso].

<sup>88</sup> AT X, pp. 219-220, 58-61, 75-78.

<sup>89</sup> AT X, pp. 224, 227, 51, 52, 53, 54, 56-58.

<sup>90</sup> AT X, pp. 225-226, 228, 67-74.

<sup>91</sup> AT X, pp. 229, 232, 234-240, 240, 246, 247, 46-51, 54-56.

<sup>92</sup> Entre 1621 y 1629, entre los escritos de las *Cogitationes privatae* y las *Regulae* –se trata precisamente de los años en los que tienen lugar las peregrinaciones de Descartes y que preceden a su instalación definitiva en Holanda–, se intercalan algunos fragmentos cartesianos, todos de carácter científico. Resultan particularmente interesantes: *De solidorum elementis* (AT X, pp. 265-277; *De los elementos de los sólidos*), un intento de algebrizar los elementos de los sólidos; algunos *Excerpta mathematica* [fragmentos matemáticos] y, sobre todo, tres de ellos (AT X, pp. 310-324) acerca de la na-

sicos y científicos que la lectura de las *Cogitationes* nos ha documentado. ¿Cómo se configura, pues, la primera idea cartesiana de método?

Debemos acudir a las *Regulae* para ver cómo la idea de método –que con todo ha recorrido hasta el momento el pensamiento cartesiano– se constituye de manera acabada y presenta, por así decirlo, el sistema de elementos ya desarrollados<sup>93</sup>. Y el primer elemento privilegiado es –como no podía ser de otro modo a partir de la experiencia especulativa llevada a cabo– la raíz matemática del método: en efecto, sólo podemos pedir un conocimiento verdadero e indudable a la aritmética y a la geometría. «Así pues, parece que de todo aquello en que sólo hay opiniones probables no podemos adquirir una ciencia perfecta, pues no podemos sin presunción esperar de nosotros mismos más de lo que los otros consiguieron; de modo que, si calculamos bien, de las ciencias ya descubiertas (*ex scientijs iam inventis*), sólo quedan la Aritmética y la Geometría, a las que la observación de esta regla nos reduce»<sup>94</sup>. Y, negativamente, «aquellos que buscan el recto camino de la verdad no deben ocuparse de ningún objeto del que no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas»<sup>95</sup>. Pero, ¿por qué sólo estas disciplinas, entre todas las demás, pueden garantizarnos la certeza y, por lo tanto, la senda recta hacia la sabiduría? Porque en ellas se encuentran en plena expresión y desarrollo los dos medios fundamentales que tiene la mente a disposición para asegurar, por sí sola, el fundamento: la intuición, como luz racional en acto; la deducción, como conquista del movimiento encadenado de la realidad. «Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón (*a sola rationis luce*)»<sup>96</sup>. «Por deducción [...] entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza [...] muchas

turaleza de los óvalos: se trata de problemas que volverán de manera extensa en la *Geometría*; por último, los escritos de distintivo carácter mencionados o reproducidos por Beeckman en su *Journal* a partir del 8 de octubre de 1628 (AT X, pp. 331-348).

<sup>93</sup> *Regulae ad directionem ingenii* [Reglas para la dirección del espíritu]: AT X, pp. 359-369. Véase ahora el nuevo texto crítico presentado por Giovanni Crapulli, La Haya, 1966. AT X, pp. 486-488, establece 1628 como fecha de composición de las *Regulae*; por lo general, la bibliografía coincide en esta fecha. Cfr. en todo caso, sobre toda la cuestión de la redacción, E. Garin, *Opere I*, pp. LVIII-LXI: este autor concluye identificando varios estratos de composición que corresponderían a distintos estratos de pensamiento. Nos parece que esta conclusión sólo es aceptable si esta multiplicidad de estratos compositivos se considera funcional a una unidad fuerte y sustancial de inspiración de la obra.

<sup>94</sup> AT X, p. 363 (*Reglas*, p. 71). En general, sobre este tema, la *Regula II*.

<sup>95</sup> AT X, p. 366 (*Reglas*, p. 76).

<sup>96</sup> AT X, p. 368 (*Reglas*, p. 79). En general, sobre este tema, la *Regula III*.

cosas se conocen con certeza, aunque ellas mismas no sean evidentes, tan sólo con que sean deducidas a partir de principios verdaderos conocidos mediante un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento (*per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum*) que intuye con transparencia cada cosa en particular: no de otro modo sabemos que el último eslabón de una larga cadena está enlazado con el primero, aunque no contemplemos con uno solo y mismo golpe de vista todos los intermedios, de los que depende aquella concatenación, con tal de que los hayamos recorrido con los ojos sucesivamente y recordemos que están unidos desde el primero hasta el último cada uno a su inmediato»<sup>97</sup>.

Pero, con esto, ¿no se manifiesta la raíz matemática como mera ocasión de una función metafísica mucho más sólida y profunda? Ciertamente<sup>98</sup>. En efecto, en la perspectiva matemática, orden del ser y orden de la verdad, horizonte ontológico y horizonte epistemológico, se dan como unificados en este compendio de la investigación juvenil cartesiana: el instrumento gnoseológico, la intuición, reproduce –en su propia intensidad– realidad y verdad unificadas. En la visión del mundo que la intuición determina hay implícita, por lo tanto, una penetración universal; mientras que la deducción reproduce en el espacio y en el tiempo la certeza intuitiva, aprehendiendo, en la concatenación de la realidad, el orden de la verdad. Así, en la relación entre instrumento gnoseológico y orden metafísico, se explica el propio proyecto de las *Regulae*: definir la ciencia en su núcleo productivo, expresar la verdad de su relación con el ser. «Y hemos de pensar que están enlazadas de tal modo entre sí todas las ciencias, que es mucho más fácil aprehenderlas todas juntas a la vez, que separar una sola de ellas de las demás. Así pues, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón»<sup>99</sup>. Y hay que observar que esta relación con el ser aparece considerada en las *Regulae* como una relación íntimamente estructurada: correspondencia plena entre razón y reali-

<sup>97</sup> AT X, p. 369 (*Reglas*, p. 80-81).

<sup>98</sup> F. Alquié, *La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, cit., pp. 56-83 y *Descartes. L'homme et l'œuvre*, París, 1956, pp. 23-26, tras haber subrayado con razón y mucha elegancia la complejidad y la universalidad de la exigencia metódica y técnica que se desarrolla en las *Regulae*, niega su carácter «metafísico». Dice Alquié: se trata de una posición «técnica», no metafísica. Pero, ¿por qué excluir una metafísica «de la» técnica? Precisamente su existencia parece caracterizar más que ninguna otra cosa estas páginas cartesianas: actitud irreductible, cierto, a la metafísica de las *Meditaciones*, pero no menos metafísica; metafísica distinta, renacentista, humanista, que Descartes deberá criticar para llegar a la singular maduración de su pensamiento: en todo caso, posición profundamente metafísica.

<sup>99</sup> AT X, p. 361 (*Reglas*, p. 68). En general, sobre este tema, la *Regula I*.

dad: la ciencia recorre el ser, en su complejidad, en su orden. En el momento mismo en que se presenta como arte sublime del *descubrimiento*, la ciencia es, por ello, también, norma interior a la estructura del ser, conciencia de un movimiento y de un eventual límite que están determinados por el propio orden del ser. Así pues, siempre que se siga el recto método y se llegue a una dificultad insoluble, estará claro que esto sucede «no por culpa de su espíritu, sino porque la naturaleza de la misma dificultad o la condición humana se opone a ello (*obstat*). Este conocimiento no es una ciencia menor que aquélla que muestra la naturaleza de la cosa misma (*quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet*), y parecería no tener buen sentido aquél que extendiera su curiosidad más allá»<sup>100</sup>. *Descubrimiento*, pues, como ciencia del ser, como calco de la estructura del ser, en la certeza, que la relación fundamenta en un sentido formal –y en la limitación– que la adecuación al orden del ser impone en un sentido material. Ninguna extrapolación es, por lo tanto, posible a partir de esta conciencia del límite del conocimiento, como tampoco a partir de otras alusiones a la duda que aparecen aquí, hacia un grado de madurez distinta y más elevada del pensamiento de Descartes: aquí el límite es la consecuencia de la certeza, es el correlato cognoscitivo de la naturaleza del objeto, de la colocación de éste en el orden propio de la realidad. No sentido de crisis, pues, sino confirmación esencial de la inspiración humanista de Descartes y prueba en torno a su primer problema fundamental: la relación con el «cosmos»<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> AT X, p. 393 (*Reglas*, p. 108). En general, sobre este tema, la *Regula VIII*.

<sup>101</sup> Los intérpretes que, en todo caso, consideran la perspectiva metódica explicada en las *Regulae* no metafísica sino meramente formal y/o trascendental se inspiran en el neokantismo. La importancia de estas interpretaciones neokantianas no podría subestimarse: innegables han sido las aportaciones tanto de carácter filológico como de carácter sustancial que han hecho a la interpretación de las *Regulae*: obra realmente privilegiada en el estudio neokantiano, sobre todo en algunos de sus pasajes como los de la *Regula VI*, sobre los que volveremos *infra*. Para un cuadro general de la interpretación neokantiana, véase la ya citada *Storia della filosofia moderna* de E. Cassirer, así como –del propio Cassirer– el capítulo introductorio sobre «Descartes» de su *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, reproducción fotomecánica, Hildesheim, 1962, pp. 3-102. Cfr. también L. J. Beck, «L'unité de la pensée et la méthode» en *Descartes. Cahiers de Royaumont*, cit., pp. 393-411. La interpretación de los neokantianos es indudablemente discutible y por lo que nos atañe, del todo inaceptable. Pero no por ello nos parecen aceptables oposiciones como aquellas –inspiradas por la historiografía del idealismo italiano– que se han expresado en el ensayo, por lo demás singularmente informado, de A. Corsano, «Misticismo e voluntarismo nelle cartesiane «Regulae ad directionem ingenii»», en *Giornale critico della filosofia italiana* 11, 1930, pp. 337-362: aquí, la interpretación de las *Regulae* está orientada casi de manera exclusiva a encontrar los motivos neoplatónicos que viven en el texto y, a través de ellos, una concepción determinada del espíritu («¡en su actualidad!») que se desarrollaría en esta obra.

A partir de estas bases se reorganiza otro elemento del discurso cartesiano de estos años: la polémica contra las extravagancias, es decir, la distinción entre la primera exigencia humanista de sabiduría, heroica, y la forma improductiva en la que esta exigencia había ido desarrollándose luego. La polémica se despliega en dos planos: contra la irreabilidad de una lógica que no esté anclada en el ser (y, en esto, la polémica se refiere a la escolástica con la misma plenitud que a otras artes más recientes) y contra la improductividad de una filosofía que no sabe reconstruir el ser. La primera polémica quiere borrar de la filosofía toda forma de retórica; y volvemos sobre ella. En cuanto a la polémica contra los *miracula*, en ella, en la exaltación de la correspondencia ordenada de la ciencia con el ser, se fortalece en cambio la concepción de la *mirabilis*, una función que se atribuye, por ello, a la ciencia. El sentido del límite ontológico y la definición del orden del ser tienden aquí, pues, a invertirse y a configurarse como sentido y definición de la posibilidad técnica: la reafirmación del orden del mundo viene acompañada de la exaltación de los *hominum artificia* [oficios de los hombres], precisamente como repetición y recomposición de ese orden. «Para que el espíritu se vuelva sagaz debe ejercitarse en buscar las mismas cosas que ya han sido descubiertas por otros y en recorrer con método incluso los más insignificantes oficios de los hombres, pero sobre todo aquellos que explican el orden o lo suponen»<sup>102</sup>. No nos dejemos engañar por la modestia de la prescripción: ¡en su simplicidad, expresa un proyecto de gran alcance inventivo! No sólo el motivo genético de la cultura humanista se contrapone con sus resultados contradictorios, sino que se relanza en toda su intensidad creativa, para la cual se prepara el método. En este marco, se reconquista una ingenuidad mítica –retomada de las páginas de las *Olympica*: «*quasi ludentes ad intimam rerum veritatem penetrare*» [penetrar como jugando en la verdad íntima de las cosas. Y, de nuevo: el mundo es orden, pero velado; penetrar el santuario, descubrir con alegría el «*scripturam ignotis characteribus velatam*» [texto velado por caracteres desconocidos] y, tras él, de nuevo el orden. Reproducir ese orden.

Por lo tanto, en esta fase del pensamiento cartesiano, el método es inseparable del horizonte metafísico dentro del cual se sitúa: tiene a la vez una función mayéutica y una reproductiva que se articulan con el ser. La *universalis mathesis* [mathesis universal], que el desarrollo del método propone, es cosmos real. El camino ordenado por el método es tal porque calca el orden del ser. «El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas» (*Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam*)<sup>103</sup>: método que persigue y revela gradualmente el orden de las cosas, que, al revelarlo, identifica la relación entre sujeto y objeto del conoci-

<sup>102</sup> AT X, p. 403 (*Reglas*, p. 119). En general, sobre este tema, la *Regula X*.

<sup>103</sup> AT X, p. 371 (*Reglas*, p. 82).

miento en la unidad «casi divina» de las *semina veritatis*<sup>104</sup>, que basa en la *mathesis* universal la ciencia, manantial y fuente de toda sabiduría<sup>105</sup>.

Y, por otra parte, si se da una articulación del método, ésta deberá ser articulación de lo real. A la relación entre intuición y deducción corresponderá la relación entre absoluto y serie de las cosas aparentes: «en esto consiste el secreto de todo el arte, a saber, en que en todas las cosas observemos puntualmente lo más absoluto»<sup>106</sup>. Desde luego que Descartes introduce aquí una serie de consideraciones que hacen muy difícil una clara apreciación de la relación y una identificación explícita del nexo ontológico. Declara de manera explícita que se refiere a «*rerum cognoscendarum series, non uniuscuiusque naturam*»<sup>107</sup> y «enseña que todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras»<sup>108</sup>. Y, sin embargo, con ello no se elimina la relación de la apariencia con el absoluto fundamental, con la simplicidad real que corresponde a la inmediatez intuitiva: ésta convive con la apreciación fenomenista y gnoseológica propuesta aquí de manera aislada –quizá más para que desempeñe una función polémica antiescolástica que por cualquier otro motivo<sup>109</sup>– y pronto la excede, volviendo a poner en juego la totalidad densa e indistinta del punto de vista humanista. Lo que atraviesa la apariencia para llegar a la verdad es el orden de la *scientia mirabilis*, la función del *descubrimiento*. La relación que el método instaura se interioriza en este nexo entre apariencia y realidad y se revela tensión efectiva entre multiplicidad y unidad de lo real. No es casual que, precisamente en este punto, Descartes adopte también la inducción y la enumeración en el ritmo del descubrimiento y las reúna y adapte a la intuición<sup>110</sup>. Que se hace aquí imaginación trascendental al recorrer la serie de las cosas conocidas para identificar

<sup>104</sup> AT X, pp. 373, 376 [primeras semillas de pensamientos (*Reglas*, p. 85); primeras semillas de verdades (*Reglas*, p. 90)].

<sup>105</sup> AT X, pp. 371-379: *Regula IV*; 379-380: *Regula V*.

<sup>106</sup> AT X, p. 382 (*Reglas*, p. 97). En general, sobre este tema, la *Regula VI*.

<sup>107</sup> AT X, p. 383 [la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no la naturaleza de cada una de ellas (*Reglas*, p. 97)].

<sup>108</sup> AT X, p. 381 (*Reglas*, p. 95).

<sup>109</sup> Esto no quita que la *Regula VI* resulte profundamente矛盾itoria. En este caso, una interpretación que viese en las *Regulae* un texto compuesto sería muy apropiada. No obstante, nos parece que, dentro de la innegable alternancia de motivos, la perspectiva general del discurso humanista aparece siempre con claridad: incluso en esta *Regula VI* donde la distinción entre orden cognitivo y orden ontológico parece aplicarse sobre todo en referencia al procedimiento deductivo, esto es, «*pro tempore*» [conforme al momento], hasta que la conexión se reconduzca a la unidad de la intuición, verdadero nexo indisoluble de la verdad epistemológica y ontológica.

<sup>110</sup> AT X, pp. 387-392: *Regula VII*. Cfr. también pp. 438-452: *Regula XIV y passim*.

y convalidar su nexo y fijar la naturaleza general de la relación dentro de la intuición unificadora. Se podría concluir que esta relación entre intuición e inducción queda incluso privilegiada respecto a la relación entre intuición y deducción: puesto que todo lo que había aún de estático en la segunda queda aquí superado –entre intuición e inducción (enumeración), la imaginación revela toda la productividad de la *humana mens* [mente humana], muestra en su movimiento continuo e ininterrumpido la potencia del fundamento ontológico ya descubierto por la intuición.

Volvamos pues a la intuición. Ésta es fundamento de validez de las matemáticas. Es posibilidad de acceder al entramado interno del mundo: *universalis mathesis*; con respecto a la deducción y a su justificación, es *mathesis universal simultánea* [*rem totam simulintueri* (que permite) observar simultáneamente todo el conjunto])<sup>111</sup>; con respecto a la inducción y a la enumeración y a su justificación, *mathesis universal extendida en el espacio, articulada ontológicamente* («conviene dirigir toda la agudeza del espíritu a las cosas más insignificantes y fáciles, y detenerse en ellas largo tiempo hasta acostumbrarnos a intuir distinta y claramente la verdad»)<sup>112</sup>. En suma, la intuición es posibilidad radical de posesión del mundo, potencia humana que se aventura en la totalidad del ser para poseerlo y recrearlo –que puede multiplicarlo para unificarlo, simularlo para hacerlo verdadero<sup>113</sup>. Más tarde, Descartes añadirá: negarlo para recrearlo, y en ello reside el paso creativo de su pensamiento. Ahora bien, en el horizonte positivo de su método humanista, nuestro autor sintetiza su determinación del siguiente modo: «toda la ciencia humana consiste en esto sólo: que veamos distintamente cómo esas naturalezas simples concurren a la composición de otras cosas»<sup>114</sup>.

Después de haber visto el contenido y la forma general del método cartesiano en ésta su primera formulación, debemos volver ahora a considerar el ambiente, a recorrer los circuitos ideales dentro de los cuales éste se venía elaborando: ambiente que es el de la «nueva ciencia», el de la relación del «físico-matemático» Descartes con «muchos jesuitas y otros estudiosos y hombres doctos». Hay que volver sobre esto para aclarar algún aspecto de esta situación –a la vez estimulante y embarazosa, cuando menos– en la que el método y el esquema de referencia y de procedimiento de la nueva ciencia están envueltos en una maraña muy compleja de temas metafísicos. Y, sin embargo, la de Descartes no parece una posición particularmente independiente: que la mediación entre el conocimiento del mundo y su realización técnica puede o debe resultar metafísica, que el horizonte al que remitir el método global de la inves-

<sup>111</sup> AT X, p. 409. En general, véase la *Regula XI*.

<sup>112</sup> AT X, p. 400 (*Reglas*, p. 116). En general, véase la *Regula IX*.

<sup>113</sup> AT X, pp. 410-430. En general, véase la *Regula XII*.

<sup>114</sup> AT X, p. 427 (*Reglas*, p. 146).

tigación no puede dejar de ser metafísico, parecen posiciones muy extendidas, por lo menos en la primera fase del proceso genético de la nueva ciencia, en sus grandes autores. Lo que interviene unificando aspectos que pueden ser y con frecuencia son contradictorios en torno a dos vertientes a partir de las cuales se construye la nueva ciencia –la de la profundización del trabajo técnico y la de la máxima abstracción matematizante–, lo que unifica, es precisamente ese proyecto metafísico heroico que concibe la posesión y la transformación del mundo a través de la matematización<sup>115</sup>. El esquema matemático es la realidad misma en la medida de su posesión; y, viceversa, se domina la realidad poseída técnicamente en la contemplación de la necesidad que se ha descubierto y ensalzado gracias a dicho esquema<sup>116</sup>. La especificidad de la posición cartesiana, tal como se da en esta fase, puede remitirse, pues, a un horizonte cultural significativo y general. No sólo en términos genéricos –adviértase bien–. No falta el diálogo de Descartes con otros «autores» del renacimiento científico: con Bacon y, sobre todo, con Galileo. De Bacon, Descartes extrae de hecho un gran número de motivos particulares de su discurso y se encuentra con él en esa perspectiva

<sup>115</sup> En esto coinciden las tesis esenciales expuestas por A. Carugo, «Sui rapporti tra progresso tecnico e pensiero scientifico (Cronaca bibliografica)», en *Studi storici* I, 1959-1960, pp. 835-847; P. Rossi, *I filosofi e le macchine*, 1400-1700, Milán, 1962, pp. 105 ss.; y P. Zambelli, «Rinnovamento umanistico, progresso tecnologico e teorie filosofiche alle origini della rivoluzione scientifica», en *Studi storici* VI, 1965, pp. 507-546. Resultan, por el contrario, particularmente inadecuadas para entender esta profunda inherencia de momento teórico y momento técnico las tesis que se inspiran en los (por lo demás) muy eminentes estudios de R. Hall (por ejemplo, «The Scholar and the Craftsman in the Scientific Revolution», ahora en Leonard Marsak [ed.], *The Rise of Science in relation to Society*, Nueva York-Londres, 1964, pp. 21-41), de A. C. Crombie [por ejemplo, *Augustine to Galileo* II, Londres, 1961, pp. 122: «in its initial stages, the scientific revolution came about rather by a systematic change in intellectual outlook, than by an increase in technical equipment. Why such a revolution in methods of thought should have taken place is obscure» (en sus fases iniciales, la revolución científica tuvo lugar más bien a causa de una modificación sistemática de la perspectiva intelectual que a raíz de un incremento del equipamiento técnico. No está nada claro por qué se produjo semejante revolución en los métodos de pensamiento)], de R. Mousnier (por ejemplo, *Progrès scientifique et technique au XVIII siècle*, París, 1958) y del propio G. Sarton (por ejemplo, *The Appreciation of ancient and medieval Science during the Renaissance, 1450-1600*, Filadelfia, 1955). En cada uno de estos autores, bien porque se privilegia el momento teórico sobre el momento técnico, bien porque la conexión entre ambos se localiza fuera (y antes) del marco de la concepción renacentista del mundo, se olvida la inherencia de estos dos momentos.

<sup>116</sup> Seguimos aquí, y a continuación, las tesis expresadas sobre todo por A. Koyré (cfr. por ejemplo los estudios recogidos en *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, París, 1966, en particular el ataque a las tesis de Crombie en las páginas 48-72), aunque corrigiendo su disposición, demasiado marcada a nuestro juicio, a presentar una imagen del platonismo renacentista a veces muy estrechamente teórica (cfr. en este sentido también las correcciones propuestas por P. Zambelli en la introducción a A. Koyré, *Dal mondo del pressapoco al mondo della precisione*, Turín, 1967).

en la que el método se coloca como mediación entre conocimiento científico y praxis técnica, como ciencia de posesión del mundo<sup>117</sup>.

Pero es sobre todo la relación Descartes-Galileo –en esta fase de la obra cartesiana que precede la condena del florentino– la que permite aprehender y subrayar algunos momentos absolutamente característicos del primer desarrollo del pensamiento cartesiano. En esta fase vive realmente en ambos autores, tanto en Galileo como en Descartes, la misma pasión humanista del *descubrimiento*, la misma confianza metafísica en el correlato ontológico de la *scientia penitus nova*, el mismo proyecto técnico heroico de la *scientia mirabilis*. No resulta improbable que Descartes se haya visto afectado, desde 1611, por la gran conmoción que siguió en todos los ambientes doctos a la publicación del *Sidereus Nuncius* [El mensajero sideral]; también es concebible que durante sus peregrinaciones haya oído hablar del *Saggiatore* [El ensayador]. Cierto es que el horizonte al que se refiere la metodología científica de nuestro autor se caracteriza de manera fundamental por la cualificación matemática de la estructura de lo real. En ambos autores, aunque con motivaciones filosóficas ligeramente distintas (al platonismo de uno se contrapone el innatismo y un humanismo más vago del otro), hay un recorrido análogo del camino de autolegitimación de la definición matemática del universo: es el camino que lleva a la fundamentación metafísica, ontológica, del alcance universal de la *mathesis*, al privilegio de la intuición y de la deducción como instrumentos fundamentales del conocimiento y a la adaptación de la inducción al esquema de la necesidad primaria del desarrollo intuitivo del pensamiento<sup>118</sup>. Y, como en una demostración por la vía del

<sup>117</sup> Sobre la difusión del pensamiento de Bacon en Francia, véase R. Lénoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., *passim*, y H. Butterfield, *Le origini della scienza moderna*, Bologna, 1962, en particular pp. 93 ss., 116 ss. El conocimiento cartesiano del pensamiento de Bacon parece profundo: sobre todo en los primeros años de la actividad científica de nuestro autor, las referencias son frecuentes (AT I, pp. 109, 195, 251, 318; y luego en la *Dioptrique*, AT VI, p. 82 y en el *Discours*, AT VI, pp. 2, 3, 10, 13, 30, 62, 62-65, 70). Hay que recordar además, tal y como recalcó ya P. Rossi en su *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, cit., la homogeneidad de los discursos cartesiano y baconiano a propósito de las artes mnemónicas. Sin embargo, no nos parece lícito pasar de la constatación de este conocimiento cartesiano del pensamiento de Bacon a la afirmación de una amplia influencia ejercida por éste sobre aquél, como en cambio parece suceder en E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 84-85, 90, 146, 169, 276, 444-446, 449-457, 462; en L. Roth, *Descartes' Discours on Method*, Oxford, 1937; y, por último, en E. Denisoff, «Les étapes de la rédaction du «Discours de la méthode»», en *Revue philosophique de Louvain* 54, 1956, pp. 254-282: lo que comparten Descartes y Bacon es un clima general de discurso, mientras que no es posible establecer entre ambos autores una relación de algún modo directa en el plano temático.

<sup>118</sup> A. Koyré, «Galilée et Descartes», en *Congrès Descartes. Etudes cartésiennes II*, cit., pp. 41-46. Cfr. también, con precaución, A. Banfi, «Galilée, Descartes, et Vico», en *Descartes. Cahiers du Roümont*, cit., pp. 376-392.

absurdo, pero no menos eficaz, de la profunda cercanía, de la contigüidad, de los caminos cartesiano y galileano, recordemos, pues, que, dentro de este ámbito de pensamiento y de cultura, también en Galileo encontramos –como inducido por el espesor de este tipo de metafísica– la misma maraña de elementos heterogéneos que ya hemos visto en Descartes. No sólo maraña de temas metafísicos, metódicos y científicos, sino temas más subterráneos, metafísica de la luz y naturalismo místico, temas tradicionales que se renuevan cambiando de ropa, colocándose en una perspectiva mítica y operativa, pero que, sin embargo, conservan la densidad de su definición inicial<sup>119</sup>. Y de nuevo: basta volver a acudir a ese nodo fundamental de la constitución del pensamiento cartesiano que es el encuentro y la actividad común con Beeckman para ver –por paradójico que parezca– como precisamente la confianza metafísica cartesiana en la estructura matemática de lo real consigue ir más allá, en la explicación de leyes físicas fundamentales, de lo que puede el procedimiento beeckmaniano más exacto y positivo<sup>120</sup>.

¿Qué decir? En la nueva ciencia, tanto en Galileo como en Descartes, lo que opera es un horizonte filosófico general, las esenciales inspiración y visión humanistas del mundo, ahora renovadas. En otro lugar, hemos llamado a este horizonte metafórico: ahora podemos volver a hacerlo, precisando el concepto<sup>121</sup>, puesto

<sup>119</sup> E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 126, 129, 154, 156, etc.: se pone aquí por completo al descubierto la densidad del pensamiento galileano. Y son observaciones, éstas de Garin, aplicables en general a todo el desarrollo de la nueva ciencia: realmente se asiste por doquier «al rechazo neto de los procedimientos de los lógicos; se trata de la afirmación de que las nuevas doctrinas cosmológicas son *reales* y no hipotéticas; se trata de la conciencia de que la visión del universo físico que se viene delineando a través de experimentos y demostraciones matemáticas es total y exhaustiva en su ámbito [...].» Gran importancia tiene, además, a mi juicio, la polémica gariniana contra la distinción establecida por Koyré (en el III volumen de sus *Etudes galiléenes*, París, 1939) entre un platonismo como matematismo y un platonismo como misticismo: los dos momentos están por el contrario totalmente entrelazados; en Galileo (p. 139), pero también (en general) en la nueva ciencia.

<sup>120</sup> A. Koyré, «La loi de la chute des corps. Galilée et Descartes», en *Revue philosophique de France et de l'étranger* 62, 1937, pp. 149-204, comentando AT X, pp. 219-220, es decir, el pasaje del *Parnassus* que incluye la explicación cartesiana de la ley de la caída de los cuerpos, subraya la singular concordancia entre el error definitorio de Descartes y el error (initial) de Galileo. Esta constatación le lleva a ahondar en su investigación y a descubrir en la profunda concordancia entre los métodos cartesiano y galileano la razón de esta posición común. En realidad, se trata, en ambos, de una sobrevaloración de la concepción matemática de lo real que conduce a la hipóstasis de la explicación en términos espaciales, en vez de temporales. En Beeckman, por otro lado, precisamente la falta de esta tensión metafísica impide la formulación general, aunque en parte errónea, de una ley ya conocida de manera experimental.

<sup>121</sup> Lucien Febvre ha escrito páginas muy bellas sobre este mundo metafórico dentro del cual se viene desarrollando la nueva ciencia, las cuales son susceptibles de ser superadas, pero también recuperadas (cfr. *Au coeur religieux du XVIe siècle*, París, 1957, en particular pp. 293-300 y *Pour une histoire à part entière*, París, 1962, pp. 730-735).

que, si de metáfora se trata, ésta está ahí para mostrar no tanto un orden simbólico en el que deban situarse todas las partes del universo (porque esta definición es a lo sumo simplemente la situación de la que ha partido el discurso) sino, más bien, la equivalencia general de estas partes, la totalidad de las implicaciones cognoscitivas y operativas que este horizonte comporta. Es hora de empezar a proponer una hipótesis de interpretación de este mundo ideológico. Y la que se nos presenta de modo irrefrenable apunta a considerar este horizonte cultural como el horizonte ideológico que preside la conquista del mundo por parte de una nueva clase. Ésta ve precisamente en la equivalencia general la condición de su promoción; de la intercambiabilidad general de los papeles, la posibilidad de la destrucción de todo obstáculo a su crecimiento. Ve asimismo reflejada en la forma matemática de este universo la realidad de su nueva vida social y de su operatividad. Y, por último, propone, en la imagen totalitaria en la que se presenta el proyecto, la absolutez revolucionaria de su cometido<sup>122</sup>. De este modo, descubrimos de repente ese mundo cultural dentro del cual se desarrollaban la búsqueda y la definición cartesiana del nuevo método como algo funcional a un ideal de operatividad universal, sobre todo científica, pero también política y, en términos generales, civil. Así es en Beeckman, quien, con el servita veneciano Paolo, siente una profunda consonancia de posturas<sup>123</sup>. Y Turquet de Mayerne dice lo siguiente de la educación de los hijos de la nueva clase: «*Et pour ayder à s'eslever par degrés opportuns à cette sagesse divine, sur laquelle doit être pris le patron de bien gouverner, il convient les instruire (a los hijos de la nueva clase) aux disciplines mathématiques, non pas superficiellement pour les attacher à la terre et aux matières, mais pour les profonder jusque dans leur intimes secrets qui sont grands. Par ce qu'en la contemplation d'ice-*

<sup>122</sup> Las notaciones de Edgar Zilsel («Problems of empiricism», en George de Santillana y Edgar Zilsel, *The Development of Rationalism and Empiricism, International Encyclopaedia of Unified Science*, II, 8 [1941], Chicago, 1947, pp. 53-94) se aplican igualmente bien al racionalismo que al empirismo. Sin duda, este artículo no es más que una síntesis: pero nos gusta citarlo, antes que otros trabajos al respecto, por la radicalidad de las tesis propuestas en él. Sobre la polémica contra estas posiciones (que son también nuestras) –polémica que se repite de modo incansable– véase por último H. F. Kearny, «Puritanism, Capitalism and the Scientific Revolution», *Past and Present* 28, 1964, pp. 81-101.

<sup>123</sup> AT X, p. 348 (del *Journal* de Beeckman): «*Dixit mihi bodie, qui est dies 11 oct. 1629, Patrem Paulum Servitam Venetum sentire idem quod ego, ut ante saepe patet de motu, viz. "quicquid semel mouetur, id semper moveri nisi impedimentum accedat", coque probasse aeternitatem motus in coelis a Deo semel motis. Id mihi dixit, inquam, D. Colvius qui id ex scriptis ejus Patris Venetij annotaverat*» [hoy, 11 de octubre de 1629, me dijo que el padre Paolo, servita veneciano, seguramente sienta lo mismo que yo, dado que a menudo en ocasiones anteriores se pronuncia sobre el movimiento, diciendo que (si) «algo se mueve una vez, se seguirá moviendo si algo no lo impide» y que, con ello, ha probado la eternidad del movimiento en los cielos, una vez puestos en movimiento por Dios. Esto me lo dijo, repto, D. Colvio, que lo había anotado de los escritos de aquel padre veneciano].

*lles se trouvent les fondaments et racines de la justice et tempérance qui consistent en nombre, mesure, proportion et harmonie, propres subjects de ces sciences nobles et libérales, accompagnans tous-jours, et même du commencement, la Théorie avec la Pratique»<sup>124</sup>. ¿Dónde una anticipación más explícita y una explicación más profunda de las implicaciones y de los presupuestos del discurso cartesiano de las *Regulae*? ¿Dónde una aplicación más manifiesta del método que, antes de ser utilizado y monopolizado por el procedimiento científico, se entiende como adecuado políticamente a la existencia de la nueva clase?*

Una vez más, y con particular intensidad, se nos confirma, pues, la participación cartesiana inicial en el mundo humanista, la constitución de una especie de fondo originario de pensamiento sobre el que se desarrollará, en la crítica, en el rechazo, en el intento de sublimación –probados cada uno a su momento–, la filosofía del Descartes maduro.

## 4

Si lo que se ha dicho hasta el momento no basta para demostrar la inherencia radical de un contenido metafísico renacentista al pensamiento de Descartes, hay –ad abundantiam [en abundancia]– una serie ulterior de pruebas que ofrecer. Lo cierto es que, de hecho, incluso cuando el sistema cartesiano ha despegado hacia otros objetivos, cuando todo el horizonte temático ha cambiado, incluso entonces, podemos ver sobrevivir, resistir dentro de una realidad sistemática distinta, algunos de los temas juveniles y no sólo en ámbitos restringidos, marginales, del interés científico del Descartes maduro. Y el ejemplo más interesante de la supervivencia de la *scientia mirabilis* entre las mallas del sistema maduro es sin duda el que ofrecen las investigaciones anatómicas y médicas, también porque las razones de fondo de estas investigaciones reflejan y se reflejan en otros campos de investigación.

<sup>124</sup> L. Turquet de Mayerne, *La monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes Républiques*, «dédicé aux Etats-Généraux des Provinces confédérées des Pays-Bas», cit., p. 510 [Y para ayudar a elevarse por grados oportunos a esa sapiencia divina conforme a la cual debe adoptarse el patrón del buen gobierno, conviene instruir (a los hijos de la nueva clase) en las disciplinas matemáticas, no superficialmente para apegarles a la tierra y a las materias, sino para ahondar en ellas hasta sus íntimos secretos, que son grandes. Porque en la contemplación de aquellas se encuentran los fundamentos y raíces de la justicia y la templanza que consisten en número, medida, proporción y armonía, temas propios de las ciencias nobles y liberales, que asocian siempre, y desde el principio, la Teoría con la Práctica]. Sobre el carácter revolucionario de la referencia a la aritmética (en particular en Turquet), cfr. N. Zemon Davis, «Sixteenth-century French Aritmetics on the Business Life», en *Journal of the History of Ideas* 21, 1960, pp. 18-48, en particular p. 45.

Es sabido que Descartes estuvo ocupado en investigaciones anatómicas e interesado en general en los problemas de la medicina, a lo largo de todo el curso de su vida. La pretensión de considerarlo rosacruz pasó también por insistir en este aspecto de su actividad, ya que, si la esperanza de la victoria sobre la muerte fue –parece– motivo esencial de la propaganda de la secta, lo fue sin duda también de la medicina cartesiana. «*Je n'ai jamais eu plus de soin de me conserver que maintenant et au lieu que je pensais autrefois que la mort ne me pût ôter que trente ou quarante ans tout au plus, elle ne saurait désormais me surprendre qu'elle ne m'ôte l'espérance de plus d'un siècle*»<sup>125</sup>. Vencer la muerte, prolongar la vida: ¡qué fascinante significado debe tener este proyecto para el hombre del siglo XVII, sumido en la terrible precariedad del siglo!<sup>126</sup> ¿Por qué no debe parecer «mago» quien promete esto? ¿Por qué no debe sentir él mismo la naturaleza extraordinaria de la obra que lleva a cabo? Con mayor motivo cuando, apenas descubre su objeto, el autor se encuentra frente al maravilloso espectáculo de la vida, dentro de su *fábrica*. Su ciencia se ve envuelta en ella y, del orden de los nexos que ésta revela, extrae la confianza en los grandes resultados que no tardarán en llegar. «*Je vous prie de vous conserver, au moins jusqu'à ce que je sache s'il y a moyen de trouver une Médecine qui soit fondée en démonstrations infailibles, qui est ce que je cherche maintenant*»: escribe Descartes a Mersenne ya en 1630<sup>127</sup>. Demostraciones infalibles, queenseguida sepan hacerse operativas, restauración de la vida. El proyecto médico es desde el principio *scientia mirabilis* porque participa de la absolutez de la densa metafísica del joven Descartes y extrae de ella de manera inmediata la esperanza de reproducción del mundo.

Veamos, entonces, cómo se perfila la fundamentación metafísica de la investigación médica en Descartes. En los años en torno a 1630, Descartes ha iniciado sus estudios anatómicos: «y ahora estudio a la vez química y anatomía y cada día aprendo algo que no encuentro escrito en los libros»<sup>128</sup>. Estudiar anatomía significa seccionar, anatomizar [«*quasi tous les jours en la maison d'un boucher [...]*»] (casi todos los días en casa de un carnícola)]<sup>129</sup>; significa, en segundo lugar, reconstruir el diseño general

<sup>125</sup> AT I, p. 507 [Nunca me he preocupado tanto de conservarme como ahora, y mientras que año pensaba que la muerte no podría arrebatarme más que treinta o cuarenta años a lo sumo, ahora no podría sorprenderme sin arrebatarme la esperanza de más de un siglo]. En cuanto a las afinidades entre las concepciones cartesianas y rosacrucista de la medicina, cfr. G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., pp. 404-405.

<sup>126</sup> F. Braudel, *Civiltà ed imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Turín, 1953, pp. 870 ss.; R. Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500-1640*, París, 1961.

<sup>127</sup> AT I, pp. 105-106 [Le ruego que se cuide, al menos hasta que sepa si hay modo de encontrar una Medicina que esté basada en demostraciones infalibles, que es lo que busco ahora].

<sup>128</sup> AT I, p. 137.

<sup>129</sup> Descartes continuará los ejercicios anatómicos durante toda su vida: cfr. por ejemplo los testimonios de AT I, pp. 263, 377-378; AT II, p. 525, 621; AT IV, p. 555 y *passim*. Hay que subrayar, no

de la vida animal en el marco de los principios generales que rigen el universo. De nuevo, los dos aspectos de la *scientia penitus nova*, donde la exigencia de una investigación sobre la cosa *iuxta suum principium* viene acompañada por la *generaliter solvi* [explicación general]. Lo que produce la originalidad del pensamiento cartesiano en este primer periodo –y que, por otra parte, lo reconecta estrechamente con la temática renacentista– es que nuestro autor, lejos de separar estos dos polos, los hace reaccionar uno con otro y, así, concreta y determina el momento de la generalidad para hacerlo vivir en las cosas, porque en las cosas puede ser reconocido como *principium* [principio]. Localizar lo general en lo simple, el *principium* en lo *proprium* [particular]: ésta es, por otra parte, la clave que permite seguir el camino cartesiano –continuo, como si Descartes se moviese en un terreno resbaladizo– de la descripción anatómica a la mecánica fisiológica y de la mecánica fisiológica a la embriología. La explicación acaba deteniéndose en la génesis: el problema de la *generatio animalium* [reproducción de los animales] es fundamental y constitutivo<sup>130</sup>.

obstante, el gran trabajo anatómico realizado en el invierno de 1629-1630: a éste se refiere el testimonio citado en el texto.

<sup>130</sup> Algo que pueden confirmar también algunas observaciones de carácter filológico. Entre los escritos médicos de Descartes existe una obra titulada *Generatio animalium* (AT XI, pp. 505-538). Los editores de esta obra [Opuscula posthumata (Opúsculos póstumos), Amsterdam, 1701] la titularon *Prima cogitationes circa generationem animalium* [Primeros pensamientos acerca de la reproducción de los animales]: título impropio, puesto que, con el descubrimiento de los manuscritos de Leibniz en Hannover, parte de la *Generatio* demuestra haberse compuesto sin duda en una edad muy avanzada (1648); y, sin embargo, título significativo, porque hace hincapié en el carácter heterogéneo de esta obra, auténtico diario ininterrumpido –a nuestro juicio– del desarrollo del pensamiento de Descartes sobre el problema de la generación, trama de su pensamiento médico durante todo el curso de su experiencia científica a este propósito. En particular, la *Generatio animalium* parece comprender tesis atribuibles a tres períodos de estudio anatómico: en torno a 1630, en torno a 1637 y en torno a 1648. Por lo que se refiere a la parte datable en torno a 1630, se puede incluir en ella con seguridad un pasaje (AT XI, p. 538) de la *Generatio* que forma a su vez parte (y está fechado explícitamente en 1631) de los manuscritos leibnizianos de Hannover (AT XI, pp. 601-607). Hay que tener además presente el testimonio de Descartes que, en una carta a Newcastle de octubre de 1645, declara estar trabajando en un *Traité des animals* [Tratado de los animales] desde hace ya más de quince años. Queda por preguntarse si, entre los escritos médico-anatómicos de Descartes, es posible encontrar otros fragmentos de la actividad de 1630. Motivos internos de carácter temático (continuación de la fábula antropogónica, finalismo naturalista, exacerbación de la teoría del calor cardíaco, etc.) llevarían a considerar que, en torno a 1630, se compusieron también las partes cuarta y quinta (AT XI, pp. 252-286) de la segunda gran obra médica de Descartes: *La description du corps humain* (redactada con toda seguridad, en sus tres primeras partes –AT XI, pp. 223-252–, en la segunda mitad de la década de 1640). Estas partes cuarta y quinta, que difieren incluso estilísticamente de manera harto evidente de las tres primeras, se publican con el título independiente de *Digression, dans laquelle il est traité de la formation de l'Animal* [Digresión, en la que se trata de la formación del Animal]. Sin embargo, un escollo para esta datación de la *Digression* es que en ella nos encontramos ante una serie de citas a la *Dioptrique* (AT XI, p. 255) y, sobre

En este punto, finalmente el procedimiento reductivo se atenúa con el descubrimiento de un motor, de un dinamismo originario, tan general como concreto: el corazón, el calor originario, el fuego cardíaco. Preciso es observar ahora de inmediato que, si bien a partir de este centro del dinamismo biológico se producen movimientos mecánicos, dilataciones sucesivas o contracciones al ritmo de las cuales se representan las funciones orgánicas y fisiológicas, no obstante, este centro de la vida no pierde nunca su fuerte carácter cualitativo, ni la áspera definición naturalista. «*Tre foci accenduntur in homine: primus in corde ex aëre et sanguine; altius in cerebro ex iisdem sed magis attenuatis; tertius in ventriculo, ex cibis et ipsis ventriculi substantia. In corde est quasi ignis ex sicca materia et densa; in cerebro est, ut ignis ex spiritu vini; in ventriculo, ut ignis ex lignis viridibus. In hoc cibi etiam sine ipsis adjuvamento possunt sponte putrescere et incalescere, ut foenum humidum, etc.*»<sup>131</sup>. La metáfora es rica y densa, el significado metafísico del fuego es indisociable de la articulación temática del análisis científico. Y, pese a la polémica recurrente contra las ciencias extravagantes, es posible encontrar en las páginas de medicina una serie de motivos curiosos<sup>132</sup>. Lo cierto es que la concepción mágica de la analogía universal vive todavía, sostenida por la metafísica del fuego, en la embriología cartesiana: «*Miscentur autem in corde sanguis et spiritus, incipiuntque ibi continuum illud certamen, in quo vita constat animalis, non aliter quam vita ignis in lucerna [...] Hicque incipit animal esse, quoniam ignis vitae accensus est in corde*»<sup>133</sup>. Y, a partir de este

---

todo, a la traducción francesa de los *Principia* (AT XI, pp. 255, 275, 281). Por otro lado, el epistolario cartesiano nos dice que el estudio «de la formación del animal en general» es un trabajo de enero de 1648 (AT V, p. 112; y además pp. 170-171, 260-261). Tal vez la única solución podría consistir en considerar la *Digression* como fruto de una reelaboración en 1648 de materiales de la década de 1630. Cfr. también el artículo, fundamental y muy bello, de H. Dreyfus-Le Foyer, «Les conceptions médicales de Descartes», en *Revue de Métaphysique et Morale* 44, 1937, pp. 237-286, en particular, por lo que se refiere a la *Digression*, pp. 248 ss. Cfr. asimismo la «Avertissement» de AT X, pp. 219-222: en ambos casos, la datación de la *Digression* es sin duda, a diferencia que para nosotros, de 1648.

<sup>131</sup> Este pasaje es sin duda de 1631: aparece en AT XI, p. 603 (de los manuscritos de Hannover) y en AT XI, p. 538 (de la *Generatio*) [Tres fuegos se encienden en el hombre: el primero en el corazón, hecho de aire y sangre; el segundo en el cerebro, hecho de lo mismo pero más atenuado; el tercero en el vientre, hecho de los alimentos y de la propia substancia del vientre. En el corazón hay una especie de fuego, hecho de una materia seca y densa; en el cerebro es algo parecido al fuego que proviene del espíritu del vino; en el vientre, como el fuego hecho con leña verde. En éste los alimentos pueden pudrirse e inflamarse espontáneamente sin ayuda alguna, como si fueran heno húmedo].

<sup>132</sup> AT XI, p. 519 (sobre el alma del bruto), p. 524 (sobre el hermafrodita), pp. 525 ss. (sobre la falta de barba del castrado): probablemente estos pasajes de la *Generatio* son datables en torno a 1630.

<sup>133</sup> AT XI, p. 509; de la *Generatio* [así pues, en el corazón se mezclan la sangre y el espíritu y empiezan allí el continuo combate entre ambos en el que consiste la vida animal, no de modo distinto al de la vida del fuego en una lámpara (...) Y así el animal empieza a existir, después de que el fuego de la vida llegue al corazón].

*incipit* [empieza], se abre la fábula antropogónica: al igual que en el sistema del universo, en el sistema de los animales el calor está en el centro<sup>134</sup> y, desde ahí –después de que el análisis haya descendido de la descripción anatómica a la fisiología, de la fisiología a la embriología–, la fábula sigue el camino inverso.

Está claro que aquí vivimos aún en la atmósfera de las *Cogitationes privatae*. Hay sin embargo quien ha visto en esta fundamentación no tanto el triunfo de una cosmogonía renacentista como una reminiscencia escolástica<sup>135</sup>. Cabe dudar que esta sugerencia interpretativa tenga alguna validez: porque, si bien es verdad que algunos motivos aristotélicos –en primer lugar, esa insistencia en el fuego cardíaco– están presentes, estos elementos aparecen trasfigurados en la perspectiva cartesiana del momento<sup>136</sup>. En el naturalismo cartesiano, el mecanismo del razonamiento es totalmente nuevo: la forma cualitativa del proceso vital se hace funcional a la comprensión de la armonía cuantitativa del universo, es interna, es la regla dinámica de esta composición. Por otra parte, cantidad y calidad son entidades congruentes y convergentes, funciones de una totalidad que sólo la ciencia distingue para contemplarlas de nuevo en la unidad, tras haber recorrido los nexos productivos de la articulación vital. El horizonte metafísico de los años de juventud vuelve a encontrarse, pues, intacto en estos estudios científicos, especificado por la exaltación naturalista del fuego.

Llegados a este punto, verificada la importancia del planteamiento metafísico en la primera fase de actividad del estudio anatómico y médico en torno a la década de 1630, hay que plantearse, sin embargo, el problema más interesante: el de saber si, y eventualmente en qué medida, los estudios anatómicos cartesianos logran deshacerse de esa fuerte incidencia de motivos metafísicos, cuando la perspectiva general del sistema –a mitad de la década de 1630– cambia de manera profunda<sup>137</sup>. Sólo a

<sup>134</sup> AT XI, p. 264 ss., 280 ss.: de la *Digression*.

<sup>135</sup> E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1951 (reimpresión), pp. 51-101; *Index scolastico-cartésien*, París, 1913, *passim*.

<sup>136</sup> Subraya con particular vigor el vuelco que el punto de vista cartesiano supone con respecto al escolástico, aún cuando existan influencias, H. Dreyfus-Le Foyer, «Les conceptions médicales de Descartes», cit., en particular pp. 244-245. No obstante, en este artículo se exagera la función y la presencia de módulos estrictamente mecanicistas en la obra médica de Descartes. Sobre el nexo pensamiento escolástico-pensamiento cartesiano en materia fisiológica, cfr. además R. Specht, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart, 1966: sea o no consciente el autor de ello, queda no obstante en esta obra aclarado hasta qué punto ese aristotelismo, en el que quizás podría haberse inspirado Descartes, estaba corrompido, siendo ya cómplice y estando impregnado de los grandes temas de la filosofía renacentista.

<sup>137</sup> En líneas generales y a título de pura hipótesis, parece que el conjunto de escritos médicos de Descartes puede clasificarse del siguiente modo:

1631 AT XI, pp. 601-607, así como las partes de la *Generatio* que hacen referencia a esta temática, literalmente (AT XI, p. 538) o no.

condición de poder dar una respuesta negativa a esta cuestión podrá considerarse verificada nuestra hipótesis de la supervivencia de la *scientia mirabilis*, de los presupuestos metafísicos del joven Descartes, a lo largo de todo el curso de su experiencia especulativa (aunque en ámbitos particulares, pero no marginales). Y, a decir verdad, los hechos apuntan exactamente en el sentido que hemos señalado. Es cierto que la exigencia mecanicista se hará cada vez más fuerte en los escritos sucesivos en materia anatómica, pero el tratamiento nunca conseguirá esconder el papel con todo predominante desempeñado por la metafísica de la armonía natural, dinamizada por el fuego metafísico del universo.

Así es en *L'homme*, donde el privilegio otorgado al fuego como elemento motor y vivificador de la máquina humana aparece expresado de manera muy clara<sup>138</sup>: los espíritus animales, «étant comme un vent ou une flamme très subtile», llegan a todas partes imprimiendo el movimiento<sup>139</sup>. Así es en la quinta parte del *Discours*: «il y a tousjours plus de chaleur dans le cœur qu'en aucun autre endroit du corps»<sup>140</sup>, y este calor es el que –al dilatar la sangre– imprime el movimiento. Aquí, el presupuesto metafísico acaba impidiendo a Descartes aceptar el análisis de Harvey, pese a que es conocido y más correcto<sup>141</sup>. Así es en el caso de los escritos que quedan del proyecto de un *Abregé* de medicina y en el caso de las partes de la *Generatio animalium* redactadas en el mismo periodo de trabajo médico-anatómico que siguió a la publicación del *Discours*<sup>142</sup>, a pesar de que, en estos últimos escritos, tal vez como con-

Primera redacción de la *Digression* [¿partes IV y V de la *Description* (descripción)?]

1633 *L'homme*

*La dioptrique*

1637 *Discours de la Méthode*, parte V

AT XI, pp. 583-600 (y quizás pp. 549-583), así como las partes de la *Generatio* que hacen referencia a esta temática, literalmente (AT XI, pp. 534-535, 535-536, 536-537) o no. Todo este material debería ponerse en relación con el proyecto, expresado en AT I, p. 507, de un *Abregé* [Compendio] de medicina.

1644 *Principia*

1648 *Description*, partes I, II, III; ¿reelaboración de las partes IV y V (*Digression*)?

AT XI, pp. 608-621, así como los fragmentos de la *Generatio* que hacen referencia a esta temática, literalmente (AT XI, pp. 537-538) o no.

<sup>138</sup> Por ejemplo, AT XI, pp. 123, 192, 200-202.

<sup>139</sup> AT XI, pp. 134, 137 [Al ser como un viento o una llama muy sutil (*Tratado del hombre*, p. 43)].

<sup>140</sup> AT VI, p. 48 [Existe siempre más calor en el corazón que en ningún otro lugar del cuerpo (*Discurso*, p. 36)].

<sup>141</sup> Más allá de la interpretación siempre malévolas de Gilson, hay que recordar con H. Dreyfus-Le Foyer, «Les conceptions médicales de Descartes», cit., que, pese a todo, la doctrina cartesiana de la circulación no yerra en lo fundamental. En general, para las relaciones Descartes-Harvey, cfr. los textos citados por E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 407-408.

<sup>142</sup> Cfr. *supra* nota 137.

secuencia de la polémica abierta por Froimodus y Plempius<sup>143</sup>, Descartes intenta una reelaboración de la teoría de la formación del feto animal a partir del hígado y del pulmón para volver a desembocar en el corazón<sup>144</sup>. Y, sin embargo, también en estos lugares donde parece debilitarse la concepción metafísica de la fuente del movimiento, Descartes concluye: «in eo convenit formatio plantarum et animalium, quod fiant a partibus materiac vi caloris in orbem convolutae [...]»<sup>145</sup>. Descartes podrá, en caso extremo, abandonar la equivalencia «corazón: centro de calor y de vida», pero no podrá rechazar la imagen metafísica de un mundo sostenido y movido por este elemento impalpable, dinámico y omnipresente.

Por último, incluso en los escritos de la década de 1640<sup>146</sup>, que parten de un programa de dualismo exacerbado entre alma y cuerpo y que proponen la lucha contra toda forma de animismo como uno de los objetivos polémicos fundamentales del análisis<sup>147</sup>, es posible encontrar en Descartes afirmaciones tales como: «le feu ou la chaleur qui es l'agent le plus fort que nous connoissions en la nature»<sup>148</sup>. Y dedica toda la segunda parte de la *Description* a la teoría de la circulación y del corazón, retomando y ahondando en la polémica contra Harvey<sup>149</sup>; y, nuevamente, en la tercera parte, que estudia los fenómenos de la nutrición: los espíritus animales, excitados aquí por el sistema glandular pero vivificados por el calor cardíaco, discurren –como ruisseaux [arroyos]– a través y dentro de todo el mecanismo vital<sup>150</sup>.

¿Fundamentación metafísica radical, pues –y ya se ha visto de qué metafísica se trata<sup>151</sup>–, fundamentación metafísica radical de la teoría anatómica y permanencia al menos de este motivo metafísico fundamental a lo largo de toda la experiencia científica de Descartes? Parece que es posible concluir con una respuesta afirmativa a

<sup>143</sup> AT I, pp. 402-431, 475-477, 496-499, 521-536; AT II, pp. 52-54, 62-69, 343-345.

<sup>144</sup> AT XI, pp. 505-506, 511 ss., 526 ss.: de la *Generatio*.

<sup>145</sup> AT XI, p. 595 [En esto la formación de las plantas y la de los animales coinciden, porque están hechas de partes de una materia con la fuerza del calor que se extiende por el orbe]: el mismo pasaje en la *Generatio*, AT XI, pp. 534-535.

<sup>146</sup> Cfr. *supra* nota 137.

<sup>147</sup> AT XI, pp. 223-224, 225: de la *Description*, parte I.

<sup>148</sup> AT XI, p. 244 [el fuego o el calor, que es el agente más fuerte que conocemos en la naturaleza].

<sup>149</sup> AT XI, pp. 228-245.

<sup>150</sup> AT XI, pp. 245-252.

<sup>151</sup> Se objeta que, en la segunda parte de la *Description*, precisamente en el marco de la polémica más áspera contra la teoría de Harvey, Descartes hace una referencia explícita a la teoría aristotélica del fuego cardíaco, tal como ésta aparece planteada en el capítulo 20 de su libro sobre la respiración (AT XI, pp. 244-245). El carácter de pretexto y meramente polémico de la referencia queda de manifiesto con una simple lectura. En todo caso, se repite, la influencia literal –eventual– no basta para demostrar una dependencia o una adhesión. En general, sobre la metafísica «solar», el encuentro *Le soleil à la Renaissance. Sciences et Mythes*, Bruselas-París, 1965.

este interrogante. Sin embargo, hay que añadir que los estudios anatómicos sólo representan un fragmento del discurso científico cartesiano y que aquí el análisis se ha hecho a mero título ejemplificador. Ahora bien, no resultaría difícil seguir, en otros campos del pensamiento cartesiano, el desarrollo de motivos homogéneos a esa intuición metafísica originaria y ver los resultados análogos en la dialéctica que se abre con el planteamiento mecanicista más maduro. Un análisis semejante podría, por ejemplo, atravesar las distintas formulaciones de la física cartesiana de *Le monde* a los *Essais* [ensayos] de 1637, hasta los *Principia*<sup>152</sup>, subrayando primero el privilegio que se otorga allí a estos motivos y luego, pese a todo, su permanencia. Resultados semejantes –y mejores– podría devengar el estudio del desarrollo de temas dilucidados explícitamente y, en cierta medida, de manera acabada, por Descartes desde los años juveniles: como, por ejemplo, los temas musicales. Aquí, Descartes no consigue liberarse del presupuesto naturalista, que concilia una estética considerablemente naturalista con la definición de una geometría natural, ni siquiera cuando todo ello resulta por completo contradictorio con sus últimos descubrimientos científicos y sistemáticos<sup>153</sup>. Y se podría seguir con las ejemplificaciones.

Pero, confirmada la continuidad de una nostalgia metafísica en el Descartes maduro, de la nostalgia de una metafísica solar y renacentista, se hace preciso analizar si el otro aspecto de la *scientia mirabilis*, la confianza humanista en la *renovatio* mundana, se dilata también desde la experiencia juvenil en adelante, hasta el pensamiento de la madurez. Volveremos sobre este problema de manera extensa en los capítulos que siguen –y repetidas veces– ya que representa un centro nodal y el verdadero crisol crítico de toda la experiencia cartesiana. Aquí se trata únicamente de ver si el momento *mirabilis* de su *scientia* se reproduce a veces de manera inmediata, en cierto sentido acrítica: si en algún ámbito restringido, aunque relevante, de la experiencia cartesiana no cabe advertir la supervivencia del ideal juvenil, con toda la confiada y entusiasta carga metafísica y operativa que ello comporta. Como cuando, en un punto crucial de la historia de la formación de la física cartesiana, y de la formación de la óptica en particular, podemos leer: «*Il y a une partie dans les Mathématiques, que je nomme la Science des Miracles, parce qu'elle enseigne à se servir si à propos de l'air et de la lumière, qu'on peut faire voir par son moyen toutes les mêmes illusions, qu'on dit que les Magiciens font paraître par l'aide des Démons. Cette Science n'a jamais encore été pratiquée, que je sache, [...] mais je tiens qu'il y pourrait faire de telles choses [...]*»<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> Nos detendremos sobre estos temas *infra*, en el tercer epígrafe del segundo capítulo y en el tercero epígrafe del cuarto capítulo.

<sup>153</sup> Cfr. los textos de *L'homme* citados en la nota 137, más arriba.

<sup>154</sup> AT I, pp. 20-21. [Hay una parte en las Matemáticas, a la que denomino la ciencia de los milagros, porque enseña a valerse a propósito del aire y de la luz y porque por medio de ella pueden ha-

cer con mayor razón, es verificable la relación entre una teoría metafísica y una *praxis* de *renovatio* radical en los estudios médicos: aquí, la conversión del esquema teórico anatómico en proyecto práctico se produce de manera directa, un elemento es recíproco y complementario respecto del otro. La tensión de la *scientia mirabilis* es máxima e inmediata. «*La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études, et je ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquerir beaucoup de connaissances, touchant la Medicine, qui ont été ignorées jusqu'à présent*»<sup>155</sup>. Y es tan radicalmente característico del cartesianismo este proyecto que, a partir de la investigación médica, Descartes parece, a veces, probar toda la configuración del sistema en su vertiente práctica. Sin mucho éxito, hay que decirlo de inmediato. Aunque, en efecto, hay momentos en los que el mecanicismo es máximo y Descartes propone construir la propia moral como extensión de una ciencia médica rigurosa<sup>156</sup>, se trata de momentos del todo particulares: esta ilusión científista tiene una vida realmente corta y enseguida entra en crisis<sup>157</sup>. Ni el estudio anatómico en cuanto tal, ni la práctica terapéutica que de tanto en tanto Descartes explora<sup>158</sup> son de hecho suficientes para sostener el proyecto en los términos científistas y exhaustivos que pretendía proponerse. Y la conclusión de este trabajo, Descartes la expresa críticamente del siguiente modo: «*au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisément et plus sûr, qui es de ne pas craindre la mort [...]*»<sup>159</sup>. Pero adviértase bien: esta conclusión afecta en un sentido crítico al proyecto mecanicista, no a la *scientia mirabilis*. Este «¡no temer la muerte!» no es la afirmación resignada de quien no puede recorrer camino alguno para cumplir con la tarea que se ha propuesta y se repliega en la mera declamación estoica de la fortaleza de ánimo. Es más: precisamente aquí –y nos encontramos en plena crisis del desarrollo del sistema maduro– reaparece ese momento profundo de la experiencia cartesiana que la memoria renueva una y otra vez: la *scientia mirabilis* como ciencia del hombre. «No

cerse ver todas y las mismas ilusiones que según dicen los Magos hacen aparecer gracias a la ayuda de los Demonios. Esa Ciencia nunca ha sido practicada todavía, que yo sepa [...] pero estoy convencido que con ella se podrían hacer tales cosas].

<sup>155</sup> AT IV, p. 329. [La conservación de la salud ha sido desde siempre el objetivo principal de mis estudios, y no me cabe duda alguna que hay medios para adquirir muchos conocimientos, relativos a la Medicina, que han sido ignorados hasta ahora].

<sup>156</sup> AT VI, p. 62.

<sup>157</sup> Aclaran muy bien este particular momento de crisis P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, París, 1936, en particular pp. 139, 143, 161; y M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* II, cit., pp. 219 ss.

<sup>158</sup> Hay testimonios de la actividad terapéutica de Descartes en AT III, pp. 90-93; AT IV, pp. 565, 589, 698-699; AT V, p. 233.

<sup>159</sup> AT IV, pp. 441-442. [En lugar de encontrar los medios para conservar la vida, he encontrado otro, mucho más fácil y más seguro, que es el de no temer la muerte].

temer la muerte» significa, entonces, pensar que la vida es invencible, que esta conciencia puede llevar las de ganar frente a la muerte. El alma, la rica y densa alma solar del hombre renacentista, el hombre, sabe vencer al cuerpo<sup>160</sup>. Precisamente allí donde la ciencia, el sistema, se desvanece, la concepción cartesiana primitiva del prometeísmo natural del hombre reaparece íntegra. Hélo aquí de nuevo, este Descartes desconocido, este Descartes «mago» y sacerdote de la religión del hombre<sup>161</sup>.

Y he aquí, a la vez, de nuevo, todo un horizonte ideológico que aparece y se constituye como cuadro originario del pensamiento cartesiano: la consideración de la medicina como índice de la relación entre microcosmos y macrocosmos, entre alma y cuerpo y mundo, y como su interpretación y posibilidad de transformación, como revelación de la intercambiabilidad armónica de las partes del universo: todo ello es concepción humanista, de entre las más elevadas, y la encontramos tanto en Coluccio como en Pico, tanto en Paracelso como en Grozio<sup>162</sup>. Pero es también momento revolucionario, por excelencia: nos muestra al hombre elevándose contra un destino natural de lo contrario intolerable, exalta absolutamente al hombre que se alza contra la muerte. La tensión que este motivo libera en el pensamiento cartesiano se hará visible incluso entre los esfuerzos especulativos más refinados y exten-

<sup>160</sup> AT IV, p. 201, 218, 329, 441; AT V, p. 112, 178-179. De acuerdo con H. Dreyfus-Le Foyer, «Les conceptions médicales de Descartes», cit., p. 275, la medicina de Descartes «se orienta gradualmente hacia una especie de animismo parcial e indirecto». A una conclusión análoga –y a nuestro juicio igualmente correcta– parece llegar también P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, cit., p. 224.

<sup>161</sup> Pierre Maxime Schuhl, en un elegante artículo («Un souvenir cartésien dans les «Pensées» de la reine Christine», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 62, 1937, pp. 368-369), da convincentes pruebas de que Descartes llega a la corte de Cristina rodeado de una fama de médico que en poco se diferencia de la de «mago». Lo cierto es que Descartes no satisface las expectativas: en los «pensamientos» de Cristina, Schuhl encuentra una alusión en la que lee esta decepción. Por otro lado, también el testimonio de Sumaise (ahora en AT V, p. 461) apunta en este sentido. Pero, con todo, esa fama se había creado: hemos visto sus motivos y modalidades; pues bien, ni siquiera llegó a la última fase de su pensamiento, a la crítica en algunos aspectos radical de la gran esperanza juvenil, logra Descartes librarse de ella.

<sup>162</sup> No es éste el lugar, pero sería muy interesante seguir esta concepción renacentista de la medicina. Baste, por atenerse a los autores más próximos al período en el que viene desarrollándose el pensamiento de Descartes, con recorrer los escritos de Paracelso (por ejemplo, en la compilación *Sozial-ethische und sozialpolitische Schriften*, editada por Kurt Goldammer, Tübinga, 1952), o bien el *D'Imperio Summarum Potestatum circa Sacra* de Grozio: aquí, el concepto de medicina está estrechamente vinculado nada menos que al de jurisdicción religiosa y recibe de ésta su cualidad, positivamente –en el sentido que a través de ella el cuerpo se reconstituye como cosa divina– y negativamente, en el sentido que ésta debe someterse a la autoridad estatal suprema como fuerza de recomposición de la unidad humana (cfr. Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réformation* II, París, 1955, p. 270). Sobre las tendencias de metafísica solar en la medicina, cfr. además, en general, *Le soleil à la Renaissance. Sciences et Mythes*, cit., pp. 279 ss.

nuantes de la edad madura, forzará sin cesar la compostura clásica del análisis y la perfección de la forma literaria. Más adelante podremos ver todo esto, punto por punto, repetidas veces. Por el momento, baste señalar el carácter esencial de este motivo en el marco de la experiencia filosófica cartesiana, motivo esencial aunque aparezca enmascarado o se mantenga oculto. Cuando los enciclopedistas y, después, los revolucionarios de 1789 elogian al «médico» en Descartes, aquél que se había propuesto como fin último de su programa científico la eliminación «de una infinidad de dolencias y, tal vez incluso, de las enfermedades graves y de la muerte»<sup>163</sup>, y vean en su pensamiento el desarrollo del ideal «del sometimiento de la naturaleza al hombre»<sup>164</sup>, estarán elogiando, en realidad, a Descartes como humanista. ¿Interpretación unilateral, tendenciosa? ¡Sin duda! Pero no por ello menos verdadera porque, al redescubrir un aspecto con frecuencia minusvalorado, recuperan en Descartes el nexo entre humanismo y revolución burguesa.

## 5

Metáfora y memoria, se ha dicho: memoria de una experiencia del mundo de la metáfora. Que, lo hemos visto, es un mundo con contenidos específicos, definidos en términos culturales. Sumergir el pensamiento de Descartes en este horizonte, asegurarle este «precedente», que no es propiamente tal, sino más bien arraigo real y tensión continua interior a todo el desarrollo sistémico, incluso del Descartes maduro: tal parece ser la tarea que se le plantea a la confrontación historiográfica con la filosofía cartesiana<sup>165</sup>. Desde este punto de vista, nos encontraríamos en el punto

<sup>163</sup> Así aparece descrito en el artículo «Cartésianisme», obra del abad Pestré, de la *Encyclopédie* (II, 1752, p. 719); cit. por A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, Milán, 1956, p. 24.

<sup>164</sup> Así reza A. L. Thomas, *Eloge de Descartes*, París, 1765, p. 11, citado por A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, cit., p. 24.

<sup>165</sup> Véanse las hipótesis de E. Garin en «Descartes e l'Italia», en *Giornale critico della filosofia italiana* 29, 1950, en particular pp. 391-394: «ahora bien, si, como creo, éste es el sentido del itinerario cartesiano, a saber, una separación total del hombre y un reencontrarse y reencontrar en sí el fundamento del mundo, a partir del cual hacerse actor y dominador de él, está claro que la relación con el Renacimiento se dibuja con una evidencia precisa. Nos podemos librar así de la vana búsqueda de una dependencia particular de Campanella (Blanchet); y podemos rechazar a la vez la más que estrecha conexión con el Medioevo a través de la escolástica postridentina (Gilson) [...] no se aprehende el tiempo ideal de Cartesio si no a través de esos dos siglos de pensamiento, el XV y el XVI, que cambiaron por completo la perspectiva de la actividad filosófica y dieron otro timbre hasta a los sonidos antiguos [...] no se pretende con esto establecer dependencias directas o aproximaciones textuales: lo único que se pretende decir es que la metafísica cartesiana no nace del tronco de la escolástica postridentina, sino que se mueve íntegramente en la atmósfera de las filosofías del Renacimiento, de las cuad-

de verificar la hipótesis de que el pensamiento maduro de Descartes se constituye a través de la discusión de este contenido memorativo. ¿Con qué resultados? ¿Su eliminación radical y definitiva? ¿O bien un intento –meditado de manera crítica, dimensionado culturalmente– de renovarlo en la nueva situación histórica?

Antes de afrontar directamente estos interrogantes y de hacer una revisión del proceso crítico del pensamiento cartesiano, hay sin embargo otro elemento fundamental que poner en evidencia: un elemento al que con frecuencia se ha hecho alusión, a saber: la totalidad del compromiso crítico que es inherente a la adhesión juvenil a la concepción humanista del mundo. Pues bien, no sabremos dar otro calificativo a esta totalidad de la adhesión crítica y a esta dimensión general de la apreciación de la realidad circundante que el de «político», considerando sobre todo la dialéctica intrínseca entre momento teórico y perspectiva práctica que éste comprende. Por lo tanto, lo que hay que resaltar aquí es la «*politicedad*» del discurso cartesiano: politicidad de un pensamiento que participa de la situación global de su sociedad, que problematiza toda la imagen del hombre civil entre renacimiento y siglo XVII. Hombre filosófico, religioso, científico y hombre político: es más, «político» antes que cualquier otra connotación que pueda definirlo, porque aquí –entre los siglos XVI y XVII y en Francia en particular– el momento político es el que tiende a dar interiormente sentido a cualquier otro, en una situación de disyuntivas radicales, de reflexión harto profunda sobre la situación histórica presente.

No lo olvidemos: Descartes entra en escena llevando puesta la *robe* [toga]. La familia de magistrados, la educación jesuita y jurídica, el ambiente, apuntan a hacer del *sieur du Perron*\* un magistrado, un parlamentario<sup>166</sup>, y Descartes no parece librarse de este destino en el mundo de los *officiels* [hombres de Estado] hasta 1625, año en que decide definitivamente, después de largos momentos de perplejidad, no entrar en la *profession de robe* [profesión de toga]<sup>167</sup>. Pero las alternativas son igualmente significativas: soldado, viajero, *rentier* [rentista] y filósofo. Soldado: es decir, todavía una *profession de robin* [profesión de hombre de uniforme], adquirida en fecha reciente como signo de una nueva dignidad social y, por ello mismo, ideal de gloria y de aventura en el que se exalta y se renueva la emoción burguesa de la his-

les copia tonos y motivos, a veces incluso demasiado abiertos [...] quizá el mayor mérito de Cartesio consistió precisamente en haber reunido conscientemente la herencia de la filosofía renacentista con los resultados de la ciencia galileana [...].

\* Título de Descartes que además significa, literalmente, «señor de escalinata». {N. de la T.}

<sup>166</sup> Alguna información en AT I, pp. 1-5. En todo caso, sigue siendo fundamental *La vie de Monseigneur Des-Cartes* de Adrien Baillet, Horsthemels, 1691 (citado en lo sucesivo *Baillet*). Por otro lado, abunda en las informaciones y las ordena H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, París, 1937, pp. 253 ss.

<sup>167</sup> *Baillet* I, p. 129.

toria revolucionaria reciente<sup>168</sup>. Con mayor razón en esos Países Bajos cuya existencia es un triunfo de la libertad y que «*donnent un exemple memorable à tous les peuples de ce qu'ils peuvent contre leurs Souverains*»<sup>169</sup>. Y, dentro de esta experiencia militar, ya la del viajero, la del nuevo clérigo, porque viajar es para Descartes «*s'instruire des affaires, aquérir quelque expérience du monde, et former des habitudes qu'il n'avait pas encore; ajoutant que s'il n'en revenoit plus riche, au moins en reviendroit-il plus capable*»<sup>170</sup>. ¿Ansia humanista de nuevos conocimientos, pues, primera apertura fascinante del gran libro del mundo? Pero enseguida el cuadro se

<sup>168</sup> Sobre el ideal de «soldado» en el primer tramo del siglo XVII, cfr. C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, cit., pp. 102 ss. por lo que se refiere a Francia; y en términos mucho más generales, los artículos de G. Oestreich: por ejemplo, «Der römische Stoizismus und die oranische Heeresreform», en *Historische Zeitschrift* 176, 1953, pp. 17-43 y «Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machistaates», en *Historische Zeitschrift* 181, 1956, pp. 31-78. En Oestrich, a través de un análisis harto rico de las influencias culturales fundamentalmente estoicas, la figura del soldado en el siglo XVII, del soldado burgués, donde la «profesión» militar está ligada a la virtud y no a la nobleza, a la «*constantia*» [constancia] y no al mero heroísmo, aparece descrita de manera extensa: en el soldado burgués se realiza, sobre todo en Holanda, una especie de ascisión intramundana. De nuevo sobre la polémica burguesa contra la nobleza como clase militar hereditaria, Turquet de Mayerne: cfr. R. Mousnier, «L'opposition politique bourgeoise à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe: l'oeuvre de Louis Turquet de Mayerne», cit., pp. 7-9. Queda claro, en todo caso, que, junto a este aburguesamiento del ideal del soldado, se mantiene el principio de que «el soldado no debe ser pueblo»: cfr. G. Procacci, *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma, 1965, p. 129.

<sup>169</sup> [Dan un ejemplo memorable a todos los pueblos de lo que pueden contra sus soberanos]. Esto escribe Jean Louis Guez de Balzac en su texto de juventud *Discours politique sur l'estat des Provinces-Unies des Pays-Bas*, recogido ahora en G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., pp. 713-715. En general, sobre como se presenta Holanda a principios del siglo XVII a la *jeunesse française* [juventud francesa], véanse la parte I y las pp. 357 y ss., 424 ss. En cuanto a Descartes, insistirá con frecuencia en la aportación de los jóvenes franceses en la lucha por la libertad holandesa: «*l'utilité du public, et le repos de ces Provinces, qui a toujours été désiré et procuré avec plus de soin par le François, que par plusieurs naturels de ce Pays [...]*» [AT VIII B, p. 212 (la utilidad del público y el descanso de aquellas provincias, que siempre fue deseado y procurado con más celo por el Francés que por muchos naturales del país)]; y, a lo largo de la polémica de 1647 contra los teólogos, escribirá al Príncipe de Orange para evitar que «*après tant de sang que les François ont répandu pour les aider à chasser d'ici l'Inquisition d'Espagne, un François, qui a aussi porté autrefois les armes pour la même cause, soit aujourd'hui soumis à l'Inquisition des Ministres d'Hollande*» [AT V, p. 26 (Después de toda la sangre que los Franceses han derramado para ayudarles a expulsar de aquí a la Inquisición de España, un Francés, que antaño también empuñó las armas por la misma causa, se vea hoy sometido a la Inquisición de los Ministros de Holanda)]. ¡Dónde la referencia biográfica es cuando menos dudosa! Cfr. además AT VI, p. 31 (del *Discours*), el elogio de los Países Bajos como país que se ha constituido a través de la disciplina guerrera.

<sup>170</sup> *Baillet* I, p. 118 [instruirse en los negocios, adquirir cierta experiencia del mundo y adoptar costumbres que antes no se tenían; a lo que se añade la circunstancia de que, si uno no vuelve más rico, al menos volverá más capaz].

hace más complejo. Recordando los años juveniles y el amor por las armas, Descartes hace una alusión irónica a su inquietud de entonces («*cette chaleur de foie qui me faisait autrefois aimer les armes*»)<sup>171</sup>. En efecto, el ansia de conocimiento se complica pronto y se carga de inquietud: en ella se reflejan las duras sombras de la espartosa guerra europea y el propio itinerario del viaje se hace incierto e inseguro<sup>172</sup>. Los acontecimientos externos introducen así dudas en la claridad interna del proyecto: ¿ansia humanista de nuevos conocimientos y no también inquietud del *robin* [hombre de toga]? ¿Vocación burguesa de liberarse en el mundo y no también intento de escapar a una nueva e inminente sensación de frustración que todo lo envuelve en aquella dramática situación histórica? Sobre estos problemas volveremos de manera extensa. Baste por ahora observar que estos motivos juegan un papel aquí en su indistinción: perjudicial es la inmersión en la experiencia, el descubrimiento de esta nueva realidad. Toda experiencia es maestra de vida: en las batallas, más que los preceptos, valen «la experiencia y la prudencia natural, unidas a la presencia de espíritu»<sup>173</sup>. Pero toda experiencia es también maestra de ciencia: así, paradójicamente, en los razonamientos del hombre de mundo sobre la esgrima puede encontrarse el reflejo de una curiosidad científica incansable, ya que el *Art d'Escrime* [arte de la esgrima] se puede considerar desde el punto de vista matemático cuando plantea hipótesis: «*deux hommes d'égale grandeur, d'égale force et d'armes égales [...]»*<sup>174</sup>. Ciencia, armas, filosofía: ese maldiciente de Voetius podrá divertirse de este batiburrillo y hablar mal de un Descartes que funda «*novam philosophiam*» para recorrer «*novum ad gloriam iter [...] desperans (post militiae non longae tyrocinia) Mareschalli aut Legati imperium*»<sup>175</sup>. Pero, ¡qué significativo resulta este entrecruzamiento de intereses, esta imbricación incansable de todas las experiencias! Justamente en ello encontramos un tipo de hombre renacentista: y no es de

<sup>171</sup> AT II, p. 480. [Ese ardor de hígado que antaño me hacía amar las armas].

<sup>172</sup> AT X, pp. 158-159: «*Nec subitanus Galliae motus [...]*»: se trata, con el conocido error de sustitución de *Germaniae* [Alemania] por *Galliae* [Francia], de la constatación de la guerra alemana. Además, AT X, p. 162: «*[...] vel tutius iter nec a militibus praedonibus occupatum, vel bellum certius possim nancisci*» [Ojalá pudiera impedir que se produjeran los movimientos repentinos de (Francia) Alemania o pudiera encontrar un camino más seguro, que no estuviera ocupado por ejércitos de saqueadores o pudiera impedir una guerra segura]. Sería interesante poder afrontar el interrogante acerca de si el complejo viaje planeado por Europa central hasta Bohemia no sigue un itinerario «rosacrucista».

<sup>173</sup> AT I, pp. 458-460.

<sup>174</sup> [Dos hombres de igual tamaño, igual fuerza y armas iguales...]. *Art d'Escrime* es un escritillo, quizás redactado entre 1628 y 1629, que se perdió muy pronto. Cfr. varias noticias de él en AT X, pp. 535-538. Baillier II, p. 407, proporciona el esquema y suya es la nota citada en el texto.

<sup>175</sup> AT VIII B, p. 23 [Una nueva filosofía (para recorrer) un nuevo camino a la gloria (...)] desesperando (después de un aprendizaje militar nada prolongado) de alcanzar el rango de Mariscal o de Legado].

extrañar que su filosofía sea la de las *Cogitationes privatae*, que el *physico-mathematicus* [físico-matemático] conviva con el soldado, con el clérigo y con el hombre de mundo, y los intereses musicales con los pictóricos y arquitectónicos<sup>176</sup>. Y no es casual que sobre él recaiga la sospecha de ser un rosacruz que consagra esta totalidad de experiencia al hermetismo, exaltando con ello la forma indistinta de la vida misma<sup>177</sup>. Es verdad, se mire por donde se mire, este hombre y este mundo son *robins*.

¿Quiénes son, pues, estos *robins*? O, mejor, ante todo, ¿quiénes han sido? «La vanguardia ofensiva de la burguesía», nos dice el historiador<sup>178</sup>, el grupo social salido de la primera ola de desarrollo mercantil y capitalista de los siglos XV y XVI y que, en el siglo XVI, en los parlamentos, en las magistraturas, en definitiva, en la profesión de *robe*, ha consolidado institucionalmente su poder<sup>179</sup>. Lo que se nos presenta es ya un acontecimiento histórico de gran envergadura: un acontecimiento político y cultural que la revolución ha provocado, que hace añicos el antiguo mundo medieval fijo y que renueva el orden social. Con el descubrimiento de la libertad, una nueva clase se ha reconocido y, al reconocerse, se ha emancipado. Los *robins* interpretan en el caso de Francia el significado general de la revolución burguesa que, a partir del humanismo de las ciudades italianas, inerva Europa<sup>180</sup>; su cultura es a la vez individualista y racionalista: libertad e ímpetu revolucionario, pasión civil sometida a las urgencias políticas. Hay más: los *robins* logran intervenir haciendo confluir «los contenidos de una cultura humanista tendencialmente cosmopolita en un proceso de formación nacional y estatal»<sup>181</sup>: en el caso de Francia, por lo tanto, para concretar en términos políticos e institucionales la pasión civil que es característica de su cultura. La totalidad de la intervención cultural que la exigencia revolucionaria hace necesaria se organiza así en un sistema cuyo ápice está constituido por la voluntad política que, a la vez, recorre los nexos, cualificando las componentes. Al antiguo sistema de vida se opone un sistema de valores, de intereses,

<sup>176</sup> AT X, p. 152: véase la carta del 24 de enero de 1619 a Beeckman.

<sup>177</sup> De nuevo F. A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, cit., pp. 407-416, sobre el carácter renacentista del hermetismo rosacrucista.

<sup>178</sup> R. Mandrou, *Classes et luttes de classes en France au début du XVII siècle*, Messina-Florencia, 1965, p. 49.

<sup>179</sup> Cfr. F. Braudel, *Civiltà ed imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, cit., pp. 832 ss.; G. Proccacci, *Classi sociali e monarchia assoluta nella Francia della prima metà del secolo XVI*, Turín, 1955; C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, cit., p. 26 y *passim*.

<sup>180</sup> Cfr., además del trabajo ya citado de Georg Weise, Robert P. Adams, *The Better Part of Valor. Erasmus, More, Colet and Vives on Humanism, War and Peace, 1496-1535*, Seattle, 1962, que —en referencia a un área cultural distinta, pero no muy diferente— ofrece una imagen excelente de los mecanismos de expansión de la ideología humanista.

<sup>181</sup> C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, cit., p. 139.

de urgencias culturales y materiales, valorados en su inmediatez: de ahí la politicidad esencial de la experiencia de los *robins*, refinada por la posibilidad obtenida de hacer funcionar estos valores en las instituciones. En este marco, la tensión entre sociedad civil y Estado se hace máxima: a los ojos de los *robins*, ésta aparece como necesidad de subordinar éste a aquella, como ámbito de expansión de la libertad burguesa y de renovación de esta relación de acuerdo con las finalidades civiles: revolución radical en la que la libertad burguesa se concibe como valor supremo y clave productiva de la historia y ordenadora de la totalidad social<sup>182</sup>.

Sin embargo, se dirá, esto no representa la situación del mundo *robin* contemporáneo a Descartes. Es verdad, y más adelante se especificará su situación de entonces<sup>183</sup>. Pero, aún así, todo esto constituye en todo momento la memoria que el *robin* tiene del desarrollo de su clase. Memoria que, entre las dificultades siempre nuevas que se interponen a la realización de estos contenidos, tiende a idealizarse; contenido memorativo que es a la vez emblema de autoidentificación de clase y utopía operativa y que adopta la forma del mito en la medida en que su efectividad se contradice con la realidad<sup>184</sup>. La memoria cartesiana que hemos venido reconstruyendo hasta el momento en sus términos filosóficos generales se corresponde con esta memoria de clase. La interpretación idealizada del pasado, fijada en la memoria burguesa, es en realidad la operación que Descartes repite entre las *Cogitationes privatae* y las *Regulae*. Descripción de la conexión maravillosa y de la circularidad de las partes del universo en las *Cogitationes*; exaltación del nexo reproductivo que se deriva del vínculo entre *descubrimiento* y *universalis mathesis*, entre libertad y su posibilidad real, en las *Regulae*. La maravilla y el entusiasmo que recorren todas estas páginas son el signo del redescubrimiento juvenil de una dimensión general de clase, renovación de extrema pureza –en el curso de su joven

<sup>182</sup> Nos permitimos remitir a nuestro «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», en *Rivista critica di storia della filosofia* 2, 1967, pp. 182-220.

<sup>183</sup> Véase *infra* el epígrafe 2 del segundo capítulo.

<sup>184</sup> No es casual, pues, que en el mismo periodo, en los mismos autores, encontramos simultáneamente los primeros intentos de conocimiento histórico del pasado reciente –la conciencia de la necesidad de una historiografía nacional– y las primeras ideologizaciones míticas y operativas de ese mismo pasado reciente. Cfr. sobre todo lo que dice C. Vivanti en su *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, cit., a propósito de Jean de Serres y de Jacques-Auguste de Thou (en las pp. 246 y ss y 292 ss, respectivamente); en ambos, la historiografía nace de la exigencia directa de descubrimiento de la vocación política burguesa. Y esto se puede aplicar con mayor motivo aún al periodo siguiente: lo señala muy bien F.-E. Sutcliffe, *Guez de Balzac et son temps. Literature et politique*, París, 1959, en particular pp. 176-183, considerando las obras históricas de Naudé, Faret, Silhon, Meré, Chapelain y, por supuesto, Balzac. Cfr. asimismo el artículo citado de Yardeni y los de Oestreich, en relación con la aportación del historicismo a la fundación de una conciencia historiográfica, siempre en función de la política o, mejor dicho, de la prudencia política.

generación– del descubrimiento humanista de la libertad, de la libertad nueva de un mundo por conquistar.

Pero debemos añadir que, si al referirnos al significado general de la memoria burguesa hemos podido identificar el sentido global del camino del joven Descartes, del mismo modo, el camino de este último descubre otras connotaciones, igualmente fundamentales, de la memoria burguesa –y que cualifican su existencia actual. El nacimiento de la burguesía como clase viene acompañado, de hecho, por el nacimiento del modo moderno de producción manufacturera. Estas dos dimensiones son concomitantes y convergentes, ya que la exaltación del hombre por encima del mundo impone el descubrimiento de medios prácticos de dominio sobre éste y sólo es posible en esa medida. Pues bien, en las *Regulae* cartesianas, el horizonte ideológico de la revolución burguesa encuentra una interpretación en la que se despliega esta determinación: la forma manufacturera de la producción se ve exaltada en sus páginas y transferida a un contexto filosófico tan relevante en su significación ideológica general como comprensivo de la definición concreta del nuevo modo de producción<sup>185</sup>. ¿Cómo se expresa esta comprensión? En la propuesta de un proyecto de posesión del mundo que pasa por disociarse de él y que, cuando lo reconstruye, lo ofrece enriquecido; en el modo en que da razón de la división del trabajo, descubriendo su función multiplicadora en el trazo de redefinición de su proyecto unitario. Las *Regulae* plantean desde el principio esta cuestión, problematizando la naturaleza antinómica –y sin embargo la necesidad– de la separación de las ciencias útiles, postulando la reconstrucción metódica de la unidad. El conocimiento científico, la sabiduría humana, se hace trabajo, en tanto que método, es decir, posibilidad de comprender la realidad como proceso de división analítica y de reconstrucción productiva<sup>186</sup>. Sucede, así, que, en las *Regulae*, las frecuentes referencias al trabajo artesano ya no son metáforas, ni siquiera en el sentido impropio que reconoce Descartes al lenguaje metafórico: en realidad, la técnica artesana es, de manera directa, un auxilio del conocimiento, una profundización del mismo<sup>187</sup>, en tanto que reconstruye directamente la articulación del mundo: «esta proposición enseña que no es conveniente que nos ocupemos de entrada en las cosas más difíciles y arduas, sino que es preciso analizar antes las artes menos importantes y más simples, y sobre todo aquellas en las que impera más el orden, como son las de los

<sup>185</sup> Además de la referencia de K. Marx (*Il capitale* I, 2, Roma, 1956, pp. 92-93), véase la obra fundamental de Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manifakturperiode*, París, 1934: «Descartes», pp. 268-383. Sobre la obra de Borkenau, véase la gran valoración que hace al respecto L. Febvre, *Au coeur religieux du XVIe siècle*, cit., pp. 345-346.

<sup>186</sup> AT X, pp. 359 y ss: es decir, véase esencialmente el inicio de la *Regula I*.

<sup>187</sup> AT X, p. 401.

artesanos que tejen telas y tapices o las de las mujeres que bordan y hacen encajes infinitamente variados; asimismo, todos los pasatiempos de números, y todo lo que se refiere a la Aritmética y otras cosas semejantes: es de admirar cuánto ejercitan el espíritu todas estas cosas, con tal que no tomemos de otros su invención, sino de nosotros mismos. Pues como en ellas nada hay oculto y en su totalidad son adecuadas a la capacidad del conocimiento humano, nos muestran muy distintamente innumerables órdenes, todos diferentes entre sí, y no por ello menos regulares, en la observación exacta de los cuales consiste casi toda la sagacidad humana»<sup>188</sup>. No basta: la reconstrucción no es sólo recomposición de las partes escindidas, sino su recomposición proporcionalmente acelerada; es recomposición productiva, es despliegue técnico manufacturero de la producción, es calco del proceso enigmático –pero intuitivo en términos matemáticos y metafísicos, maravillosamente visual– de la acumulación. La reproducción tiene algo más que la suma de los elementos analíticos cuya disociación la ha hecho posible: es –justamente– ese algo más, la aceleración, la expansión proporcional... El arte mecánico constituye y reproduce su base técnica: «este método imita a aquellas artes mecánicas que no necesitan de la ayuda de otras, sino que ellas mismas enseñan cómo es preciso fabricar sus instrumentos. Si alguien, pues, quisiera ejercer una de ellas, por ejemplo, la de herrero, y estuviese privado de todo instrumento, estaría ciertamente obligado al principio a utilizar una piedra dura o un basto trozo de hierro como yunque, a coger una piedra en lugar del martillo, a disponer trozos de madera en forma de tenazas y a reunir según la necesidad otros materiales por el estilo; y, después de preparados éstos, no se pondría inmediatamente a forjar, para uso de otros, espadas o cascos, ni ninguno de los objetos que se hacen de hierro, sino que antes de nada fabricará martillos, un yunque, tenazas y todas las demás cosas que le son útiles»<sup>189</sup>. El cosmos reconstruido es, pues, más que el cosmos dado.

Hemos aquí en el corazón de la memoria cartesiana: memoria del crecimiento revolucionario de la burguesía, experiencia vivida de este primer *essor* [auge] de clase, memoria política, en tanto que memoria que se extiende por todo el arco de la actividad social de la burguesía y por los valores que la sostienen. El mundo de la metáfora revela una vez más que se basa en una experiencia real: todos los elementos que lo constituyen acaban remitiéndose y fijándose a un marco global de significados homogéneos con respecto a la intuición y a la participación cartesiana en este mundo histórico. Parece verificada la hipótesis de la cual hemos partido, la de la existencia de una cartografía originaria, especificada en términos metafísicos en tanto que fundada históricamente, del pensamiento cartesiano. Cartografía origina-

<sup>188</sup> AT X, p. 404 (*Reglas*, p. 120).

<sup>189</sup> AT X, p. 397 (*Reglas*, p. 112).

ria, trasfondo sobre el que hay que leer la obra del Descartes maduro, momento de dramatización de todo su desarrollo filosófico. Ya que, a decir verdad, el pensamiento cartesiano cobra su autonomía y originalidad, su fuerza de innovación especulativa radical, sólo si y en la medida en que se problematiza este contenido memorativo. Y no hace falta iniciar aquí globalmente la argumentación sobre las causas y sobre los resultados de esta problematización de la memoria, más adelante volveremos sobre esto: más bien hay que subrayar su importancia fundamental. Esta problematización es lo que da un sentido al desarrollo del pensamiento de Descartes: nostalgia continua de ese horizonte mítico y heroico cada vez que lo abandona, ensayo reiterado y angustioso de problematización siempre que se siente tomado por él. En cualquier caso, en todo momento, arraigo intuitivo, elemental, en esta dimensión memorativa dentro de la cual, en confrontación con ella y contra ella, se desarrolla y adquiere sentido el pensamiento cartesiano maduro.

Y resulta significativo que, al parecer, haya que datar precisamente a partir de una problematización tal, de un primer intento en esta dirección, el despegue del pensamiento maduro de Descartes. En efecto, cuando, hacia finales de la década de 1620, seguro de su vocación, nuestro autor llega definitivamente a Holanda, le sigue una carta de Guez de Balzac: «acuérdese, por favor, de la historia de su espíritu (*de l'histoire de votre esprit*). Todos nuestros amigos la esperan y usted me la ha prometido en presencia del padre Clitofonte, vulgarmente llamado señor de Gersan. Será un placer leer sus distintas aventuras en las regiones media y máxima del aire y estimar sus proezas contra los Gigantes de la Escuela, el camino que ha seguido, los avances que ha hecho en la verdad de las cosas, etc. (*le chemin que vous avez tenu, le progres que vous avez fait dans la vérité des choses*)»<sup>190</sup>. *L'histoire de votre esprit*. No importa tanto averiguar aquí cuál es su contenido: los estudiosos del *Discours* han conjecturado una primera redacción de la primera parte<sup>191</sup>; sino subrayar en cambio la forma de la primera meditación del Descartes maduro. Forma histórica, confrontación directa con la memoria. Aquí, dentro de esta relación memorativa, asumida conscientemente como centro de referencia, el *robin* Descartes redescubrirá su mundo, su realidad de desarrollo y de crisis, buscará una respuesta a su problema. Recurriendo a la memoria subjetiva, problematizará la memoria de una clase. Por otro lado, ¿quién pide esta historia a Descartes? Guez de Balzac, quizás el autor que expresa mejor que ningún otro, de entre sus con-

<sup>190</sup> AT I, pp. 570-571 [traducción (al italiano) de E. Garin, *Opere I*, p. LII].

<sup>191</sup> Cfr. G. Gadoffre, «Sur la chronologie du «Discours de la méthode»», en *Revue d'histoire de la Philosophie* (enero-marzo 1943), pp. 45-70 (y en «Introduction» a R. Descartes, *Discours de la méthode*, Manchester University Press, 1947); E. Denissoff, «Les étapes de la rédaction du «Discours de la méthode»», cit.

temporáneos, la nostalgia del mundo renacentista de la libertad y de la revolución, en un relato refinado y sin embargo ingenuo<sup>192</sup>. Y las cartas entre Descartes y Balzac repiten, en significativa consonancia, sin pose alguna, el elogio de Holanda: «*je suis Hollandois aussi bien que vous, et Messieurs des Etats n'auront point un meilleur citoyen que moi, ny qui ait plus de passion pour la liberté*»<sup>193</sup>, escribe Balzac; y Descartes replica: «*Quel autre pays, où l'on puisse jouir d'une liberté si entière, où l'on puisse dormir avec moins d'inquiétude, où il y ait toujours des armées sur pied exprès pour nous garder, où les empoisonnements, les trahisons, les calomnies soient moins connus, et où il soit demeuré plus de reste de l'innocence de nos aïeux?*»<sup>194</sup>. Y ambos ven en esta libertad efectiva de los modernos el modelo de las nuevas artes, del estilo, del lenguaje<sup>195</sup>.

*L'histoire de votre esprit*: la calidad de la respuesta cartesiana se corresponderá, por lo tanto, con la intensidad y el tono de la petición de Balzac. Ambos viven en el corazón del drama cultural y político de su tiempo y basan en él su reflexión. Ambos lo viven como lo viven todos los *robins*, como lo vive por ejemplo ese Bérulle con el que la tradición hagiográfica del cartesianismo relaciona la obligación a filosofar de nuestro autor. La *entretien* [conversación] con la «*grande et savante compagni qui s'était assemblée chez le dit Nonce*» representa, en efecto, algo más que un

<sup>192</sup> G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., pp. 243-274. Sobre la familia Guez de Balzac y sobre su nobleza reciente, cfr. las notas de Jean Pierre Labatur, «Cahier des remonstrances de la de la Noblesse de la Province d'Angoumois», en R. Mousnier, J. P. Labatur, Y. Durand, *Problèmes de stratification sociale. Deux cahiers de la noblesse (1649-1651)*, París, 1965, pp. 70-72.

<sup>193</sup> AT I, p. 201 [Yo soy tan Holandés como usted, y los Señores de los Estados no tendrán mejor ciudadano que yo, ni ciudadano con mayor pasión por la libertad].

<sup>194</sup> AT I, p. 204 [¿Qué otro país, en el que pueda gozarse de una libertad tan completa, en el que se pueda dormir con menos inquietud, en el que los ejércitos estén siempre en pie, dispuestos a protegernos, en el que los envenenamientos, las traiciones y las calumnias sean menos conocidas y en el que se haya conservado un resto más importante de la inocencia de nuestros antepasados?]. Holanda es preferible a Italia: ésta es la esencia de la parrafada de Cartesio, en la que se percibe la alusión a la imagen «maquiavélica» del italiano y de las costumbres italianas: y Descartes desaconseja vivamente el viaje a Guez de Balzac. Sobre la imagen «pacífica» de la Holanda del siglo XVII: cfr. J. Huizinga, *La civilización holandesa del Siglo de Oro*, cit., pp. 110-113.

<sup>195</sup> Muy importante, a este respecto, la carta que aparece en AT I, pp. 5-13, donde Descartes interviene directamente en cuestiones literarias, inclinándose a favor de Guez de Balzac. Sobre la cuestión, F.-E. Sutcliffe, *Guez de Balzac et son temps. Littérature et politique*, cit., pp. 31-32. G. Gadoffre, «Le Discours de la méthode et l'histoire littéraire», en *French Studies* 2, Oxford, 1948, p. 310, sostiene que Descartes está influido en grado sumo por el estilo de Guez: en particular, de Guez, Descartes toma la forma literaria del *essai* [ensayo]. Sobre las relaciones posteriores entre Descartes y Guez de Balzac, cfr. AT I, pp. 132, 196-199, 322, 380-382; AT II, pp. 283, 349; AT III, p. 257. Además, cfr. *Baillet* I, pp. 139-140.

simple encuentro con hombres doctos<sup>196</sup>; lo subraya ingenuamente el memorialista cuando, para indicar la excepcionalidad del evento, lo sitúa nada menos que durante el asedio de La Rochelle: «*in illa Rupellae obsidione memorandam praestitit actionem [...]*»<sup>197</sup>. En realidad, la *entretien* nos da una vez más una medida de la participación harto profunda de Descartes en ese mundo de *robins* que renueva en su cultura la memoria de la metáfora y, como sucede en Bérulle, la retoma, la crítica, la repropone, arrastrando a este proyecto y junto a esta nostalgia a las mejores energías intelectuales de la época<sup>198</sup>.

Metáfora, memoria, riqueza de los contenidos culturales y políticos de ambas, participación cartesiana en la experiencia humanista en su totalidad: éste es, pues, el resultado de esta primera parte de la investigación. Desde aquí, es preciso ahora remontar: pero dando por sentada esta adhesión radical de Descartes a su mundo. Sólo ésta dota de sentido todo lo demás. De ella no se sustancia sino esa *raison* [razón] que, a partir de ahora, nos llevará adelante.

<sup>196</sup> AT I, p. 213 [Gran y sabia concurrencia que se ha reunido en casa del llamado Nuncio]. Pero véase el episodio completo en *Baillet* I, pp. 163 ss.

<sup>197</sup> Pierre Borel, *Vitae Cartesii Compendium*, 1653, p. 4 [realizó una hazaña memorable en el asedio del Rupell].

<sup>198</sup> Volveremos sobre este tema ampliamente. De momento, adelantaremos que no cabe duda que la relación entre Descartes y Bérulle no se puede considerar sino en términos muy genéricos: E. Gaquin, *Opere I*, pp. LXXIII-LXXV. Pero no cabe siquiera poner en cuestión que precisamente en torno a la temática de la metáfora, de la relación entre metaforismo renacentista y experiencia barroca, se desarrolla una gran parte del pensamiento ascético de Bérulle; y que sobre todo esta parte del pensamiento bérulliano influencia ampliamente el entorno: cfr. sobre todo Jean Orcibal, *Le Cardinal de Bérulle. Evolution d'une spiritualité*, París, 1965, pp. 18, 85 ss., 121 y ss., 129 ss. y *passim*.

## II

### Filosofía y coyuntura

«*On vous dira que, si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui [...]*»

[Se os dirá que, si Dios hubiera establecido esas verdades, podría cambiarlas como un rey decretara sus leyes; a lo que habrá que responder que sí]

(AT I, pp. 145-146)

#### 1

1629. Descartes se ha establecido definitivamente en los Países Bajos. Vive solitario: «*dans le desert*» [en el desierto]<sup>1</sup>; soledad buscada, defendida, exhortación reiterada a los amigos de no revelar el lugar en el que se esconde. La entrada en la madurez, la decisión definitiva por la vocación filosófica son, pues, un acto de separación del mundo. ¿Por qué?<sup>2</sup>

La primera señal de esta nueva experiencia intelectual parece consistir –lo hemos visto– en el compromiso de recorrer «la historia de sí mismo». Ahora bien, este

<sup>1</sup> AT I, p. 14.

<sup>2</sup> Sobre los motivos del traslado a Holanda se ha desarrollado una polémica entre G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., y E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit. No parece que las razones alegadas ni por uno ni por otro de los autores citados sean convincentes: Cohen sostiene que Descartes se vio obligado a huir de París por el temor a persecuciones por su fama de antí aristotélico; a lo que Gilson puede replicar sin problemas (p. 271) que muchísimos antí aristotélicos vivían por entonces tranquilamente en París. Pero, entonces, ¿por qué ver, como querría Gilson, a un Descartes en busca de «tranquilidad» en Holanda? El traslado a Holanda es en realidad una búsqueda de «separación...».

compromiso se presenta ya como problema, la transformación aparece ya como ruptura. La «historia de sí mismo» es ante todo problemática, puesto que reviste el problema de la memoria, exige encontrar elementos discriminantes verdaderos en su seno. ¿Problema de la memoria como problema de separación? El *Studium bonae mentis* –un pequeño tratado compuesto quizás en este periodo<sup>3</sup>– se propone precisamente la fundamentación de la integridad radical del poder intelectual de juzgar, contra y libre del obstáculo de un saber pasado improductivo y alienante (¡nueva polémica contra la extravagancia lulista y rosacrucista!);<sup>4</sup> y resuelve enseñada el problema a través de la segregación de alma e intelecto de la materialidad memorativa y la costumbre: «había en él una gran desproporción entre su memoria y su espíritu. No tenía gran necesidad de lo que llaman *local*; tal vez, en su aislamiento, había dejado de cultivar la memoria *corpórea* con ejercicios que se deben repetir con frecuencia para consolidar los hábitos; pero no tenía motivos para lamentarse de lo que llamaba lo *intelectual* y que depende sólo del alma [...] y que no creía susceptible de aumento o disminución»<sup>5</sup>. Así se forma el marco problemático de una separación radical de la mente pura y de su ciencia con respecto a la ciencia de la memoria y a la experiencia: «dividía las ciencias en tres clases [...]: las primeras, que llamaba ciencias *cardinales*, son las más generales y se deducen de los principios más simples y más conocidos entre los hombres. Las segundas, que llamaba *experimentales*, son aquellas cuyos principios no son claros y seguros para todos, sino sólo para quienes los han aprendido con la experiencia y la observación, aunque algunos los conozcan de manera demostrativa. Las terceras, que llamaba *liberales*, son aquellas que, además del conocimiento de la verdad, requieren una disposición de espíritu o, al menos, un hábito adquirido con la práctica [...]»<sup>6</sup>.

Soledad, encuentro consigo mismo, problema de la memoria, enfrentamiento contra la memoria. Pero el problema teórico de la memoria no se puede separar del de su consistencia histórica, del de la totalidad de experiencia que ha registrado: si, por lo tanto, memoria es hábito de una experiencia vivida, denso signo de la participación en la aventura humanista, el enfrentamiento contra la memoria implicará inmediatamente un horizonte general, el problema tendrá una consecuen-

<sup>3</sup> Parece que la obra puede considerarse un producto de este periodo: aunque sólo sea porque el problema que aborda encaja fundamentalmente en él. Pero contra esta datación, cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., p. 180, que fija la composición del *Studium bonae mentis* nada menos que en 1620, y J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, cit., pp. 292-293, que la sitúa en cambio en 1623. Véase en todo caso lo que queda de él en AT X, pp. 191-203: se trata de una serie de pasajes recogidos por Baillet. En términos generales, además, E. Garin, *Opere I*, pp. LIV ss.

<sup>4</sup> AT X, pp. 191, 191-192, 193-197, 198-200.

<sup>5</sup> AT X, p. 201 (*Opere I*, p. 12).

<sup>6</sup> AT X, p. 202 (*Opere I*, pp. 12-13).

cia metafísica inmediata: la *bona mens* [buena mente], al separarse, exige una explicación global de su separación. Ahora bien, lo que ya deja de ser posible aquí es la sabiduría basada en la posesión segura del mundo, en la relación inmediata con la realidad: es más, sólo el *abducere mentem a sensibus* [Apartar la mente de los sentidos] permite a la nueva propuesta filosófica una vía hacia la sabiduría<sup>7</sup>. La situación es de separación y el impulso problemático es preciso que parta de la separación. En esta atmósfera parece desarrollarse así ese *Traité de la Divinité*, «lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes, lors-qu'elles sont séparées du corps [...]»<sup>8</sup>. A él dedica Descartes los primeros nueve meses de su exilio voluntario holandés<sup>9</sup>: ¡investigación metafísica que se articula con el descubrimiento del papel fundamental de la crítica de la memoria! ¡La separación se sitúa entonces, debe situarse, en la dimensión metafísica!

Metafísica de la separación. Del *Traité de la Divinité* sabemos muy poco<sup>10</sup>; y, sin embargo, de ese poco que sabemos, se desprende que en el *Traité* hay sobre todo

<sup>7</sup> E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 81-83; y *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 265-266: en ambos casos, Gilson insiste en el origen estoico del término «*bona mens*». Esta afirmación será sin duda cierta, pero –a mi juicio– no se puede invocar aquí a modo de clarificación de problemas abiertos. En efecto, la condición crítica con respecto al estoicismo está ya del todo resuelta: el uso del término está subordinado por completo, ya aquí, a una perspectiva absolutamente nueva; volveremos sobre estos temas, pero es necesario excluir desde ya estas filiations meramente filológicas.

<sup>8</sup> [Tratado de la Divinidad, «que comencé estando en Frisia y cuyos principales puntos son la demostración de la existencia de Dios y la de nuestras almas, cuando están separadas del cuerpo】. AT I, p. 182.

<sup>9</sup> Es posible encontrar testimonios del trabajo en torno a los temas metafísicos que suelen recogerse en el *Traité de la Divinité* en AT I, pp. 17, 23, 137, 144, 350.

<sup>10</sup> Baillet I, pp. 170-171. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 17-20 y 151-152, enuncia la hipótesis de que la metafísica de Descartes nace a partir de una explicación ya precisa de los principios fundamentales de la física, es decir, del mecanicismo y, por lo tanto, de la necesidad de establecer los fundamentos metafísicos de la separación del alma con respecto del cuerpo. La metafísica cartesiana construiría así un *continuum* [continuo] que alcanza la máxima claridad en la Sexta Meditación. Esta tesis parece francamente inaceptable. H. Gouhier, «Pour une histoire des "Meditations métaphysiques"», *Revue des sciences humaines* 61, 1951, pp. 5-29, percibe mejor la distancia que separa el pequeño tratado latino de 1629 de la metafísica del *Discours* y de las *Meditaciones*. Este autor insiste en la profundización de la temática de acuerdo con una línea que es propiamente metafísica, destacando –en particular– la ausencia aquí del momento esencial de la metafísica de la madurez, a saber, el razonamiento sobre la duda, el *cogito*, interpretado en la densidad metafísica que lo caracteriza y no simplemente en la tradición de la «doctora ignorancia» (p. 11). Dicho todo esto (y dando por sentado, como se hace por lo general, que el contenido del pequeño tratado latino es el que revelan las cartas de 1630 a Mersenne), queda no obstante por aclarar el alcance metafísico real de este escrito. A nuestro juicio –y volveremos sobre esto varias

una exigencia de crítica de la inmediatez y afirmación complementaria de la precariedad radical del mundo. El universo renacentista se hace añicos. La continuidad universal se ve sustituida por la discontinuidad universal; la necesidad omnienextensiva del mundo renacentista se ve sustituida por la contingencia radical. El vuelco no podía ser más completo. «[...] les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles –escribe Descartes a Mersenne–, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures»<sup>11</sup>. Esa razón que se había descubierto como del todo conforme y adecuada al cosmos, se redescubre ahora por completo sometida a una voluntad absolutamente externa, absolutamente trascendente. La verdad no es cosmos sino poder, potencia divina, por lo tanto, señal de una separación absoluta. «Vous me demandez in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates? Je vous réponds que c'est in eodem genere causae qu'il a crée toutes choses, c'est-à-dire ut efficiens et totalis causa. Car il est certain, qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles; lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu comme les rayons du soleil, mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir: de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excède point la grandeur de nos bras: car comprendre c'est embrasser de la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités? Et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fut pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonference fussent égales, comme de ne pas créer le Monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence, que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire? Je dis que ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse

veces–, la interpretación de F. Alquié, *La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, cit., en particular pp. 87-109, se corresponde mejor que otras con la realidad: aquí, Descartes no expone un razonamiento complementario a la investigación física, sino que cierra en el plano metafísico una experiencia particular y absolutamente característica de la separación (que tendrá repercusiones en el plano de la física, pero de manera subordinada). La teoría de las verdades eternas no nace de la necesidad del trabajo físico-matemático, sino justamente en ruptura con él. Sobre la singularidad de esta experiencia metafísica y sobre su riqueza ontológica (ontología de la separación), insiste E. Bréhier, «La création des vérités éternelles dans le système de Descartes», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 62, 5-8, 1937, pp. 15-29.

<sup>11</sup> AT I, p. 145 [las verdades matemáticas, que usted denomina eternas, fueron establecidas por Dios y dependen enteramente de él, al igual que el resto de las criaturas].

voluerit et intellexerit, illas creavit, ou bien (si vous n'attribuez le mot de creavit qu'à l'existence des choses) illas disposuit et fecit. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, ne quidem ratione»<sup>12</sup>.

Tan radical es la separación en intensidad como global en extensión: la afirmación de la contingencia de las esencias con respecto a la voluntad divina parece quitar toda realidad al mundo<sup>13</sup>. Volveremos sobre esto más adelante. Lo que importa subrayar ahora, sobre todo, es que toda realidad queda sustraída aquí de la relación entre sujeto y realidad: en caso de darse, esta relación sólo puede ser puntual, estando prácticamente suspendida sobre la discontinuidad radical de lo real<sup>14</sup>. La relación con el pasado, en cuanto memoria, en cuanto rica y densa experiencia de contacto con la realidad en la perspectiva de posesión humanista del mundo, sobre todo esta relación, queda eliminada. Así pues, la memoria pasa de ser señal de realidad a convertirse, de por sí, en condición eminentemente precaria<sup>15</sup>. La crítica de la pasividad de la memoria, desarrollada en el *Studium bonae mentis*, queda establecido sobre bases ontológicas que transforman su sentido, destruyen su propia estructura íntima de

<sup>12</sup> AT I, pp. 151-152 [¿Me pregunta usted in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates (en qué tipo de causa dispuso Dios las verdades eternas)? Le respondo que él ha creado todas las cosas in eodem genere causae (en el mismo género de causa), es decir, ut efficiens et totalis causa (en tanto que causa eficiente y total). Puesto que lo cierto es que él es autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas: ahora bien, esa esencia no es más que esas verdades eternas; que no concibo en absoluto como emanadas de Dios como los rayos del sol, sino que sé que Dios es autor de todas las cosas, y que esas verdades son algo, y por consiguiente que él es el autor de las mismas. Digo que lo sé, y no que lo concibo ni que lo comprendo; puesto que se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso, aunque nuestra alma, siendo finita, no pueda comprenderlo ni concebirlo: del mismo modo que podemos tocar perfectamente con las manos una montaña, pero no abrazarla como haríamos con un árbol, o cualquier otra cosa que no excede el tamaño de nuestros brazos: porque comprender es abrazar con el pensamiento, pero para saber una cosa, basta tocarla con el pensamiento. Me pregunta usted también: ¿quién ha obligado a Dios a crear esas verdades? Y digo que él ha sido tan libre de hacer que no fuera verdad que todas las líneas trazadas del centro a la circunferencia fueran iguales, como de no crear el Mundo. Y lo cierto es que esas verdades están tan poco unidas necesariamente a su esencia como en el caso de las criaturas. Me pregunta qué ha hecho Dios para producirlas. Digo que ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit (eternamente quiso y entendió que fueran, y por eso mismo las creó), o bien (si no atribuye usted la palabra creavit más que a la existencia de las cosas) illas disposuit et fecit (las dispuso y las hizo). Porque en Dios querer, entender y crear son lo mismo, sin que una cosa preceda a la otra, ne quidem ratione (ni siquiera conceptualmente)]. Cfr. también en general AT I, pp. 147-150.

<sup>13</sup> La interpretación de F. Alquié, *La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, cit., es de obligada referencia aquí como comentario y apoyo esencial en la lectura: cfr. en particular pp. 87-109.

<sup>14</sup> Ha ilustrado con elegancia suma esta situación J. Wahl en su ensayo *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes* [1920], París, 1953.

<sup>15</sup> Sobre la memoria como elemento de precariedad fundamental del juicio, por ejemplo, AT I, pp. 22, 44; IV, pp. 114, 116, 117; VII, pp. 4, 25, 70, 146; X, pp. 387, 388, 408, 409, 515, etcétera.

continuidad y exponen la subjetividad a todo el riesgo de una relación solitaria con el mundo separado. Ni siquiera la perspectiva indicada por la razón (*abducere mentem a sensibus*) puede o quiere ser de algún modo resolutiva. Es más, esta indicación se refiere simplemente a un nuevo punto de vista desde el cual no se supera la separación sino que es posible apreciarla mejor: desde ahí, la condición dualista y la separación parecen irresolubles. Y, al mismo tiempo, la indicación es efecto de una experiencia de tal situación, advertida de manera inmediata. Casi parece que, en el mecanismo de la razón, Descartes introduce y exacerba la forma del procedimiento místico hacia la abstracción con respecto del mundo. De este modo, entendemos por qué Descartes pretende aquí estar con Bérulle y con Gibieuf; en efecto, los temas del *Traité de la Divinité* surgen de una consonancia de situación espiritual en la que es posible encontrar todo el problema del siglo y, por lo tanto, de una discusión que quiere repetirse, profundizarse y resolverse con la confrontación: «*je me réserve à vous importuner, lorsque j'aurai achevé un petit Traité que je commence [...]*»<sup>16</sup>. «*Pour ce qui touche la liberté de Dieu, je suis tout à fait de l'opinion que vous me mandez avoir été expliquée par le Père Gibieuf [...]*»<sup>17</sup>. Pero no es sólo esto. En ambos se niega además la posibilidad de comprender el absoluto, de abarcarlo con la razón<sup>18</sup>; y esta negación es a un tiempo tensión mística, afirmación metafísica y confrontación histórica con la memoria renacentista<sup>19</sup>, separación que se trasfiere a todos los planos, sintetizando verdaderamente la totalidad de una situación. Tal vez nada consigue dar mejor el sentido de la repercusión integral de la crisis dentro de la cual se mueve el pensamiento de Descartes que esta connotación religiosa: ya que, en el siglo de nuestro autor, todavía se confía con frecuencia al impacto tiránico del sentir religioso la generalización de una experiencia vivida.

<sup>16</sup> AT I, p. 17 [me reservo el derecho de importunarle una vez que haya acabado un pequeño Tratado al que he dado comienzo].

<sup>17</sup> AT I, p. 153 [en lo que atañe a la libertad de Dios, soy plenamente de la opinión que usted me comunica que fue explicada por el Padre Gibieuf]. Cfr. también AT I, p. 220. Sobre el problema de las influencias bérullianas y, en general, del Oratorio en Descartes, cfr. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, París, 1913, pp. 27-50; H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, cit., pp. 57 ss.; E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 33-36, 289.

<sup>18</sup> Sobre la distinción entre entendimiento y comprensión en Bérulle, cfr. J. Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)*, París, 1952, que concluye del siguiente modo en la p. 257: «esta distinción es fundamental y, con ella, aprehendemos uno de los nexos más estrechos entre el pensamiento de Bérulle y el de Descartes». También J. Orcibal percibe claramente este aspecto en su *Le Cardinal de Bérulle. Evolution d'une spiritualité*, cit., en particular en relación con la teoría de la creación continua (pp. 99 ss.).

<sup>19</sup> La primera parte (pp. 1-77) de la obra citada de J. Dagens demuestra lo profundo que es el arraigo crítico del pensamiento de Bérulle y de su escuela en la cultura del Renacimiento.

Autocrítica de la memoria, que llega a la definición de una situación de precariedad general, de contingencia universal, de separación global: éste es, pues, el momento particular del pensamiento cartesiano hacia finales de la década de 1620. El horizonte de la *scientia mirabilis*, la esperanza prometeica en el *descubrimiento* y el entusiasmo de la *renovatio* parecen haberse desvanecido en una distancia indefinible. «[...] et sitôt che je vois seulement le mot d'*arcane* en quelque proposition, je commence à en avoir mauvaise opinion»<sup>20</sup>. Tampoco es posible sacar esos a la palestra desde la memoria: porque se ha perdido la memoria misma en una dimensión interrumpida y muy frágil de temporalidad. Vuelco total, preciso, neto.

Reconocerlo es necesario pero no suficiente. ¿Por qué, de hecho, este vuelco? Identificar sus motivos será el objetivo de estas páginas. Pero antes de conseguir claridad sobre este punto, resulta útil subrayar su abundancia de implicaciones. De la crítica de la memoria a la inversión de la perspectiva metafísica, se ha dicho; pero también se recorre el camino inverso –de la separación establecida en el orden metafísico a la separación en el orden histórico. La contingencia radical descubierta en la relación teológica se refleja de inmediato en la relación histórica, esos rasgos fundamentales de contingencia se repiten en el mundo social. Todo ello no debe sorprender: hemos visto cómo se daba en el mundo de la metáfora una especie de compactibilidad unitaria y convergencia de todos los aspectos de la experiencia. Pues bien, precisamente en la medida en que este universo era compacto, general, la crisis se deriva de él. En el mundo, en la relación social, la separación se instala con igual intensidad. Véase cómo se ejemplifica a continuación la teoría de la creación de las verdades eternas en la que se basa el esfuerzo radical de contingencianización del universo: la verdad la establece Dios del mismo modo que la ley la establece el soberano absoluto, la validez de la ley queda confiada a la potencia que la sostiene y esta potencia es incomprendible en su origen y motivación. «*Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes mentibus nostris ingenitae, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le coeur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire, nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissons. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage; ainsi qu'un roi a plus de majesté, lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans roi, et qu'ils*

<sup>20</sup> AT I, p. 78 [y tan pronto como veo la palabra *arcane* (misterio) en alguna proposición, empiezo a tener de ella una mala opinión].

*le connaissent assez pour n'en point douter. On vous dira que, si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. Mais je les comprends comme éternelles et immuables. Et moi je juge le même de Dieu. Mais sa volonté est libre. Oui, mais sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance»<sup>21</sup>.* Pero entonces: todo lo que unifica es a la vez elemento de separación, la trascendencia cualifica homogéneamente toda relación entre sujeto y mundo. Un fantasma, sobre el que se cierne la voluntad incomprensible del soberano –eso es el mundo. ¡Ésta es la imagen invertida a la que llega Descartes! ¿Dónde quedó la *laetitia* de una relación plena con lo real, la confianza en la correspondencia de esto con el sujeto y la necesaria convergencia originaria en la que se movían sujeto y mundo? «La Naturaleza –escribía Galileo– se burla de las constituciones y decretos de los príncipes, los emperadores y los monarcas, a petición de los cuales no cambiaría ni una coma de sus leyes y estatutos [...]»<sup>22</sup>. Aquí la virtud humana halla su verificación universal sin mediaciones de ningún tipo. Descartes habría podido suscribir esta afirmación hasta hace no mucho. Ahora, en cambio, el arbitrio del soberano se extiende por encima de las cosas, el poder se burla de la naturaleza.

Pero, ¿por qué se critica y abandona la esperanza burguesa de la conquista feliz del mundo? ¿Por qué se destruye la confianza humanista en la posesión del mundo? ¿Por qué este vuelco?

<sup>21</sup> AT I, pp. 145-146 [No tenga el menor reparo, se lo ruego, en asegurar y hacer público por doquier que Dios es el que ha dictado esas leyes en la naturaleza, tal como un rey dicta leyes en su reino. Ahora bien, no hay ninguna en particular que no podamos comprender, si nuestro espíritu se dedica a considerarla, y todas son *mentibus nostris ingentiae* (innatas en nuestras mentes), del mismo modo que un rey imprimaría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos, si tuviera el poder de hacerlo. En cambio, no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conozcamos. Pero el hecho mismo de que la juzguemos incomprensible hace que la estimemos más; del mismo modo que un rey tiene mayor majestad cuanto menos conocido es por parte de sus súbditos, siempre que no piensen por ello que carecen de rey, y que le conozcan lo bastante como para no dudar de ello. Se os dirá que, si Dios hubiera dictado esas verdades, podría cambiarlas al igual que un rey hace sus leyes; a lo que hay que responder que sí, si su voluntad puede cambiar. –Pero yo las comprendo en tanto que eternas e inmutables. –Y yo juzgo lo mismo de Dios. –Pero su voluntad es libre. Sí, pero su potencia es incomprensible; y por regla general podemos afirmar perfectamente que Dios puede hacer todo cuanto podemos comprender, pero no que no puede hacer lo que no podemos comprender; puesto que resultaría temerario pensar que nuestra imaginación tiene tanta extensión como su potencia].

<sup>22</sup> Citado por E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, cit., p. 155.

Por su radicalidad, por su intensidad, por la globalidad de sus implicaciones, el vuelco de la posición cartesiana hacia finales de la década de 1620 suscita perplejidad. A la luz del desarrollo precedente del pensamiento de Descartes, este cambio parece falso de motivación: si bien en su primera fase no habían faltado motivos críticos en relación con las posiciones renacentistas más exacerbadas, éstos iban dirigidos –lo hemos visto– a diferenciar para renovar, para exaltar con todo el momento humanista inspirador de esos mismos resultados extremos. A los *miracula* el filósofo oponía la *scientia mirabilis*: porque la intuición filosófica descansaba en la sólida posesión del mundo, la sabiduría, en la confianza de la correspondencia entre ciencia y realidad, en la firme adquisición de la experiencia renacentista. Falto de motivos desde el punto de vista teórico: ¿está justificado entonces este cambio históricamente? Ya su carácter formal puede hacernos pensar: crisis súbita y muy profunda, impacto casi imprevisto de una calamidad que no tiene su causa en los sujetos sobre los que se vuela y, sin embargo, los envuelve de manera radical. ¡Sólo una crisis colectiva, individualmente inapelable, parece entonces poder dar cuenta del viraje cartesiano! Entonces, esta crisis cartesiana es en realidad la crisis de un siglo, el aspecto individual de un drama colectivo.

Hace ya tiempo que la historiografía no presenta el «gran siglo» en la fijeza áurea que cierta tradición apologética había transmitido: siglo, en cambio, mucho más plagado de eventos dramáticos, de luchas asaz profundas, en las que todos los equilibrios políticos y culturales entran en crisis y no se reconstruyen sino con dificultad<sup>23</sup>. Pero no basta subrayar esta precariedad del siglo: la investigación histórica ha identificado también los momentos más particulares de la crisis, las coyunturas más características y determinantes del siglo. Y no hay duda de que, en fecha reciente, la atención se ha detenido justo en la década que sigue a 1619, para detectar en ella uno de los momentos coyunturales más significativos o incluso el punto central de esa coyuntura dentro de la cual no sólo se presenta «una cesura secular», el auténtico inicio del siglo XVII como época en la historia del hombre europeo, sino que, sobre todo, aparece el «estilo» característico de ese siglo. En la crisis económica de 1619-1622, añade el historiador, se agotan las grandes esperanzas capitalistas del siglo XVI, llega a su fin y se repliega ese largo periodo que fue testigo del crecimiento económico y civil del comerciante renacentista<sup>24</sup>. Coyuntura económica desfav-

<sup>23</sup> Nos permitimos remitir de nuevo a nuestro análisis bibliográfico ya citado: «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650». En él aparece recogida, discutida y ordenada la muy rica bibliografía que hay al respecto (sobre todo aquella que es posible calificar de «revisionista»).

<sup>24</sup> R. Romano, «Tra XVI e XVII secolo: una crisi economica, 1619-1622», en *Rivista storica italiana* 74, 1962, pp. 480-531. En términos más generales, además, *Crisis in Europe, 1560-1660. Essays*

rable, pues: pero no sólo. Ya que en ella puede verse entrar en crisis todo el desarrollo de los siglos XV y XVI, en sus elementos inspiradores más profundos, en la tensión que de la actividad económica pasa a la reconstrucción heroica del mundo. Pero, una vez que esa esperanza humanista se ha hecho sustancia histórica, elemento insuprimible en el desarrollo de la conciencia europea, ya no es posible olvidarla nunca. La crisis se desarrolla, por lo tanto, dentro de la estructura y la continuidad del humanismo<sup>25</sup>. No por ello son menos graves o resultan menos duras sus repercusiones. En realidad, lo que cambia es el estilo de la época: sentido de la derrota, del estado separado en el que el hombre nuevo se ve ahora obligado a vivir, inmerso en la nostalgia de la plenitud revolucionaria del desarrollo humanista y renacentista, pero en la actualidad envuelto en la necesidad de la crisis. El «barroco» parece consistir en la tensión entre la conciencia del jaque renacentista –dura, implacable– y una nostalgia de esa experiencia que siempre vuelve a aparecer. Ha habido quien, adecuadamente, ha considerado «patética» la mentalidad que se instala y se difunde en esta situación; ha habido quien ha insistido en la extraordinaria repercusión que esta crisis tiene sobre todos los aspectos de la vida cultural y civil<sup>26</sup>; también en este caso por razones más que justificadas. Comoquiera que sea, lo que hay que tener presente es la relación continuidad-ruptura: ruptura tanto más sufrida cuanto más se siente la continuidad y más se recuerda con nostalgia el pasado<sup>27</sup>.

Pero, ¿cuáles son los motivos de la crisis –y, en particular, de esta apertura radical de la misma en la coyuntura de la década de 1620? Se ha apuntado: crisis del primer desarrollo capitalista (de un capitalismo eminentemente mercantil, es evidente), crisis de todos los elementos políticos y culturales que estaban ligados a ese

from «Past and Present», editado por Trevor Aston, Londres, 1965, en particular, los ensayos de E. J. Hobsbawm, «The Crisis of the Seventeenth Century» (pp. 5-58) y de H. R. Trevor-Roper, «The General Crisis of the Seventeenth Century», (pp. 59-95).

<sup>25</sup> La «era humanista» es la que «va, en literatura, del Petrarca a Goethe, en la historia de la Iglesia, del cisma de Occidente a la secularización, en la historia económico-social, de los gremios y del pre-capitalismo mercantil a la revolución industrial, en la historia política, de la muerte del emperador Carlos V a la Revolución francesa»: Delio Cantimori, «La periodizzazione dell'età del Rinascimento», en *Studi di storia*, cit., p. 361. (Pero cfr. también en el mismo volumen «Il problema rinascimentale proposto da Armando Sapori», pp. 366-378). Lo que, en definitiva, hay que subrayar claramente es que el siglo XVII debe definirse en la continuidad más determinada con el antes y el después: no supone ruptura, sino crisis de crecimiento, redimensionamiento, nueva ubicación de problemas ya planteados.

<sup>26</sup> Es el caso de F. Braudel, *Città ed imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, cit., p. 830. Pero sobre todo de R. Mandrou, «Le baroque européen. Mentalité pathétique et révolution sociale», en *Annales ESC* 14, 5, 1960, pp. 898-914.

<sup>27</sup> A. Adam, «Baroque et préciosité», en *Revue de sciences humaines*, 1949, pp. 208-224; M. Bonfantini, *La letteratura francese del XVII secolo. Nuovi problemi e orientamenti* [1955], Nápoles, 1964, en particular, pp. 17 ss., 89 ss., 105 ss.

desarrollo. Es decir, crisis de la libertad burguesa, en cuanto ésta se planteaba como elemento de reconstrucción del mundo; del económico tanto como del religioso y político, todos ellos remitidos a la dimensión del hombre, macrocosmos en continuidad cualitativa con el microcosmos humano. Crisis de la libertad individual, de la primera aparición heroica e históricamente significativa de la individualidad: en ella, en su desarrollo global, se quería realizar y renovar en su conjunto toda la sociedad a medida de la libertad individual. Tanto el ejemplarismo filosófico como el de los místicos de la *renovatio*, tanto el universalismo científico como el prometeísmo técnico, representan esta esperanza sublime. Y el propio matemátismo se inscribe en este horizonte, teórico y práctico: a la vez que lo interpreta teóricamente, intenta su reproducción: surgimiento del modo manufacturero de producción<sup>28</sup>. Todo esto entra, pues, en crisis: no tanto –y en todo caso no en un sentido decisivo– porque colisione con la imagen antigua del mundo y con las fuerzas que se organizaban en torno a ésta, sino porque la libertad choca contra los efectos y los resultados de su desarrollo mismo. Esto acontece en el plano cultural, religioso, civil: paradójicamente, en todas partes, la exigencia unitaria de la propuesta humanista termina con una escisión. Pero sobre todo en el plano económico, donde el desarrollo de la economía monetaria –forma necesaria de la socialización de la acción individual en el mercado– se revela a través de mecanismos que turban todo equilibrio y muestra el carácter utópico del proyecto de ascender, de manera homogénea, de la individualidad a lo colectivo; sobre todo en el plano económico, a partir de la constatación de esta terrible precariedad, se impone la reflexión sobre el carácter general de la crisis: crisis de una burguesía que debe renunciar, como con el espejismo al descubierto, a comprender en su seno el interés social general, que debe, por consiguiente, retirar y abandonar la exigencia de poder sobre toda la sociedad. Veremos bajo qué formas sucederá esto. Por el momento, baste señalar que la crisis que se abre en 1619 representa el momento concluyente en el proceso de profundización del conocimiento crítico del desarrollo: tal es el momento en el ciansancio de la sucesión de crisis monetarias, en la atención preocupada hacia la nueva guerra europea iniciada entonces. Lo es sobre todo porque en este momento la burguesía se siente hostigada sin remisión por las luchas de las nuevas clases que su propio desarrollo ha formado y redimensionado: se suceden las revueltas campesinas y proletarias<sup>29</sup>, revelando precisamente la amplitud de las consecuencias provoca-

<sup>28</sup> Sobre el conjunto de esta temática, nos permitimos remitir a Alfred von Martin, «Die bürgerlich-kapitalistische Dynamik der Neuzeit seit Renaissance und Reformation», en *Historische Zeitschrift* 172, 1951, pp. 37-64. Véase además la obra ya citada de Borkenau y del propio A. von Martin, *Sociología de la Renacimiento*, Stuttgart, 1932.

<sup>29</sup> Sobre este elemento de enorme importancia nos permitimos remitir a nuestro «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», cit., y a las obras citadas en él a lo largo de la argumenta-

cadas por el desarrollo y por su crisis actual, por la reestructuración general de las relaciones entre clases y por el fracaso del proyecto burgués de englobarlas en un nuevo orden. Es más, lo es porque la situación está al límite del vuelco total: ese nuevo orden que la burguesía no había sabido dar o que había mostrado como reverso de una crisis mucho peor, ahora hay quien lo exige y nuevas fuerzas revolucionarias que lo imponen. Las primeras conquistas burguesas características corren el peligro, en esta nueva situación, de verse destruidas o comprometidas. ¿Sorprenderá, pues, que, para el burgués, la búsqueda de seguridad sustituya a la antigua esperanza? ¿Que, a la crisis provocada por su propio desarrollo, el burgués responda renegando de las consecuencias extremas de todo lo esperado y pidiendo en cambio la garantía de todo lo obtenido?<sup>30</sup> He aquí, pues, qué supone la crisis –definitiva, dura– de la tercera década del siglo XVII: conciencia del fin de una época revolucionaria, inversión de la tendencia, coyuntura que recoge de manera acumulativa cada momento de crisis para fijarlo en la estructura del siglo.

El carácter emblemático y acumulativo de la crisis de la década de 1620 puede verificarse también en sus dimensiones culturales: en esas circunstancias, los motivos escépticos y libertinos que, desde el momento de ruptura de la unanimidad cultural y religiosa de Europa, se habían repetido a modo de registro de la situación crítica, se reestructuran aquí y adquieren una intensidad radical: si hay un momento en la historia del pensamiento en el que se pueda reconocer el salto cuali-

cion: en particular, B. Porchnev, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, París, 1963; R. Mousnier, «Recherches sur les soulèvements populaires en France avant la Fronde», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 5, 1958, pp. 81-113; R. Mandrou, «Les soulèvements populaires et la société française du XVII siècle», en *Annales ESC* 14, 1959, pp. 756-765; C. Vivanti, «Le rivolte popolari in Francia prima della Fronda e la crisi del secolo XVII», en *Rivista storica italiana* 76, 1964, pp. 957-981.

<sup>30</sup> También a este propósito nos permitimos remitir a las anotaciones y a las obras comentadas en el análisis «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», cit. Se tendría una exemplificación útil del carácter interno de la crisis siguiendo la dialéctica «virtud-fortuna» y su irresolubilidad, primero en el pensamiento humanista, luego en el pensamiento renacentista europeo: hay, a este respecto, un apunte muy bello de E. Garin (*Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, cit., p. 53): «en todo esto era dominante la confianza humanista en el hombre, en su razón, en su capacidad de edificar: el *homo faber* [hombre artesano] artífice de sí y de su fortuna. Y, sin embargo, quien siga las obras del siglo XV, quedará impresionado por las variaciones del tema de la fortuna, por la ampliación de su reino, por una desconfianza creciente en las fuerzas del hombre, por el conocimiento de que también esas ciudades perfectas de la antigüedad se deshicieron al final a causa de la fortuna. No otra sino la «*tuche*» [fortuna] destruye hasta la república de Platón; al sabio no le queda sino reflexionar sobre las causas de la decadencia de Roma [...]. Virtud y fortuna, pues: pero la fortuna, que antes registraba la afirmación de la virtud, de la libertad realizada, se revela después como potencia externa, contra la libertad... Esta dialéctica es característica del nacimiento del capitalismo, al igual que la encontraremos generalizada a lo largo de toda su existencia. Aquí, en el momento genético de la cultura burguesa, se nos presenta con una nitidez extrema.

tativo por encima y más allá de las tradiciones, éste que analizamos es ese momento<sup>31</sup>. Aquí, la experiencia del fin del mundo renacentista se realiza como sensación de separación, en términos colectivos, percibida y padecida como destino histórico. Y el libertinismo, en sus motivos escépticos, desacralizadores, es la primera expresión significativa de esta nueva situación<sup>32</sup>. Aquí, la sensación de separación es máxima: la vida renacentista, la esperanza política y civil del humanismo y el ansia científica de una comprensión del mundo como totalidad, se desvanecen, se hacen objeto de críticas radicales. Pero el anhelo de esos ideales se mantiene vivo entre los libertinos: y, desde ahí, la separación se vive de manera dramática y se percibe que ésta atraviesa el proceso interno por el cual se estaba realizando cada ideal, volviéndolo irracional e inalcanzable. Una vez extirpada la experiencia renacentista, el mundo se convierte en algo extremadamente precario, a lo que se contrapone (casi para resaltar su precariedad) el anhelo (anhelo consciente) de los antiguos ideales. ¡No será difícil, en estas circunstancias, el tránsito del anhelo a la utopía! Y los resultados del movimiento nos mostrarán en efecto de manera explícita lo que en el movimiento está desde siempre implícito<sup>33</sup>. Pero ahora, en la primera fase de desarrollo del libertinismo, lo que se impone en el movimiento sobre todo es la sensación de la separación: separación de la rica compactibilidad del proyecto renacentista de vida y de ciencia, pero también aislamiento psicológico, subjetivo, de la vida civil. Mejor dicho: se podrá estar incluso inmerso en ella, pero se suspende el juicio, se aísla la pasión oponiéndola a la participación y a la comunicación, se libera al ideal –viviéndolo en la separación, considerándolo utopía irrealizable– de la tentación de convertirse en ideal colectivo: porque, de hacerse tal, podría por si sólo desarrollar de nuevo esa potencia destructiva que se ha probado en otras ocasiones: de la derrota no se resurge, es mejor no intentar resurgir<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> A. Tenenti, «Milieu XVI siècle, début XVII siècle. Libertinisme et hérésie», *Annales ESC* 18, 1963, pp. 1-19.

<sup>32</sup> H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, París, 1933; R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, 2 vols., París, 1943; A. Adam, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Lilla, 1935; así como *Les libertins au XVIIe siècle. Textes choisis et présentés par Antoine Adam*, París, 1964; J. S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, Londres, 1960; R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1964. En cuanto a la ubicación de los libertinos en la crisis del pensamiento renacentista, cfr. L. Febvre, «Libertinisme, Naturalisme, Mécanisme», en *Au cœur religieux du XVIIe siècle*, cit., pp. 337-358.

<sup>33</sup> Sobre este paso a la utopía insiste en particular A. Adam en su «Préface» a *Les libertins au XVIIe siècle. Textes choisis et présentés par Antoine Adam*, cit. Pero cfr. también C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, cit., *passim*. En todo caso, las exigencias utopistas se expresarán ampliamente sobre todo en la segunda mitad del siglo.

<sup>34</sup> Permítasenos de nuevo la remisión a «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», cit.

Sabiduría como conformismo social y pura libertad interior: *foris ut moris, intus ut lubet!* [Salid para morir, entrad para gozar]. La extraordinaria fortuna de Charron está articulada por completo por las sugerencias que se derivan de la separación de la sabiduría de todo proyecto universalizador –en el ámbito teórico– y revolucionario, en el ámbito práctico<sup>35</sup>.

Los temas del pensamiento y de la práctica libertinos se organizan al final y se muestran con particular intensidad en el momento de reflexión política sobre la crisis: resalta aún aquí el motivo general de la separación, visto en el desarrollo político de la sociedad francesa y fijado en una solución particular. En otros ámbitos, en otras experiencias, el rechazo, la opción negativa, pueden quedar retenidas en la negatividad: no en política, donde la opción negativa es con todo siempre opción, determinación inevitable con respecto al ser social. La sensación libertina de la separación, la vocación de aislamiento deben, por lo tanto, mostrarse aquí con intensidad extrema, de manera emblemática con respecto a los demás motivos de la reflexión y descubriendo su motivo genético. Aquí, por consiguiente, la separación es la de la sociedad civil respecto del Estado, constatación del fracaso del proyecto humanista de recomposición de uno en la otra. Del reconocimiento de esta disociación deriva, pues, la aceptación libertina de la nueva estructura política y estatal –del nuevo absolutismo– como determinación positiva del rechazo: puesto que el absolutismo es en estos momentos la única condición dentro de la cual la renuncia a la participación política garantiza un espacio social restringido pero seguro en el que pueda darse un goce aislado de la libertad, nostalgia del sueño renacentista cultivada en el aislamiento por grupos restringidos de elegidos por fin liberados de la posibilidad de que éste pueda volver a convertirse en instrumento colectivo de subversión. Se retoma ahora la enseñanza ideológica de las guerras de

<sup>35</sup> Sobre la fortuna de Charron, R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. XLIV-XLV; H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit., pp. 47 ss., 73 ss., 181 ss. Por último, además de A. Tenenti, «Milieu XVI siècle, début XVII siècle. Libertinisme et hérésie», cit., pp. 12-18, ha resaltado a la perfección la sustancia crítica del ideal charronian de sabiduría Hans Baron, «Secularisation of Wisdom and Political Humanism in the Renaissance», en *Journal of the history of ideas* 21, 1960, pp. 131-150, contra las tesis sostenidas en la obra con todo importante de E. J. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge (Ma.), 1958, en particular pp. 214 ss. Baron (como por otra parte E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 117, 118) contrapone a quienes consideran el momento crítico esencial en términos positivos (es decir, que configuran la continuidad entre libertinismo y siglo de las luces) la negatividad del contenido crítico del concepto de sabiduría tal y como aparece explicado por Charron y desarrollado por los libertinos. Inútil subrayar que esta interpretación tiene nuestro pleno acuerdo. Ello no quita que el concepto de sabiduría que aparece explicado aquí, aún en su negatividad, mantenga en lo fundamental una tonalidad «social»: «el libre pensamiento francés fue en todo momento esencialmente social» (J. S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, cit., p. V).

religión que había tenido en Bodin una formulación precisa: la teoría se hace vida, sabiduría de vivir en la separación<sup>36</sup>.

He aquí, pues, el ámbito, la atmósfera a los cuales hay que atribuir la sensación de separación desesperada a la que llega el pensamiento cartesiano en el umbral de la década de 1630. La transformación del horizonte filosófico cartesiano está ligada a esta coyuntura histórica de manera decisiva. ¿Descartes barroco, entonces? Sin duda, si se adopta el término «barroco», «época barroca», en su más amplio significado: época de reflexión, de tensión extrema en torno a la conciencia de la derrota del mito renacentista<sup>37</sup>. E incluso: ¿Descartes libertino, entonces? Aquí el razonamiento se hace más complejo. Por un lado, en efecto, precisamente en estos años en torno a la década de 1630 encontramos en Descartes una serie de motivos y, sobre todo, un estilo de vida que parecen perfectas reproducciones del ascetismo laico del libertino. «*Je crains plus la réputation que je ne la désire, estimant qu'elle diminue toujours en quelque façon la liberté et le loisir de ceux qui l'acquièrent, lequelles deux choses je possède si parfaitement et les estime de telle sorte, qu'il n'y a point de Monarque au Monde qui fût assez riche pour les acheter de moi*»<sup>38</sup>. Encuentramos, además, motivos escépticos de impronta pirroniana, profundamente antihumanistas y no a otro sino al compañero de milicia humanista, a Beeckman, siente Descartes la necesidad de hablar de su desconfianza en la filosofía, alejándose de

<sup>36</sup> Sobre la fortuna de Bodin a principios del siglo XVII: R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., p. XLIII; J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réformation II*, cit., pp. 153-159 (que documenta, en particular, la circulación en este periodo de copias manuscritas del *Heptaplomeres*); R. von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Marburgo, 1951, pp. 35-37; W. F. Church, *Constitutional Thought in XVIth century France. A Study on evolution of ideas*, Cambridge (MA), 1941; G. Picot, *Cardin Le Bret (1558-1655) et la doctrine de la souveraineté*, Nancy, 1948. A. Tenenti en «Milieu XVI siècle, début XVII siècle. Libertinisme et hérésie», cit., pp. 9-11, subraya de manera ejemplar la relación entre pensamiento político y racionalismo teológico en Bodin sobre el trasfondo de la crisis impuesta por las guerras de religión. Cfr. también H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, París, 1957, pp. 540 ss. En todo caso, el desarrollo hacia el absolutismo político en el ámbito de la crisis cultural que se inicia con las guerras de religión para acabar en las coyunturas económicas del siglo XVII está documentado por muchas otras fuentes: véanse, por ejemplo, los textos y los comentarios de C. Bontems, L. P. Raybaud y J. P. Braucourt, *Le Prince dans la France des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 1965, en particular el artículo de Bontems.

<sup>37</sup> Véanse las reflexiones y la bibliografía en torno a este tema de Moritz Hagmann, *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie. Zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophiegeschichte*, Winterthur, 1955, pp. 17-25: «Descartes als Philosoph des Barock».

<sup>38</sup> AT I, p. 136 [Temo la reputación antes que desecharla, pues estimo que siempre disminuye en cierto modo la libertad y la tranquilidad de aquellos que la obtienen, dos cosas que poseo tan absolutamente y aprecio hasta tal punto que no hay monarca en el mundo lo bastante rico como para poder comprármelas].

él de manera definitiva: «Platón dice una cosa, Aristóteles dice otra de eso mismo, Telesio, Campanella, Bruno, Basson, Vanini y todos los innovadores dicen cada uno algo distinto»; y no sólo en la filosofía clásica y tradicional, sino también en la nueva filosofía: «nunca he aprendido nada más de su física imaginaria, que designa con el nombre de Matemático-física, de lo que he aprendido en otro tiempo de la Bratracomiomaquia»<sup>39</sup>. En definitiva, encontramos sobre todo en el Descartes de estos años esa *mélange* [mezcla] de radicalismo crítico y de tensiones místicas y positivistas a través de las cuales se ataca el mundo renacentista y se lo reduce a horizonte precario, privado de toda necesidad, desde donde sólo se admite el conformismo social y una especie de eticidad tosca anclada en la positividad del universo normativo: la misma actitud que puede encontrarse en Charron, al que hace referencia Descartes de manera explícita, y en Guy Patin, Gabriel Naudé y otros libertinos<sup>40</sup>. Y, sin embargo, por una coincidencia nada casual, justamente en las mismas cartas en las que se exalta la sensación de separación y se declara de manera plena la dramática situación de precariedad, aparece un primer ataque a las posiciones libertinas. Cartas del 15 de abril y del 6 de mayo de 1630: nos encontramos en el momento fundamental de la definición cartesiana de la doctrina de las verdades eternas; y he aquí que, justamente en estas cartas, en referencia a una invitación de Mersenne,

<sup>39</sup> Estos pasajes pueden leerse en la carta de ruptura que Descartes escribió a Beeckman el 17 de octubre de 1630: AT I, pp. 156-170. Pero, sobre esta última fase de la disputa entre los dos antiguos colaboradores, cfr. también AT I, pp. 154-156, 170 ss., 177 ss. Se trata sin duda de argumentos escépticos: el propio Descartes confiesa que «(he tenido) noticia hacia tiempo de diversos libros de los escépticos y académicos»: AT VII, p. 130; *Meditaciones*, p. 108 (Respuestas del autor a las segundas objeciones). Adviértase, por otro lado, que, al contrario de lo que sucede en las posiciones cartesianas, en las de Beeckman va cobrando relieve cada vez con mayor claridad un contenido mecanicista originario (con las consonancias atomistas, epicúreas y en parte escépticas que con frecuencia acompañan esta doctrina); cfr. T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo: studio su Gassendi*, Bari, 1961, pp. 133-134.

<sup>40</sup> Las referencias al conformismo político de Charron en AT VI, pp. 14, 16, 22 (cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 173-174, 179, 235). Pueden encontrarse otras referencias en Descartes, que aluden a la teoría charroniana de las bestias: AT VI, pp. 58-59 y AT IV, p. 575. Sobre toda la cuestión véase también J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, cit., pp. 259-273. La posición conformista es además decididamente libertina. Entre los textos, queda sólo la molestia de la elección: cfr. A. Adam (ed.), *Les libertins au XVIIe siècle. Textes choisis et présentés par Antoine Adam*, cit., en particular las consideraciones desarrolladas en torno a Guy Parin [y la célebre carta de éste a su hijo: *audi, vide, tace, si vis vivere in pace* (oye, ve, calla, si quieres vivir en paz)]. Actitudes análogas en Naudé: cfr. J. S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, cit., pp. 20-21. De nuevo a este respecto conviene ver las exposiciones de (o las influencias experimentadas por) Descartes en relación con el pensamiento de Sanchez y de Cherbury, con lo que se ha llamado escépticismo constructivo del primero y con el dogmatismo de la fe del segundo: véanse las anotaciones, con frecuencia demasiado originales, en R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, cit., pp. 38-43, 155-165.

Descartes acepta bajar *sur-le-champ* [sobre el terreno] contra un *méchant livre* [libro peligroso] –que, por otra parte, círcula en solo treinta-treinta y cinco ejemplares y que el propio Descartes deberá esperar luego más de un año para ver<sup>41</sup>–, contra un *méchant libre* (quizá el diálogo *Sur la Divinité* de La Mothe le Vayer)<sup>42</sup> en el que se niega la posibilidad de demostración lógica de la existencia de la divinidad. Pero el ataque cartesiano contra el pensamiento libertino no se queda aquí: se prolonga a lo largo de toda su obra, llegando a resultar inoportuno cuando las posiciones libertinas estén ya casi fuera de circulación<sup>43</sup>.

¿Cómo interpretar esta situación? Surge la sospecha de que, por lo menos en el caso de la polémica contra el libro de La Mothe, se trata, para Descartes, de una adhesión muy superficial al programa de polémica antilibertina sostenido por Mersenne<sup>44</sup>, tal vez para dar cobertura a una participación mucho más honda en la temática crítica del libertinismo. La ironía de la metáfora del combate al que Descartes se siente invitado, el divertido cinismo polémico que induce a Descartes a sostener, primero, la necesidad de entregar al autor del *méchant livre* directamente a la policía, luego, la propuesta de obligar al propio autor a aceptar las objeciones en el texto, todo ello puede llevar a creerlo así<sup>45</sup>. A pesar de ello, la contradicción existe, tiene un lugar preciso en la evolución del pensamiento de Descartes y debe explicarse bajo esta luz. Aunque Descartes acepta en efecto la denuncia libertina de la crisis del mundo renacentista, la afirmación del estado de separación radical en el que el hombre se encuentra viviendo hoy, problematiza incluso esta situación: toda la evo-

<sup>41</sup> AT I, pp. 144-145, 148-149, 181, 220.

<sup>42</sup> Ha defendido esta identificación R. Pintard, «Descartes et Gassendi», en *Congrès Descartes. Etudes cartésiennes II*, cit., pp. 120-122. En general, sobre la posición de La Mothe y a propósito de los temas sostenidos en *De la divinité* (véase la edición de Tisserand, París, 1922, pp. 94 ss.), cfr. A. Adam, *Les libertins au XVIIe siècle. Textes choisis et présentés par Antoine Adam*, cit., pp. 121 ss.; J. S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, cit., p. 18.

<sup>43</sup> AT II, p. 144; III, p. 207; IV, p. 187-188, 346, etc., etc. Recuérdese además que en la carta de presentación a la Sorbona las *Meditaciones* se exponen como obra de finalidad antilibertina (AT VII, pp. 2, 6). Véase además con qué indignación Descartes responde a la insinuación-acusación de Voët de «ser un nuevo Vanini» (AT VIII B, pp. 169, 207, 210, 254).

<sup>44</sup> La polémica contra el libertinismo es una de las componentes fundamentales de la actividad de Mersenne: cfr. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 168-199. Sobre las posiciones de otros apologetas antilibertinos y, en particular, de Garasse, cfr. A. Adam, *Les libertins au XVIIe siècle. Textes choisis et présentés par Antoine Adam*, cit., pp. 33-50.

<sup>45</sup> AT I, pp. 148-149. No se trata, como es evidente, que aquí nos queramos adherir a la imagen de Descartes, *le philosophe au masque* [Descartes, el filósofo enmascarado] que, de manera tan sugerente, pero también tan aventurada, presentó en su momento Maxime Leroy (París, 2 volúmenes, 1920). El acercamiento de Descartes a los libertinos es para nosotros más un hecho objetivo, una consecuencia padecida, que un hecho subjetivo: mientras que en Leroy sucede exactamente lo contrario.

lución siguiente de su pensamiento estará dirigida a la identificación de las condiciones negativas de la separación, pero también a la identificación de las condiciones positivas de la reconstrucción. Por lo tanto, Descartes acepta la denuncia libertina de la situación y, por consiguiente, en torno a 1630, Descartes es auténticamente libertino en el sentido descrito. La coyuntura influye en él hasta tal punto que marca de manera absolutamente específica su pensamiento. Sin embargo, Descartes rechaza, ahora de manera espontánea, luego de forma cada vez más consciente y operativa, aceptar la fijación de esta situación, considerarla como algo definitivo<sup>46</sup>. Y esto sucede porque en la situación de separación descrita a través de la teoría de la creación de las verdades eternas, la nostalgia humanista quiere volver a abrirse, a diferencia de lo que ocurre entre los libertinos, a la esperanza. Ya que, aun siendo cierto que en el horizonte metafísico queda suprimida toda necesidad, negada toda correspondencia universal, y el hombre se ve suspendido en la contingencia radical de todo, la divinidad domina el mundo como imagen de libertad, de producción, como alusión e instigación a otros horizontes de libertad. Aunque trasferido a dios, fijado en lo inconsciente, el ser libre está dado: en este momento de crisis harto profunda, su existencia separada aparece con extrema claridad. En el momento en el que más honda es la crisis, la reverberación de la potencia divina es máxima<sup>47</sup>.

Descartes libertino, pues: ambos momentos de la conciencia libertina están presentes en él, la conciencia de la crisis renacentista y la nostalgia de aquella libertad. Y están en él, como en los libertinos, separados: ahora, en la coyuntura de la década de 1620, que por sí sola puede explicarnos la transformación repentina de su pensamiento; pero la tensión entre estos elementos es más fuerte en Descartes, la esperanza está presente, la posibilidad de una reapertura del circuito aparece como una exigencia. Se prevé el largo esfuerzo del camino por venir. El problema estribará en volver a proponer pese a todo un nuevo nexo sobre la constatación definitiva del horizonte dualista.

### 3

Separación, tensión radical entre los extremos de un mundo escindido, articulación harto densa de la conciencia de la nueva realidad –mundo de reflexión, de

<sup>46</sup> Lo que caracteriza el libertinismo no es tanto la valoración de la separación como la estaticidad, el carácter definitivo, de esta valoración: lo ha explicado con suma elegancia R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, cit., en particular pp. 89-112, analizando el carácter general del impacto escéptico del pensamiento libertino con respecto a sus antecesores y sucesores.

<sup>47</sup> Sobre la hipóstasis de la libertad humana en la divinidad, ha insistido mucho J. P. Sartre, «La liberté cartésienne», en *Situations* V, I, París, 1947, pp. 314-335: volveremos ampliamente sobre este ensayo.

abandono del ideal renacentista– y de nostalgia aguda. Lo que importa señalar es que, dentro de esta separación, sin embargo, la tensión se despliega ahora impotente. En el reconocimiento coyuntural de la nueva situación se halla también la conciencia de la incapacidad de superarla. Primeros años de la década de 1630: en la evolución del pensamiento de Descartes, años de repliegue crítico en la imposibilidad de lanzar hipótesis reconstructivas. Con independencia de las sugerencias e ilaciones de determinada apologética cartesiana erudita, de procedencia confesional en este caso, la pura y simple inversión de la perspectiva humanista a través de la desrealización del mundo no puede constituir una perspectiva reconstructiva: ¡es inversión, negación, y punto!<sup>48</sup>. Los momentos escindidos no logran encontrar una relación adecuada que vuelva a poner en marcha la posibilidad de reconstrucción del mundo. Es más: a través de esta escisión, el pensamiento escéptico no sólo procede a la desrealización del mundo natural, sino sobre todo a la desvalorización del mundo humano. Todo se pone en discusión, se vacía desde dentro. Se quita al mundo toda forma legal: ley divina y ley humana no tienen fundamento alguno, más que en la intuición mística (o en la aceptación positivista) que todavía –única relación existente– liga los términos separados. «Or, les lois se maintiennent en crédit non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois: c'est le fondement mystique de leur autorité»<sup>49</sup>. Lo verdadero es incierto, la religión sólo verifica su validez en la fe; o bien, cuando falta la fe, por utilidad individual y colectiva. «Legumlatores, cum videarent esse homines malignos, qui supliciorum quidem metu abstinerent palam, non abstinerent tamen clam ab inferendis iniuriis, induxisse eam persuasionem quod Divina natura secretiora omnia permearet, occultaque etiam observaret scelera, quae nisi in hac vita, in Inferis saltem puniret per Furias, supliciaque illeic parata»<sup>50</sup>. Porque, de hecho,

<sup>48</sup> Debemos confrontarnos aquí sobre todo con las tesis de R. Lenoble y de R. Popkin. En las obras citadas, que con todo no dejan de ser ejemplares desde muchos puntos de vista, el dualismo originario y fundamental del pensamiento del siglo XVII –ya se presente o no bajo forma escéptica– representa la base de la posible reconstrucción de un universo sensato e incluso la determina de manera directa en la mayoría de los casos. El origen confesional de la tesis es claro: sólo es posible un mundo sensato a partir del dualismo. Cabría añadir: sólo a partir del antirrenacimiento. La parcialidad y la unilateralidad ideológica de esta tesis nos parece bastante evidente. Cfr. también H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit., pp. 297 ss., 303 ss., donde la tesis se generaliza y se sostiene la no contradictriedad entre contrarreforma católica y génesis de la nueva ciencia. En apoyo parcial de esta postura, T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo: studio su Gassendi*, cit., pp. 121-128.

<sup>49</sup> M. de Montaigne, «Essais» III, cit., cap. XIII [Ahora bien, las leyes conservan su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes: es el fundamento místico de su autoridad]. Pero véase también P. Charron, *De la sagesse* I, 5.

<sup>50</sup> El pasaje es de P. Gassendi, *Instantiae*, p. 327 A [Que los legisladores, como vieran que había hombres malvados, que, aunque se absténan de actuar a plena luz por miedo a los suplicios, no se privaban sin embargo de causar males de modo encubierto, difundieron la convicción de que la natura-

hay que vivir. He aquí, así, sobre esta debacle de todo criterio de verdad, una apelación a motivos pragmáticos y empíricos que pueden permitir la vida. «*Die Skepsis versetzt die Idealität der geltenden Normen, festigt aber ihre faktische Geltung*»<sup>51</sup>. Y no cabe duda que, de esta suerte, en esta entrega a una lógica pragmática de apariencia, toda vez que se hace imposible un enganche con la realidad, se van formando elementos que son característicos de la nueva ciencia, que se sitúan positivamente en su proceso genético<sup>52</sup>. Pero es preciso tener cuidado: adoptar esta posición en sentido absoluto, calificar el escepticismo de reconstructivo *tout court* [sin más], supone tomar algunos de los efectos por la totalidad de las causas, olvidar que –ahí, en el carácter específico de la crisis– el escepticismo es momento de profunda desorientación, elemento –como tal– constitutivo de la crisis de la época. Entregarse al criterio pragmático no es aquí reconstruir sino sobrevivir. ¿Y cómo podría ser de otro modo para hombres que sintieron cerca la esperanza humanista de afirmación totalitaria de la verdad, para hombres para quienes la voluntad revolucionaria resultó adecuada? Tal como hemos visto –aunque ahora lo entendemos con más fuerza–, incluso en el mundo político, el escepticismo no se presenta como momento reconstructivo sino para mostrar lo inevitable: el absolutismo nace sobre la falta de alternativas transitables para hombres que lo apostaron todo a la revolución<sup>53</sup>.

leza Divina conoce todos los actos, hasta los más secretos, y que ve incluso los crímenes ocultos, de modo que, si no en esta vida, por lo menos en los Infiernos, les castigaría a manos de las Furias y de los suplicios allí preparados] (citado por T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, cit., p. 103).

<sup>51</sup> H. Friedrich, *Montaigne*, Berna, 1949, p. 241 [La duda destruye la idealidad de las normas válidas, pero refuerza su validez fáctica]. Pero, en apoyo de tesis análogas, muy argumentadas, R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, cit., pp. 113-131, 132-154.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 133-143; T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, cit., pp. 121-128.

<sup>53</sup> L. I. Bredvold, *The intellectual Milieu of John Dryden*, Ann Arbor, 1934, p. 130: «Pyrrhonism, though it often lent itself to disruptive and libertine tendencies, has by large and since the time of its founder been the doctrine of traditionalists and conformists rather than of reformers. It stimulated fear of change, and distrusts of novelty far more than dissatisfaction with things as they are. Such a connection between scepticism and conservative politics were almost a commonplace of thought in the seventeenth century, when every man who pretended to reading was familiar with his Montaigne» [El pirronismo, por más que se prestase con frecuencia a tendencias subversivas y libertinas, ha sido en la mayoría de los casos y desde los tiempos de su fundador la doctrina de los tradicionalistas y los conformistas y no la de los reformadores. Estimulaba el miedo al cambio y la desconfianza de la novedad mucho más que la insatisfacción con las cosas tal y como son. Semejante conexión entre el escepticismo y la política conservadora fue casi un lugar común del pensamiento en el siglo XVII, cuando todo hombre que aparentase leer estaba familiarizado con su Montaigne] (citado por R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie von Thomas Hobbes [1600-1640]*, Berlín, 1963, p. 57). Véase también, en el mismo sentido, J. S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, cit., pp. 23-26; y A. Tenenti, «Milieu XVI siècle, début XVII siècle. Libertinisme et

Pero detengámonos de nuevo en el campo científico. Pongamos un ejemplo. ¿Cómo se configura el pensamiento científico de Descartes en esta fase? ¿Cómo logra Descartes –y en qué medida– moverse desde el punto de vista científico en esta situación actual de crisis muy honda? Pues bien, volvemos a encontrar en la perspectiva científica los motivos que hemos visto constituir el horizonte metafísico de la crisis: hay que señalar esto ante todo. Hallamos, desde el principio, un ataque decisivo contra toda concepción que exalte la unidad y la necesidad de la naturaleza y, en este campo, el ataque se dirige ante todo contra la teoría escolástica de las cualidades: «je ne m'étais point proposé d'expliquer autre chose touchant les corps particuliers qui son sur la Terre, que leurs diverses qualités, au lieu que j'y mets quelques-unes de leurs formes substantielles, et tâche d'ouvrir suffisamment le chemin, pour faire que par succession de temps on les puisse connaître toutes, en ajoutant l'expérience à la ratiocination»<sup>54</sup>. La vía hacia la exclusión de las formas sustanciales, hacia la sustitución de los principios cualitativos de la física escolástica por los mecánicos, está, pues, abierta. Está claro con qué consecuencias: el mundo físico queda vaciado de esa realidad íntima, de esa necesidad propia, que las imágenes medievales y renacentistas le atribuían. La operación es análoga y contigua, aunque menos radical, a la realizada sobre el propio concepto de verdad: la verdad eterna es creación divina, esa verdad natural es criterio pragmático de conocimiento, producción humana.

Que esta posición es antiescolástica resulta aquí más que evidente, pero lo que hay que subrayar es que esta operación es también antirrenacentista, sobre todo antirrenacentista. En el razonamiento cartesiano, la destrucción de las cualidades reales introduce un ataque a la concepción general de la relación entre razón y cosmos sobre la cual se había instalado tanto el humanismo como la esperanza juvenil de Descartes. La correspondencia real entre sujeto y objeto es aquí objeto de crítica: el mundo está separado del sujeto. Está separado de la posibilidad de funcionar como proyección y continuidad del hombre, de arraigar su deseo, de constituir su terreno y su dominio. Se configura más bien como obstáculo, como límite. La potencia humana se ha desplomado ante el mundo.

héresie», cit., p. 11, que apunta a una consideración análoga cuando reconoce el libertinismo como fruto de «un mouvement de repli moral après la défaite de l'Anabaptisme» [un movimiento de repliegue moral tras la derrota del Anabaptismo], situando con ello el origen del fenómeno en el siglo XVI.

<sup>54</sup> AT I, p. 243 [No me he propuesto explicar otra cosa en lo relativo a los cuerpos que están en la Tierra sino sus distintas cualidades, entre las que incluyo algunas de sus formas sustanciales, y trato de abrir suficientemente el camino como para hacer que, por sucesión de tiempos, todas puedan ser conocidas, sumando la experiencia al raciocinio]. Pero cfr. también AT I, pp. 109, 228, 254. Sobre toda la cuestión, identificando en ella el momento fundamental de la génesis de la metafísica cartesiana, E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., p. 174.

Y, sin embargo –he aquí el segundo momento que caracteriza la situación–, entre los términos de esta separación debe darse una relación. Lo que distingue la obra de Descartes de estos años de cualquier otra es la búsqueda desesperada de la relación. Ésta debe darse. Él la busca con una determinación constante. Tarea amarga, pero indefectible, de quien sabe con todo que ese punto de referencia pragmático, que es lo único que posee hoy, no será sin embargo suficiente para la realización del proyecto. «*Je crois que c'est une Science qui passe la portée de l'esprit humain; et toutefois je suis si peu sage, que je ne saurais m'empêcher d'y rêver, encore que je juge que cela ne servira qu'à me faire perdre du temps [...]*»<sup>55</sup>. Y nunca se subrayará lo bastante la insistencia en esta búsqueda de la relación en el mundo encindido: en ella, y en ninguna otra cosa, en esa sufrida participación en el mundo histórico que ésta representa, en todo ello consiste, pues, la originalidad del discurso cartesiano y de su aportación. Solución original de un problema real, intento forzoso de romper la realidad para basar en ella un juicio verdadero. ¡Justamente en esta intensidad y en esta separación hallamos el inicio de la ideología cartesiana!

Sobre estos presupuestos es posible, pues, ver desplegarse el pensamiento científico de Descartes a principios de la década de 1630, años de actividad muy intensa. La conciencia de la ausencia de necesidad de lo real es plena, la exigencia de reconstruir pese a todo un horizonte científico, muy fuerte, pero el motivo pragmático en el que basar la operación, absolutamente insuficiente, y sentido como tal. Tenemos, entonces, incertidumbres y ambigüedades continuas: el mecanismo técnico-pragmático que debería constituir el núcleo fundamental de la reconstrucción entra continuamente en crisis. No escasean los deslizamientos en las hipótesis de la reciente experiencia naturalista y renacentista; más tarde, adquieren mayor relevancia aún las recaídas en el finalismo de inspiración escolástica<sup>56</sup>. ¿Cómo sorprenderse de ello? Todo esto es señal y consecuencia de la impotencia del criterio pragmático para sostener la obra reconstructiva: a falta de un criterio válido, se repiten los momentos de entrega precipitada y precaria a términos de la tradición cultural.

Años de actividad muy intensa, se ha dicho, éstos en torno a 1630: el *Traité de la lumière*<sup>57</sup>, *L'homme*<sup>58</sup> y partes considerables de los *Météores* y de la *Diop-*

<sup>55</sup> AT I, p. 252 [Creo que es una ciencia que excede las capacidades del espíritu humano; y sin embargo soy tan poco prudente que no podría evitar soñar con ella, por más que juzgue que ello tan sólo servirá para hacerme perder el tiempo (...)].

<sup>56</sup> F. Alquié, *La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, cit., pp. 110-133: «*La fable du monde*»: en este capítulo se encuentra, a mi juicio, la mejor descripción de las tensiones y de las contradicciones cartesianas en este periodo.

<sup>57</sup> El *Traité de la lumière* está en AT XI, pp. 3-118. Sobre la composición, además del *Avertissement* en AT XI, pp. I-VII, cfr. la nota de AT XI, pp. 698-706.

<sup>58</sup> *L'homme* está en AT XI, pp. 119-202.

*trique*<sup>59</sup> se elaboran en este periodo. Todo este trabajo se desarrolla después de que, en los primeros meses de la estancia holandesa, Descartes haya definido los términos de la nueva situación metafísica de separación<sup>60</sup>. Bajo el signo de esta situación, se configura la introducción a la investigación: «*Me proposant de traiter ici de la lumière, la première chose dont je veux vous avertir est qu'il peut y avoir de la différence entre le sentiment que nous en avons, c'est-à-dire l'idée qui s'en forme en notre imagination par l'entremise de nos yeux, et ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c'est-à-dire ce qui est dans la flamme ou dans le Soleil, qui s'appelle de nom de Lumière. Car encore que chacun se persuade communément que les idées que nous avons en notre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procèdent, je ne vois point toutefois de raison qui nous assure que cela soit; mais je remarque, au contraire, plusieurs expériences que nous en doivent faire douter*»<sup>61</sup>. Pero la definición de la diferencia entre el sentimiento del objeto y los objetos que tal sentimiento produce es sólo un aspecto de la crítica radical de las cualidades: aspecto propedéutico, elemental. El análisis se desarrolla, por lo tanto, llevando la separación al mundo: el ataque a la cualidad es radical y no sólo atañe al complejo aparataje escolástico de los «lugares naturales», sino al propio rico concepto renacentista de movimiento, separando *môble et mouvement* [móvil y movimiento], vaciando el propio movimiento de toda potencia interna. Queda la imagen de un mundo constituido por una infinidad

<sup>59</sup> La *Dioptrique* (AT VI, pp. 81-228; texto en latín, pp. 584-650) es el más antiguo de los ensayos unidos al *Discours*. G. Gadoffre, «Sur la chronologie du «Discours de la méthode»», cit., considera que el discurso décimo de la *Dioptrique*, relativo a la forma de tallar los vidrios, ya estaba redactado en 1629; los discursos primero y segundo se habrían redactado más tarde, en 1632; en 1633 la obra debería considerarse terminada. E. Denisoff, «Les étapes de la rédaction du “Discours de la méthode”», cit., considera que la *Dioptrique* se terminó en 1635. En general, debería considerarse este ensayo como una parte del *Traité de la lumière*. Para los *Météores*, Gadoffre habla en cambio de una redacción entre 1633 y 1635; Denisoff se inclina por considerar que la obra se inició a principios de 1628 y se terminó en noviembre de 1635. Por lo tanto, a pesar de las distintas alternativas de datación (a nosotros el comentario de Gadoffre nos parece en general el más convincente), hay que considerar sin duda la *Dioptrique* y los *Météores* como obras estrechamente conectadas con el trabajo sobre *Le Monde*. Los *Météores* están en AT VI, pp. 231-366 (texto en latín: pp. 651-720).

<sup>60</sup> AT I, pp. 70 ss., 82 ss.

<sup>61</sup> AT XI, p. 3 [Proponiéndome aquí tratar de la luz, quiero advertiros en primer lugar que puede de existir alguna diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella –es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación por la mediación de nuestros ojos– y lo que existe en los objetos que produce en nosotros este sentimiento, es decir, lo que hay en la llama o en el sol que se llama con el nombre de la luz. Pues, aunque cada cual normalmente se persuada de que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente semejantes a los objetos de que proceden, no veo ninguna razón que nos asegure que sea así, sino que, por contra, observo numerosas experiencias que deben hacernos dudar de ello (*El mundo*, p. 45)]. Cfr. también AT I, p. 126.

de movimientos, sede puramente geométrica de su duración eterna. «Je considère qu'il y a une infinité de divers mouvements qui durent perpétuellement dans le Monde»<sup>62</sup>. La negación del vacío es la consecuencia –y a la vez la condición– de esta concepción del movimiento y de la realidad<sup>63</sup>. Inútil, por lo tanto, buscar los orígenes escolásticos de esta teoría<sup>64</sup>: aquí la negación del vacío no procede de la exaltación de la plenitud cualitativa del mundo; es más, constituye el correlato de su vacío de realidad, un lleno puramente geométrico, pensado.

A partir de aquí, se desarrolla la *fable* de un mundo nuevo<sup>65</sup>, la historia pensada de su constitución. La cosmología se hace cosmogonía, pero puramente pensada. En los «espacios imaginarios», tomados por irónico que parezca de la tradición escolástica, dios crea el «lleno» que se extiende de manera indefinida: «tout autour de nous tant de matière que, de quelque côté que notre imagination se puisse étendre, elle n'y aperçoive plus aucune lieu qui soit vide»<sup>66</sup>. Y se trata de un verdadero cuerpo extenso, sin elementos ni cualidad, pero perfectamente sólido, pura extensión, divisible hasta el infinito. Pues bien, todas las diferencias de este universo lleno no se derivan sino de la diferencia del movimiento que las partes toman del acto creativo. Esta diferencia de movimiento se prolonga en las leyes de la naturaleza: «elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démèlent d'elles-mêmes et se disposent en si bon ordre qu'elles auront la forme d'un Monde très parfait, et dans lequel on pourra voir non seulement de la lumière, mais aussi toutes les autres choses, tant générales que particulières, qui paraissent en ce vrai Monde»<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> AT XI, p. 10 [Considero que hay infinidad de movimientos diferentes que duran perpetuamente en el mundo (*El mundo*, p. 59)].

<sup>63</sup> AT XI, pp. 16-23.

<sup>64</sup> Tal como quería por ejemplo E. Gilson, en toda la amplia obra filológica que este autor ha dedicado al estudio del pensamiento y, en particular, de la física cartesiana. Merece la pena reiterar aquí de nuevo nuestra total y constante contraposición a la interpretación gilsoniana del pensamiento de Descartes: su tesis fundamental es que la metafísica, en Descartes, depende de la física y se construye, por lo tanto, en polémica con la metafísica tomista y escolástica en tanto que es polémica con la física aristotélica. Mientras que sería verdad –se sobreentiende– que la física moderna –mecanicista– es compatible, congruente incluso, con la metafísica clásica. Contra la interpretación gilsoniana, excepcionales las observaciones de A. del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna I: Cartesio*, Bolonia, 1965, pp. 53 ss., 255, 307-320.

<sup>65</sup> AT XI, p. 31. La *fable* aparece anunciada en AT I, p. 179.

<sup>66</sup> AT XI, p. 32 [A nuestro alrededor tanta materia que, sea cual sea el lado hacia el que se extienda nuestra imaginación, no perciba ningún lugar vacío (*El mundo*, p. 99)].

<sup>67</sup> AT XI, pp. 34-35 [Tales leyes son suficientes para lograr que las partes de este caos se desenmarañen y dispongan en tan buen orden que alcancen la forma de un mundo perfecto y en el que no sólo pueda verse la luz, sino también todas las cosas generales y particulares que aparecen en este verdadero mundo (*El mundo*, p. 105)].

Inútil continuar con la exposición de la *fable*. Baste observar que ésta realiza por completo la separación en el mundo físico, estableciendo una imagen de éste meramente funcional a efectos prácticos y técnicos. No es casual que, en el mismo periodo, Descartes trabaje en torno a temas estrictamente técnicos: nada menos que de 1629 es el X Discours de la *Dioptrique: De la façon de tailler les verres*<sup>68</sup>. Por lo tanto, si nos preguntamos ¿cuál es la verdad de este mundo?, la respuesta no puede ser más que una: ninguna, por definición. Esta afirmación se sostiene simplemente en una hipótesis pragmática. Por lo cual, se verifica aquí la paradoja más sintomática y dramática de esta fase del razonamiento: a saber, que cuanto más coherente resulta la hipótesis, más insatisfactorio le parece a Descartes el desarrollo del proyecto; ya que en él, hay siempre y pese a todo una tensión muy fuerte por dar sentido humano a la reconstrucción científica, por volver a ligarla a la definición de la situación humana. Por ello, en la insuficiencia del criterio pragmático y en ausencia de cualquier otra perspectiva reconstructiva, nos encontramos con lo que habíamos denominado deslizamientos hacia viejas posiciones tomadas de la tradición, casi en el intento de renovar, poniéndose contradictoriamente en sus manos, un universo sensato. Deslizamientos, no opciones: que en realidad estos elementos de la tradición escolástica y humanista, cuando intervienen en el nuevo marco científico, siempre están cargados de ambigüedad. Descartes los retoma y a la vez los rechaza.

Así sucede en el *Traité de la Lumière*, donde Descartes repropone, aunque simplificándola, la teoría escolástica de los elementos naturales<sup>69</sup>, teoría directa e inmediatamente contradictoria respecto a la de la unicidad de la materia sostenida pocas páginas antes. Ciento, Descartes pretende someter a crítica y redimensionar la concepción de cada uno de los elementos en el marco de la hipótesis mecanicista: fuego, aire y tierra están compuestos de materia más o menos sutil y la sutileza es a su vez movimiento<sup>70</sup>. Pero, entonces, ¿por qué privilegiar estos elementos? ¿Por qué reintroducir, aunque subrepticiamente, un signo, un recuerdo, de los lugares naturales?<sup>71</sup> Estas ambigüedades se derivan de la incapacidad de soportar el ritmo del geometrismo puro, de la intolerancia hacia ese mundo huidizo<sup>72</sup>. En *L'homme*, el re-

<sup>68</sup> AT VI, pp. 211-217 [*Dióptrica, Discurso décimo: Sobre la forma de tallar los vidrios* (Discurso, pp. 163-175)]. Como ya se ha mencionado, este décimo discurso de la *Dioptrique* parece contemporáneo a la colaboración con Ferrier: cfr. AT I, pp. 13-16, 32-38, 38-52, 53-69, 183-187.

<sup>69</sup> AT XI, pp. 23-31.

<sup>70</sup> AT XI, p. 24.

<sup>71</sup> AT XI, pp. 28-29.

<sup>72</sup> No cabe duda que la decisión de no publicar *Le Monde* se deriva de la crisis cartesiana tras la condena de Galileo: véase el siguiente epígrafe de este capítulo. Y, sin embargo, a nuestro juicio, hay también razones internas que impiden su publicación, justamente como aquellas aludidas en el texto: esto es, el sentido de la profunda precariedad del mundo definido en la obra. Una prueba de esto po-

curso al motivo escolástico adquiere una amplitud mayor: es el intento de dotar de un sentido al mundo humano a través de la recuperación del finalismo escolástico. El alma, penetrando el cuerpo, tiende a revelarse como perfección del mecanismo de las sensaciones y de las pasiones: significativamente, su aparición como estructura finalista es contemporánea al análisis de la pasión, *douleur* [dolor]: «*Comme, premièrement, si les petits filets, qui composent la moelle de ces nerfs, sont tirés avec tant de force qu'ils se rompent, et se séparent de la partie à laquelle ils étaient joints, en sorte que la structure de toute la machine en soit en quelque façon moins accomplie: le mouvement qu'ils causeront dans le cerveau donnera occasion à l'âme, à qui il importe que le lieu de sa demeure se conserve, d'avoir le sentiment de la douleur*»<sup>73</sup>. Aquí, por lo tanto, la nostalgia choca con la realidad separada; el dolor es señal de una y de otra. Pero la apelación al finalismo se produce también en otro lugar, más libre de una consonancia excesivamente antropomórfica: en la relación entre sentidos y pasiones, sobre todo<sup>74</sup>. ¿Elementos éstos contradictorios con la línea maestra de la investigación? Sin duda. Y sin embargo presentes, signos de una crisis muy profunda. Lo mismo sucede en los *Météores*, que es –de los *Essais*– la obra en la que se muestran con más fuerza, simultáneamente, la copresencia y el antagonismo de reminiscencias escolásticas y del nuevo modelo científico<sup>75</sup>. Fijémonos, por ejemplo, en los discursos segundo y séptimo de los *Météores*: en la equivocidad de la distribución tradicional del mate-

dria verse en el rechazo permanente de Descartes a publicar *Le Monde* aun cuando se hayan desvanecido los motivos inmediatos de la primera decisión y pese a las continuas incitaciones de sus amigos: cfr. AT I, pp. 368, 518; AT II, pp. 547, 549 ss.; 551 ss.; AT III, pp. 520 ss. y *passim*.

<sup>73</sup> AT XI, pp. 143-144 [así, en primer lugar, si los filamentos que componen la médula de estos nervios sufren una tensión con fuerza tal que llegan a romperse, separándose de la parte del cuerpo a la que estuvieran unidos y de forma que toda la estructura de la máquina se viera en cierto modo deteriorada, entonces el movimiento que causarán en el cerebro dará ocasión para que ese alma, interestada en que se vea conservado el lugar de su morada, siendo *dolor* (*Tratado del hombre*, p. 50)].

<sup>74</sup> AT XI, pp. 164-165. Cfr. también AT XI, pp. 128, 131-132, 140, 143.

<sup>75</sup> Gilson concluye su ensayo sobre los *Météores* (en *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 102-137) del siguiente modo: «[...] la influencia ejercida por los Meteoroes escolásticos sobre el pensamiento de Descartes está fuera de discusión. El filósofo deja que la Escuela le imponga tanto la elección de las materias, como el orden de los argumentos, aun cuando pretendería confutarlos; en definitiva, permanece atrapado más o menos por completo por esas doctrinas que se conforma con interpretar y trasladar» (p. 126). Destaca con acierto que no es posible aceptar esta conclusión gilsoniana E. Denissoff, «Les étapes de la rédaction du «Discours de la méthode»», cit., pp. 256-257, quien, aún advirtiendo el peso del impacto de la tradición escolástica, subraya la originalidad del esquema general y observa influencias muy distintas, como, por ejemplo, la de Bacon, que para Denissoff es tal vez la predominante. La propia adopción del título escolástico para indicar esa materia (Meteoroes) podría, baconianamente, ser indicativo del planteamiento polémico: no es casual que la polémica baconiana se titule *Novum Organon* [nuevo instrumento, en oposición al *Organon* de Aristóteles (N. de la T.)].

rial de investigación se constata un continuo reflujo de la explicación mecanicista hacia la teoría de los lugares naturales<sup>76</sup>. E incluso en ese *Huitième Discours: de l'Arc-en-Ciel*, que justamente Descartes considerará ejemplar para la excelencia del método<sup>77</sup>, la exacerbación de los motivos mecánicos del análisis –se dilucida la posibilidad de una repetición técnica de los fenómenos indagados<sup>78</sup>– viene acompañada de la ilusión de un orden natural con todo inherente, finalidad interior de los fenómenos considerados<sup>79</sup>.

A medida que en la búsqueda de un sentido global que vaya más allá del horizonte pragmático, Descartes se entrega en el curso de la investigación, de manera contradictoria pero no por ello menos real, a reminiscencias escolásticas, más fuertes son aún los motivos y las formulaciones de la filosofía natural renacentista a los que acude. De forma igualmente equívoca, sin duda, ¡aceptando y rechazando a la vez! Y, sin embargo, ¡qué fuerte es la tentación de encontrar un fundamento de absolutez y de necesidad dentro de la concatenación mecánica de las razones del mundo! Hay momentos<sup>80</sup> en los que nuestro autor se ve obligado a alertar de este peligro: «*sachez donc [...] que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse ou quelque autre sorte de puissance immaginaire [...]*»<sup>81</sup>. Se ve obligado porque el Mundo que la *fable* le ha ofrecido es tan rico en la totalidad del movimiento incluido, en la intensidad de la inercia entrañada, que parece haber desaparecido cualquier dualismo entre *mobile* y *mouvement* y, con ello, cualquier dualismo con respecto a la divinidad. Aquí, la teoría –de tradición platónica– de la creación continua parece volver a ponerse a prueba. Aquí, la *fable* llega realmente a representarse de nuevo en uno de los miles de *theatra* [teatros] de la tradición renacentista –«*fable de mon*

<sup>76</sup> AT VI, pp. 239 ss., 312 ss.

<sup>77</sup> AT I, pp. 559-560, en una carta de 1638 a P. Vatier. Descartes señala también la excelencia del método al principio del discurso: AT VI, p. 325 [*Meteoro*, Discurso octavo. Sobre el arco iris (Discurso, p. 244)].

<sup>78</sup> AT VI, pp. 343-344.

<sup>79</sup> La constante ambigüedad que presenta el discurso cartesiano entre naturalismo y mecanicismo o, mejor, de la imagen naturalista del conjunto mecánico, ha quedado perfectamente resaltada –además de por Laporte– por A. Rivaud, «Remarques sur le mécanisme cartésien», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 62, 1937, pp. 290-306. Véanse además las anotaciones de E. J. Dijksterhuis, «La Méthode et les Essais de Descartes», en *Descartes et le cartesianisme hollandais. Etudes et documents*, La Haya, 1950, pp. 21-44, a propósito de la discontinuidad sustancial entre método y ensayos: en particular, p. 43 a propósito de los Meteoroes.

<sup>80</sup> El capítulo VII del *Traité de la lumière* es en el que se desarrolla de manera más extensa el intento de ofrecer una interpretación *iusqua sua propria principia* del mundo natural, aunque sea bajo la forma ficticia que ha determinado la *fable*: cfr. AT XI, pp. 36-48.

<sup>81</sup> AT XI, pp. 36-37 [Sabed que no entiendo por naturaleza ninguna diosa (o cualquier otro tipo de poder imaginario) (*El mundo*, p. 109)].

*Monde»* [fábula de mi Mundo], ¡deseo de posesión que prolonga la reconstrucción!<sup>82</sup>. También en *L'homme* la tentación naturalista es muy fuerte: desde el privilegio otorgado al elemento fuego bajo formas que rondan la metafísica solar<sup>83</sup> a las distintas formulaciones de la teoría de los espíritus vitales, rozando el vitalismo naturalista, aproximación a un desvelamiento de la naturaleza *iuxta sua propria principia*<sup>84</sup>. Y, de nuevo, la reaparición de los temas de juventud: geometría natural<sup>85</sup>, temática de la *scientia mirabilis*<sup>86</sup>, indistinción físico-metafísica<sup>87</sup>, etc. Lo mismo se puede decir de los *Météores*<sup>88</sup> y, por lo menos, de los *Discours premier y second* de la *Dioptrique*<sup>89</sup>, donde –junto al amplio predominio de la explicación mecánica– reaparece la exigencia metafísica de autocomprendimiento del mundo.

He aquí, pues, documentado, este angustioso recurso cartesiano a fórmulas tradicionales en el intento de descubrir un sentido acabado, un significado humano global, de la investigación científica. Pero este recurso a la tradición no resuelve nada: Descartes es plenamente consciente de ello. El hecho es que, tras estas cuestiones, está todavía la no homogeneidad entre propuesta científica y perspectiva metafísica: la ciencia no logra unificar ese mundo separado desde el punto de vista metafísico. Las investigaciones se desarrollan en dos planos distintos, que en ocasiones parecen incluso opuestos: para iniciar el trabajo físico, Descartes debe abandonar el metafísico: «il m'a fallu interrompre ce que j'avais en main [...]»<sup>90</sup>. La ciencia, por su parte, no logrará ser rigurosa en su método hasta que no se haya alcanzado de algún modo la separación, hasta que no haya vuelto a aparecer en su camino un sentido completo, hasta que no se haya llegado nuevamente a «la connaissance de cet ordre» que «est la clef et le fondement de la plus haute et plus parfaite Science que les hommes puissent avoir touchant les choses matérielles; d'autant que par son moyen on pourrait connaître a priori toutes les diverses formes et essences des corps terrestres, au lieu

<sup>82</sup> AT I, p. 179.

<sup>83</sup> AT XI, pp. 123, 192, 200-202. De nuevo es obligada la remisión al coloquio *Le soleil à la Renaissance. Sciences et Mythes*, cit.

<sup>84</sup> AT XI, pp. 134, 137 y *passim*.

<sup>85</sup> AT XI, p. 160.

<sup>86</sup> AT XI, pp. 163-164, 200-202.

<sup>87</sup> AT XI, pp. 171, 175, 176-177.

<sup>88</sup> Aparte de la información ya mencionada en la nota 59 de este capítulo, la continuidad del interés cartesiano por los fenómenos recogidos luego en esta obra aparece testimoniada en AT I, pp. 23 ss.

<sup>89</sup> Véase nuevamente la nota 59 de este capítulo. Pero sobre la redacción de la *Dioptrique*, cfr. también AT I, pp. 179, 189 ss., 192 ss., 235, 315, 322, 325. La confirmación de la anterioridad de la *Dioptrique* con respecto al *Traité de la Lumière* está refrendada por el hecho de que en este último tratado la primera obra aparece mencionada como un trabajo concluido: AT XI, pp. 9, 153.

<sup>90</sup> AT I, p. 23 [tuve que interrumpir cuanto tenía entre manos (...)]. Pero cfr. también AT II, p. 396, AT III, pp. 166-167.

*que, sans elle, il nous faut contenter de les deviner a posteriori, et par leurs effets»<sup>91</sup>. Las huidas no eran posibles, ni hacia adelante ni hacia atrás, ni hacia el dogmatismo ni hacia la tradición escolástica o humanista: «de quoy je ne croy pas qu'il soit besoin que je vous entretien davantage; car j'espere que ceux qui auront compris tout ce qui a été dit en ce traité, ne verront rien dans les nués a l'avenir, dont ils ne puissent aysement entendre la cause, ny que leur donne sujet d'admiration»<sup>92</sup>. La solución, por lo tanto, de darse, debía darse teniendo presente estos elementos: es decir, esta separación metafísica y este nuevo modo de hacer ciencia.*

¿En qué condiciones era posible llegar a una solución específica de la crisis?

## 4

Ante todo, había que aclarar, pues, la especificidad de la crisis. Ésta se había dibujado como condición del esfuerzo científico en torno a 1630: crisis dada e irresuelta. Pues bien, sólo ahondando en su significado, sólo sufríéndola plenamente y exacerbando la tensión en la que se formaba la crisis, sólo de este modo, parecía posible encontrar alguna pista para su superación. El contexto de la crisis, proyectado hacia adelante desde el horizonte histórico, con todo el espesor argüido aquí, se mostraba en el horizonte filosófico a través de la teoría de la creación de las verdades eternas: precariedad metafísica del mundo, de la verdad misma. La situación era por lo tanto la siguiente: irresolubilidad de la crisis en tanto que metafísicamente fundamentada; única posibilidad abierta: una confianza pragmática, técnica, voluntad de supervivencia. Pero, ¿qué era lo que había provocado todo esto? En el hori-

<sup>91</sup> AT I, pp. 250-251 [(Al) conocimiento de este orden (que) es la clave y el fundamento de la Ciencia más elevada y más perfecta que pueden tener los hombres en lo que atañe a las cosas materiales; máxime cuando, gracias a él, podríamos conocer a priori todas las distintas formas y esencias de los cuerpos terrestres, mientras que, sin él, hemos de contentarnos con intuirlos a posteriori, a través de sus efectos]. Pero véase también AT III, pp. 648-655.

<sup>92</sup> AT VI, p. 366 [No creo que sea necesario que les entretegna por más tiempo. Espero que los que hayan comprendido cuanto se ha expuesto en este tratado, nada verán en las nubes en el futuro cuya causa no puedan comprender fácilmente ni que les produzca motivo de admiración (*Discurso*, p. 275)]. La huida acababa por configurarse, en el horizonte cartesiano, como huida hacia la magia, la astrología e incluso, de nuevo, hacia la indeterminación de la primera experiencia científica del propio Descartes, que ahora parece considerarse mera y simple disgracia negativa justamente hacia la magia. Respecto al ataque cartesiano a la astrología, cfr. por ejemplo AT X, pp. 371, 380, 398, 403; AT VI, pp. 5, 6, 9 (E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 109, 120-121, 141); AT III, p. 15; AT V, pp. 65-66, 327, 338: sobre todo en estos últimos pasajes citados del epistolario, la polémica es de una dureza extrema: la astrología aparece definida aquí como una ciencia que, en vez de hacer vivir, «sirve para hacer morir a personas que no habrían estado enfermas sin ella».

zonte filosófico, la pregunta vuelve a plantearse con dureza: ¿cuál es la especificidad de la crisis?, ¿cuál es su génesis?

Interviene un episodio de gran envergadura histórica y de enorme importancia en el desarrollo del pensamiento de Descartes: la condena de Galileo. La reflexión cartesiana se vuelca en torno a este evento, todo el sustrato metafísico de la reconsideración crítica de estos años encuentra modo de confrontarse directamente con la historia, de aclararse, gracias al contacto con el suceso galileano, el cual expresa para el siglo, de manera ejemplar, el significado de la crisis coyuntural. El pensamiento cartesiano se historiza con ello, se dramatiza y se ahonda. No es casual que las ambigüedades en las que se ha desarrollado hasta el momento se disuelvan, no porque la crisis esté superada sino porque, ante su nueva intensidad, en la conciencia incesante de su irresolubilidad, esas ambigüedades ya no son posibles.

Pero consideremos punto por punto toda la cuestión. En la primavera de 1632, Descartes mantiene aún una actitud arrogante, aunque lo bastante ambigua, con respecto a las disputas teológicas sobre el heliocentrismo. «*J'ai compassion avec vous* –escribe a Mersenne– *de cet auteur qui se sert de raisons astrologiques pour prouver l'immobilité de la Terre; mais j'aurois encore plus de compassion du siècle, si je pensois que ceux qui ont voulu faire un article de foi de cette opinion, n'eussent point de plus fortes raisons pour la soutenir*»<sup>93</sup>. Y sigue con su trabajo: «*mon Traité est presque achevé*»<sup>94</sup>. En noviembre de 1633, de manera accidental, Descartes se entera de la condena de Galileo: al cabo de quince días de reconsideraciones, toma la decisión de no publicar su *Monde* para no adoptar una postura contraria a la de la Iglesia. «[...] je m'étais proposé de vous envoyer mon Monde pour ces étranges, et il n'y a pas plus de quinze jours que j'étais encore tout résolu de vous en envoyer au moins une partie, si le tout ne pouvait être transcrit en ce temps-là; mais je vous dirai que, m'étant fait enquérir ces jours à Leyde et à Amsterdam si le Système du Monde de Galilée n'y était point, à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il était vrai qu'il avait été imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient été brûlés à Rome au même temps, et lui condamné à quelque amende: ce qui m'a si fort étonné, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers ou du moins de ne les laisser voir à personne. Car je ne me suis pu imaginer que lui, qui est Italien et même bien voulu du Pepe, ainsi que j'entends, qit pu être criminalisé pour autre chose, sinon qu'il aura sans doute voulu établir le mouvement de la Terre; lequel je sais bien avoir été autrefois censuré

<sup>93</sup> AT I, p. 258 [Siento la misma pena que usted por aquel autor que se sirve de razones astrológicas para demostrar la inmovilidad de la Tierra; pero sentiría una pena aún mayor por el siglo, si pensara que quienes han querido hacer un artículo de fe de esa opinión no tuvieran razones más poderosas para sostenerla]. El *auteur* [autor] al que se refiere Descartes es Jean-Baptiste Morin.

<sup>94</sup> AT I, p. 268 [Mi Tratado está casi acabado]: el pasaje está extraído de una carta con fecha del 22 de julio de 1633.

*par quelques Cardinaux, mais je pensais avoir ouï dire que depuis on ne laissait pas de l'enseigner publiquement, même dans Rome; et je confesse que, s'il est faux, tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité, que je ne l'en saurais détacher, sans rendre le reste tout défectueux. Mais comme je ne voudrais pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours, où il se trouvat le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Eglise, aussi aimé-je mieux le supprimer, que de le faire paraître estropié»<sup>95</sup>. La decisión aparece confirmada en febrero y en abril de 1634<sup>96</sup> y es irreversible<sup>97</sup>. Y, sin embargo, Descartes está seguro de la verdad del copernicanismo; y es consciente de la dudosa validez en términos teológicos de la decisión vaticana, que no cuenta con la ratificación conciliar. Sabe, además, que el entorno científico –en todo el mundo pero sobre todo en tierras francesas y holandesas– defiende la verdad del copernicanismo y se aleja decididamente de la postura de la Iglesia romana<sup>98</sup>. ¿Por qué Descartes concluye con la aceptación pragmática de la condena? Él*

<sup>95</sup> AT I, pp. 270-271 [...] me había propuesto enviarle mi *Mundo* a estos efectos, y no hará más de quince días que me decidí de nuevo a enviarle al menos una parte, en caso de que la totalidad del mismo no hubiera estado transcrita; pero debo decirle que, habiéndome informado en estos días en Leiden y Amsterdam de si el *Sistema del Mundo* de Galileo se encontraba allí, me pareció haber oido que era verdad que había sido impreso, pero que todos los ejemplares habían sido quemados en Roma de una vez, y que él había sido condenado a una multa: lo cual me causó tal asombro que estuve a punto de tomar la decisión de quemar todos mis papeles o al menos de no enseñárselos a nadie. Porque no me cuesta imaginar que él, que es italiano e incluso goza de la estima del Papa, hubiera podido ser criminalizado por otra cosa salvo ciertamente por haber querido demostrar el movimiento de la Tierra, que yo sabía que ya había sido censurado en otro tiempo por algunos Cardenales, pero creía haber oido que desde entonces no se había dejado de enseñar públicamente, incluso en Roma; y debo confesar que, si aquél es falso, entonces todos los fundamentos de mi filosofía también lo son, puesto que aquel movimiento se demuestra con toda evidencia gracias a ellos. Y está unido hasta tal punto a todas las partes de mi *Tratado*, que no podría eliminarlo sin hacer con ello que el resto resultara completamente defectuoso. Pero como por nada del mundo quisiera que saliera de mí un discurso en el que pudiera encontrarse una sola palabra que fuera desaprobada por la Iglesia, he preferido hacerlo desaparecer antes de dejar que se publique mutilado].

<sup>96</sup> AT I, pp. 281-282, 285-286.

<sup>97</sup> AT I, pp. 288, 298, 306. Cfr. más tarde cómo Descartes vuelve sobre la cuestión en AT VI, pp. 41-42, 60 (véase también el «Commentaire» de E. Gilson, cit., pp 379-383 y 439-442 respectivamente). Sobre la postura de Descartes en el asunto Galileo, conviene consultar, no obstante, las síntesis generales de A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes* I, cap. 11 y 12, cit.; Ch. Adam, *Descartes, sa vie et son oeuvre*, París, 1937 (pero ya AT XII y XIII); H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, cit., pp. 84-87 y *Essais sur Descartes*, cit., pp. 70 ss.; F. Alquié, *La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, cit., pp. 117 ss.

<sup>98</sup> Sobre las reacciones ante la condena de Galileo en tierras francesas y holandesas, así como, sobre todo, en el *milieu* [medio] científico –y sobre la extensión de la postura de rechazo, de reprobación y de solidaridad con Galileo (y, en el fondo, también de menor preocupación de la que se puede

mismo parece insinuar sus motivos: «[...] je ne suis point si amoureux de mes pensées, que de me vouloir servir de telles exceptions pour avoir moyen de les maintenir; et le désir que j'ai de vivre en repos et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise: bene vixit, bene qui latuit, fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avais d'acquérir plus de connaissances que je ne désire, par le moyen de mon Ecrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employée à la composer»<sup>99</sup>. Pero, ¿es convincente esta motivación?

Hay que ampliar el cuadro, puesto que aquí tocamos el punto decisivo de la crisis. En efecto, Descartes parece aceptar aquí la dura decisión romana no sólo por motivos pragmáticos, como repite con excesiva facilidad, sino más bien por motivos filosóficos y científicos: aquellos se derivan de éstos. El cuadro reconstruido hasta aquí del mundo, en su *Monde*, resulta en realidad insuficiente. Éste no vive de la necesidad científica sino, tal como hemos visto, gracias a la confianza práctica en el horizonte técnico. Y el descubrimiento cartesiano, en este momento de confrontación, es, pues, que la confianza práctica además de ser insuficiente para superar la crisis, no representa ni siquiera una introducción a la solución: es más, es motivo inmediatamente contradictorio, de por sí resultado de la crisis. Heteronomía de la confianza práctica: porque no sólo no se consigue así esperanza de renovación, sino que desde el punto de vista práctico se está por ello abocado a la derrota. *Bene vixit qui bene latuit*<sup>\*</sup>: ésta es, ahora, la única resolución posible en el horizonte práctico, la única solución adecuada a una situación en la que faltan los términos de una respuesta científica. El problema, a los ojos de Cartesio, no es, pues, si Galileo tiene razón o no: el problema es cómo puede la verdad vivir en el mundo, es decir, consiste en identificar la relación real que subyace a esta exigencia<sup>100</sup>. Y ahora –lo hemos visto, Descartes lo

percibir en Descartes)–, cfr. AT I, pp. 290-291 y 324; R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 391-408; R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle* I, cit., pp. 288-289, 298-302; T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, cit., pp. 170-172.

<sup>99</sup> AT I, pp. 285-286 [(...) no estoy tan enamorado de mis pensamientos como para llegar a utilizar tales excepciones a fin de poder mantenerlos; y el deseo que tengo de vivir tranquilo y continuar con la vida que he comenzado adoptando como lema: *bene vixit, bene qui latuit* (bien vivió quien supo ocultarse), hace que esté más contento de verme libre del miedo que tenía a adquirir más conocimientos de los que deseaba gracias a mi escrito, que disgustado por haber perdido el tiempo y por el esfuerzo que me ha supuesto redactarlo].

<sup>\*</sup> [Bien vivió quien bien se ocultó (línea de los Tristia de Ovidio retomada por Descartes)]. [N. de la T.]

<sup>100</sup> En sus *Essais sur Descartes* (cit., p. 70), H. Gouhier escribió: «a los ojos de Descartes, Galileo no es un filósofo» porque su interés preeminente no está dirigido al método. Que esto pueda volverse cierto en el tránsito de la evolución del pensamiento de Descartes es tal vez posible: sin duda, Descartes tiende a subrayar cada vez más (y no sólo por motivos de oportunidad) su distancia con respecto al pensamiento de Galileo (por ejemplo, AT II, pp. 388-389). (Véase a este respecto también el apun-

ha padecido– la verdad no puede vivir en el mundo: porque falta la fuerza para hacerla vivir, porque la relación que la esperanza humanista de renovación exigía ya no existe, se ha trastocado. Es verdad, hubo un momento en que existió la posibilidad de hacer vivir la verdad en el mundo. La memoria cartesiana nos lleva directamente a la experiencia humanista, que ha vivido. También Descartes había vivido el mundo como Galileo, desarrollo maravilloso de leyes divinas, comprensibles de manera inmediata para el hombre, macrocosmos homogéneo al microcosmos, trama científica en la que se inserta la esperanza práctica. En este contexto, esta última era, pues, inmediatamente revolucionaria, estaba segura de su fuerza, satisfecha de contemplarse triunfante. Memoria de libertad, de su desarrollo heroico<sup>101</sup>. Ahora ya no es así. Este hervidero de la libertad en la historia ha encontrado en su desarrollo su propia contradicción. Lo que se define aquí es el drama de la revolución burguesa, cuando el desarrollo de la libertad se convierte –a los ojos del burgués– en desarrollo heterónomo. La fuerza del hombre libre ha quedado inmovilizada en las aporías de la libertad históricamente realizada. La razón comprende a su contrario, se lo encuentra en su seno, indestructible<sup>102</sup>. Esta conciencia de la dramaticidad interna del desarrollo de la libertad, al igual que se halla en Descartes, se halla en la época: es posible encontrarla sobre todo en Corneille, en quien quizás la memoria humanista de la libertad y la conciencia, harto amarga, de su contradictorio desarrollo llegan al punto más alto de claridad y de crisis. Puesto que, cuando la virtud mágica del Yo choca con lo real, cuando la inmediatez espontánea del desarrollo de la libertad está obligada a replegarse

te irónico de Henry More, citado por John Laird, «L'influence de Descartes sur la philosophie anglaise du XVIIe siècle», *Revue philosophique de France et de l'étranger* 123, 1937, en particular p. 244: «aterrizado por el encarcelamiento de Galileo», Descartes habría «definido el movimiento de manera tan extravagante que ninguna razón humana podía encontrarle sentido». Pero no es posible aceptar en absoluto que ahora, en el momento de la condena de éste, Descartes sienta una diferencia esencial entre su tipo de trabajo y el de Galileo. Justamente la confrontación con el suceso galileano llevará a Descartes a la revisión de su posición: a descubrir la condición de su relación filosófica con el mundo y a confrontarla con la condición de la relación galileana. No es sino en la cualidad específica de la confrontación con el mundo donde ambas posiciones van cobrando una diferencia sustancial.

<sup>101</sup> Véanse, a este propósito, las obras ya citadas de E. Garin, así como el marco general de la interpretación de A. Koyré.

<sup>102</sup> R. Michéa, «Les variations de la raison au XVIIe siècle. Essai sur la valeur du langage employé en histoire littéraire», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 126, 1938, pp. 183-201, observa que el término «*raison*» [razón] constituye en el siglo XVII una «palabra paraguas», una palabra de «extraordinaria complejidad», «un vocablo de contornos imprecisos y fluctuantes»; y añade: «por lo demás, la imprecisión del término es la condición de su fortuna». Pues bien, lo que hay que subrayar aquí es justamente esta duplicidad esencial, esta naturaleza problemática del término «razón»: «razón» aparece también en Descartes como concepto altamente colectivo, capaz de expresar las antinomias fundamentales del pensamiento burgués de la época. Volveremos a verlo: en el arco de pensamiento que va de Descartes a Pascal, «*raison*» es mucho más un problema que una solución.

sobre sí misma, todo el marco del desarrollo se disocia en el conflicto irresoluble entre la *hybris* [desmesura] trágica del sujeto –último ardor irracional de la aparición del individuo– y un mundo opaco e impermeable a la libertad<sup>103</sup>.

Por consiguiente, la verdad no puede vivir ahora en el mundo. La reflexión sobre la condena de Galileo lleva a Descartes a ahondar en la consideración de la precariedad histórica de la verdad. Desde el horizonte metafísico, la contingencia de la verdad desciende al mundo humano. El significado de la derrota renacentista de la libertad se despliega, pues, plenamente. ¿Y entonces? *Bene vixit, bene qui latuit*: ¡otra vez el Descartes libertino!<sup>104</sup>. *Abducere mentem a sensibus*: en un ascetismo

<sup>103</sup> Sobre la relación entre Descartes y Corneille tendríamos ocasión de volver aún, sobre todo al estudiar el *Traité des Passions*. Pero, por el momento, hay que destacar entre ambos, además del probable conocimiento recíproco de las obras respectivas (cfr. AT XII, pp. 505-506, así como AT *Supplément*, pp. 103 ss.: la intermediación entre los dos se puede sin duda atribuir, además de al ambiente parisino común, también a Huygens, amigo y admirador de Corneille. En cuanto a la cualidad de la relación, no parecen muy convincentes las conjeturas que la consideran polémica: G. Gadoffre, «Corneille et Descartes», en *Traditions de notre culture*, París, 1941, pp. 76-91), hay que destacar, pues, indudables afinidades globales en la consideración general de la crisis de la época. Lo cual significa que también en el caso de Corneille resulta posible situar su pensamiento en el terreno de la crisis del crecimiento burgués. Ésta es la tesis, a la que nos adherimos, de J. Starobinski, «Sur Corneille», en *Les Temps Modernes* 10, 1954, pp. 713-729: la exaltación mágica de la virtud individual lleva la concepción corneilliana del Yo mucho más allá de los límites de su definición inicial aristocrática, nobiliaria, ancestral, mostrando toda su irrefrenable dialéctica inmersa en una crisis inevitable. A la tesis de Starobinski se acerca, aunque con menor claridad, R. Schneider, *Grandeur de Corneille*, Baden Baden, 1948; H. C. Ault, «The tragic genius of Corneille», en *Modern Language Review* 45, 1950, pp. 164-176; B. Dort, *Pierre Corneille dramaturge*, París, 1957: pero todos estos autores repiten el error de tipificar de manera demasiado abstracta los referentes históricos de la crisis interpretada por Corneille. S. Doubrovski, *Corneille et la dialectique du héros*, París, 1963, después de haber seguido de manera ejemplar las vicisitudes históricas dentro de las cuales se inserta el teatro de Corneille, llega a extremar este método de tipificación abstracta: «l'échec du héros» [el fracaso del héroe], que cada una de las tragedias corneillianas verifica [necesariamente]: «el teatro de Corneille se presenta como verificación reiterada sin tregua de un mismo teorema: el reconocimiento del *Maitrise* (Dominio) es por su naturaleza destructivo del orden que pretende instaurar», p. 476] no se puede relacionar con el *échec* de la burguesía parlamentaria, sino que es el signo del *échec* del proyecto de *Maitrise* en general (la dialéctica hegeliana de amo-esclavo) (en particular, pp. 494 ss.). A decir verdad, no es posible negar que la forma del drama corneilliano es aristocrática: pero hay una diferencia sustancial entre considerar esta forma aristocrática como envoltorio de una «moral feudal» (P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, París, 1948, en particular pp. 13-76) o, por el contrario, analizarla, de manera más correcta, como la configuración externa de un contenido muy diferente, en este caso, del nuevo sentir heroico del humanismo europeo (justamente en este sentido y, en concreto, contra Bénichou, G. Weisse, *L'ideale eroico del Rinascimento. Diffusione europea e tramonto*, cit., pp. 118-142): una postura análoga a la que hemos verificado en el joven Descartes y que reencontraremos, remodelada pero no por ello desfigurada, en el Descartes de la moral de las pasiones.

<sup>104</sup> La máxima «*bene vixit, bene qui latuit*» no es libertina de manera puramente ocasional: por el contrario, aparece sin cesar en las obras de los libertinos como elemento que caracteriza una moral

laico renovado cada día. Tal vez a Galileo se le haya condenado justamente por haberse confiado a un horizonte real ya empobrecido de validez metafísica: ha querido dar por sentada la validez práctica del mismo. Pero ya ni siquiera cabe aceptar esta confianza de manera acrítica. ¡A estas alturas, el imperativo es liberarse de lo *vulgaire* [vulgar] que vive en la práctica!<sup>105</sup>. Porque aquí la crisis se muestra en toda su radicalidad histórica: el mundo se representa como *malin* [maligno], como verdad invertida, como *fable* de un poder que no quiere la vida de la verdad en el mundo<sup>106</sup>. La apreciación de la estructura histórica de la separación es, por lo tanto, el

completa, nacida de la crisis que siguió al infarto de Théophile de Viau. El «*vivre comme des dieux*» [vivir como dioses] del Sorel de la *Histoire comique de Francion* (1623) exalta, en el aislamiento, la dignidad del hombre contra la mezquindad de la vida mundana (A. Adam, *Les libertins au XVIIe siècle. Textes choisis et présentés par Antoine Adam*, cit., pp. 63 ss.); lo mismo se puede decir de la teorización de la «*honnête volupté*» [voluptuosidad honesta] de los sonetos de Vanquelin des Yveteaux y de los discursos de Sarasin. Lo mismo es aplicable a la otra máxima recurrente, *«foris ut moris, intus ut lubet»*, que se encuentra un poco en todas partes, tanto en los autores menores como en La Mothe o en Naudé.

<sup>105</sup> Y, sin embargo, adviértase bien, hasta ahora el término «*vulgaire*», aunque representaba el permanente negativo del *abducere mentem a sensibus* [se podría decir: *a vulgare* (a lo vulgar)], o bien, tal y como aparece a menudo: *a vulgi sensu*, AT VII, p. 142 (*Meditaciones*, p. 117: a la capacidad del vulgo), pero también pp. 9, 32, 63, 352, etc.], no sólo representaba eso: *vulgaire* aparece, de hecho, en el primer Descartes, además de como término valorativo (en tal caso, siempre despectivo), también como término descriptivo de la realidad material de la vida, de la experiencia de todos, y, por ello, necesario y hasta fuente de conocimiento (por ejemplo, AT II, p. 554). En ocasiones, viene cargado incluso de una dimensión sociológica positiva: así sucede cuando Mersenne habla del valor de la filosofía cartesiana en tanto que inteligible para lo «*vulgaire*», mientras la escolástica no lo es (AT II, p. 287), o cuando Descartes habla de su decisión de escribir en francés el *Discours* (AT I, p. 339, pero también pp. 350, 353, 559). Pero ahora, en la situación presente, se da una ruptura de la ambigüedad del uso lingüístico de lo *vulgaire*: aquí sólo se utiliza en términos valorativos despectivos –y continuará utilizándose así en la temática moral (por ejemplo, en las cartas a Isabel: AT IV, pp. 2, 159, 202, 252, 269, etc.). Recuérdese, por último, que «*vulgaire*» unido a «*philosophie*» [filosofía] acabará definiendo la filosofía escolástica.

<sup>106</sup> Hay que insistir en la plasticidad de la imagen cartesiana del «*malin*», del «*malin génie*» [genio maligno]: la figura es rica y densa, desde el punto de vista tanto histórico como ideológico, y precisamente en este espesor puede medirse la radicalidad, la intensidad, de la interpretación cartesiana de la crisis. Un primer análisis semántico de los términos «*malin*» y «*génie*» puede ya demostrarlo. «*Malin*» aparece en Descartes, además de como adjetivo, como sustantivo: «*les malins*» [los malignos], «*les esprits malins*» [los espíritus malignos] son todos aquellos que, por pura maldad, se oponen a la comunicación de la verdad (por ejemplo, AT II, pp. 83, 220, III, p. 521, V, p. 87): sujetos, pues, o poderes cualificados por su maldad. También para «*génie*» es posible una demostración de este tipo: del «*génie*» de las *Olympica* (AT X, pp. 182, 185, 186) al Dios engañador de la *Récherche de la vérité* (AT X, pp. 511-512) y, por último, al eventual *Génie de Socrate* (genio de Sócrates) [De Deo Socratis (sobre el Dios de Sócrates): al respecto, AT IV p. 530, con comentario en pp. 532-533, así como Baillet II, p. 408], el «*génie*» siempre es un ser personificado (cfr. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*,

motivo que interviene para proporcionar esa especificidad que le faltaba hasta ahora a la conciencia filosófica cartesiana. Aquí la filosofía es filosofía de la coyuntura en sentido pleno, definición de lo real como separación, definición del mundo como mundo invertido, dominio mágico y fabuloso del *malin*.

Así, a través de la imagen del *malin*, la crítica cartesiana de la memoria renacentista no sólo descubre la radicalidad de la crisis que vive: descubre también su necesidad y, con ella, su actual irresolubilidad. La conciencia histórica se hace de nuevo tesis metafísica: del mismo modo que, con anterioridad, la hipótesis metafísica que sostenía la teoría de la creación de las verdades eternas se abrió a la historia. La conversión de la historia en metafísica, la ruptura del mundo metafísico renacentista a través de la conciencia de la crisis histórica del proceso de realización de la libertad, son motivos fundamentales de la filosofía cartesiana de la coyuntura: la discontinuidad histórica se hipostasia en la discontinuidad metafísica. Y lleva, a este ámbito de abstracción, la densidad de la experiencia histórica. La separación, la potencia metafísica del *malin*, serán entonces hechos definitivos o, en todo caso, insuprimibles<sup>107</sup>. Ciertamente, la coyuntura pasa y la duda y la acentuación desesperada del dualismo pueden atenuarse por sí solas, por lo menos en la formulación paradójica y extrema –y en la figuración literaria específica– que adoptan aquí: pero nunca se borrarán, porque el mundo metafísico de Descartes

cit., pp. I; J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes [1596-1628]*, cit., p. 131; J. Maritain, *Le songe de Descartes*, París, 1932, p. 31; y no resulta muy convincente la atenuación de la tesis en H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, cit., pp. 57-58). Además de un análisis semántico del término, habría que recurrir con todo a un análisis histórico-cultural de la propagación (extremadamente amplia) y del significado (harto complejo) del demonismo en el siglo XVII. No siendo esto posible, como es evidente, baste recordar las indicaciones de L. Febvre, «Sorcellerie, sortise ou révolution mentale?», ahora en *Au cœur religieux du XVIe siècle*, cit., pp. 301-309; y en *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, París, n. ed., 1962, pp. 455 ss.: Febvre introduce con acierto una justificación de la propagación del demonismo (y de la brujería) que sitúa sus motivos en la crisis de la época, en el derrumbe de la mitología positiva del humanismo: «los demonios platónicos se han vuelto diablos», el mito se convierte en tormento.

<sup>107</sup> Aunque con distintos matices de interpretación, en el ámbito de las escuelas existencialistas y fenomenológicas se capta cómo la duda llega a incidir en el ser. Cfr. K. Jaspers, «La pensée de Descartes et la philosophie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 123, 1937, pp. 39-148 (no obstante, Jaspers considera más alusiva que sustancial, más fundamental que articulada, esta apreciación cartesiana); J. P. Sartre, «La liberté cartésienne», cit., en particular pp. 326 ss. (Sartre reprocha a Descartes, sin embargo, no haber logrado pasar de la negación como condición de autonomía del sujeto al concepto de producción autónoma como negación); y, por último, muchas de las páginas de E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, París, 1953; ed. it.: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milán, 1961 (y sobre la interpretación husseriana de Cartesio, cfr. G. D. Neri, *Prassi e conoscenza*, Milán, 1966, pp. 30 ss.). Los autores citados entienden de manera análoga el carácter definitivo de este ataque de la duda contra el ser.

ha ido adquiriendo su configuración definitiva precisamente a través de la asunción de la tensión dualista en su expresión extrema<sup>108</sup>. Reapareciendo en las obras más tardías, las declaraciones dualistas cartesianas podrán a veces reflejar una pálida imagen de su actual intensidad; otras veces, podrán actuar de meras funciones instrumentales para la reconstrucción unitaria del mundo y otras veces podrán parecer incluso un homenaje oportunista hecho a la tradición religiosa<sup>109</sup>; y, sin embargo, bien mirado, la pacificación siempre será exterior y el significado de la revelación coyuntural nunca se borrará del interior de la estructura metafísica del pensamiento cartesiano.

Volvamos a insistir, entonces, en la importancia del momento coyuntural como momento histórico de revelación y de máxima acentuación de la apreciación de la crisis, como elemento motor, por así decirlo, de la hipóstasis metafísica de la separación. La fuerza de su impacto es lo que provoca, justamente, la transformación del horizonte cartesiano y cualifica su dirección. En el fondo, la temática de la duda era un elemento presente ya en el periodo cartesiano anterior<sup>110</sup>. Duda socrática: sé que no sé nada, trampolín hacia la innovación del saber, hacia la profundización de la verdad<sup>111</sup>. Pero, ¿dónde ha quedado ahora la presunción de la duda socrática? ¿O, si se quiere, la intensa confianza especulativa de la pregunta socrática? Aquí, en la coyuntura histórica del pensamiento cartesiano, el hombre no vive, sino que es

<sup>108</sup> Para H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, cit., pp. 143-196, el asunto del «*malin génie*» es en cambio totalmente artificial: después de haber funcionado de agente provocador, el «*malin*» «se ve como absorbido por su propia nada». A Gouhier no se le escapa que hay «una situación ontológica que impone la desesperación epistemológica», pero luego, de manera inexplicable, cree ver en el «*cogito*» una certeza no contaminada: el «*malin*» en este punto se reduce a «una analogía burlesca» de la omnipotencia divina. También para M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* I, cit., pp. 30-49, la idea y el uso del «*malin génie*» son puramente «provisionales»: lo cual se adecua a la perfección a su interpretación, que considera que el orden cartesiano de la argumentación (histórico) es totalmente distinto del orden cartesiano de las razones (metafísico). El razonamiento de Gueroult es, como de costumbre, harto elegante: el «*malin*» es una opinión que no tiene nada que ver con el orden metafísico, «una idea falsa que nos hacemos de nuestro autor y de su omnipotencia». Creemos haber puesto de relieve implícitamente en el texto hasta qué punto estas interpretaciones pueden ser inadecuadas.

<sup>109</sup> A partir del *Discours de la Méthode*, AT VI, pp. 1-2, 31-40 (cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 285-369), la duda reaparece en *Meditationes*, AT VII, pp. 22-23; en la *Recherche de la vérité*, AT X, p. 511 ss.; en los *Principia*, AT VIII A, pp. 5-7, AT IX B, pp. 25-27; en la *Lettre Preface* [Carta Prefacio], AT IX B, pp. 9-10. Poco a poco, la función de la duda parece (pero sólo parece) extinguirse.

<sup>110</sup> En las *Regulae*, AT X, pp. 421, 432; en *Le Monde*, AT XI, pp. 3-6; en *L'homme*, AT XI, pp. 173-174, 197-198.

<sup>111</sup> «Las *Regulae* sostienen, a propósito del problema socrático, fundamental para toda filosofía, que la conciencia del no-saber contiene y garantiza la firme certeza de una distinción entre lo verdadero y lo falso»: con estas palabras, E. Cassirer (*Storia della filosofia moderna* I, cit., p. 531) comenta la *Regula XII*, defendiendo el carácter puramente epistemológico de la duda cartesiana.

vivido por la duda, arrollado por el maligno<sup>112</sup>. Toda la tradición cristiana que había transmitido la posición socrática, cualificándola adecuadamente, desarrollándola en el agustinismo, hasta exaltarla por último en la esperanza humanista, queda de por sí trastocada, aun cuando el discurso cartesiano en efecto la acoja<sup>113</sup>. Por otra parte, ¿qué ha sido de la capacidad crítica y la duda, la tensión apostólica, que sin embargo se convierten en esperanza, del reformado?<sup>114</sup>. ¡Y hasta qué punto se ha

<sup>112</sup> E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., en particular pp. 236-240, ha aprehendido con lucidez esta inherencia hiperbólica y trágica de la duda, del «malin», con respecto a la estructura metafísica de la existencia.

<sup>113</sup> Lo cual, después de las múltiples pruebas que se han aportado al respecto, parece cierto. Es posible encontrar numerosas referencias a la patrística y a las obras de San Agustín en Descartes. Por ejemplo, cfr. en el epistolario AT I, p. 376; AT II, p. 435; AT III, pp. 247, 248-249, 261, 283, 284, 358-359, 360, 543-544, 507; AT IV, pp. 113, 119; AT V, pp. 138, 147, 186. Las referencias a los textos agustinianos son además muy numerosas en el marco de las discusiones en torno a las *Meditationes*. Por lo que se refiere a la temática de la duda, los textos agustinianos citados son sobre todo: *Soliloq.* [Soliloquios] II, cap. I; *De civitate Dei* [Sobre la ciudad de Dios], XI, 26; *De libero arbitrio* [Sobre el libre albedrío] II, 3 y 5; *De Trinitate* [Sobre la Trinidad] X, 10; *De vera Religione* [Sobre la religión verdadera], cap. XXXVII (cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 295-298 y *passim*). Además de estas referencias muy concretas, existe sin embargo otro motivo para estimar que Descartes tenía conocimiento de la filosofía patrística: y es que ésta disfrutaba a principios del siglo XVII en Francia de una fama extraordinaria (J. Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)*, cit., pp. 28 ss.), fama no desvinculada de las necesidades apologéticas católicas en relación con el evangelismo radical de determinados sectores protestantes y que irá aumentando cada vez más sobre todo con el éxito de la doctrina jansenista [en la *Logique de Port-Royal*] –véase ahora en la bella edición crítica de P. Clair y F. Girbal, París, 1965–, la referencia a San Agustín es esencial]. Sobre toda la cuestión de la relación Agustín-Descartes, véase en todo caso L. Blanchet, *Les antécédentes historiques du «Je pense, donc je suis»*, París, 1920; E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., en particular pp. 27-50, 191-201, 215-223, 289-294; C. Boyer, *Filosofia e storia nell'interpretazione del Cogito*, Padua, 1935: entre estos autores, Gilson insiste, aunque siempre con su gran elegancia, en la estrecha dependencia del pensamiento cartesiano con respecto al patrístico. Más abierto a las influencias escolásticas en general se encuentra en cambio A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, París, 1922. Sin embargo, a nuestro juicio, hay que confirmar el punto de vista expresado en el texto: aun cuando exista una dependencia de carácter cultural entre tradición patrística y pensamiento de Descartes, no obstante, esta dependencia queda trastocada por el nuevo punto de vista cartesiano. Así lo manifiesta, maravillosamente, G. Krüger, «Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstsein», en *Logos* XXII, 1933, pp. 225-272. Y, en el mismo sentido, ya Pascal en su *De l'esprit géométrique (Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, París, 1954, p. 600).

<sup>114</sup> Baste a este propósito la relación entre el pequeño tratado *De Methodo* [Del método] y los *Stratagemata Satanae* [Las estrategias de Satanás] de Jacopo Aconcio. Sobre el *De Methodo* volveremos en breve, analizando los cercanos orígenes del escrito metódico cartesiano. Aquí conviene insistir más bien en el significado que una teoría de la investigación a partir de la duda metódica tiene en la polémica civil y religiosa de la Reforma: ésta sirve –tal como se puede advertir en las *Stratagemata*– para

disuelto la enseñanza de Bérulle que lleva a través de la duda hasta la fe!<sup>115</sup>. ¡O la elegancia escéptica que exalta la capacidad práctica del hombre contra el peso incierto de la razón!<sup>116</sup>. Todos éstos son, pues, elementos culturales distintos, que tal vez influyen en la formación cartesiana pero que ésta, en la intensidad de la crisis que acoge e interpreta, modifica y remodela en un sentido sustancial.

Volvamos a la pregunta inicial. La especificidad de la crisis cartesiana consiste, pues, podemos responder, en su radicalidad, en la desesperada convicción de la irresolubilidad metafísica del problema. La sustancia histórica del fracaso de la revolución burguesa se transmuta aquí y se fija en la forma filosófica de la separación. Y, sin embargo, ¡hay que vivir! *Bene vixit, bene qui latuit*: enseña el libertino. Pero esta frase sirve para un día, no para una vida. Aquí hay que vivir. Quien habla es el burgués que basa su fortuna en el trabajo, en la riqueza acumulada: claramente ahora puede reconocerse derrotado, saber de su separación de la esperanza de posesión del mundo, de la inanidad del proyecto humanista de totalidad. Pero debe vivir: está condenado a ello, en tanto que burgués. Si bien es verdad que la separación es metafísica, irresoluble en el ímpetu revolucionario de la libertad, aún así, hay que vivir en esta separación. ¿Reconstruir en la separación? ¿Qué mundo verá la virtud burguesa aquí, entre los fantasmas de la potencia del maligno? ¿Qué espacio logrará ocupar? Es cierto, no todo ha quedado destruido: al burgués le queda la forma social de su existencia, existencia manufacturera, articulada metódicamente. Hasta ayer, inherente al método era la conquista de la verdad. Método como interpreta-

deshacer los nudos de las disputas teológicas en nombre de una esencialidad de la fe y de la práctica religiosa que encuentra su base en la certeza de la conciencia. Aconcio llega de este modo hasta el extremo de bosquejar una confesión cristiana universalmente válida. Está claro que una concepción y una función tales, confiadas a la duda y a la investigación metódica, no tienen nada que ver con la argumentación cartesiana. Téngase presente que –al igual que el *De Methodo*– las *Stratagemata* tuvieron una amplia difusión en Holanda, precisamente en los años de la residencia de Descartes en el país: la obra la utilizan sobre todo los arminianos, remonstrantes e irénicos (en particular, Comenius) para su polémica (cfr. Charles Donald O'Malley, *Jacopo Aconio*, ed. it., Roma, 1955, en particular pp. 199 ss.). Sobre toda la cuestión, véanse además los equilibrados juicios de G. Radetti, en la «Introduzione» a la edición crítica de Giacomo Aconcio, *De Methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, Florencia, 1944 y *Stratagematum Satanae libri VIII*, Florencia, 1946.

<sup>115</sup> Sobre el camino de Bérulle, en particular en el *Discours sur l'abnegation*, de la hipérbole de la duda mística a la duda crítica, hasta la positividad del procedimiento ascético, cfr. J. Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)*, cit., pp. 133-149.

<sup>116</sup> Cfr. en particular R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, cit., pp. 175-196 y 197-217. Este autor considera a Descartes «conqueror of scepticism» [conquistador del escepticismo] en tanto que, al negar la validez de una salida pragmática de la crítica de la razón, apunta a una nueva dogmática metafísica, mientras que el escepticismo insiste en la perspectiva pragmática, que en aquellas circunstancias se percibe como fundamento de la posibilidad de la ciencia.

ción de la articulación de lo real, como entramado del cosmos. Pero hoy ¿qué consigue el método? ¿Producirá una rasgadura en el velo del ser mistificado para aprender ese pedazo de verdad que es siempre, con todo, la indudable existencia social del burgués? Debe producirlo.

De las *Regulae* al *Discours*, el método cambia, pues, forma y sustancia. Experimenta un vuelco, sin duda. En la medida en que en las *Regulae* el mundo es continuo y el método sigue su orden, en ellas el método es libertad y posesión del mundo: en el *Discours*, en cambio, el método tiene que ver con esas antinomias que el desarrollo de la libertad ha provocado y la potencia del *malin* ha organizado<sup>117</sup>. Si se quiere hablar de continuidad entre ambas obras, se trata de mera continuidad biográfica de Descartes<sup>118</sup>, sólo eso, intensidad psicológica, apreciación del vuelco dentro de la continuidad de una historia personal. Y puede ser también que Descartes tome el nombre de su *Discours* de la tradición renacentista<sup>119</sup>, pero en reali-

<sup>117</sup> No son, por lo tanto, causas extrínsecas las que impiden a Descartes la publicación de los escritos anteriores al *Discours*, como en ocasiones él querría hacer creer: por ejemplo, en este periodo, en torno a 1637, en las cartas ahora publicadas en AT I, pp. 368 y 370.

<sup>118</sup> Típica es, no obstante, sobre todo entre los neokantianos pero también en otros filones interpretativos ligados a la problemática epistemológica, la insistencia en la continuidad entre *Regulae* y *Discours*: respecto a todos ellos, véase el ya citado E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, cit., *passim*.

<sup>119</sup> Se ha insistido en particular en la extraordinaria semejanza entre el título del *De Methodo* de Aconcio y el del Método cartesiano. Obsérvese:

Aconcio: «*De Methodo hoc est de recta investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum rationae»* [Del método, es decir, de la forma racional correcta de investigar y tratar las artes y las ciencias];

Descartes: «*Dissertatio de Methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae»* [Discurso del método para dirigir adecuadamente la razón e indagar la verdad en las ciencias].

E. Denissoff, «Les étapes de la rédaction du “Discours de la méthode”», cit., concluye la comparación de los dos títulos declarando: «*l'analogie des formules est frappante. Nul doute n'est permis: le titre du Discours est emprunté à Aconcio*» [p. 271: la analogía de las fórmulas es impresionante. No queda lugar a dudas: el título del *Discours* está tomado de Aconcio]. Aunque con mayor cautela, son del mismo parecer J. Laird, «L'influence de Descartes sur la philosophie anglaise du XVIIe siècle», cit., pp. 229-230 y R. Jacquin, «Le titre du “Discours de la méthode” est-il emprunté?», *Recherches de science religieuse* 26, 1952, pp. 142-145. Pero ya en una carta de Hübner a Mersenne de agosto de 1641 se establece un parangón entre los títulos de los dos discursos metódicos (AT III, pp. 438-439). Otro motivo a favor de la influencia del pequeño tratado aconciiano sobre Descartes puede ser que éste vuelve a ponerse en circulación en Holanda –al igual que las mucho más exitosas *Stratagemata*– con una nueva edición de Jean Maire de 1617. Admitiendo esto, tenemos sin embargo la impresión de que la influencia que el pequeño tratado de Aconcio tuvo sobre el *Discours* en realidad se limita exclusivamente al título: tal y como ha señalado en efecto G. Radetti, «Introduzione», cit., pp. 38 ss., la «*recta ratio*» [forma racional correcta] a la que Aconcio confía el proceso cognoscitivo no expresa nada más que una necesidad, en ocasiones hasta equívoca en relación con la tradición escolástica. (En oposi-

dad sólo el nombre, porque aquí, en este mundo nuevo, el humanista no puede ser, las condiciones de su existencia han desaparecido.

Galileo no puede ser. No es, por lo tanto, un pretexto haber tomado la condena de Galileo como causa próxima de la especificación cartesiana de la crisis individual y colectiva. En efecto, el modo en el que Galileo ha sucumbido al *malin* es una señal tan profunda que difícilmente podamos nunca subrayarla lo bastante. Con Galileo, el *malin* barre la ilusión revolucionaria, la esperanza humanista. Descartes levanta acta de todo ello, aceptando la derrota pero negándose a abandonar la esperanza. Hay que vivir: si la revolución ha terminado, empieza la guerra de posiciones.

## 5

El *Discours de la Méthode* es obra de una época. Es el juicio de una época expresado en la coyuntura más desfavorable pero más específica, es a la vez constatación y reacción ante una crisis padecida de manera individual pero colectiva y significativa en términos colectivos. Su forma literaria es ejemplar desde este punto de vista: escrito en vulgar, el *Discours* cuenta «*une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, [...] une fable*»<sup>120</sup>, es decir, propone una experiencia subjetiva como trama del análisis de una época y, a partir de ésta, ejemplifica de manera hipotética un método y una metafísica. Esta figura literaria hay que atribuirla a Montaigne: reflexión sobre la situación general de la época, filtrada en la «*histoire de (sa) vie*»<sup>121</sup>, reflexión sobre la crisis de una época que –al revivir individualmente sus motivos– los controla y busca una sublimación positiva de los mismos<sup>122</sup>; y, en efecto, parece probable que haya sido Montaigne quien haya inspirado la idea de la redacción de un *Discours*<sup>123</sup>. Sin embargo, no el proyecto que la sostiene: porque, mientras que Mon-

sición: Ch. D. O'Malley, *Jacopo Aconcio*, cit., pp. 120 ss., no excluye en cambio una influencia más específica, sobre todo en lo que respecta a las reglas para la comprobación de la verdad).

<sup>120</sup> [Una historia, o, si se prefiere, (...) una fábula (*Discurso*, p. 5)]. AT VI, p. 4.

<sup>121</sup> [Historia de (su) vida]. M. de Montaigne, «*Essais*» III, cap. IX (*Oeuvres complètes*, cit., p. 958).

<sup>122</sup> R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, cit., pp. 44-56.

<sup>123</sup> G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., pp. 417-418; E. Gilson, «*Commentaire*», cit., p. 98; H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, cit., pp. 13, 20-22, 25. Téngase presente el éxito extraordinario que tuvieron en el periodo que nos interesa los *Essais*: H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit., pp. 177 ss. (Busson considera 1635 como momento de despegue de la fama de Montaigne: pero téngase en cuenta que ya entre 1600 y 1635 los *Essais* habían tenido cerca de treinta y cinco ediciones: H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, cit., p. 281); A. M. Boase, *The fortunes of Montaigne. A history of the Essays in France, 1580-1669*, Londres, 1935; M. Dreano, *La pensée religieuse de Montaigne*, París, 1936; E. Marcu, *Répertoire des idées de Montaigne*, Ginebra, 1965.

taigne mantiene claramente la experiencia subjetiva como centro del análisis y ejerce ahí la sublimación, lanza ahí la propuesta de pacificación, en Descartes, en cambio, el centro de la propuesta se sitúa en la dimensión metafísica. Cuanto más se ahonda en el hecho individual, más se propone éste como directa e inmediatamente ejemplar: la trama de los acontecimientos históricos se ve así remitida a un núcleo especulativo de significación universal y volcada sobre él. En este sentido privilegiado, por lo tanto, el *Discours* es *une histoire, une fable*: hoy se diría una novela filosófica. Y, en efecto, el *Discours* tal vez sea la primera *Bildungsroman* [novela educativa] del pensamiento burgués<sup>124</sup>, tanto desde un punto de vista formal (la autobiografía cartesiana es el sujeto de una relación problemática con el mundo, con un mundo externo por autentificar, a la par que, a través de la relación, se sublima la problemática del sujeto), como desde un punto de vista sustancial (la tensión entre sujeto y mundo se cierra con una autolimitación consciente del sujeto). Veremos todo esto, más tarde, con mayor precisión. Por ahora baste subrayar que, en el centro de este desarrollo y constituyendo su especificidad –el descubrimiento individual de 'o posible, la voluntad individual de mantenerse ahí (luego se dirá: «en términos realistas»)–, se encuentra la apreciación subjetiva de la crisis histórica del mundo burgués en su definición originaria misma, que aquí es ya negación de la revolución. No hace falta recordar de nuevo los miles de caminos que han llevado a derrumbe decisivo del primer florecimiento de la esperanza burguesa –la crisis interna y la tensión entre proyecto y realización imposible, la separación de la burguesía como cuerpo social después de haber concebido el sueño de un dominio libre de la totalidad–, ya que esto se vuelve secundario cuando se llega –como llega Descartes– a aprehender en la coyuntura el momento central de la situación en el que todas las componentes del acontecimiento se organizan de manera unitaria y la continuidad de la génesis y el espesor de la crisis se muestran con una novedad irreductible de definición, aparición cualitativa ya, señal de una nueva fase.

Rica recuperación de la experiencia histórica y destilación de todo el significado de la época, por lo tanto, el *Discours*. La historia precede a la teoría y, a la vez, quiere constituirla; la teoría quiere plegarse a la historia y, a la vez, arrancarle todo su significado. En esta relación, se da una inestabilidad perenne, una precariedad profunda, remachada, querida. Baste fijarse en el título del pequeño tratado y examinar los distintos momentos de su formación. En marzo de 1636, Descartes escribiría a Mersenne: «*j'ai envie de faire imprimer [...] quatre Traité, tous français, et le titre en général sera: Le Projet d'une Science universelle, qui puisse élèver notre nature à*

<sup>124</sup> Se dice aquí «novela», *Bildungsroman*, en el sentido en el que hablaba de ésta G. Lukács desde 1920 en su *Theorie des Romans* [Teoría de la novela]. Cfr. en todo caso L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, París, 1964, pp. 15 ss.: extraemos de aquí nuestras hipótesis de definición.

*son plus haut degré de perfection. Plus, la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie, où les plus curieuses matières que l'auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre»<sup>125</sup>. Título baconiano, se ha dicho<sup>126</sup>, anuncio de una nueva ciencia. Pero, en febrero de 1637, aparece el nuevo título y, enseguida, una precisión muy importante: «*je ne mets pas Traité de la Méthode, mais Discours de la Méthode, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. Car, comme on peut voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en pratique qu'en théorie*»<sup>127</sup>. El título definitivo es aún más explícito: «*Discours de la Méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*»<sup>128</sup>. No se trata, entonces, del proyecto de una ciencia universal, sino de la definición de una tarea práctica, en una situación de provisionalidad. Ello no impide que el enfoque sea radical: aquí la provisionalidad declarada no es contraria a la decisión de hacer metafísica, el filtrado subjetivo y práctico de la experiencia histórica no cierra, sino que abre el camino a un discurso sobre el ser. En efecto, el camino que recorre Descartes consiste en establecer la provisionalidad –en toda su profunda significación– de la crisis, proyectando metafísicamente su figura. La tensión entre teoría e historia no se atenúa, sino que se sublima, se exaspera, en el transcurso del análisis.*

Que no nos engañe, pues, el inicio del *Discours*, con lo paradójico e irónico que es: porque, aunque es cierto que «*de bon sens est la chose du monde la mieux partagée*»<sup>129</sup>, no obstante, «*ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien*»<sup>130</sup>. Que no nos engañe, puesto que la ironía que percibe el sentido común re-

<sup>125</sup> AT I, p. 339 [Tengo la intención de llevar a imprenta (...) cuatro Tratados, todos en francés, y el título en general sería: Proyecto de una ciencia universal, que pueda elevar nuestra naturaleza a su mayor grado de perfección. Además de la Dióptrica, los Meteores y la Geometría, donde las materias más curiosas que el autor ha podido escoger para dar prueba de la Ciencia universal que propone se explican de tal manera que incluso aquellos que no las han estudiado pueden entenderlas].

<sup>126</sup> E. Denissoff, «Les étapes de la rédaction du "Discours de la méthode"», cit., p. 261, demuestra que el título *Projet d'une science universelle* [Proyecto de una ciencia universal] está sacado directamente del *De dignitate et augmentis scientiarum* [De la dignidad y el avance de las ciencias] de Bacon (cfr. *Opera II*, p. 253).

<sup>127</sup> AT I, p. 349 [No lo titulo Tratado del método, sino Discurso del Método, para hacer ver que no tengo la intención de enseñarlo, sino tan sólo de hablar del mismo. Porque, como cabe advertir en cuanto digo, consiste más en práctica que en teoría].

<sup>128</sup> AT VI, p. 1 [Discurso del método para dirigir adecuadamente la razón e indagar la verdad en las ciencias (*Discurso*, p. 3)].

<sup>129</sup> AT VI, p. 1 [El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo (*Discurso*, p. 3)].

<sup>130</sup> AT VI, p. 2 [No es suficiente, pues, poseer un buen ingenio sino que lo principal es aplicarlo correctamente, (*Discurso*, p. 4)]. Hay un argumento análogo en el *Testament politique du Cardinal Richelieu*, ed. L. André, París, 1947, p. 249.

partido de manera equitativa entre los hombres y que sigue distintos caminos y se aplica a distintos objetos hasta la confusión y el error alude en efecto a una situación trágica: aplicar bien el sentido común, identificar el camino seguro –sin importar que sea el más largo– para moverse en el mundo<sup>131</sup>, constituye, pues, la indicación de una tarea, pero comprende a la vez un juicio histórico. Y éste es que el ensayo del individuo razonable (*ragionevole*), del hombre burgués, ha acabado por el momento en fracaso: derrota de un ideal unitario de la razón degradado a la diversidad más irreducible, derrota de la inmediatez como forma de realización del ideal de la razón. La historia que Descartes cuenta de sí mismo es de por sí un juicio histórico, que hace las veces de introducción siempre renovada a la definición de la situación metafísica<sup>132</sup>: Descartes ejemplifica en su propia historia la derrota del hombre renacentista. Lo que nuestro autor sigue es el camino que lleva de la participación gozosa y espontánea en la vida de la ciencia y del mundo a la propia separación con respecto del mundo, del vagabundeo dichoso por la verdad al descubrimiento de la necesidad del método, de la exaltación de la espontaneidad al reconocimiento de la organización.

*«J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et parce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais, sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion»*<sup>133</sup>. Juicio radical: todo lo que se aprende no es más que un cúmulo de errores y de dudas, velo y barrera ante la realidad y no fundamento para la claridad y la seguridad de cara a dirigir la propia vida. ¿Cuáles son

<sup>131</sup> AT VI, p. 2: «Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent» [Las almas más eminentes son capaces de los mayores vicios como de las mayores virtudes. Y aquellos que caminan con gran lentitud si siguen el recto camino, pueden lograr una gran ventaja sobre aquellos que avanzan con mayor rapidez pero que se han alejado de tal camino (*Discurso*, p. 4)].

<sup>132</sup> La larga polémica que se ha desarrollado en torno a la veracidad del relato de Descartes tiene sin duda un considerable interés filiológico, aunque, a decir verdad, su interés filosófico es menor, cuando no puede considerarse directamente que da lugar a equívocos. En todo caso, véanse sobre toda la cuestión de la veracidad las largas anotaciones de E. Gilson, «Commentaire», cit., *passim*, así como las indicaciones de G. Sebba, *Bibliographia cartesianiana. A Critical Guide to Descartes Literature, 1800-1960*, cit.

<sup>133</sup> AT VI, p. 4 [Desde mi niñez 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 (*Discurso*, p. 5)]. Sobre este pasaje, cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 101-103.

las ciencias que Descartes critica? Se trata de las ciencias humanas, toda la cultura del humanismo. Nada se salva. La polémica, desde luego, no va dirigida sólo contra la escolástica. Es más: la escolástica está ya lejos y, en todo caso, el juicio cartesiano se muestra bastante indiferente con respecto a ella. Aquí el ataque se dirige contra la concepción humanista de la relación entre ciencia y mundo, contra la erudición y las artes: constituye la refutación de su significado humano. Nuestro autor había aceptado espontáneamente ese modelo, había recorrido con éxito algunos caminos: pero ¿cuál es la seguridad del fundamento de conocimiento? Cuando desaparece la espontaneidad, la inmediatez de la relación con el mundo, desaparece la certeza del fundamento.

Y, sin embargo, el ataque a la ciencia humanista se sigue haciendo desde el punto de vista del humanismo. La primera decisión es, de hecho, por un grado más elevado de inmediatez. Y que así es lo demuestra el segundo paso, totalmente interior con respecto a la concepción humanista de la ciencia. «*C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujexion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à frequenter des gens de diverses humeurs et conditions, à racueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer quelque profit. Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme des lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables. Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie»*<sup>134</sup>. La decisión de buscar en uno mismo y en el gran libro del mundo es en

<sup>134</sup> AT VI, pp. 9-10 [Por estas razones, tan pronto como la edad me permitió alejarme del acatamiento a mis preceptores, abandoné de forma total el estudio de las letras y tomando la decisión de no buscar otra ciencia que la que pudiera encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo, dediqué el resto de mis años de juventud a viajar, conocer cortes y ejércitos, tratar con gentes de diversos temperamentos y condición social, colecciónar experiencias, ponerme a prueba en las ocasiones que la fortuna me ofrecía y reflexionar en cualquier ocasión de forma tal sobre las cosas que se presentaban que siempre pudiese obtener algún provecho. Pensaba, pues, que podía alcanzar mayor verdad considerando aquellos razonamientos relacionados con asuntos importantes para uno, pues su desarrollo puede inmediatamente serle contraproducente si ha juzgado mal, que aquellos otros que hace

realidad –de por sí– humanista. El mundo práctico, en su riqueza de verdad y de riesgo, se contrapone al conocimiento de las cosas que el científico tiene «*dans son cabinet*» [en su lugar de estudio]: es lo contrapuesto porque la relación con el mundo es «más» inmediata y contiene en su seno el premio –o el castigo– de su resultado. La rica y densa esperanza burguesa de estas páginas no pasa inadvertida: el entusiasmo revolucionario que las recorre es ardiente en la relación memorativa.

Pero precisamente es aquí, en este mundo burgués, que aspira al dominio del cosmos, a la exaltación universal de la experiencia de la libertad, es aquí donde se desata la crisis definitiva. «*Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer le moeurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions de philosophes*»<sup>135</sup>. Tercer paso, por lo tanto. Tampoco en esta experiencia hay lógica, ni orden, ni significado: también aquí la unidad de la experiencia estalla en diferencia irreducible. Estamos al borde de la crisis escéptica. No hay duda, el escepticismo tiene algunas ventajas: nos puede liberar de ilusiones y de errores transmitidos, puede representar un saludable baño restaurador. Pero, ¿con qué resultado? El de dejarnos solos, para repensar, tal vez para reconstruir. «[...] après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir le chemins que je devais suivre»<sup>136</sup>.

El proceso que, en esta primera parte del *Discours*, lleva al descubrimiento de la soledad del yo es como una erosión interna del mundo del humanismo, por lo tanto, un proceso reductivo, no de exaltación o reconstrucción: está marcado históricamente por la nostalgia, por la experiencia del fracaso de la esperanza humanista extrema. La situación descrita representa, por lo tanto, una situación de tensión máxima: el redescubrimiento del yo tiene lugar aquí como descubrimiento de una última base de resistencia frente a un mundo vaciado de realidad, a un mundo que ha

---

un hombre de letras en su lugar de estudio, relacionados con especulaciones carentes de toda aplicación y que no tendrán otra consecuencia para él si exceptuamos que quizá pueden constituir un motivo de vanidad tanto mayor cuanto más alejadas se encuentren del sentido común, ya que habrá debido emplear para ellos más ingenio y artificio en intentar hacerlas verosímiles. Tenía un gran deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso con la finalidad de ver claro en mis acciones y de avanzar con seguridad en esta vida (*Discurso*, p. 9).

<sup>135</sup> AT VI, p. 10 [También es verdad que durante la época en que no hacía sino considerar atentamente las costumbres de los otros hombres, apenas encontraba alguna de cuya validez pudiera convencerme, observando que en esta cuestión existía tanta diversidad como la anteriormente indicada en relación con las opiniones de los filósofos (*Discurso*, p. 9)].

<sup>136</sup> AT VI, p. 10 [Después de haber empleado varios años en realizar un estudio del libro del mundo, intentando adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de analizar todo según mi razón y de emplear todas las fuerzas de mi ingenio en seleccionar los caminos que debía seguir (*Discurso*, p. 10)].

visto cómo el motivo inspirador de su unidad estallaba y se fragmentaba en una diversidad que es crisis. El yo se presenta como esencia problemática frente a un mundo que se le ha alejado. Sobre estos presupuestos, en la segunda parte del *Discours*, la confrontación entre yo y mundo se hace más aguda y de manera directa y explícita involucra los motivos históricos de la crisis. La confrontación alcanza, más allá del horizonte psicológico y particular de la primera parte, un nivel fundamental. Fundamental, en primer lugar, en tanto que Descartes recorre el camino reductivo, del mundo al yo, especificando ulteriormente sus contenidos, cualificándolos de manera más general y con una significación histórica; en segundo lugar, en tanto que, una vez confirmados los motivos de la crisis y la aparición de la problemática del yo, intenta una primera forma de autentificación de ese mundo que tiene delante, a través de la definición y la aplicación del método: ¿no había sido ésta la experiencia científica de los primeros años de la década de 1630, el intento de superar la precariedad del ser mediante el uso de criterios pragmáticos? Fundamental, en definitiva, porque aquí el pensamiento no reconstruye el camino que lleva a la crisis, sino que está ya por completo inmerso en la situación coyuntural.

Por otra parte, si no se reconociera inmerso en la coyuntura, marcado por la crisis, el pensamiento del *Discours* haría envites muy distintos: en la segunda parte, Descartes lo advierte. Si no fuese por la coyuntura, el yo redescubriría de hecho su realidad productiva inmediata y la destrucción de lo existente tendría como fin una *renovatio* individual liberadora: «il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé»<sup>137</sup>. Reconstruir radicalmente, ésta debería ser la obra del hombre nuevo, ésta ha sido su esperanza. Los ejemplos son todos renacentistas: la utopía urbanista de la ciudad ideal<sup>138</sup>, la utopía de la ciudad política<sup>139</sup> y luego la polémica

<sup>137</sup> AT VI, p. 11 [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 (*Discurso*, p. 10)].

<sup>138</sup> AT VI, pp. 11-12. Sobre el significado renacentista de esta metáfora se ha insistido ya en el primer capítulo, donde se ha remitido también a la bibliografía específica. Aquí no merece la pena sino subrayar que el motivo renacentista es hasta tal punto explícito que una serie de usos lingüísticos bastan para revelar ulteriormente su especificidad: este arte arquitectónico es virtud contra fortuna (AT VI, p. 12, línea 1), es «fantaisie» [fantasía] [p. 11, línea 26: en el texto latín «libere» (libre), AT VI, p. 546], es obra creativa individual contrapuesta a la obra secular de otros (p. 12, línea 7): diríase iniciativa libre. Pero también el efecto que produce esta obra creativa es típicamente renacentista: belleza y orden (p. 11, línea 19), regularidad (p. 11, línea 26)..., así como lo es la indistinción y la totalidad hacia las cuales fluyen todos estos elementos. Ideal estético e ideología social, libertad individual y crecimiento colectivo, todo ello se une y se complementa.

<sup>139</sup> AT VI, p. 12. También a este propósito podrían repetirse algunos apuntes ya hechos en la nota anterior. Pero volveremos sobre ello cuando abordemos de manera más directa el pensamiento político de Descartes.

respecto a la simplicidad clásica contra el dialectismo escolástico y el fragmentarismo educativo<sup>140</sup>. Pero ello no es posible. Las largas consideraciones conformistas y escépticas que siguen sirven para volver a poner en situación<sup>141</sup>: no queda sino volver a descender al yo, punto de reducción extrema, de defensa extrema. «*je me trouvai comme constraint d'entreprendre moi-même de me conduire*»\*.

Marcada justamente por esta derrota, brota la propuesta de «*la vraie methode*» [el verdadero método]<sup>142</sup>; por lo tanto, no organización de un ansia universal de conocimiento, sino limitación de la individualidad y –a la vez– garantía de ésta. «[...] comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résous d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n'avançais que fort

<sup>140</sup> AT VI, pp. 12-13. A propósito de la polémica humanista sobre el tema de la escuela, cfr. E. Garin, *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Bari, 1957.

<sup>141</sup> AT VI, pp. 13-14. El procedimiento de rechazo de la hipótesis humanista es neto y brutal como nunca antes: Descartes retoma las ejemplificaciones urbanístico-arquitectónicas, jurídico-estatales, filosófico-culturales presentadas hasta aquí para atacarlas de manera global observando que «*il n'y aurait véritablement point d'apparence*» [verdaderamente, no ofrecería ventaja alguna] querer proceder a reformas radicales, de acuerdo con el modelo humanista, en estos campos. La hipótesis humanista es pura utopía. En particular, además, por lo que respecta a la política, la hipótesis humanista no sólo es utopía irrealizable sino proyecto ruinoso. Aquí, la experiencia de la crisis, en su especificidad política, se declara sin medias tintas: en la «*réformation des moindres choses qui touchent le public*» [reforma de pequeños asuntos públicos (*Discurso*, p. 12)], las dificultades se presentan «*sans remède*» [sin remedio]. «Estos grandes cuerpos son difíciles de volver a levantar cuando han sido derribados o incluso sólo de mantener en pie cuando han recibido una sacudida y sus caídas son cada vez más graves». Por lo tanto, no hay nada que hacer: toda la experiencia del *robin* que ha vivido, en su familia, en su clase, la tragedia francesa de finales del siglo XVI, se expresa aquí. Los razonamientos de Descartes son los del *politique* [político: en la Francia de la época entraba en la categoría de «político» todo aquél tratadista que se remitiera a las fuentes, crónicas y experiencias de la cosa política dentro de un género distinto al de los tratados y teóricas que partían de la justificación del poder de la iglesia y de la monarquía, aunque esto no significara necesariamente que fuera republicano (*N. de la T.*)]. Mejor adaptarse, pues, confiar en la costumbre que dulcifica los defectos; en suma, mejor la injusticia de un ordenamiento tradicional que el riesgo de su modificación. El pasaje termina con una auténtica imprecación: «*c'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnées et inquiètes, qui, n'étant apppellées, ni par leur naissance, ni par leur fortune, au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours, en idée, quelque nouvelle réformation*» [por ello no aprobaría en forma alguna esos caracteres ligeros e inquietos que no cesan de idear constantemente alguna nueva reforma cuando no han sido llamados a la administración de los asuntos públicos ni por su nacimiento ni por su posición social (*Discurso*, p. 13)]. En general, sobre toda esta cuestión, volveremos *infra*, capítulo III, epígrafe 1, verificando las analogías harto hondas, a veces la identidad terminológica, entre la crítica cartesiana y las de Montaigne, Charron, los *politiques* del siglo XVII y, entre ellos, sobre todo, Richelieu.

\* AT VI, p. 16 [...] me encontraba (...) obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme (*Discurso*, p. 14)] [*N. de la T.*]

<sup>142</sup> AT VI, p. 17 (*Discurso*, p. 14).

*peu, je me garderais bien, au moins, de tomber»<sup>143</sup>. Con respecto a las *Regulae*, falta –y es todo y basta para trastocar el conjunto– la esperanza de una relación verdadera con el mundo. La denuncia de las insuficiencias de la lógica filosófica, del análisis geométrico y del álgebra de los modernos<sup>144</sup>, y la posterior definición de las cuatro reglas metódicas<sup>145</sup> se mueven por completo en el ámbito de un mundo vaciado de realidad y de necesidad. La *universalis mathesis*, que ya se había presentado como modelo de penetración ontológica, se adopta aquí bajo la forma de una ciencia general de las proporciones<sup>146</sup>. Y así aparece en esa *Géométrie* redactada –a decir de Descartes– en el periodo de impresión del *Discours* y declarada reiteradas veces modelo de método<sup>147</sup>. Así se muestra en los *Excerpta mathematica* de esos años<sup>148</sup>. Lo que deja el verdadero método es un mundo embrujado, un mundo de puras relaciones entre magnitudes, sin cuerpo, pura extensión, hipótesis lanzada*

<sup>143</sup> AT VI, pp. 16-17 [...] al igual que un hombre que camina solo y en la oscuridad, tomé la resolución de avanzar tan lentamente y de usar tal circunspección en todas las cosas que aunque avanzase muy poco, al menos me cuidaría al máximo de caer (*Discurso*, p. 14]).

<sup>144</sup> AT VI, pp. 17-18. Cfr. la larga explicación de E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 187-196.

<sup>145</sup> AT VI, pp. 18-20. Contrariamente a lo que afirma E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 197-214.

<sup>146</sup> Véase el comentario que hace a estas páginas el propio Descartes en la *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, editada por Ch. Adam, París, 1937, pp. 120-125.

<sup>147</sup> El texto francés de la *Géométrie* está publicado en AT VI, pp. 367-485. Para las declaraciones cartesianas sobre la excelencia del método de la *Géométrie*, cfr. AT I, pp. 340, 458, 477-481. En cuanto a la composición de la *Géométrie*, E. Denisoff, «Les étapes de la rédaction du “Discours de la méthode”», cit., p. 262, duda que las declaraciones al respecto [«*c'est un traité que je n'ai quasi composé que pendant qu'on imprimait mes Météores, et même je n'ai inventé une partie pendant ce temps là* (es un tratado que prácticamente he redactado mientras se imprimían mis *Meteores*, e incluso he inventado una parte del mismo durante ese mismo periodo)] se correspondan con la realidad: considera más bien esta afirmación expresión de una actitud (habitual) de jactancia de cara a los geómetras parisinos. La cuestión sería algo ociosa si no atañese un problema mucho más hondo, que es el de la naturaleza de la concepción geométrica aquí expresada. Una datación de la *Géométrie* anterior a la habitualmente establecida permitiría de hecho atribuirle con mayor facilidad ese desarrollo metafísico que, por ejemplo, Gilson (véase *supra*, en la nota 145) no se mostraría reacio a identificar. En realidad, una datación más reciente del texto de la *Géométrie* parece, como sostiene con acierto G. Gadoffre («Sur la chronologie du «Discours de la méthode»», cit.), adecuarse más a sus características internas. Sin duda, vuelven a afluir en él muchos de los problemas geométricos que Descartes había tratado con un planteamiento metafísico muy distinto desde el principio de su actividad (baste recordar la solución del problema de Pappus: AT VI, pp. 380 ss.); pero ahora verdaderamente reformulados a la luz del «*vraie Méthode*». Si, por otra parte, la segunda parte del *Discours* vale como introducción a la *Géométrie* (y en esto coinciden Gadoffre y Denisoff), hay que leer de manera conjunta la *Géométrie* y la *Seconde Partie*: el horizonte en el que se enmarca su proyecto es el mismo y es por ello que la realidad compuesta del *Discours* y de los tratados que lo acompañan forma una respuesta unitaria al problema que *en esos momentos* acucia a Descartes.

<sup>148</sup> AT X, pp. 297-308.

como sustituto de una auténtica comprensión. Un mundo en el que la huella de la derrota renacentista de la burguesía es harto profunda, que rescata para la burguesía la posibilidad de sostener su hipótesis productiva manufacturera, pero la suspende en el vacío del fracaso histórico.

Las partes tercera, quinta y sexta del *Discours* no se apartan de este marco ni modifican el desarrollo general del análisis cartesiano. En la *Troisième Partie* [Tercera Parte], la elaboración de la moral «*par provision*» [provisional] presupone enteramente la situación de crisis y tal proyecto se contrapone por definición a la fundación de una moral a la vez científica y triunfalista, tal como aparece preanunciada en los escritos juveniles<sup>149</sup>. Inútiles, por otro lado, las lamentaciones sobre el conformismo desesperante de la moral «*par provision*»: ésta, ciertamente, no está «*tirée de cette méthode*», tal y como se ha observado con acierto<sup>150</sup>, sino que precede a la redacción del *Discours*, tal vez no desde el punto de vista cronológico<sup>151</sup>, pero sí lógico. En realidad, es el reflejo directo de la crisis. Y, adviértase bien, se trata de un reflejo ya activo, separación de la irresolución libertina y del nihilismo escéptico, deseo de vivir ya, pese a todo, en el mundo<sup>152</sup>. Por otra parte, si esta moral se hubiese deducido del método, ¿qué dimensión y forma habría podido acaso adoptar? ¿A la concatenación lógica más precisa de las premisas le habría correspondido acaso una fundamentación sustancial? No lo parece: porque en ese mundo embrujado que el método dejaba como remanente, lo único que podía albergar esperanzas de obtener un resultado era la voluntad de vivir, lo único que se podía sostener en medio del desastre de significados era la propuesta formal de la vida como búsqueda. «*Enfin, pour conclusion de cette morale [...] je pensai que je ne pouvais mieux que [...] d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrise*»<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> Cfr. *supra*, en el primer capítulo. Además, la alusión de las *Regulae*, AT X, p. 376, a la posibilidad de una moral científica basada en la idea incontaminada de virtud.

<sup>150</sup> [Obtenida de este método (*Discurso*, p. 3)]. E. Gilson, «Commentaire», cit., p. 81. El propósito de basar la moral en el método Descartes lo expresa en el índice del *Discours* (AT VI, p. 1).

<sup>151</sup> Tal vez no desde el punto de vista cronológico: se ha formulado la hipótesis, de manera muy elegante por parte de Gadoffre y de modo más bien simplista por parte de Denisoff, que la tercera parte del *Discours* fue escrita en torno a febrero de 1637 como tratado de conveniencia para tranquilizar a los censores.

<sup>152</sup> Sobre estos temas, así como sobre el contenido de las reglas de la moral *par provision*, volvemos *infra*, capítulo III, epígrafe I. Véase en todo caso AT VI, pp. 22 y 29-30.

<sup>153</sup> AT VI, p. 27 [Finalmente, como conclusión de las reflexiones sobre esta moral (...) estimaba que no podía hacer nada mejor que (...) emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiese en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito (*Discurso*, p. 21)].

De hecho, nuevamente, sólo la voluntad pragmática de supervivencia sostiene las partes quinta y sexta del *Discours*. En la quinta parte, el discurso retrocede a la experiencia científica de los años anteriores y –al igual que en aquella fase– se sostiene entre ambigüedades sustanciales. El clima general es el de la hipótesis de desrealización del mundo a través de la crítica renovada de las formas sustanciales<sup>154</sup> y de toda la serie de motivos relacionados<sup>155</sup>. Sin embargo, contemporáneamente, es posible encontrar elementos y pasajes que, de manera contradictoria, hacen revivir posiciones típicas del universalismo renacentista de los primeros escritos<sup>156</sup>. Es posible que en ninguna otro apartado anterior la estructura del texto revele como en este caso el proceso difícil, gradual y estratificado de composición del *Discours*<sup>157</sup>.

<sup>154</sup> AT VI, p. 43. Cfr. el «Commentaire» de E. Gilson, cit., p. 384, donde se recuerdan los antecedentes del ataque cartesiano a las formas sustanciales y los lugares de *Le Monde*.

<sup>155</sup> Por ejemplo, AT VI, p. 45: la doctrina de la creación continua (cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 390-393). Y conviene subrayar que, en el caso de la doctrina de la creación continua, se actualiza, por así decirlo, la paradoja de la duda en la naturaleza: por lo tanto, la naturaleza, a la vez, es y no es, es evidente y no es nada, su total contingencia sólo se convierte en necesidad gracias a la actualidad de la voluntad. La desrealización es máxima, la imagen embrujada del mundo, plena. Y, de nuevo, hay que subrayar que esta doctrina va dirigida del mismo modo contra la concepción escolástica que –en mayor medida– contra la renacentista. Nuevamente, siempre como mera ejemplificación: AT VI, pp. 55-56 (E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 420 ss.). La precariedad de la naturaleza se convierte en existencia automática. La naturaleza no está dada, sino que se hace. Su realidad es artificial. Éstos son apenas dos ejemplos límite de la imagen desrealizada de la naturaleza que vive en la parte quinta del *Discours*, ejemplos límite dentro de los cuales se despliega una serie harto amplia de fenómenos interpretables coherentemente en esta clave.

<sup>156</sup> El propio comienzo de la quinta parte del *Discours* es, en este sentido, cuando menos equívoco, si no directamente矛盾的: «*Je serais bien aise de poursuivre, et de faire voir ici toute la chaîne des autres que j'ai déduites de ces premières*» [AT VI, p. 40: Con gusto continuaría exponiendo la cadena de verdades deducidas a partir de estas primeras (*Discurso*, p. 30)]. En efecto, esta nueva referencia a un orden de verdad y de ser, atado a la necesidad, esta renovación de la densa y rica concepción renacentista del ser, después de haber pasado a través del descubrimiento de la estructura ontológica de la duda, después de haber indicado el proceso de desrealización del mundo, resulta cuando menos peregrina. Y no se trata de meros usos lingüísticos: una serie de elementos contribuyen a mostrar la supervivencia de una concepción renacentista incluso en el texto de la quinta parte. Se trata, sólo por poner algún ejemplo, de la reaparición bajo una forma nueva de la teoría de las *semina* (AT VI, p. 41: «*Certaines lois [...] établies en la nature [...]*» [Ciertas leyes, establecidas (...) en la naturaleza (*Discurso*, p. 31)]): imagen extremadamente rica y densa, cfr. a fondo E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 372-374), de una nueva exaltación de la teoría de la luz (AT VI, p. 42: la temática de la luz es cuando menos el caballo de Troya de la concepción naturalista dentro del mecanicismo cartesiano. Cfr. en todo caso *ibid.*, pp. 375-376) y, de nuevo, del ataque, sabemos hasta qué punto equivocado, a la teoría de la circulación sanguínea de Harvey en nombre de la metafísica del calor (AT VI, p. 48; E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 400 ss.).

<sup>157</sup> Éste es el resultado principal al que ha conducido la investigación absolutamente fundamental de Gilbert Gadoffre, más allá de las críticas y/o añadidos de Denisoff en relación con diversos deta-

En la sexta parte, por último, Descartes expresa el sentido de la crisis de la época y de sí mismo con la máxima riqueza de significados. El discurso es ya por completo histórico y se basa en el proyecto de «*maitrise de la nature*» [dominio de la naturaleza]<sup>158</sup> –aquí largamente anhelado– y en la plenitud de la rica esperanza humanista, que, sin embargo, se revela impracticable, en el momento mismo en que se propone. Por un lado, en efecto, «*la loi [...] nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes*» [la ley (...) nos obliga a procurar, en lo que está en nuestra mano, el bien general de todos los hombres]: y no tanto de manera individual, especulativa, como colectiva, práctica –del mismo modo en que se construyen los oficios artesanos–, para «*ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*». «*Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie [...]*»<sup>159</sup>. Estamos en el plano de la *renovatio* humanista (de nuevo en la esperanza que se supone realidad: «*Quin autem humana vita prolongari posset, si ejus artem novissemus, dubitari non debet [...]*»<sup>160</sup>); y de la construcción colectiva de un destino común: «[...] joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allassions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire»<sup>161</sup>. Pero, contra ello, se erige la realidad de la soledad del investigador –ante el campo infinito de experiencia por recorrer– y la incapacidad, la imposibilidad política, de promover un proyecto ci-

lles. E. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, cit., pp. 134-158, ha insistido con extraordinaria capacidad de síntesis en el carácter mixto y, a la vez, en la ambigüedad del *Discours*. Para H. Gouhier, en cambio (*Essais sur Descartes*, cit., p. 56), «el DM es la obra de un filósofo satisfecho, satisfecho de su filosofía y de su método, respecto al cual la filosofía es una corroboración continua [...]: sin decir hasta qué punto la obra del «philosophe sans masque» [filósofo sin máscara] es unitaria, consistente, en cada uno de sus aspectos. Sobre toda la cuestión de la composición del *Discours*, véase, por último, C. Lascaris Commenio, «Análisis del Discurso del método», en *Revista de Filosofía* 14, 1955, pp. 293-351.

<sup>158</sup> AT VI, pp. 61-63.

<sup>159</sup> AT VI, p. 62 [(convertirnos) por este medio en dueños y señores de la naturaleza. Lo cual no sólo es deseable en vistas a la invención de una serie de artificios que nos permitirían disfrutar sin dificultad alguna de todos los frutos de la tierra y de todas las comodidades que en ella se encuentran, sino principalmente también para la conservación de la salud, la cual, sin duda, es el primer bien y el fundamento de todos los otros de esta vida (*Discurso*, p. 45)].

<sup>160</sup> R. Descartes, *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, cit., p. 127 [no cabe duda de que se podría prolongar la vida humana, si conociésemos el arte de hacerlo].

<sup>161</sup> AT VI, p. 63 [...] orientando con una misma finalidad la vida y los trabajos de muchos, lleguemos mediante el trabajo conjunto mucho más lejos de lo que cada uno hubiera logrado en particular (*Discurso*, p. 46)].

vil y científico semejante<sup>162</sup>. Así pues, la tensión extrema entre la intensidad reductiva y unificadora del proyecto científico y práctico y la extensión, la inagotabilidad, la irreductibilidad de la experiencia, y la falta de medios colectivos de organización, hace estallar aquí de nuevo la oposición entre yo y mundo, entre certeza y progreso: en realidad, lo que no está dado es la posibilidad de la ciencia como sabiduría, como control y posesión del mundo, como crecimiento colectivo y conquista revolucionaria. Es verdad que esta exigencia es incancelable, pero ahora, en el mundo, hay, entre yo y realidad, un espacio indefinido: esta distancia la sufre más Descartes cuanto más quisiera superarla. En efecto, todo intento de superación vaga entre un camino necesariamente inconcluso y la repetición de la experiencia utópica<sup>163</sup>. ¿Por qué querer ver entonces, justamente en estos momentos extremos de la crisis cartesiana –como se hace con demasiada frecuencia–, un momento positivo, en vez de –lo cual es verdad– la declaración de una esperanza impotente, la conciencia de un destino colectivo de derrota que Descartes asume individualmente? Lo indefinido o la utopía no concluyen la crisis. Son más bien un momento profundo de la misma. Ante el mundo que hay que autentificar sólo está el yo, en su soledad.

Y, sin embargo, en esta situación, con todo el fracaso de la experiencia renacentista a las espaldas, cuando el mundo de los sentidos, de la filosofía y de la experiencia separado internamente, desrealizado por completo, parece o es sueño: «*je me résous de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que l'illusions de mes songes*»<sup>164</sup>: en esta situación, la soledad

<sup>162</sup> *Ibid.*, pp. 63-65.

<sup>163</sup> Lo ha entendido a la perfección A. Koyré, «Entretiens sur Descartes», en *Introduction à la lecture de Platon*, París, 1962, en particular pp. 184 ss., que ve que, precisamente en la constatación de esta situación cartesiana, de la crisis profunda que Descartes vive aquí, se establecen las condiciones para un vuelco posterior: de la opresión que el infinito ejerce sobre el intelecto al «descubrimiento intelectual del infinito». Este momento de crisis es, pues, esencial: en él, y sólo a través de él, se abre efectivamente la posibilidad de una recuperación del mundo. Las interpretaciones que no han aprehendido este momento de crisis y su necesidad para el desarrollo del pensamiento cartesiano, se han cerrado a toda posibilidad de interpretación correcta. El ensalzamiento de la VI parte del *Discours*, tan habitual en la bibliografía cartesiana, de derechas (Gouhier) y de izquierdas (Leroy), aplana lo que tal vez sea uno de los momentos más dramáticos del pensamiento de Descartes. La *sixième partie* [sexta parte] es una esperanza y una declaración de crisis: ¡de lo contrario no sería más que una exclamación retórica! La *sixième partie* sirve de introducción crítica a la cuarta parte: ¡de otro modo no sería sino una invocación de *vita beata* [de la vida feliz]!

<sup>164</sup> AT VI, p. 32 [Me resolví a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños (*Discurso*, p. 25)]. Cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 287-292. F. Alquié, en su comentario a la publicación de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes, cit., pp. 602-603 del vol. I, insiste –tal vez más de lo que lo hizo en su *La dé-*

del yo se revela como algo que, aún envuelto en la crisis, le es superior. «*Je pense, donc je suis*» [Pienso, luego soy]. Primer, único contacto con el ser. Principio indudable en tanto que real. Soledad del yo, pero soledad en la realidad, no soñada. La paradoja del «*je pense*» [pienso] está toda ahí: porque la autolimitación del sujeto construida a lo largo de la investigación, ese momento de dramática reducción y resistencia, se convierte en el único momento positivo: no mera resistencia, sino fundamentación ontológica, reducción al ser, destrucción en su intensidad de toda apariencia posible. Pero la paradoja avanza, se cualifica. Si el «*je pense, donc je suis*» surge «*pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux*<sup>165</sup>», entonces la cualificación de sí como sustancia pensante se desarrolla, de por sí, al ritmo paradójico de la negación de la realidad del cuerpo<sup>166</sup>: al definirse como realidad, el yo promueve una función del proceso de desrealización del mundo. Y, de nuevo: en el interior de la paradoja, en el interior de la dura conciencia de la separación, surge la prueba de la certeza del conocimiento, la prueba de la existencia de la divinidad.

*couverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, cit.— en que aquí la duda cartesiana se desarrollaría más en el plano científico que en el plano ontológico. Esto le lleva a considerar el *Discours* casi como una introducción a la temática, en último término radicalmente metafísica, de las *Meditaciones*. Esta tesis nos parece, frente al texto de la discusión cartesiana, francamente insostenible.

<sup>165</sup> «*Pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose*»: así reza la frase completa (AT VI, p. 32 [Mientras deseaba pensar de este modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa (*Discurso*, p. 25)]; E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 292-301]: y es importante recordarla, porque en ese llamarse «*chose*» [cosa], «*quelque chose*» [alguna cosa], el yo expresa un vínculo orgánico, determinado, inequívoco, con el ser. Posiciones como las de Alquié, que sólo se fijan en la conciencia ontológica desarrollada que el yo expresa de sí en las *Meditaciones*, se derrumban ante esta sola palabra. Desde luego que aquí no hay todavía una conciencia ideológica del yo plenamente separada del descubrimiento ontológico del yo. En términos sociológicos, se podría decir que aquí la conciencia del yo burgués expresa todavía la conciencia de la autonomía y no la conciencia desplegada de la organización: y es verdad. Pero, sin embargo, se ha dado el salto cualitativo, se ha inaugurado la filosofía madura y el camino de la ideología. Esta afirmación del yo insiste todavía en una apreciación elemental: y aunque ello constituya, con respecto a las *Meditaciones*, un momento atrasado, representa no obstante un elemento y una potencia indiscutible de originalidad y de innovación en la historia del pensamiento burgués.

<sup>166</sup> AT VI, pp. 32-33. Cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 301-312. Si el mundo no tiene realidad, tampoco la tiene el cuerpo. El ser que el pensar descubre como soporte de sí es un ser autónomo, totalmente autónomo. Valdría la pena ahondar en la polémica con quienes consideran que el «*je pense, je suis*» del *Discours* es una función del discurso sobre la ciencia (contra el escepticismo) más que de la reflexión sobre el ser y aprovechan la ocasión de esta exclusión del cuerpo, de la corporeidad, de la afirmación de existencia, para ahondar en su convicción. Pero, por el contrario, ¿no se encuentra justamente en la afirmación de la autonomía del pensamiento toda la dignidad ontológica del procedimiento cartesiano? El pensamiento es ser, es realidad ontológica, justo en la medida en que no tiene necesidad de soporte alguno que no sea él mismo.

Adviértase bien: en la paradoja nace no sólo la prueba a partir de la idea de la perfección<sup>167</sup> («*faisant reflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait [...]*»)<sup>168</sup>, sino también la denominada prueba ontológica<sup>169</sup>, articulada de por sí sobre la duda, no en orden a la esencia y al consiguiente par de perfección y privación, sino en orden a la existencia y a su alternativa de inexistencia. Lo que aquí se abre es un camino que está por completo dentro de la autonomía del ser, de este nuevo ser que el «*je pense, je suis*» ha descubierto. Alusión al absoluto de esta esencia pensante. La radicalidad de la duda abre a la radicalidad del absoluto.

Expliquémonos. Se ha dicho que, de este modo, la soledad del yo revela algo que —pese a estar envuelto en la crisis— le es irreducible. Es preciso entenderse: le es irreducible en tanto que es distinto, autónomo, superior. La certeza del yo, del alma, de Dios, del mundo que se reconquista aquí, no es posesión pacífica del universo, garantía de una reconstrucción heroica del cosmos: no es la superación de la crisis. Por el contrario, es la primera alusión a un horizonte diferente, un horizonte descubierto paradójica e irónicamente a través de la profundización de la crisis, de su aceptación definitiva. La crisis no se concluye en la pacificación con el mundo, sino en la propuesta de un mundo adecuado a la autolimitación y a la autonomía del sujeto. El primer problema en torno al cual se había verificado la crisis, el problema de la conquista de la existencia, queda ahora apartado: la distancia con respecto a la existencia, con respecto a la realidad, viene dada como elemento definitivo, irresoluble. Aquí, si se quiere hablar de reconstrucción, es en el sentido de una definición particular de la existencia en tanto que existencia no absoluta, sino relativa al tipo particular de autolimitación esencial del sujeto. El «yo pienso» no elimina la separación, es más, la profundiza, la da como definitiva desde el punto de

<sup>167</sup> AT VI, pp. 33-36. Cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 314-342. Está fuera de discusión que aquí nos movemos sobre un plano que no tiene nada que ver con el tradicional de las pruebas de existencia de la divinidad. Todo el procedimiento, tanto en el caso de esta primera prueba como en el caso de la prueba ontológica, se mueve dentro de una concepción del ser como autonomía espiritual, como independencia y fundamentación de la realidad, que tiene poco que ver con la tradición. En esto, por lo menos, la interpretación que ha hecho el idealismo clásico del pensamiento de Descartes ha captado la señal: y es sabido que justamente el análisis del paso de la duda a las pruebas de la existencia de la divinidad ha constituido uno de sus aspectos cruciales. Cfr. M. Hagmann, *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie. Zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophiegeschichte*, cit., pp. 82-110. Pero véase también, en el *Congrès Descartes. Etudes cartésiennes III*, cit., los artículos de F. Medicus, J. Schwarz y A. Gehlen (pp. 55-74).

<sup>168</sup> AT VI, p. 33 [Reflexionando sobre que yo dudaba y que, en consecuencia, mi ser no era omnipotente (*Discurso*, p. 26)].

<sup>169</sup> AT VI, p. 36. Excelente, a este propósito, la intervención de E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 342-354.

vista metafísico. He aquí, pues, cómo se define y se realiza en el *Discours de la Méthode* la ruptura con la feliz existencia renacentista. La coyuntura histórica de la década de 1630 encuentra aquí una localización definitiva. Desde este punto de vista, el *Discours* es en verdad una novela burguesa: irónicamente, toma distancia de la experiencia revolucionaria de la juventud cartesiana para aceptar «en términos realistas» reconstruir el mundo desde el aislamiento, desde la derrota, desde la fijación de la autolimitación del sujeto<sup>170</sup>. No reconstrucción de la posibilidad, pues, de hacer ciencia, de hacer ciencia humana de reconstrucción del mundo, el *Discours*, sino determinación de la imposibilidad de la ciencia como posesión actual del mundo. Pero, al mismo tiempo, proyecto de un mundo distinto, valorización exclusiva del yo como base de una reconstrucción, lejana pero no imposible, de una esperanza –inactual pero activa– de dominio.

### III

## ¿Ciencia política o razonable ideología?

«...car je ne veux pas être de ces petits artisans, qui ne s'empient qu'à raccomoder les vieux ouvrages, pour ce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux».

(AT X, p. 509)\*

### 1

Se ha dicho que la filosofía cartesiana constituye «un accidente metafísico en la historia del mecanismo»<sup>1</sup>. Teniendo presentes los resultados del *Discours de la Méthode* se estaría tentado a aceptar esta definición. Un dualismo exasperado, un mundo embrujado de puras relaciones de proporción, un universo reducido a extensión, al que sólo se le contrapone accidentalmente el surgimiento del yo como sustancia pensante –el cual no logra, sin embargo, determinar las condiciones para ponerse en relación efectiva con el mundo. El sentido de distancia indefinida no está mediado de modo alguno: el pensamiento se extiende hacia ese mundo lunar sin comprender, sin poseer. En la *Géométrie*, lo hemos visto<sup>2</sup>, la imagen del mundo embrujado aparece con una claridad máxima. No es casual: la *Géométrie* revela el plano de análisis científico contemporáneo al *Discours* –y, podría decirse, por paradójico que parezca, el plano más contrapuesto a esa cuarta parte metafísica que se

\* [...] pues no quiero ser de esos pequeños artesanos que sólo se dedican a restaurar las obras viejas porque se sienten incapaces de hacerlas nuevas (*La investigación de la verdad*, p. 31)]. [N. de la T.]

<sup>1</sup> R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., p. 614.

<sup>2</sup> Cfr. supra capítulo II, epígrafe 5.

<sup>170</sup> Tal vez convenga, llegados a este punto, para no dejar en suspenso la argumentación, volver sobre la relación Montaigne-Descartes, de la que han partido estas últimas páginas, e intentar una última explicación del núcleo teórico específico que domina esta relación. Ahora bien, hay posiciones que, precisamente a partir de la apreciación de la radicalidad ontológica del Yo cartesiano, establecen una rígida separación entre ambos autores: tales son, por ejemplo, las posiciones sostenidas por L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, 1945, pp. 95 ss. (el pironismo es el terreno propio de Montaigne; aunque Descartes pase por ahí, es justamente para oponerse a él); por A. Koyré, «Entretiens sur Descartes», cit., pp. 175 ss. [«Les Essais sont (...) un traité de renoncement» (los Ensayos son [...] un tratado de renuncia) (...)] «A la historia de una derrota, Descartes contrapone la historia de una victoria»), y por G. Weise, *L'ideale eroico del Rinascimento. Diffusione europea e tramonto* II, cit., pp. 66-70. Una idea que parece equivocada, puesto que, tal y como subraya M. Gueroult (*Descartes selon l'ordre des raisons* II, cit., pp. 237 y *passim*), lo que separa a Montaigne y a Descartes no es tanto el signo distinto dado al mismo problema, la derrota o la victoria en el intento de cualificar positivamente el ideal humanista de ciencia-sabiduría que está presente en ambos, como el diferente terreno en el que los dos autores desarrollan la investigación. No se debe, por lo tanto, hablar de Montaigne como de un antecesor, aunque sea dialéctico, de Descartes: en este último, la innovación no es superior, sino heterogénea.

formula en el mismo momento, pero que, dentro del cuadro de conjunto, resulta accidental, pura señal de una contradicción. El orden de razones que el intelecto despliega sobre el mundo geométrico es aquí, de hecho, totalmente formal: el horizonte matemático excluye el metafísico, al igual que la imaginación excluye la intelección<sup>3</sup>. Es verdad, sin duda, que la validez del orden de las razones matemáticas está basada en la veracidad divina; pero, justamente, se basa en ella de una vez por todas, accidente metafísico, fundamentación que no logra extenderse a la articulación de las razones, fundamento trascendente a las razones y, no obstante, sin posibilidad de verse envuelto en ellas. La separación es la forma de este mundo; sobre el orden mecánico imaginado por la ciencia para la naturaleza, se eleva, sin mediación alguna, la accidentalidad del yo<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Esta tesis aparece planteada y sostenida con gran capacidad de convicción en la investigación, ya clásica, de Pierre Léon Boutroux (*L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, París, 1900), por lo menos por lo que se refiere al *Discours*. Contra la formulación de Boutroux, por un lado, J. O. Fleckenstein, «Descartes und die exakten Wissenschaften des Barock», en *Fortschritte* 30, 1956, pp. 116-121, sostiene la significación ontológica inmediata de la geometría cartesiana: la geometría de Descartes es ya una física; por otro lado, J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, París, 1960, siguiendo los pasos de Gueroult, sostiene decididamente la subsunción del orden de la realidad en el orden de las razones teóricas, entificando así el horizonte geométrico. Hay que agregar que en Descartes, tal como veremos, se asiste con frecuencia a un intento de geometrizar la naturaleza o de entificar la formalidad intelectiva: el error, a nuestro juicio, consiste en considerar estos horizontes excluyentes, en la incapacidad de verlos como tramas de un mosaico siempre cambiante, con el objetivo de reinventar continuamente los términos del problema de la relación yo-mundo. Es decir, lo que es un error no es tanto considerar reales determinadas tensiones en el desarrollo del horizonte científico o del horizonte formal, sino dar por concluidas estas tensiones y no verlas, en cambio, como variables de un proceso problemático abierto sin cesar. Cuando, en el fondo, lo que le interesa a Descartes sobre todo es el problema. En defensa del planteamiento que hacemos aquí, cabe consultar el volumen de N. K. Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as pioneer*, Londres-Nueva York, 1952, volumen todo lo discutible que se quiera pero de lo más estimulante en el duro ataque «historiográfico» que lanza contra todas las concepciones monolíticas, no problemáticas, del pensamiento cartesiano.

<sup>4</sup> J. Vuillemin, «Sur les propriétés formelles et matérielles de l'ordre cartésien des raisons», *Etudes d'histoire de la philosophie en hommage à M. Gueroult*, París, 1964, pp. 43-58, sostiene, en cambio, ahondando en la tesis de Gueroult, que el orden cartesiano de las razones se distingue de un ordenamiento formal (definido como «un conjunto reticulado de proposiciones deducidas a partir de un determinado número de proposiciones primitivas»), puesto que el primero es un orden «esencialmente irreversible y, a pesar de que las proposiciones primitivas se plantean como verdaderas, como necesariamente verdaderas, la relación consecutiva a la que éstas dan lugar no permite considerar a las proposiciones derivadas como equivalentes de las primeras, ni invertir el orden». Descartes considera, por lo tanto, este orden como *absoluto*. Bastará observar que, aun en el caso de que esto fuera cierto, y nadie dice que lo sea (por lo menos en esta perspectiva absolutamente rígida), no sería de todas formas resolutivo: la irreversibilidad del orden de las razones no prueba en ningún caso su sustancialidad

El cuadro se hace más preciso –y las características accidentales del surgimiento del momento metafísico parecen acentuarse– si se analizan algunos otros resultados del *Discours*: temas relevantes y radicalmente significantes, como el moral y político, parecen en efecto desarrollarse en la misma atmósfera embrujada de un mundo mecánico al que le es ajeno un significado directamente humano. Reconsideremos, por ejemplo, la tercera parte del *Discours* y las reglas de la moral provisional allí prescritas. Poco importa –por ahora– subrayar sus aspectos conformistas y reaccionarios: mucho más revelar su índole fundamental, el formalismo esencial que las caracteriza. «*Le première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre*»<sup>5</sup>. «*Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées*»<sup>6</sup>; «*Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde; et généralement, de m'accoutumer à croire, qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible*»<sup>7</sup>.

ontológica. ¡Siempre puede tratarse de un mundo de sueño, aunque esté basado en verdades ciertas! En definitiva, la hipótesis de Vuillemin puede toparse perfectamente con la oposición del *Dieu trompeur* [Dios embustero].

<sup>5</sup> AT VI, p. 23 [Por la primera (regla) debía obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando la religión en la cual Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia, rigiéndome en cualquier otra cuestión por las opiniones más moderadas y más alejadas de todo extremo, que fuesen comúnmente practicadas por los más sensatos de aquéllos con los que me tocase vivir (*Discurso*, p. 18)].

<sup>6</sup> AT VI, p. 24 [Mi segunda máxima prescribía que debía ser lo más firme y decidido que pudiera en mis acciones y que no debía seguir las opiniones más dudosas, después de haberme determinado a ello, con menor constancia que si hubiesen sido muy seguras (*Discurso*, p. 19)].

<sup>7</sup> AT VI, p. 25 [Mi tercera máxima aconsejaba que debía intentar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y modificar mis deseos antes que el orden del mundo. En general, debía acostumbrarme a pensar que no existe nada que esté enteramente en nuestro poder con excepción de nuestros pensamientos, de forma tal que después de haber hecho lo que hemos estimado mejor, en relación con todos los asuntos que nos son ajenos, todo aquello que nos reste para triunfar es absolutamente imposible para nosotros (*Discurso*, p. 20)]. En cuanto a la denominada «cuarta» regla de la moral provisional, véase lo que dice F. Alquié al respecto, caracterizándola en términos de factibilidad particular y no general, por consiguiente excluyéndola, en su edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes, cit., volumen I, p. 597, nota 1.

Ninguna conexión de valor con el mundo, es más, exclusión de todo contenido, exacerbación de las características formales de la decisión. Sin duda, este formalismo es ambiguo en la medida en que pretende ser provisional: pero, ¿de verdad es provisional? Se trata, cuando menos, de una «provisionalidad» radicalizada por una voluntad fallida de alternativa. De hecho, una vez que ha aparecido el yo pensante, en su rica realidad metafísica, no se indica ninguna otra vía. Esta aparición se contrapone, de manera neta y simple, a las reglas éticas, impidiendo –en el momento presente– intervenir en ellas, modificarlas. Y no vale señalar, a modo de justificación no solicitada, por más que se haga a partir de todo lo que se ha sostenido varias veces en estas páginas, que esta formulación del problema moral es política, puesto que surge de la exigencia de responder a urgencias derivadas de la derrota sufrida por la burguesía, de la imposibilidad de proyectar algo alternativo en el momento presente (a este respecto, resulta característico que las reglas estén plagadas de observaciones relevantes para la táctica)<sup>8</sup>; todo esto lleva a arraigar y no a atenuar la provisionalidad de esta moral, desde el momento en que se recuerda que la situación histórica constatada aquí está caracterizada precisamente por la contraposición social entre la autonomía burguesa y un aparato represivo que no quiere su expansión, y en ello consiste su especificidad, el fundamento de su esencialidad metafísica.

Cuando el discurso, como moral, se hace explícitamente político, las características de separación se acentúan aún más: porque, aunque el individuo esté abocado a elecciones morales que inciden de algún modo en el ser, lo está en menor medida en ese mundo social y político que ahora aparece de por sí representado como embrujado, verdadera segunda naturaleza frente al yo. En este ámbito, los impedimentos para que éste se separe de igual modo que del mundo en general son menores. La actitud que ya hemos visto en las reglas de la moral provisional (no cambiar el orden del mundo, seguir las ideas más moderadas, obedecer) se acentúa. La sensación de la imposibilidad actual de una alternativa se hace más apremiante. La prescripción sigue el juicio de hecho y éste presenta, frente al sujeto, una separación que tiende a repetir, en el mundo político, la rigidez encontrada en el mundo natural. Descartes describe el mundo político en los términos del absolutismo: una voluntad soberana plena, poco conocida en su majestad, que simplemente debe al propio arbitrio la capacidad de legislar («*Si veut le Roi, si veut*

<sup>8</sup> Así, por ejemplo, en la primera regla, la función táctica del rechazo-aceptación de los votos religiosos y de los contratos civiles como condición inmovilizadora en una situación en la que nada se mantiene «toujours en même état» [siempre en el mismo estado]; en la segunda regla, el elogio de la probabilidad y la polémica contra los «*esprits faibles et chancelants*» [espíritus débiles y vacilantes], todo ello en el marco de una firme aceptación de la responsabilidad política del momento, tal como lo confirma la original recuperación de motivos estoicos en la tercera regla.

*la Loi»)<sup>9</sup>; y a esta voluntad se ha agarrado, sin poder evitar subordinar la plenitud de la obediencia social<sup>10</sup>. La analogía entre mundo natural y mundo político es, en esta fase, tan total que ambas dimensiones se muestran continuamente como intercambiables bajo la forma de la metáfora<sup>11</sup>. Por otro lado, ¿qué contraponer a esa realidad vacía de significado humano que es el mundo político, sostenido por la voluntad arbitraria del soberano? Nada, si es cierto que el individuo sólo des-*

<sup>9</sup> [Si el Rey quiere, la Ley quiere]. AT I, p. 145: «[...] Dieu a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. Or il n'y a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes mentibus nostris ingenitae, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le coeur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire, nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissons. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage; ainsi qu'un roi a plus de majesté, lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. On vous dira que, si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois [...]» [(...) Dios es el que ha dictado esas leyes en la naturaleza, tal como un rey dicta leyes en su reino. Ahora bien, no hay ninguna en particular que podamos comprender, si nuestro espíritu se dedica a considerarla, y todas son *mentibus nostris ingenitae* (innatas en nuestras mentes), del mismo modo que un rey imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos, si tuviera el poder de hacerlo. En cambio, no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conozcamos. Pero el hecho mismo de que la juzguemos incomprendible hace que la estimemos más; del mismo modo que un rey tiene mayor majestad cuanto menos conocido es por parte de sus súbditos, siempre que no piensen por ello que carecen de rey, y que le conozcan lo bastante como para no dudar de ello. Se os dirá que, si Dios hubiera dictado esas verdades, podría cambiarlas al igual que un rey hace sus leyes (...)]. Y, de nuevo, únicamente por citar un ejemplo entre muchos, AT V, p. 87: «[...] n'appartient qu'aux Souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se meler de régler les moeurs des autres» [(...) sólo corresponde a los Soberanos, o a aquellos que han sido autorizados por ellos para intervenir en la regulación de las costumbres de los demás].

<sup>10</sup> También en las cuestiones religiosas, que –como es sabido– constitúan un *punctum dolens* [punto conflictivo] en la casuística de la obediencia civil. En Descartes no hay duda: del mismo modo en que resulta criminal considerar que hay que ser fieles al Rey Católico en países que no dependen de él y es sedicioso predicarlo, aun cuando haya curas que lo hagan (AT II, p. 585), es lícito tener contactos con personas de religión distinta cuando los soberanos legítimos lo permiten (AT VIII B, p. 206). El principio de obediencia al soberano absoluto está en Descartes, en todo caso, fuera de discusión: en el *robin* del siglo XVII ha desaparecido toda duda al respecto. (Resulta curioso pero significativo advertir que, a lo largo de la *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, cit., p. 16, al hablar de la relación intelección-memoria-significado, Descartes pone este ejemplo inmediato: «[...] audiens vocem R-E-X significare supremam potestatem, illud memoriae mando [...]» [al oír que la expresión R-E-Y significa suprema potestad, la guardo en mi memoria]). Además, AT IV, p. 489.

<sup>11</sup> Por ejemplo, AT I, p. 145, AT III, p. 353, AT VI, pp. 12-14. Vale la pena recordar aquí que, aunque la pantalla de la metáfora real absolutista sirva para la definición de la divinidad, no se está aquí, ciertamente, ante ese «dios constitucionalista» (que gobierna a partir de leyes dadas) del que habla B. Groethuysen (*Le origini dello spirito borghese in Francia I*, Turín, 1949) y cuya imagen retoma T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, cit., pp. 64-65.

cubre su verdadera realidad a través del aislamiento. Queda aquí excluida toda expresión espontánea de libertad que recubra y configure el mundo, emanando del individuo: sólo el *usage* hace la historia y este *usage* y su codificación dependen de la consideración exclusiva y son tarea directa del soberano<sup>12</sup>. En esta fase de la obra de Descartes, se toman y recorren sin cesar los temas de la ciencia de los *politiques*: bastaría una comparación<sup>13</sup> para demostrar que Descartes adopta no sólo los términos sino también el referente ideológico del discurso de los *politiques*. Incluso cuando nos encontramos ante afirmaciones que parecen expresar una concepción iusnaturalista abierta y optimista, no cabe dejarse llevar a error: la referencia retórica a la justicia es, en el uso que hacen de ella los *politiques*, legitimación del poder constituido, afirmación precisa de que el valor, en política, es elemento formal, orden contra amotinamientos y rebelión; legalidad –se diría hoy–, no justicia, contra desorden<sup>14</sup>.

Si se analizan los pasajes en los que Descartes expresa pareceres de índole jurídica y filosófico-jurídica, la impresión suscitada por sus pensamientos políticos se confirma. Dejemos de lado, en efecto, esas afirmaciones que son simples reminiscencias de los estudios jurídicos realizados en su momento<sup>15</sup> o repiten el recuerdo

<sup>12</sup> Sólo el *usage* hace historia (AT VI, p. 12 ss.), perfecciona el lenguaje (AT I, pp. 125-126) y la ciencia (AT IX B, p. 18). No corresponde más que al soberano codificar a partir del *usage*: AT VI, pp. 14, 61; AT V, p. 87.

<sup>13</sup> AT IV, p. 78: uso irónico pero fiel a la tradición de «*coup d'Etat*»; AT V, pp. 232-233: la metáfora extremadamente bella de la vida marinera, de sus peligros hasta el naufragio, para ilustrar la vida de los soberanos y la gran majestad de su riesgo... Todo ello sólo a modo de una muy pequeña ejemplificación: volveremos sobre esto. Por otro lado, véase la curiosa justificación del uso del maquiavismo en AT VIII B, p. 367.

<sup>14</sup> En la *Lettre apologetique* [Carta apologética] (AT VIII B, p. 224), leemos: «*Car, comme il n'y a rien que la Justice, qui mantienne les Etats et les Empires; que c'est pour amour d'elle, que les premières hommes ont quitté les grottes et les forêts pour batir des villes; que c'est elle seule, qui donne et qui maintient la liberté; comme, au contraire, c'est de l'impuissance des coupables et de la condamnation des innocens, que vient la licence, qui selon la remarque de tous les politiques, a toujours été la ruine des Républiques [...]*» [Puesto que, como no hay nada más que la Justicia, que mantiene los Estados y los Imperios; por amor a ella, los primeros hombres abandonaron las grutas y los bosques para construir ciudades; sólo ella da y mantiene la libertad; en cambio, la impunidad de los culpables y la condena de los inocentes provoca la licencia, que, como han observado todos los políticos, siempre fue la ruina de las Repúblicas (...)]. La retórica está justificada: Descartes pide la absolución en el proceso promovido por Voetius. Interesante advertir la temática de «*politique*»: la referencia al paso del estado natural al estado civil y a la discusión sobre la ruina de las repúblicas (en torno a la cual, también el hermoso pasaje de AT IV, p. 438) y, sobre todo, la precisa concepción de la justicia como función de poder de cara al mantenimiento de la paz (véase también el pasaje sobre el «*mutation*» (amotinamiento) de Utrecht y sobre el «*esprit rebelle de Voetius*» (espíritu rebelde de Voetius): AT IV, p. 27].

<sup>15</sup> Por ejemplo, AT III, p. 156 (por una cuestión inherente al asunto Stampioen-Waessenaer); AT III, pp. 158-159 (referencia a Justiniano). En general, respecto a los estudios jurídicos realizados por

de la profesión –y del ascenso social a través de la profesión– del *robin*: «*Je savais [...] que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent*»<sup>16</sup>. Cuando el análisis atento de la experiencia jurídica se hace más profundo, encontramos ese mismo pesimismo agudo que las connotaciones *politiques* con todo expresan. El derecho, «regla del juego» social, táctica, maniobra y retórica, cuando no puro atropello<sup>17</sup>, presupone, también él, un mundo social desprovisto de verdad humana, mundo separado, de relaciones móviles arbitrariamente. Única garantía: el valor formal de respeto y aplicación de la ley<sup>18</sup>. E incluso cuando, en la última fase de su pensamiento, Descartes intente nue-

Descartes, cfr. H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, cit., pp. 253 ss. Sobre el pensamiento filosófico-jurídico de Descartes, lo esencial está en Alessandro Levi, «L'influence de l'esprit cartesien dans le droit. Ses avantages et ses limites», en *Congrès Descartes, Etudes cartesiennes III*, cit., pp. 49-54; G. Gonella, «Cartesio giurista», en *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 18, 1938, pp. 440-445; V. Giorgianni, «Ripercussioni filosofico-giuridiche dell' studio delle passioni in Cartesio» e «Intuizioni giopolitiche di Renato Descartes» en *Sophia* 17, 1949, pp. 254-258 y 334-350. Estos autores subestiman la aportación de Descartes a la filosofía jurídica.

<sup>16</sup> AT VI, p. 6 [sabía (...) que la jurisprudencia, la medicina y otras ciencias proporcionan honores y riquezas a quienes las cultivan (*Discurso*, p. 6)]: pero véase también pp. 8-9, así como E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 119-120 y 139.

<sup>17</sup> El derecho como regla del juego en AT IV, p. 438. A lo largo de la disputa con Fermat aparecen en el epistolario de Descartes una serie de metáforas jurídicas que están cargadas de un fuerte escepticismo: cfr. AT II, pp. 321, 335, 378. Las técnicas de los abogados, las promesas jurídicas, etc., en suma, el derecho, aparece considerado, a la manera popular, no como instrumento de justicia, sino como instrumento de confusión.

<sup>18</sup> La *Lettre apologetique* (AT VIII B) es un monumento al legalismo y, entre otras cosas, revela un conocimiento procedural y legal en Descartes realmente muy despierto. Por ejemplo: Descartes plantea continuas objeciones por la falta de competencia por parte de los magistrados de Utrecht para juzgarle (pp. 214-215); formula en todo caso la defensa a partir de esquemas comunes a la ciencia jurídica de su tiempo: los motivos de la justicia de su causa, la injusticia de sus enemigos (pp. 202-203); vuelve contra su adversario la acusación de calumnia, ya que Voetius ha mostrado «*vagari in incertum*» [deambular en la incertidumbre], en lugar de probar la «*crimen certum*» [verdad de la acusación], tal y como prescribe la ley, en Descartes, exponiéndose así a la retorsión (p. 255); apela al derecho internacional que lo protege (*passim*), etc. Hay pasajes en los que la conciencia de abogado y la tradición del *robin* se manifiestan de manera indudable, como en el siguiente, que es al mismo tiempo momento sustancial y procedural y artificio abogádesco extremadamente refinado: «*en un fait ou les présomptions sont contraires aux preuves, on a sujet d'user de beaucoup de circonspection, avant que de rien déterminer. Mais ici les preuves sont si claires et si certaines [...], qu'on serait obligé de les croire, encourage que les présomptions fussent contraires. Outre cela, les présomptions s'accordent entièrement avec elles [...]*» [p. 264] (Ante un caso en el que las presuposiciones son contrarias a las pruebas, hay razones para considerar las cosas con mucha circunspección antes de determinar nada. Pero aquí las pruebas son tan claras y seguras [...], que nos veríamos obligados a darles crédito aunque las presuposiciones fueran contrarias. Además, las presuposiciones coinciden íntegramente con ellas [...]). Otro pasaje, que revela una elevada conciencia legal, es éste: «*Car les particuliers n'ont aucun droit de demander le*

vas formulaciones, más significativas desde el punto de vista humano<sup>19</sup>, siempre se podrá encontrar el valor formal del orden, la garantía negativa exigida por el *politique* como horizonte último de referencia.

Insistencia en el orden, discurso de *politique*. El *Discours de la Méthode* deja, pues, una concepción del horizonte social que es igualmente negativa –privativa, se diría, y desrealizada– que la visión del mundo natural. ¿Accidente metafísico, entonces, la aparición del yo en el *Discours*? Tal vez. Pero la accidentalidad no debe hacernos juzgar ineficaz semejante aparición y mucho menos considerar que la situación está cerrada a una profundización temática<sup>20</sup>. Ya que, por el contrario, justamente a partir de este momento, en un principio tal vez irrelevante desde el punto de vista psicológico pero no por ello menos esencial, crece un desequilibrio interior en el pensamiento cartesiano, ese desequilibrio de cuya problematización no podía salir sino una nueva síntesis. La insuficiencia del mundo embrujado se va sufriendo poco a poco cada vez más, la contraposición entre yo y mundo parece estética, inadecuada para proporcionar una respuesta al problema que se ha impuesto a partir del momento de la crisis. Esta insuficiencia se manifestaba con igual evi-

sang, ou l'honneur, ou les biens de leurs ennemis; c'est assez qu'on les mette hors d'intérêt, autant qu'il est possible aux Iuges: le reste ne les touche point, mais seulement le public» [p. 225 (Pues los particulares no tienen derecho alguno a exigir la sangre, el honor o los bienes de sus enemigos; basta con dictaminar que no vienen al caso, en la medida en que esté en manos de los Jueces: el resto no les concierne, sólo atañe al público)]. Anotaciones análogas en la *Epistula ad P. Dinet* [Carta al P. Dinet], AT VII, p. 602.

<sup>19</sup> Aparece una referencia explícita a la equidad contra el rigor con todo justo de la justicia real en un par de cartas de finales de 1646 y principios de 1647 que Descartes envía a amigos influyentes para solicitar clemencia hacia un campesino acusado de homicidio (AT V, pp. 262-267; AT X, pp. 613-617. Véase sobre la cuestión G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., pp. 589-590 y V. Giorgianni, «Ripercussioni filosofico-giuridiche dello studio delle passioni in Cartesio», cit.). Una vez puesta de relieve esta preocupación cartesiana por la administración de la justicia, por un momento sustancial, parece sin embargo francamente imposible adscribir a Descartes en modo alguno a la corriente del derecho natural. Tal y como ha observado con acierto A. Levi («L'influence de l'esprit cartesien dans le droit. Ses avantages et ses limites», cit.), en contra de lo que sostiene Bishara Tabbakh (*Du heurt à l'harmonie des droits*, París, 1936, pp. 67-102), si se ha dado una relación entre la doctrina cartesiana y la doctrina iusnaturalista, ésta no atañe tanto al método apriorístico como a la concepción individualista. A este propósito, baste añadir una sola indicación: «Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere idcirco innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate judicandi» [(*Notae in programma* [Notas al programa], AT VIII B, p. 357 (Nunca escribí ni juzgué que la mente careciera de ideas innatas, que son algo diferente de la facultad de juzgar)].

<sup>20</sup> Sobre el carácter definitivo de esta postura cartesiana con respecto al mundo político y a los problemas de la sociedad han insistido en cambio, con motivaciones distintas pero con resultados sustancialmente análogos, K. T. Buddeberg, «Descartes und der politische Absolutismus», en *Archiv für Rechts- und Socialphilosophie* 30, 1936, pp. 541 ss. y L. G. Castiella, «Las ideas políticas en Descartes», en *Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Método* III, Buenos Aires, 1937, pp. 73-88.

dencia tanto en el plano de la filosofía natural como en el de la filosofía social: pero era necesario, para que se diese una posibilidad de desbloqueo, que el pensamiento cartesiano volviese sobre esa investigación científica en la que se mostraba con el máximo de intensidad la dimensión del ser desrealizado.

Ahora, en 1638, Descartes está envuelto en una dura polémica con Fermat y el entorno de los nuevos matemáticos parisinos<sup>21</sup>: el primer motivo es la *Dioptrique*, pero pronto la polémica afecta a toda la fundamentación cartesiana del conocimiento matemático del mundo natural<sup>22</sup>. Lo que los matemáticos parisinos combaten –aparte de las cuestiones puras de cálculo y los múltiples pretextos polémicos en cuya identificación se distingue sobre todo Roberval (en todo caso, para Descartes son todos «*esprits malicieux, qui ne cherchent rien moins que la vérité*»)<sup>23</sup>– es el remanente metafísico del geometrismo cartesiano, las ilusiones, las reminiscencias renacentistas que reaparecen sin cesar en él. En efecto, hemos visto que, en ocasiones, justo para responder a las necesidades de esa mediación filosófica cuya urgencia está siempre presente, el rigor del pensamiento cartesiano, tendencialmente dirigido a la geometrización, cedia y se perdía en la renovación de posiciones de procedencia heterogénea<sup>24</sup>. Las críticas acentúan ahora la necesidad de una explicación: no tanto, pues, de una profundización del geometrismo cartesiano, de una apropiación más plena de la figura desrealizada del mundo, sino de una liberación del mismo de toda reserva o coartada a estas alturas francamente insostenible. Y es lo que sucede. Se podría decir que la polémica con los matemáticos parisinos parece comprendida entre un antes y un después, perfectamente determinados por estas exclamaciones cartesianas: «*mais d'exiger de moi des démonstrations géométriques en une matière qui dépend de la Physique, c'est*

<sup>21</sup> Además de Fermat, se trata, apenas por citar los nombres de los más conocidos, de Etienne Pascal, Mydorge, Hardy, Roberval, des Argues, el Abad Chambon, Petit [...] El intermediario e incitador de la polémica es naturalmente Mersenne. Sobre el inicio de la polémica, cfr. AT I, pp. 354-363, 463-474. Sobre la actitud siempre malévola de Descartes en relación con sus lectores parisinos, todavía a principios de 1638, véase AT I, p. 502: «au reste, je crains bien qu'il n'y ait encore guère personne qui ait entièrement pris le sens des choses que j'ai écrites, ce que je ne juge pas néanmoins être arrivé à cause de l'obscurité de mes paroles, mais plutôt à cause que paraissant assez faciles, on ne s'arrête pas à considérer tout ce qu'elles contiennent» [por lo demás, temo de veras que todavía no haya nadie que haya entendido plenamente el sentido de las cosas que he escrito, lo que no considero sin embargo que se deba a la oscuridad de mis palabras, sino que se debe más bien a que, pareciendo éstas muy fáciles, uno no se detiene a considerar todo lo que contienen].

<sup>22</sup> Los textos de la primera polémica, es decir, de la que nos interesa, son esencialmente éstos: AT II, pp. 1-33, 81-196, 253-282, 307-343, 352-362, 406-407 y *passim*.

<sup>23</sup> AT II, p. 25 [espíritus maliciosos que buscan todo menos la verdad].

<sup>24</sup> Cfr. *supra* capítulo II, epígrafe 3 en relación con los escritos físicos de la década de 1630 y epígrafe 5 en relación con la quinta parte del *Discours*.

*vouloir que je fasse des choses impossibles»<sup>25</sup>. Ésta es la primera: Descartes ve todavía un horizonte físico irreducible a la mera geometrización, que descansa en algunos aspectos en una fundamentación metafísica. ¿Posición contradictoria con la tendencia esencial de su pensamiento? Sin duda. Él no tarda en reconocerlo: «toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie»<sup>26</sup>. Éste es, pues, el resultado de la polémica con los matemáticos parisinos, resultado, sin duda, que se debe más a la intolerancia cartesiana a las críticas que al valor de éstas (por otra parte, en algunos casos, muy bien dirigidas), más a la necesidad del pensamiento cartesiano de desarrollarse que a la presencia de una alternativa adecuada expresada por los matemáticos parisinos. Pero he aquí que la eliminación de una serie de elementos equívocos que todavía cargaban la concepción geométrica del mundo le quita al pensamiento filosófico toda posibilidad de estasis y le obliga, por contrapunto, a hacer frente, ya no por atajos, sino de manera rigurosa, a las exigencias y a las tendencias que lo constituyen. Sólo en este momento, presentándose –bajo el agujón de la polémica adversaria– en toda su claridad, entra en crisis, también desde el punto de vista subjetivo, el mundo embrujado del geometrismo cartesiano. Cuanto más desrealizado está el mundo, más insoportable se vuelve la tensión con ese único punto de realidad que es la aparición solitaria del «yo pienso». No es casual que, en la misma carta en la que Descartes declara la reducción de la física a geometría, aparezca el anuncio de un nuevo tratado en latín sobre las pruebas de la existencia de dios<sup>27</sup>: ha comenzado el trabajo en las *Meditaciones*. La tensión era insoportable, toda excusa y defensa a la hora de plantearse la gravedad del problema, imposible. La crisis es tan profunda que lleva a una última y necesaria resolución: «Mais n'attendez plus rien de moi, s'il vous plaît, en Géométrie; car vous sçavez qu'il y a long tems que je proteste de ne m'y vouloir plus exercer, et je pense pouvoir honnetement y mettre fin»<sup>28</sup>. Sólo la metafísica, sólo el ahondamiento en ese momento que hasta ahora había parecido accidental, puede*

<sup>25</sup> AT II, p. 142 (27 de mayo de 1638) [pero exigirme demostraciones geométricas en una materia que depende de la Física es querer que haga cosas imposibles].

<sup>26</sup> AT II, p. 268 (27 de julio de 1638) [toda mi Física no es sino Geometría]. En el mismo día, además de la carta a Mersenne, Descartes envía también una carta de pacificación formal a Fermat (AT II, pp. 280-282): pero la declaración no es formal; tanto es así que se repetirá para demostrar la conciencia que Descartes ha adquirido de la naturaleza de su física [cfr. por ejemplo AT II, p. 542: «(...) encore que toute ma physique ne soit autre chose que mécanique (...)» (aunque toda mi física no sea sino mecánica)].

<sup>27</sup> AT II, p. 267 (27 de julio de 1638).

<sup>28</sup> AT II, pp. 361-362 (12 de septiembre de 1638) [pero les ruego que no esperen ya nada de mí en Geometría, pues saben ustedes que hace ya mucho tiempo que vengo advirtiendo de mi intención de dejar de ejercerla y pienso en cómo abandonarla de forma honesta].

permitir superar esta crisis. Quizá puede permitir establecer una relación verdadera con el mundo<sup>29</sup>.

Si, en el plano de la investigación sobre el mundo natural, la imagen geométrica –en la misma medida en que se libera de toda rémora– se pone en crisis e impone así la necesidad de resolver la escisión que subyace en el *Discours de la Méthode*, esta conciencia no se hace menos presente en la relación cartesiana con el mundo político. La concreción histórica del problema no tarda en presentarse tras la formalidad abstracta de los problemas que se discuten. Por otra parte, ¿acaso no es el debate entre Descartes y los matemáticos parisinos ya relevante en algún sentido para la experiencia política, cuando menos considerando –tal y como advierte Descartes<sup>30</sup>–, dado el alto estatus social de sus interlocutores, la imagen pública de la polémica, en tanto que relacionada con la función pública de la ciencia y, por lo tanto, con la alternativa a las opciones políticas identificable en ella? Pero, más allá de estas referencias no inmediatas, el hecho no deja de ser que el mundo embrujado representado hasta el momento en términos geométricos tiene una cara política directamente significativa. Expresa el momento más intenso de la crisis entre sociedad civil y Estado, el momento de la separación máxima, del dualismo más profundo. El Estado absoluto es en verdad una segunda naturaleza, mecánicamente agente, pura legalidad basada en la inescrutabilidad majestuosa de un acto soberano. ¿Y la sociedad civil? ¿Y la burguesía que se expresa en ella, derrotada pero abocada a la afirmación operativa de su existencia? De nada estamos seguros, salvo de su existencia incancelable y de su autonomía. Pero, ¿hasta cuándo es posible esta dualidad estática, esta contraposición estancada? La crisis del mundo geométrico, el proceso de liberación del yo de la accidentalidad en la que había quedado atrapado,

<sup>29</sup> Tal vez haya que desdramatizar la oposición entre la tesis de F. Alquié (véase la reiterada en las *Oeuvres philosophiques* de Descartes II, cit, p. 7) sobre la centralidad de la especulación metafísica en esta fase entre 1638 y 1640 y la de E. Garin (en *Opere* I, p. CXIV) sobre la primacía, en este mismo periodo, de la física, desde donde Descartes elabora su metafísica «casí para garantizar la ortodoxia o, cuando menos, la neutralidad de su física»: ambas disciplinas juegan un papel alterno en la explicación del significado hacia el que se dirige la búsqueda cartesiana.

<sup>30</sup> AT II, p. 28, sobre el alto estatus social de sus interlocutores. Sobre la vida de las sociedades científicas en el siglo XVII y, en particular, de las parisinas y sobre el grado harto elevado de integración política y estatal observable en ellas, cfr. R. Bray, *La formation de la doctrine classique en France*, París, 1927; J. De Boer, «Men's literary circles in Paris (1610-1660)», *Modern Language Association of America, Publications* 53, 1938, pp. 730-780; M. Ornstein, *The role of the scientific societies in the seventeenth century*, Chicago, 1938; H. Busson, *La religion des classiques (1660-1685)*, París, 1948; P. Batrière, *La vie intellectuelle en France. De XVI<sup>e</sup> siècle à l'époque contemporaine*, París, 1961; así como varios apuntes interesantes en G. Bollème, J. Ehrard, F. Furet, D. Roche, J. Roger, *Livre et société dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, París-La Haya, 1965. Sobre este tema tendremos ocasión de volver repetidas veces.

pado, no podía no dejarse sentir también en este terreno. Aquí, como en algún otro lugar, se imponía la articulación de la relación yo-mundo. Acaso incluso con mayor urgencia, sin duda con una aspiración desesperada a la definición de un significado humano de la vida social. La accidentalidad metafísica del yo, dejada por el *Discours de la Méthode*, debía ser superada.

## 2

Necesidad de superar la separación del yo, necesidad de volver a poner en relación hombre y mundo, de eliminar la accidentalidad de la aparición metafísica. Pero, ¿cómo puede llevarse a cabo esta exigencia? ¿Cómo pueden mitigarse la insatisfacción y la inquietud que la conciencia de la insuficiencia del marco de referencia ha provocado?

Nos hallamos en un punto de inflexión decisivo de la evolución del pensamiento cartesiano; la espontaneidad de la oposición del yo frente al mundo debe hacerse organización, el peso del aislamiento –y la inseguridad– deben eliminarse. Descartes vive, no obstante, en un mundo que ya ha dado una respuesta general a los problemas de la época, que, en el terreno de una opción global –negativa, contra el naturalismo y el humanismo; afirmativa, por la paz como valor autosuficiente–, acepta el dualismo radical y lo organiza en la filosofía científica y política del mecanicismo: que no ve, por consiguiente, las condiciones e incluso aborrece toda idea de superación. Descartes vive en ese mundo *robin* –y es partícipe de él desde la lejanía, incluso en el exilio holandés– que, desde que ha rechazado y combatido la alternativa libertina, ha fijado ese dualismo en su ideología: ahora intenta plegarlo afirmativamente a las necesidades de crecimiento material del estrato burgués, pero nunca romperlo, superarlo, ponerlo en cuestión. Cuando los mecanicistas atacan a los libertinos, no lo hacen para reconquistar un horizonte de libre desarrollo de clase, sino para obligar a todos a la conciencia realista de la crisis y al duro y arduo camino en la existencia separada. «*Les Politiques ne regardent pas l'homme dans une abstraction de Metaphysique, mais que plutost ils le considerent dans les offices de la vie civile [...]»<sup>31</sup>.*

Por otra parte, la campaña antilibertina que se desarrolla a principios de la década de 1920 y que tiene como víctimas a Vanini y Théophile de Viau y como «hé-

<sup>31</sup> [Los Políticos no tratan del hombre como de una abstracción de la Metafísica, sino que le consideran más bien en los oficios de la vida civil]. Para la bibliografía, nos permitimos remitir a nuestro «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», cit. La frase citada es de D. de Prierac, *Discours politiques*, 1652 (p. 59 de la edición de 1666).

roes» al jesuita Garasse y al mínimo Mersenne, ha abrigado, de hecho, fines mucho más políticos que apologeticos: en efecto, se ha desarrollado, a través de la alianza entre parlamentos y poder real, con objeto de reforzar este frente histórico, de quitar toda posibilidad de alternativa política a los estratos burgueses cultos. Se trata de una provocación que enseguida se transforma en caza de brujas<sup>32</sup>, que utiliza el martirio de Vanini y de Théophile para imponer la conciencia general de la necesidad del ordenamiento político existente<sup>33</sup>: su consigna no es sólo la eliminación de la resistencia al absolutismo llevada a cabo en nombre de los ideales del humanismo, sino también la adhesión activa al régimen, su valorización como régimen justo y adecuado a la época. El primer libertinismo, todavía vagamente naturalista y panteísta, queda marcado como ideología subversiva<sup>34</sup>: si el libertinaje quiere seguir existiendo, deberá transformarse –tal como hemos visto– en actitud de evasión y convertirse en patrimonio de círculos muy restringidos. Por el contrario, el dualismo mecanicista se convierte en ideología de Estado: ya no nostalgia del pasado revolucionario de clase, sino aceptación de la situación de derrota, adecuación del absolutismo a la separación y a la crisis burguesa, su adecuación estructural: es decir, basta de nostalgias por un bien que ha sido destruido, a cambio tenemos la garantía de la paz, la positividad de la vida en paz.

¿Acaso quiere Descartes poner en cuestión esta ideología, oponerle una esperanza reformista, reconquistar un horizonte en el que la separación se desvanezca y el anhelo de vida plena, revolucionaria, de la burguesía renacentista se renueve con ello en sus valores fundamentales? Paradójico interrogante si se recuerda la declaración cartesiana: «*je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées, ni par leur naissance, ni par leur fortune, au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours, en idée, quelque nouvelle réformation*»<sup>35</sup>. Declaración que revela, por otro lado, la influencia de una tradición de mu-

<sup>32</sup> Y al igual que todas las cañas de bruja, puede tener también aspectos cómicos, como cuando, entre 1623 y 1625, se corre la voz de una invasión rosacruz de París. Sobre este «interludio cómico», cfr. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 30-31; pero ya H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit., pp. 110-113. ¡La confusión debía ser realmente grande si el propio Mersenne era sospechoso de pertenecer a la secta!

<sup>33</sup> J. S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, cit., pp. 3-7, 43-47; A. Adam, *Les libertins au XVIIe siècle. Textes choisis et présentés par Antoine Adam*, cit., pp. 7-31.

<sup>34</sup> R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 83-163, 168-199; T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, cit., p. 52 y *passim* (muestra de qué modo Mersenne implicó también a Gassendi en la polémica contra Fludd: sin embargo, éste no parece tener claro el problema político que hay detrás).

<sup>35</sup> AT VI, pp. 14-15 [No aprobaría en forma alguna esos caracteres ligeros e inquietos que no cesan de idear constantemente alguna nueva reforma cuando no han sido llamados a la administración de los asuntos públicos ni por su nacimiento ni por su posición social (*Discurso*, p. 13)].

cho peso. No es posible curar los defectos particulares con la confusión universal, había amonestado Montaigne: es como sanar a los enfermos con la muerte<sup>36</sup>. Y el *Tiers Etat* [Tercer Estado], en esa última asamblea de los estados franceses, proclama, cerrando las esperanzas de renovación que alguno había alimentado tras la muerte de Enrique IV: «que pour arreter le cours de la pernicieuse doctrine qui s'introduit depuis quelques années contre les rois et puissances, souveraines, établies de Dieu, par des esprits séditeux qui ne tendent qu'à troubler et subvertir, le roy sera supplié de faire arrêter en l'Assemblée de ses Etats, pour loy fondamentale du Royaume, qui soit inviolable et notoire à tous, que, comme il est reconnu souverain en son Etat, ne tenant sa couronne que de Dieu seul, il n'y a puissance en terre, quelle qu'elle soit, spirituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur son Royaume pour en priver les personnes de nos Roys, ni dispenser ou absoudre leurs sujets de la fidélité et obéissance qu'ils lui doivent, pour quelque cause ou prétexte que ce soit. Que tous les sujets, de quelque qualité et condition qu'ils soient, tiendront cette loy pour sainte et véritable comme conforme à la parole de Dieu»<sup>37</sup>. Y Guez de Balzac, viejo amigo de Descartes y uno de los promotores del nuevo estilo de vida del siglo XVII, no duda en exclarar (repitiendo?): «quand nostre jeune ami aura autant vescu que nous, il n'aura meilleure opinion que nous, de ceux qui veulent reformer le monde. Qu'il lise les *Histoires de tous les Siècles*, il verra que ce zèle de réformation a toujours fait naître des nouveaux désordres au lieu de faire cesser les anciens [...]. «Les faiseurs de République, qui portent leur imagination au

<sup>36</sup> M. de Montaigne, «Essais» III, cit., cap. IX.

<sup>37</sup> El texto de la declaración del *Tiers* está en Isambert, *Recueil général des anciennes lois françaises XVI*, París, 1829, p. 54 [Que para detener el curso de la perniciosa doctrina que se introduce desde hace unos años contra los reyes y las potencias, soberanos, dispuestos por Dios, por medio de espíritus sediciosos que no tienden sino a trastornar y subvertir, se suplicará al rey en la Asamblea de sus Estados que ordene su arresto, en tanto que ley fundamental del Reino, que sea inviolable y notorio para todo el mundo que, habida cuenta que él es reconocido soberano en su Estado, no debiendo su corona sino a Dios, no hay potencia sobre la tierra, cualquiera que sea, espiritual o temporal, que tenga derecho alguno en su Reino para privar a las personas de nuestros Reyes, ni dispensar o absolver a sus súbditos de la fidelidad y la obediencia que le deben, con independencia de la causa o el pretexto. Que todos los sujetos, de cualquier calidad y condición, tendrán esa ley por santa y verdadera en tanto que conforme a la palabra de Dios]. Sobre esta famosa declaración del Tercer Estado, que representa un momento fundamental en la caracterización de las relaciones políticas que constituyen la base del absolutismo francés, véase P. Blet, S. J., «L'article du *Tiers aux Etats Généraux de 1614*», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 10, 1955, pp. 81-106 (que es un ejemplo excelente de historiografía jesuita y de ceguera histórica: ¡el párrafo del *Tiers* no sería sino un episodio de la conjura antijesuita de la burguesía y, a la cabeza de esta conjura, se encontraría ya, entre otros, nada menos que Arnauld!); pero sobre todo S. Mastellone, *La reggenza di Maria de' Medici*, Messina-Florencia, 1962, pp. 169-170 (excelente) y R. Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV, 14 mai 1610*, París, 1964, pp. 246 ss. En términos más generales, pero siempre interesante más allá de las actitudes apologeticas, A. Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat I*, III ed., París, 1856, cap. VII.

delà de la possibilité des choses!»<sup>38</sup>. Por otro lado, en los mismos años en los que Descartes piensa su *Méthode*, Richelieu compendia la ciencia de los *politiques* en un *Testament* que es a la vez condena despiadada de toda esperanza renacentista y exaltación de la necesidad y de la nueva estabilidad del ordenamiento político<sup>39</sup>.

Ésta es la situación. ¿Qué hacer, pues? Descartes no puede, no quiere, limitarse a todo ello: del *Discours*, del duro trabajo y de la discusión que lo han seguido, se desprende, imprescindible, la exigencia de encontrar un terreno de superación. Bien es verdad que el propio Descartes se encuentra dentro de la estructura de poder<sup>40</sup>, de ese nuevo ordenamiento de estabilidad que ha resultado de la crisis renacentista: está ahí por razones de tradición familiar<sup>41</sup> y está ahí con contactos de muy

<sup>38</sup> J. L. Guez de Balzac, *Oeuvres I*, París, 1665, p. 762 y 218 [Cuando nuestro joven amigo haya vivido tanto como nosotros, no tendrá mejor opinión que nosotros de aquellos que quieren reformar el mundo. Que lea las Historias de todos los Siglos y comprobará que ese afán de reformas siempre dio lugar a nuevos desórdenes en lugar de poner fin a los antiguos (...). Los hacedores de República, que llevan su imaginación más allá de la posibilidad de las cosas]. A este propósito, consultense siempre los volúmenes de Sutcliffe y de R. von Albertini, ya citados. Naturalmente, en Balzac no habría sido dificultad de elegir a la hora de citar otros pasajes que se muevan en este horizonte ideal.

<sup>39</sup> Cardenal de Richelieu, *Testament politique du Cardinal Richelieu*, cit. Por lo que se refiere a la datación (a partir de 1634) y a la autenticidad, tras una polémica secular, son decisivas las aportaciones de R. Mousnier, «Le testament politique de Richelieu», *Revue historique* 201, 1949, pp. 55-71 y E. Hassinger, «Das politische Testament Richelieu», *Historische Zeitschrift* 173, 1952, pp. 485-503. Contra las viejas concepciones (W. Mommsen, «Richelieu als Staatsmann», *Historische Zeitschrift* 127, 1923, pp. 210-242; W. Andreas, *Kardinal Richelieu*, Gottingen, 1958) que dieron del pensamiento de Richelieu una imagen «maquiavélica» y vagamente libertina [«prinzipienlose Opportunitätpolitik» (política oportunista sin principios)], se han levantado muchas voces: véanse en particular, además de Hassinger, S. Skalweit, «Richelieu Staatsidee», en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 2, 1951, pp. 719-730 y, sobre todo, la obra fundamental de F. Dickmann, «Rechtsgedanke und Machtpolitik bei Richelieu. Studien an neu entdeckten Quellen», *Historische Zeitschrift* 196, 1963, pp. 265-319. En ella se desarrolla la idea, ya presente en las páginas menos metafísicas de la *Razón de Estado* de Meinecke, de que el pensamiento de Richelieu era un intento, efectivo aunque desesperado, de racionalizar la voluntad, el poder del Estado, de juridizarlo. Singular consonancia encuentra esta tesis con nuestra hipótesis: en efecto, esta racionalización del poder, aunque desarrollada aún de manera totalmente negativa, no es consecuencia sino del nuevo equilibrio de clase que el Estado absoluto corrobora: es el sustituto de la libertad y de la razón cuando éstas no pueden hacer suyo el Estado. En este sentido, se trata de algo más y, sobre todo, de algo diferente que la concepción libertina del poder, desesperada, irracional y fugitiva.

<sup>40</sup> Desde este punto de vista, más que desde ningún otro, hay que seguir rechazando imágenes del tipo de las que presenta M. Leroy tanto en su *Descartes, le philosophe au masque*, cit., como en *Descartes social*, París, 1931, donde directamente la figura del conjurado se une a la del ingeniero sioniano! En realidad, Descartes es un *robin*, un hombre del siglo XVII, y nada más.

<sup>41</sup> Cfr. *supra* cap. I, en la nota 166 ss. Téngase presente que la familia Descartes, tanto por parte paterna como materna, es de parlamentarios de Bretaña: pues bien, no otro sino el Parlamento de Bretaña se convertirá en uno de los bastiones de la familia de Richelieu y, ante todo, del Cardenal.

alto rango, tanto políticos<sup>42</sup>, como sociales<sup>43</sup> y culturales<sup>44</sup>. No es casual que su leyenda enseñada se configure como fragmento de la leyenda de la época: ¡nada menos que en La Rochelle, bajo los muros de la ciudad asediada, se manifestó ante Béreulle la vocación de Descartes!<sup>45</sup> Y de tal época, si no de su leyenda, la expresión más congruente, verdadera filosofía pública del poder constituido, es el mecanicismo. Sin embargo, a pesar de todo ello, Descartes no quiere ni puede ser reducido al mecanicismo.

Nuestro autor sigue, sin duda –muy de cerca– el desarrollo de la filosofía natural del mecanicismo. El prolongado hábito epistolar con Mersenne no es sólo búsqueda de interlocutores por parte de un hombre aislado, sino también terreno de encuentro con un entorno bien definido, el de la nueva filosofía oficial, el de los autores del mecanicismo. Del mecanicismo, Descartes puede así apreciar la respuesta a algunas –de las más hondas– exigencias del siglo: la exigencia del método y la crítica del principio de autoridad, la crítica de la física cualitativa de escuela aristotélica y la fundamentación de la nueva física como ciencia del movimiento, el desarrollo riguroso de los principios de la nueva física en todos los campos, unido a una amplia capacidad de experimentación. ¿Hacia dónde se dirigía todo esto? Consideremos por ejemplo el conjunto de escritos que Mersenne publica en 1634 y que constituyen su «discurso del método»<sup>46</sup>. Por un lado, está

<sup>42</sup> Sólo por poner algún ejemplo: con Richelieu y su clan (AT I, pp. 500-501, II, p. 151, III, p. 388), con Seguier (AT I, p. 364), etc. Además, Descartes –lo podemos ver a partir de su epistolario– está bastante informado, aunque aparenta una cierta frialdad, de las vicisitudes políticas de su tiempo: cfr. AT III, p. 582, IV, p. 528, V, pp. 47-48, 183-184, 282 ss. Sobre todo en el último periodo de su estancia en Holanda, gracias a la amistad del diplomático Brasset, Descartes tendrá la posibilidad de acceder a informaciones más completas sobre las vicisitudes políticas. Por lo que se refiere a los poco frecuentes juicios que da, se trata en todo caso de consideraciones con frecuencia banales, siempre conformistas.

<sup>43</sup> Las amistades de Descartes en los círculos de la alta burocracia *de robe* son verdaderamente innumerables. Cfr. sólo a modo de ejemplo AT IV, p. 396. En el último periodo de la vida de Descartes, estas amistades se irán ampliando y profundizando.

<sup>44</sup> En cuanto a las amistades más específicamente culturales de Descartes, siempre que sea posible (y no lo es, dada la fuerte caracterización de clase de la cultura *robín*) distinguirlas de las demás, hay que decir que también en este caso son muy amplias: Balzac, Silhon, Huygens, apenas por citar algunos de entre los «hombres de cultura» en sentido estricto más significativos de su tiempo, tienen una relación más o menos continuada con él. Pero, por otra parte, tampoco en la Sorbona le faltan amigos a Descartes: AT III, pp. 283-284, sólo por poner un ejemplo. Téngase además presente la relación, pese a todo continuada, con la Compañía de Jesús (a algunos de sus exponentes Descartes está unido por lazos de parentesco).

<sup>45</sup> La leyenda de P. Borel aparece reproducida, tal como hemos visto ya, en AT X, p. 35.

<sup>46</sup> R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 336 ss. Véase también aquí la bibliografía de los escritos a los que se hace referencia.

el ataque al principio de autoridad, la denuncia (y el vuelco positivo) de la *déception* [decepción] a la cual la tradición escolástica y el naturalismo han llevado a la ciencia, la exaltación del principio racional de evidencia como criterio exclusivo de la ciencia; pero el horizonte dentro del cual se sitúa el esquema metódico de reconstrucción de lo real es por completo formal. La matemática, la ciencia en general, son ciencias de lo posible, totalmente desvinculadas de cualquier conexión metafísica o incluso de la posibilidad de ser remitidas a los esquemas de una física demostrativa: las ideas, lejos de constituir algún tipo de horizonte universal, son meras funciones constitutivas de la experiencia. Éste de Mersenne es realmente «el discurso del método del empirismo», una reducción de la esencia al plano de la existencia<sup>47</sup>. Y lo mismo puede decirse en el caso del proyecto científico constituido por otro gran autor mecanicista, Gassendi: en su pensamiento se suceden una *pars destruens* [parte destructiva] (que, en el uso de motivos escépticos, encuentra la fuerza para desplegarse con igual eficacia contra Aristóteles, contra el naturalismo de Fludd y contra el espiritualismo de Cherbury) y una parte reconstructiva (una nueva teoría del empirismo), manteniéndose próximas una a la otra y copresentes, de tal suerte que el escepticismo se halla aquí, realmente, haciendo de progenitor de la nueva ciencia y el empirismo se encuentra en todo momento regulado por la desconfianza escéptica hacia cualquier pretensión universalista<sup>48</sup>. Pese a todo, en realidad, siempre hay una profunda inestabilidad en la filosofía del mecanicismo: y la hay precisamente en la medida en que ésta nace articulándose con el escepticismo y cualificándose con ello como momento de ruptura, como contrapunto al desmoronamiento del naturalismo renacentista por el que, no obstante, siente nostalgia como por el lugar de origen de toda problemática moderna. El mecanicismo sufre esta nostalgia a la par que la rechaza. La rechaza tanto como la sufre. Con ostentación: en las obras de los autores del mecanicismo, la parte crítica y destructiva excede con mucho la reconstructiva y su obra no deja de ser fundamentalmente obra de crítica filosófica más que propues-

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 346-364. Contra E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 40-46.

<sup>48</sup> T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, cit., *passim* en la primera parte de este volumen, pero sobre todo pp. 121-128 (en estas páginas, Gregory, sintetizando, logra definir de manera bastante acabada la intrínseca comunión entre empirismo y escepticismo en el pensamiento de Gassendi, mostrando que –en relación con el escepticismo tradicional erudito– su escepticismo logra convertirse en problema de la ciencia), y pp. 181-182 (sobre la función que el escepticismo tiene en el empirismo, impidiendo a este último cualquier salida metafísica positivista). Pero cfr. también a propósito del empirismo particular de Gassendi, R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 328-329; J. S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, cit., pp. 85-102; R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, cit., pp. 102-110, 143-149.

ta de trabajo científico<sup>49</sup>. ¡Qué diferencia con respecto a los autores renacentistas, que aparejaban a una perspectiva con frecuencia equívoca de la filosofía natural una espléndida capacidad de experimentación científica! ¡Y con respecto a la propia esperanza baconiana, a la que con frecuencia se hace aquí referencia, de reorganización unitaria de ciencia y experimento!

Hasta qué punto es dominante en el mecanicismo el momento del fracaso de la esperanza humanista y la consiguiente adecuación a una situación de separación irremediable, aceptada conscientemente, lo demuestra, por otro lado, la teoría ética y política de estos autores. Ese proceso de mera trasposición al plano político de la imagen naturalista, que hemos visto en Descartes –aunque inestable, ambiguo y, sobre todo, insuficiente desde el punto de vista subjetivo– está aquí plenamente en marcha. Si las leyes morales son en el mundo social, al igual que las naturales en su ámbito, órdenes inescrutables en su fundamentación divina (*«Le pouvoir royal est sacrosaint, ordonné de la Divinité, principal ouvrage de sa providence, chef d'œuvre de ses mains, image vive de sa sublime Majesté, et proportionné avec son immense grandeur»*)\*, no es posible en absoluto criticarlas o violarlas. El orden social está garantizado en su conjunto por la divinidad, lo cual de inmediato se convierte en apología del orden existente y en obligación de actuar en su contexto. Así es en Mersenne<sup>50</sup>. Así es también en Gassendi, donde el orden social aparece ya concebido como transferencia de derechos del individuo a la autoridad y como valorización de esos derechos a través de la transferencia, a través de la renuncia<sup>51</sup>. Y sobre este punto es necesario insistir, porque representa verdaderamente el corazón de una concepción difundida y hegemónica en extremo significativa en su radicalidad. Por así decirlo, el contrato social queda sancionado por el contrato de poder, por la presentación prioritaria de los valores de orden y de autoridad con respecto a los derechos. Es un modo distinto, más dinámico, de decir lo que la concepción jurídica de la soberanía ya dice: *«la souveraineté n'est plus divisible que le point en Géomé-*

<sup>49</sup> Popkin no se equivoca al poner de relieve con mucho énfasis la componente escéptica en el pensamiento de estos autores. Tampoco se equivoca Spink al subrayar la cantidad de elementos, implícitos y explícitos, del naturalismo renacentista (para Gassendi, Spink habla de una concepción hízoísta de la naturaleza) que están todavía presentes en sus sistemas.

\* [El poder real es sacroso, ordenado por la Divinidad, principal obra de su providencia, obra maestra de sus manos, imagen viva de su sublime Majestad y proporcional a su inmensa grandeza]. [N. de la T.]

<sup>50</sup> R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 547-551. El pasaje recién citado es de A. Duchesne, *Les Antiquitez et Recherches de la Grandeur et Majesté des Roys de France*, París, 1609, p. 126.

<sup>51</sup> Por lo que se refiere al pensamiento político de Gassendi, nos permitimos remitir a las consideraciones y a la bibliografía discutida en nuestro «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», cit.

trie»<sup>52</sup>. Sobre todo es un modo de decir que la burguesía ha abandonado la pretensión de participar de la soberanía, que, como sociedad civil, espera por lo tanto la garantía de su derecho por parte de la soberanía trascendente y separada<sup>53</sup>. El dualismo más exacerbado interviene por consiguiente para cualificar la trama teórica dentro de la cual se desarrolla el análisis.

Inútil recordar de nuevo los motivos originarios de esta postura, evocar la crisis de la experiencia renacentista: todo ello debe estar a estas alturas claro. Mejor subrayar más bien ese momento positivo que –pese al duro impacto de la crisis– estas filosofías mecanicistas logran con todo expresar siempre: a saber, el intento de racionalizar, aun en la separación, la forma del Estado, la propensión a verlo como máquina, eficazmente en funcionamiento en tanto que mecánico<sup>54</sup>. En ello encontramos –operando de manera implícita– la conciencia de una hegemonía de la forma burguesa de la existencia social: antes mucho más fuerte, ahora abocada al aislamiento pero aquí, en la derrota, capaz no obstante de imponer al Estado separado la forma de su modo de

<sup>52</sup> Cardin Le Bret, *De la souveraineté du Roy*, París, 1632, p. 17 [La soberanía no es más divisible que el punto en Geometría].

<sup>53</sup> Sobre la relación fundamental entre *Herrschaftsvertrag* [contrato de subordinación] y *Gesellschaftsvertrag* [contrato social], cfr. W. Näf, *Staat und Staatsgedanke. Vorträge zur neueren Geschichtse*, Berna, 1935. En general, sobre el pensamiento político de la época, además de la obra fundamental ya citada de R. von Albertini, el modesto –y con frecuencia incorrecto–, sin embargo útil, trabajo de W. J. Stankiewicz, *Politics and religion in 17th century France. A Study of Political Ideas from the Monarchomachs to Bayle, as Reflected in the Toleration Controversy*, Berkeley-Los Ángeles, 1960.

<sup>54</sup> Para la bibliografía general sobre la nueva forma del Estado-máquina, cfr. nuestro «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», cit. (sobre todo, respecto a las tesis fundamentales de Chabod, Näf, Mousnier, Hartung, etc.). Véanse además los escritos recogidos por H. Lubasz, *The development of the modern State*, Nueva York-Londres, 1964. Más directamente, sobre la forma específica del gobierno en el periodo que nos interesa, J. King, *Science and rationalism in the government of Louis XIV, 1661-1683*, Baltimore, 1949; R. Mousnier, *Les Règlements du Conseil du Roi sous Louis XIII*, París, 1949; O. A. Ranum, *Richelieu and the Councillors of Louis XIII. A study of the Secretaries of State and Superintendents of Finance in the Ministry of Richelieu (1635-1642)*, Oxford, 1963. R. Mousnier, *passim*, pero sobre todo en su artículo publicado en el volumen colectivo de R. Mousnier, V. L. Tapié y A. G. Martimort, «Comment les Français voyaient la France au XVIIe siècle», *Bulletin de la Société d'Etude du XVIIe siècle* 25-26, 1955, alerta contra lo que considera excesos a la hora de examinar la obra de racionalización del Estado, mucho más limitada de lo que se cree y que sigue un proceso mucho más largo de desarrollo (el trabajo de King sería modélico de los errores en los que se puede incurrir en este terreno). Ahora bien, que hace falta moderación, es evidente, pero es igualmente cierto que la que prescribe Mousnier tal vez sea excesiva: en efecto, tal y como ha advertido Ranum, nos encontramos ante una «modificación radical de las instituciones» y, tal y como ha observado R. Maspétrol, «Les deux aspects de la raison d'Etat et son apologie au début du XVIIe siècle», *Archives de Philosophie du Droit* 10, 1965, pp. 209-220, quizás nos encontremos también ante una clara conciencia de ello.

producción, de existencia<sup>55</sup>. La experiencia dramática de la crisis en las guerras de religión que la ciencia ha registrado se ve ahora redimida en parte gracias a la intuición del papel social insuprimible que, aun en la derrota, sigue jugando la burguesía. La recuperación y la renovación de las posiciones bodinianas, tan frecuente en este tramo del siglo<sup>56</sup>, la aceptación –a falta de alternativas– del absolutismo, vienen acompañadas, por lo tanto, de la insistencia en la existencia de clase de la burguesía como fuerza hegemónica desde el punto de vista social. Pero separada. Pero imposibilitada para reducir el abismo entre su existencia social y el dominio político. Ésta es la lección política del mecanicismo, tan alejado de las evasiones libertinas como incapaz aún así de formular críticamente el problema del dualismo. El mecanicismo no ve alternativas a esta doble tarea que se ha asignado: afirmación de una concepción autónoma del mundo, conciencia de la ausencia de toda perspectiva de síntesis unitaria del universo.

Y justamente en este punto es en el que Descartes se opone al mecanicismo: no porque el pensamiento cartesiano, en el momento actual –al término de la experiencia del *Discours de la Méthode*–, sea capaz de indicar un camino transitable hacia la reconstrucción del vínculo entre los momentos antagonistas de la realidad; sino porque la tensión que la relación yo-mundo sufre en la definición del *Discours de la Méthode* precisa, exige, tal superación. Por otra parte, ¿cuáles son las conse-

<sup>55</sup> Excelente a este propósito F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalem zum bürgerlichen Weltbild*, cit. y R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, cit., *passim*. Por lo que se refiere a Schnur, sin embargo, hay que advertir que su irreprochable interpretación de la fase de crisis de la burguesía no logra transformarse en identificación del tipo particular de productividad ideológica de la burguesía en el mismo periodo. Comparte un poco este límite también R. von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, cit., que, no obstante, contiene pasajes ejemplares sobre el carácter y los efectos de la crisis: p. 198, «la burguesía se sabe débil y pide en primer lugar un poder estatal fuerte que la defienda tanto de los nerviosismos nobiliarios como de las revueltas desde abajo. Esto es también un requisito para el sostén estatal de la manufactura y del comercio»; p. 204, la libertad sólo tiene valor cuando está integrada en la vida del Estado, «la libertad no es el valor decisivo, sino el orden».

<sup>56</sup> «La importancia de Bodin para la formación teórica del absolutismo francés y, por lo tanto, en sentido más amplio, para la formación de la conciencia estatal del siglo XVII en general es extraordinariamente grande»: así reza R. von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, cit., pp. 35-36. Y adviértase lo que este autor añade en pp. 85-91: el deseo de paz, a principios de siglo, se dirige también contra el derecho de resistencia; ya Bodin (*República*, «Introducción») prefiere la «tiranía más fuerte» a la «anarquía licenciosa» y esta lección bodiniana tiene una difusión muy amplia a lo largo del siglo. Téngase por otro lado presente que, en el pensamiento de Bodin la necesidad de llegar a estos resultados de vaciamiento del significado del valor político, de su formalización, debe pasar por una lógica de tipo nominalista que él toma de la tradición ramista: cfr. K. D. Mc Rae, «Rationalist tendencies in the thought of Jean Bodin», *Journal of the History of Ideas* 16, 1955, pp. 306-323. Análoga es la relación, aunque las fuentes culturales sean distintas, entre nominalismo y escepticismo y escepticismo-relativismo político en los mecanicistas.

cuencias del planteamiento mecanicista? ¿Por cuánto tiempo es posible sostener este rechazo a confrontar los dos modos de la realidad definidos en términos tan dialécticos? Descartes percibe perfectamente la precariedad de un dualismo como el mecanicista: la consiguiente tendencia a disolverse bien en el mero dogmatismo de la razón formal, bien en un ciego empirismo, se despliega ante él.

A su amigo Silhon<sup>57</sup> le ve recorrer la primera vía: renovación del platonismo mistizante, hipostatización del dualismo en el orden de la divinidad y de la autoridad. ¡Supresión, por lo tanto, del problema desde este punto de vista!<sup>58</sup> Y esto no sólo sucede en el caso de Silhon: el intento de eliminar la dramaticidad de la confrontación yo-mundo, aunque ya no sea como problema de teodicea filosófica, sino como problema ascético, religioso –el intento de valorizar en la historia la búsqueda de la divinidad (una vez desaparecida la mediación del magisterio eclesiástico), de reconstruir un camino de salvación personal y de suprimir la angustia que el descubrimiento humanista del carácter individual de la *salus christiana* [salvación cristiana] ha dejado–, este intento parece propio de toda la cultura apoláctica del siglo. Pero he aquí, justamente, que se quiere mitigar de nuevo esta tensión a través del dogmatismo fideísta del reposo en la verdad, de la renuncia de sí para unirse a lo divino: se suprime el problema de la salvación como angustia, se proyecta enteramente en la fe, en el abandono confiado a la experiencia mística<sup>59</sup>. Mientras la conciencia del fracaso de la expe-

<sup>57</sup> El trato de Descartes con Jean de Silhon parece haber sido bastante frecuente antes del exilio holandés. Luego, el nombre de Silhon se repite de manera cada vez más esporádica en el epistolario: AT I, pp. 5-13, 132, 200, 352, II, p. 97. Pero nada lleva a creer que la relación se haya interrumpido. Silhon, entretanto, hace una carrera política y cultural de un éxito extraordinario: secretario de Richelieu, miembro de la Academia, consejero de Estado, dispensador de premios, pensiones y beneficios...

<sup>58</sup> Puede verse la evolución del pensamiento de Silhon entre 1626, año de aparición de un volumen, *Les deux vérités* [Las dos verdades], de entonación casi libertina y deísta, y 1634, año en el que se publican a la vez *De l'immortalité de l'âme* [De la inmortalidad del alma] y *Le ministre d'Etat* [El ministro de Estado], obras en las que se expresan respectivamente un misticismo platonizante e incondicional extremo y una apología del absolutismo de Richelieu. Sobre el pensamiento de Silhon, cfr. H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit., pp. 55, 68, 92-94, 139, 141, 151, 221 ss., 541-545; E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 36-39. Por lo que se refiere al papel desempeñado por el pensamiento de Silhon en relación con el de Descartes, parece en realidad asaz limitado. Análogo al de Silhon, pero mucho más tardío, parece ser también el itinerario de Guez de Balzac, cuyo *Socrate chrétien* [Sócrates cristiano] de 1651 llega a conclusiones parecidas (de acuerdo con H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit., p. 268, se trata de un «fideísmo radical y sin matices»).

<sup>59</sup> P. Chaunu, «Le XVIIe siècle religieux. Réflexions préalables», *Annales (ESC)* 22, 1967, pp. 279-302. Nos hemos atenido fundamentalmente a este formidable artículo: por lo que se refiere a la formulación y a la síntesis. Pero graves son las dudas que suscita el corte metodológico de la investigación: de hecho, a Chaunu el terreno de la experiencia religiosa le parece autosuficiente para su clarificación. R. Tavenaux ha elaborado una bibliografía completa sobre «La vie religieuse en France

riencia humanista exigía para su resolución una tensión angustiosa, mientras el dualismo mecanicista fijaba esta tensión de manera extrema, mientras todo ello volvía a presentarse en la experiencia religiosa, ahora el fideísmo disuelve todo. Pero el mundo todavía está escindido, no se ha logrado aplacar la conciencia, la apología no basta<sup>60</sup>.

Por otra parte, el dualismo mecanicista puede disolverse en mero empirismo o en sensismo *tout court*. El camino es más prudente. Con frecuencia, esta solución empirista o sensista del dualismo mantiene, como cobertura propia, actitudes de misticismo exacerbado<sup>61</sup>. Pero la línea de desarrollo es en todo caso otra: es búsqueda de certeza en la experiencia, es entrega al sentido como testigo exclusivo. En el campo teórico y en el campo ético: en todas partes, esta determinación sensista se afirma identificando en Epicuro a su tutor<sup>62</sup>. Descartes ve en él el símbolo mismo del sen-

de l'avènement de Henri IV à la morte de Louis XVI (1589-1715)», *Bulletin de la Société des Professeurs d'histoire et de géog. de gens. public* 200, 1960, pp. 119-130.

<sup>60</sup> Y, en efecto, la crisis religiosa no da señales de atenuación, manifestándose a lo largo de todo el siglo incluso bajo formas extremas de ateísmo de masas, aunque con más frecuencia bajo las del indiferentismo. La propia actividad de los grupos devotos, tan viva desde el punto de vista cultural, no deja de ser un hecho esencialmente de minorías. Cfr. además del reiterado H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit., pp. 5 ss., 89 ss.; R. Mandrou, «Spiritualité et pratique catholique au XVIIe siècle», en *Annales (ESCI)* 16, 1961, pp. 136-146; G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse I*, París, 1955, pp. 39 ss.; Charles Chesneau (Julien-Eymard D'Angers), *Le père Yves de Paris et son temps (1590-1678) I*, París, 1946. Adviértase que el mismo declive, la misma derrota o, por lo menos, la misma evolución contradictoria se da también en el protestantismo francés del siglo: lo señala F. Strowski, *Pascal et son temps I*, París, 1907, pp. 1 ss.; lo demuestra con su habitual maestría E. G. Léonard, «Le protestantisme français au XVIIe siècle», *Revue historique* 72, 1948, pp. 153-179. Y ello no sorprende: porque si bien es cierto, como dice P. Chauvin, «Le XVIIe siècle religieux. Réflexions préalables», cit., p. 284, que «reforma protestante y reforma católica se inscriben en un *continuum*», que «éstas responden a preocupaciones idénticas, participan de una misma riqueza, se comprenden mejor acercadas que contrapuestas», también es cierto que esta unidad que las caracteriza es la unidad de un problema histórico mucho más hondo. Una última anotación. En general, las posiciones de renovación religiosa son, en política, las más reaccionarias: Richelieu se las encuentra con frecuencia en su contra. ¿No será ésta una prueba más de que éstas no consiguen aprehender, a través de la huída hacia lo absoluto bajo una forma mística, el verdadero problema de la época?

<sup>61</sup> Nos será posible seguir este tipo de actitud en las «Segundas Objecciones» a las *Meditaciones*: en particular AT VII, pp. 122-123, 125-126.

<sup>62</sup> Excelente a este propósito el análisis de A. Tenenti, «La polemica sulla religione di Epicuro nella prima metà del Seicento», *Studi storici* 1, 1959-196, pp. 227-243, que a la vez aprehende la continuidad a lo largo del siglo XVI del proceso de rehabilitación de Epicuro y su nueva especificidad en el siglo XVII. Sobre el renacimiento epicúreo del siglo XVII, también H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit., pp. 418-427, y sobre la tradición durante el siglo XVI, S. Fraisse, *L'influence de Lucrèce en France au sixième siècle*, París, 1962; T. Gregory, *Scepticism and empiricism. Studio su Gassendi*, cit., pp. 239-242; así como el viejo pero siempre útil J. R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVIIe siècle et le courant libertin*, París, 1919, pp. 714 ss.

sismo<sup>63</sup>, de la ruptura sensista del equilibrio precario del dualismo mecanicista. En el campo teórico, se ha dicho: aquí, el intento de reconstrucción materialista del universo se despliega con algunas ambigüedades –en todo caso, con determinación– hasta el límite de la tradición del empirismo escolástico y de la nueva imagen mecanicista desrealizada del mundo<sup>64</sup>. Pero el ensayo empirista de solución del dualismo se lleva a cabo sobre todo en la ética. ¿Con qué resultados? La renovación de formas libertinas de valoración de la experiencia ética, la eliminación de esa diferencia a la que tanta importancia había dado el mecanicismo. Ética de mera existencia, sin esperanza de fundamentación sustancial; ética del decoro, de la conformidad, de la convivencia en una separación que no conoce superación alguna, por definición<sup>65</sup>.

Ciertamente, el mecanicismo, en su veta fundamental, resiste a estas soluciones opuestas del dualismo. Debe resistir: es la filosofía pública de una sociedad muy integrada en el orden constituido y, en estos efectos heterónomos de su enseñanza, ve traiciones más que errores filosóficos. Pero no puede dejar de sufrir las consecuencias ante la envergadura de los ataques. La recia conciencia mecanicista de que la situación es ésta y no otra, que no hay alternativas a ella, en el intento de resistir y consolidarse, debe, por así decirlo, embellecerse, presentar de manera más aceptable la triste imagen del presente que define. Sin querer desviarse del camino emprendido, intenta dar un salto adelante. En este punto, se podría insistir en el papel funcional que –a tal fin– adquiere el estilo manierista y académico de la alta cultu-

<sup>63</sup> AT IX B, p. 6. Y también AT IV, pp. 269, 275, 279-280; AT V, p. 83.

<sup>64</sup> Es general el juicio de que la concepción de la naturaleza del siglo XVII, cuando menos la que rige para el público culto amplio, deriva de una simbiosis de elementos diferentes: últimos resultados escolásticos, secuelas del naturalismo del siglo XVI, nuevo atomismo epicúreo, mecanicismo, etc. Excelente a este propósito J. S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, cit., pp. 75-84, 108-109, 188-189 (la filosofía de Descartes, así como la de Gassendi, son filosofías «de minorías»: «la mayoría» –en la sociedad culta, en las universidades– se adhiere a este amasijo ecléctico de tendencias naturalistas) y H. Kirkinen, *Les origines de la conception de l'homme machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715)*, Helsinki, 1960, pp. 27 ss. Hacen aportaciones a la definición del fenómeno E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 155-156; H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, cit., pp. 361 ss., 603; R. P. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, cit., pp. 121-131; T. Gregory, «Studi sull'atomismo del Seicento I», *Giornale critico della filosofia italiana* 43, 1964, pp. 43-44.

<sup>65</sup> Muy importante el análisis de J. S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, cit., pp. 133 ss., que introduce conceptos de *decorum* [decoro] como virtud moral (tema dominante de la éticidad epicúrea) y, por consiguiente, de «conformidad», «conveniencia», hasta el concepto de «justicia», que crece a partir de éstos siguiendo una línea coherente. En este punto, por lo menos en lo que se refiere a nuestra problemática, hay que tomar con cautela las notas de A. Tenenti, «Il libero pensiero francese del Seicento e la nascita dell'homme machine», *Rivista storica italiana* 74, 1962, pp. 562-571, dirigidas a hacer más hincapié aún en la simbiosis de las distintas corrientes en el pensamiento del siglo XVII.

ra francesa<sup>66</sup>, en el carácter específico del clasicismo como teoría literaria y práctica civil<sup>67</sup>. No importa. Veamos más bien cómo reacciona quien había participado de manera más directa en el movimiento mecanicista y ahora, con la acumulación de las críticas y de los usos equívocos, reconoce su límite interno y sufre toda su precariedad. Descartes pudo detectar una reacción típica en su interlocutor Mersenne. Al sentimiento cada vez más agudo de la imposibilidad de restaurar en el plano de la teodicea la relación entre yo y mundo a través de una mediación positiva de la divinidad, no puede sino seguir una actitud positivista de exaltación del orden, de la rigidez de los ordenamientos convencionales que son los únicos que garantizan la comunicación y la supervivencia en un mundo de otro modo corrupto. Y, aunque esto no satisface, sin embargo, sólo podemos confiar en el perfeccionamiento de este horizonte formal: y justamente a la utopía de una convivencia universal de los sabios, de las naciones, de las religiones es a lo que Mersenne liga en último extremo su crisis<sup>68</sup>. ¡Patética dimisión definitiva de la capacidad de reconocer el mundo, que brota nada menos que de la oposición a los estériles anhelos libertinos! En la utopía, la esperanza racional –la insatisfacción de la razón– se une a la confianza irracional. La paz es un deseo real que la razón exige aquí por encima del dualismo mecanicista: el héroe que subyugará el mundo y fundará la paz, éste es el mito, la irracionalidad que prorrumpie como necesidad mistificada de la razón, dimisión efectiva de la racionalidad<sup>69</sup>. El dualismo extremo, la conciencia desesperada de la *corruption du siècle* [corrupción del siglo] que obliga a la dura disciplina del realismo más consecuente, no son suficientes para hombres que, pese a todo, gozaron de la imaginación humanista de un reino humano. De este modo, no sólo el filósofo,

<sup>66</sup> Ha insistido en ello con mucha finura R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, cit., en particular pp. 55-75, retomando también algunas posturas de G. R. Hocke, «Das 17 Jahrhundert», en *Lukrez in Frankreich*, Colonia, 1935, pp. 67 ss. De acuerdo con Schnur, el manierismo [es más, el «manieristische Ordnungsversuch» (intento de orden manierista)] es el correlato «interior» de la ideología del orden convencional, formal, que la crisis de las guerras de religión ha impuesto a la gran mayoría de la cultura francesa del siglo XVII, justamente en defensa de un individualismo residual. Cita, como emblema de su tesis, una bella frase de Paul Valéry: «la duda lleva a la forma» (p. 67).

<sup>67</sup> La referencia es de nuevo a R. Bray, *La formation de la doctrine classique en France*, cit.: pero sobre estos temas volveremos.

<sup>68</sup> R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 256 ss., 547 ss.

<sup>69</sup> ¡Poco importa realmente que después el héroe en quien se confie sea el *Ercole gallico* [Hércules francés] del que hablan las publicaciones políticas francesas (C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, cit.) o el héroe alemán que impondrá el *Reich del oro* (H. J. C. Grimmelshausen, *Simplicissimus*, Milán, 1928, pp. 144 ss.) o simplemente la «*société savant*» [sociedad erudita] en la que tanta confianza deposita el mínimo Mersenne! Cfr. también K. v. Raumer, *König Heinrich IV. Friedensidee und Machtpolitik im Kampf um die Erneuerung Frankreichs*, Iserloh, 1947.

sino también el *politique* se entregan, en este extremo de conciencia existencial, a la esperanza utópica<sup>70</sup>.

He aquí, pues, como el cuadro completo de la evolución y la crisis del pensamiento mecanicista se despliega ante Descartes. En los desastrosos resultados de esta perspectiva, Descartes pudo intuir la forma de un fracaso análogo de su filosofía, tal como ésta se había sostenido en el estadio representado por el *Discours de la Méthode*. A partir de esta conciencia histórica, se explica, pues, la necesidad de deshacer el nudo de la relación entre hombre y mundo. Pero, ¿en qué sentido? Porque, si bien es cierto que, en el dualismo, el mecanicismo se pudre, está claro que no es posible echar marcha atrás para estimular la nostalgia del universalismo renacentista a fin de que produzca algo nuevo. El camino que hay que recorrer es otro: hacer estallar el dualismo desde dentro, manteniéndolo pero negándolo. Superar la accidentalidad metafísica del yo, que dejó el *Discours de la Méthode*, sin volver a proyectar su heroica toma de posesión del mundo, sino ahondando en el alcance metafísico del concepto.

Veremos cómo se irá articulando este camino cartesiano. Pero preguntémonos en el acto: ¿no significará todo esto evitar el problema en lugar de resolverlo? Tal vez: pero lo veremos mejor. Lo único seguro es que Descartes se niega a recorrer los antiguos caminos de dialectización directa de la relación yo-mundo. Los vio fracasar en la metafísica naturalista del aristotelismo, los vio dar lugar a efectos contradictorios en la metafísica universalista del Renacimiento, los vio, por último, malograrse en la hipóstasis dualista del mecanicismo. A decir verdad, desde este punto de vista, considerando la intensidad cartesiana del rechazo de las experiencias coetáneas, nuestro autor se nos aparece, con respecto a su época, ¡«como el resultado de una mutación biológica»!<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Hay que tener presentes dos tendencias o, mejor, si se quiere, dos campos de aplicación por lo que se refiere al pacifismo de los «*politiques*»: el irenismo en el campo religioso, los proyectos de paz más o menos perpetua en el campo político. Del lado del irenismo religioso –cuyo problema está estrechamente ligado al del ecumenismo y la tolerancia–, hay que tener sobre todo presente la propaganda de Grozio (J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réformation II*, cit., pp. 276 ss.; A. Corsaro, *Grozio*, Bari, 1948, pp. 224 ss., 281 ss.; G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Bolonia, 1955, pp. 67 y ss; así como, en general, en lo que respecta al movimiento conocido por el nombre de «erastismo», R. Wesel-Roth, *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre des Staatssouveränität*, Lahr-Baden, 1954). Del lado de la utopía política de la paz perpetua, hay que tener sobre todo presentes los «planes» de Sully y de Crucé, recordando que no desdénan involucrarse en el ámbito de esta discusión el *père* [padre] Joseph y el propio Richelieu (R. v. Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieu*, cit., pp. 159-174; K. V. Raumer, «Zur Problematik des werdenden Machtstaates» y «Sully, Crucé und das Problem des allgemeinen Friedens», en *Historische Zeitschrift*, respectivamente 174, 1952, pp. 71-19 y 175, 1953, pp. 1-39).

<sup>71</sup> H. Kirkinen, *Les origines de la conception de l'homme machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715)*, cit., p. 45.

Nada más equívocado, pues, que acusarle de volver a lo viejo. Sobre todo en las páginas de Gassendi<sup>72</sup> encontramos, repitiéndose como un ritornelo, la acusación dirigida a Descartes de estar atrasado con respecto a su época<sup>73</sup>. Lo cierto es que Descartes, habiendo identificado las razones del mecanicismo, se niega a someterse a ellas: porque sabe que, si bien el dualismo es insuprimible, también lo es la tensión hacia su superación. ¿Resulta contradictoria la afirmación simultánea de derrota y renacimiento, de dualismo y de tensión de superación? Sin duda lo es. Y, sin embargo, la especificidad del pensamiento cartesiano procede de esta contradicción: cuanto más se ahonda en el dualismo, más se organiza la tensión hacia la superación. No en el anhelo utopista, que olvida o quiere hacer olvidar la situación inicial de escisión, sino en un sentido operativo, metódico: controlar y poseer el mundo aún en la escisión. Contradicción, ¡pero real!

No lo olvidemos. Detrás de la filosofía, está la historia, está la historia –en este caso– de la burguesía: de su revolución humanista, de su derrota en el siglo XVI; está la coyuntura de la década de 1620 y la connotación dramática que ésta deja en el espíritu de una época; y está una clase social que, aun derrotada, aun aislada del poder político, sin embargo, existe y crece, condenada a la guerra de posiciones pero consciente de la imposibilidad de borrar su florecimiento. Bien mirado, esta situación representa nada menos que un elemento fundamental de la definición histórica de la burguesía como clase: clase separada para siempre de la capacidad de ser revolucionaria, de poseer el mundo, y fijada en una existencia que es, sin embargo, intento perenne e indefinido de reconquista de la unidad. En esta situación se establece el pensamiento cartesiano: su significación, su universalidad, consisten probablemente en esto.

<sup>72</sup> «Tras haber reencauzado su polémica con Cartesio dentro del esquema de la oposición escepticismo-dogmatismo, Gassendi se veía llevado a situar a su adversario en el ámbito de la tradición metafísica aristotélico-escolástica»: T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, cit., p. 82, pero véanse también pp. 93, 117-118. B. Rochot, «Les vérités éternelles dans la querelle entre Descartes et Gassendi», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 141, 1951, pp. 288-298, apostando por un programa análogo, corre además el riesgo de perder de vista la diferencia entre Descartes y el mecanicismo. De hecho, le parece que el dualismo de Descartes es cuando menos igualmente riguroso que el mecanicista y que la interpretación mecanicista de la verdad no es tan estrecha como para impedir la afirmación formal de su existencia absoluta. Pero, entonces, ¿en qué consiste la diferencia? Consiste, a nuestro juicio, en el hecho de que el problema no radica en definir la realidad en términos dualistas, sino en determinar el carácter de los extremos; y el extremo espiritual es para Descartes un momento productivo, creativo: esto es lo que el mecanicismo jamás podrá aceptar.

<sup>73</sup> El ritornelo resonará más tarde también en la tradición historiográfica «democrática», totalmente centrada en la exaltación del mecanicismo, de la nueva ciencia como momento progresista *tout court*: esto por lo menos a partir de la interpretación clásica de Feuerbach.

El problema se concentra sobre el par metafísico existencia y esencia. Y lo que hay que discutir y debe tener existencia es el problema de una esencia, inmediatamente emergente. Existencia histórica, continuada, más allá de la separación. Se ha reconocido la esencia en la separación: ahora ésta problematiza la separación, quiere encontrar una relación con la existencia. ¿Qué relación? ¿De qué modo?

No relación de identidad. Desde este punto de vista, las *Meditaciones* siguen realmente el propósito «d'éclaircir ce que j'ai écrit en la quatrième partie du Discours de la Méthode»<sup>74</sup>: la situación de la que parte es la de la realidad metafísica de la separación, de la separación apreciada en toda la intensidad de su aparición coyuntural. Lo único que cambia es el orden de la exposición: en el *Discours de la Méthode*, los problemas se afrontan «no [...] desde el punto de vista de la verdad de la cosa misma [...], sino sólo desde el punto de vista de mi percepción»<sup>75</sup>. La primera meditación (*De iis quae in dubium revocari possunt*)<sup>76</sup> será entonces una especie de recapitulación de la temática de la separación, en la que el orden de la memoria individual queda sustituido por el orden de la memoria colectiva, el orden de la cosa histórica; será una zambullida, una inscripción, en ese conjunto de experiencias históricas, memorativas, que nos constituye, en tanto que género, no en tanto que individuos, para problematizar esta forma de existencia inmediata<sup>76</sup>. La situación de crisis se reitera así contra quien la niega, se revive como situación real y contrapuesta en sus resultados a quien no la entiende como tal. Contrapuesta a quien renueva la esperanza de la identidad entre yo y mundo, la ilusión y el anhelo de la posesión inmediata de la verdad en el mundo. A Descartes, por consiguiente, no le interesan tanto los motivos tradicionales de la crítica del conocimiento sensible: lo que critica es todo el mundo de la sensibilidad como forma

<sup>74</sup> AT III, p. 102 [aclara lo que escribió en la cuarta parte del Discurso del Método]: en una carta a Huygens del 31 de julio de 1640.

<sup>75</sup> AT VII, p. 8 (*Meditaciones*, p. 9). Pero también AT III, p. 766.

<sup>76</sup> [De las cosas que pueden ponerse en duda (*Meditaciones*, p. 19).] [N. de la T.]

<sup>76</sup> En la respuesta a las objeciones de Gassendi a la primera Meditación (AT VII, pp. 348-350), Descartes se ve obligado a aclarar este concepto. Al Gassendi que, desde un punto de vista ilustrado, le reprocha el exceso de cautelas y cavilaciones a la hora de afrontar la temática de la duda, de la crítica (¿la pura razón no es acaso suficiente?), Descartes responde exclamando: «como si fuera tan fácil librarnos de todos los errores de que estamos imbuidos desde la niñez» (*Meditaciones*, p. 278). Hay que tener presente en todo momento esta densidad histórica de la razón, que la sección memorativa siempre revela. Cfr. también R. Descartes, *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, cit., pp. 2-5, sobre el concepto «histórico» del «saber a través de los sentidos».

general de la inmediatez en la relación entre subjetividad y objetividad<sup>77</sup>. ¡Se trata de un mundo de sueño! Tal vez un sueño revolucionario de posesión, de identidad perfecta y objetiva, que se ha desplomado sobre sí mismo y se ha revelado puro engaño: al igual que es engaño mantener una esperanza irrealizable, renovar un proyecto derrotado. Sin embargo, se tiende a apartar la dura conciencia de la urgencia, de la incumbencia de la crisis, a ahogar la crítica. Nuestro autor reitera –debo recordar, seguir recordando: «*sed laboriosum est hoc institutum, & desidia quaedam ad consuetudinem vitae me reducit. Nec aliter quam captivus, qui forte imaginaria libertate fruebatur in somnis, quum postea suspicari incipit se dormire, timet excitari, blandisque illusionibus lente connivet: sic sponte relabor in veteres opiniones, vereor que expurgisci, ne placidae quieti laboriosa vigilia succedens, non in aliquâ luce, sed inter inextricabiles jam motarum difficultatum tenebras, in posterum sit degenda*»<sup>78</sup>. Tentación, pues, del engaño, obligación, en cambio, a reconocerse en la situación. En la inmediatez de la relación mundana, no hay certidumbre, hay heteronomía de la evolución de la libertad que se vuelve contra su autor. Debo librarme del engaño, salir de la esperanza renacentista, rechazar la «agradable ilusión» que el sueño me ofrece. Librarme de la tentación libertina<sup>79</sup>.

Pero la crítica eficaz en términos históricos contra el libertinismo, es decir, la crítica mecanicista, ¿en qué medida es válida? Una vez abandonado el sueño de la inmediatez de la relación yo-mundo, ¿qué vigor de certidumbre tiene la confianza en el procedimiento de las ciencias más perfectas? ¿En esas ciencias que no tratan si no

<sup>77</sup> AT VII, pp. 18-19. No le resultará difícil a Descartes, en respuesta a las objeciones de Hobbes a la primera *Meditación* («las razones de duda de los sentidos son tan viejas como Platón!»), no le resultará difícil responder que «las razones para dudar» se han presentado «para preparar el espíritu de los lectores a la consideración de las cosas propias del entendimiento [distinguiéndolas de las corpóreas]» (AT VII, pp. 171-172; *Meditaciones*, p. 139-140) [la frase entre corchetes está omitida de la traducción castellana, de modo que la hemos traducido directamente del latín (*N. de la T.*)].

<sup>78</sup> AT VII, p. 23 [Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigilias que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover (*Meditaciones*, p. 21)].

<sup>79</sup> En la *Epístola a la Sorbona* que las precede [AT VII, pp. 1-6 («A los señores decano y doctores de la sagrada facultad de teología de París», *Meditaciones*, p. 3-7)], las *Meditaciones* se presentan como una obra de fines apologeticos, sustancialmente antilibertinos. Esto vale para el «establishment» [la clase dirigente]: en realidad, los términos de la polémica contra los libertinos están en Descartes, tal como hemos visto y veremos, mucho más articulados.

de cosas «muy generales y muy simples»? Si el mundo de los sentidos no es veraz, ¿lo será este segundo mundo desrealizado? El orden de la reflexión cartesiana sigue el orden histórico del desarrollo de la ciencia, entiende su origen como respuesta a la crisis de la concepción naturalista del cosmos. Y capta, al mismo tiempo, su precariedad, su suspensión trágica en un vacío de ser. Proyecto científico, proyecto abstracto, proyecto formal: éste no posee la realidad. Su verdad es un horizonte. ¿Qué garantía de que su contenido sea real? A veces, en el horizonte formal, me engaño. ¿No será entonces que existe un «*genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret*»<sup>80</sup>? La paradoja describe y afecta a ese mundo actual que rechaza la verdad inmediata del sentido pero a costa de dejar una hipótesis insuficiente para la autojustificación de la ciencia<sup>81</sup>. Mundo que no se autojustifica, crítica de la inmediatez, relación mediada: pero, ¿cuál es la garantía de verdad de la mediación? ¿Se deja acaso en manos del propio *deceptor* [engañoso], de ese príncipe maquiavélico cuyo único poder es la formación de la ley? ¿Nuevamente la escisión se hace la ilusión de mitigarse en la mediación política de la crisis? Frente a la ilusión, a la nueva ilusión mecanicista (por más que se presente como crítica del naturalismo), Descartes abraza por un momento las razones de los libertinos. Volver a proponer la antítesis libertina para utilizarla en toda su radicalidad contra el mecanicismo: «*Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo caelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo me ipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falsò opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate meâ sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mibi quidquam iste deceptor, quan-*

<sup>80</sup> AT VII, p. 22 [Certo genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme (*Meditaciones*, p. 21)].

<sup>81</sup> En la segunda parte de la respuesta a la objeción de Gassendi a la primera Meditación (AT VII, pp. 349-350), Descartes reivindica directamente la función de verdad confiada al procedimiento de la ficción, de la paradoja, del «*falsa pro veris*». La argumentación se profundiza en la Carta francesa contra las Réplicas de Gassendi, en particular, AT IX A, pp. 203-205 [el título de la carta es: *Carta del señor Descartes al señor Clerselier, que sirve de respuesta a una colección de las principales réplicas hechas por el señor Gassendi contra las respuestas anteriores* (*Meditaciones*, pp. 306-313) (*N. de la T.*)], donde se exalta la función de la hipótesis, de la ficción, frente al procedimiento empirista e ilustrado de librarse de los prejuicios a través del uso correcto de la razón. Pero, ¿cómo puede ser posible este proyecto?, objeta Descartes: ¿no es prisionero del infinito perverso? La voluntad ilustrada corre el peligro de verse carente de determinación si no acepta la separación prejuiciada total de la facultad crítica, si no arranca esta última del proceso indefinido de dudar de lo cierto de las cosas.

*tumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmatā mente cavebo»<sup>82</sup>. Oponerse es necesario, cuando además no existe la esperanza de ganar (de confrontar el sujeto con la realidad): me opondré «con obstinación» al *deceptor*. Aquí el razonamiento evoca la desesperada génesis de la oposición libertina.*

La primera meditación describe, por lo tanto, una situación y expresa un convencimiento. La situación es la misma que había dejado el *Discours de la Méthode*: aislamiento, recogimiento del sujeto frente al mundo, descripción de una separación absoluta en la que están envueltos tanto el mecanicismo como el libertinismo, por la que está marcada toda la época. Un convencimiento: que la relación yo-mundo no podrá nunca ser relación de identidad. Pero, entonces, ¿cómo salir de esta situación? «In tantas dubitationes besternâ meditatione conjectus sum, ut nequeam amplius earum oblivisci, nec videam tamen quâ ratione solvendae sint; sed, tanquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum»<sup>83</sup>. Y, sin embargo, aquí, al principio de la segunda meditación, una vez que se ha sintetizado y radicalizado paradójicamente toda la experiencia pasada, comienzan de verdad las *Meditaciones*. Llegados a este punto, la exigencia de relación con el mundo es positiva. Pero sabemos, Descartes sabe, que la relación no podrá ser de identidad. ¿Qué camino recorre?

Todas las vicisitudes de la formación del texto de las *Meditaciones*<sup>84</sup> son la historia de la reiteración de este interrogante. Estoy en una situación de dualismo irreparable, el postulado de la identidad en todo caso no es posible, estoy por lo tanto abocado a un polo de la realidad separada, en esta subjetividad separada que me caracteriza. Heme aquí, obligado asimismo a exacerbar la aceptación de ésta mi au-

<sup>82</sup> AT VII, pp. 22-23 [Así pues, 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. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atraer mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada (*Meditaciones*, p. 21)].

<sup>83</sup> AT VII, pp. 23-24 [Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie (*Meditaciones*, p. 23)].

<sup>84</sup> Cfr. H. Gouhier, «Pour une histoire des Méditations métaphysiques», *Revue des sciences humaines* 61, 1951, pp. 5-29. Pero véase también «Avertissement» en AT VII, pp. I-XVIII, así como AT II, pp. 625, 629; AT III, pp. 35, 126, 150 ss., 175, 235, 239, 436.

tonomía, a acostumbrarme a este aislamiento. Descartes nos describe este camino evocando de nuevo el *Discours*<sup>85</sup>: «Or nonobstant qu'il soit très vrai qu'aucune chose extérieure n'est en notre pouvoir, qu'en tant qu'elle dépend de la direction de notre âme, et que rien n'y est absolument que nos pensées; et qu'il n'y ait, ce me semble, personne qui puisse faire difficulté de l'accorder, lorsqu'il y pensera expressément; j'ai dit néanmoins qu'il faut s'accoutumer à le croire, et même qu'il est besoin à cet effet d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée; dont la raison est que nos appétits et nos passions nous dictent continuellement le contraire; et que nous avons tant de fois éprouvé dès notre enfance, qu'en pleurant, ou commandant, etc., nous nous sommes fait obéir par nos nourrices, et avons obtenu les choses que nous désirions, que nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues. En quoi ceux qui sont nés grands et heureux, ont le plus d'occasion de se tromper; et l'on voit aussi que ce sont ordinairement eux qui supportent le plus impatiennement les disgrâces de la fortune. Mais il n'y a point, ce me semble, de plus digne occupation pour un philosophe, que de s'accoutumer à croire ce que lui dicte la vraie raison, et à se garder des fausses opinions que ses appétits naturels lui persuadent»\*. En los años siguientes, la meditación se profundiza. Y he aquí que, en el proceso de la meditación, en el hábito de meditar, ahí dentro, en el violento contacto de sí consigo («ad id tantum attendo quod in me experior»)<sup>86</sup>, he

<sup>85</sup> AT II, p. 37 (en una carta de abril o mayo de 1638), en respuesta a objeciones al *Discours* (AT I, pp. 511-517).

\* [Ahora bien, aunque es indudable que ninguna cosa exterior está en nuestro poder salvo cuando depende de la dirección de nuestra alma, y que en ésta no hay absolutamente nada más que nuestros pensamientos; y que no hay, así me parece, nadie que pueda considerar que le sea difícil estar de acuerdo en esto, siempre que piense en ello expresamente; he dicho, no obstante, que es preciso acostumbrarse a creerlo, e incluso que, a tal efecto, es necesario un largo ejercicio, y una meditación reiterada con frecuencia; el motivo de ello estriba en que nuestros apetitos y nuestras pasiones nos dictan constantemente lo contrario; y como hemos podido comprobar tantas veces desde nuestra infancia que, llorando, u ordenando, etc., hemos sido obedecidos por nuestras amas de cría, y hemos conseguido las cosas que deseamos, nos hemos convencido sin darnos cuenta de que el mundo estaba hecho para nosotros, y de que cuanto pedimos ha de concedérsenos. Y en esto quienes tienen mayores ocasiones de equivocarse son aquellos que han nacido grandes y felices; y vemos también que, por regla general, ellos son los que soportan con la mayor impaciencia los reveses de la fortuna. Pero no hay, así me parece, ocupación más digna para un filósofo que acostumbrarse a creer lo que le dicta la verdadera razón, y a evitar las falsas opiniones de las que le persuaden sus apetitos naturales.] [N. de la T.]

<sup>86</sup> R. Descartes, *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, cit., p. 6 [sólo estoy atento a lo que experimento en mí]. La fuerte y precisa llamada de atención que aísla, en el flujo del tiempo, la rica y densa seguridad de la determinación existencial es también característica de las páginas dedicadas a la segunda Meditación en *ibid.*, pp. 18-23. Pero, por regla general, motivos como «procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio» (AT VII, p. 34; *Meditaciones*, p. 31), circulan en todas las Meditaciones.

aquí que el proceso de interiorización –fruto de la derrota, producto de la crisis, constricción en el aislamiento– muestra una posibilidad de contacto positivo con el ser. «*Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*»<sup>87</sup>. Esta aprehensión existencial del yo no puede no ser verdadera. Proceso de interiorización, pues, como fruto de la derrota, producto de la crisis: sin duda. Pero no el descubrimiento de la existencia del yo: éste nace en la duda, pero no de la duda, es anterior a la crisis y al aislamiento. Es ontológicamente cierto. Es una aparición irreducible: oposición al genio maligno, dentro del mecanismo de la duda que es representación de la crisis de una época. Oposición sectaria que se niega a dejarse engañar en tanto que se existe, oposición que es afirmación de existencia. «*Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen effeciet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo*»<sup>88</sup>.

Dudo, soy: el vínculo entre estas dos aserciones es a la vez una conjunción y una disyunción, una consecuencia y una oposición<sup>89</sup>. Pero sobre todo una oposición. Precisamente repensando la oposición, en la segunda meditación, Descartes indica por fin, de manera directa, la base de su intento de solución del problema: la oposición del yo existente no es sólo contra la duda, sino contra todo lo que puede ser trastocado por la duda, contra toda posibilidad de que el genio maligno se integre en el mundo. La aparición de la *mens* [mente] en el cuerpo, determinada a través del uso de la duda, no es sólo una operación de distinción, sino que está dirigida contra el cuerpo como esperanza de los sentidos, posibilidad de la imaginación y renuncia

<sup>87</sup> AT VII, p. 25 [yo soy, yo existo, es (una proposición) necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu (*Meditaciones*, p. 24)].

<sup>88</sup> AT VII, p. 25 [Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañéme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo (*Meditaciones*, p. 24)]. J. Maritain, «Le conflit de l'essence et de l'existence dans la philosophie cartésienne», en *Congres Descartes, Etudes cartesiennes I*, cit., pp. 38-45, ha hablado, a este propósito, de «golpe de mano existencial»: de una constatación de esencia se pasaría, sin prueba alguna, a la afirmación de la existencia. ¡Pero aquí la esencia es oposición existencial! Parafraseando a Maritain, habría que decir más bien que aquí se asiste a un «golpe de mano esencial», es decir, de la esencia que, al oponerse, se revela. Y mucha menor validez tiene aún la acusación de «angelismo», que Maritain dirige en otro lugar contra el pensamiento de Descartes (*Tre reformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Brescia, 1964, pp. 93 ss.). No hay duda: aquí la determinación existencial implica la esencia hasta el fondo, no hay sueño de perfección en la afirmación de esencia, sino una continua redefinición de la misma en términos de determinación existencial.

<sup>89</sup> Sobre todo en la respuesta a las *Segundas objeciones* a la segunda meditación (AT VII, pp. 129-133, 142-146), se desarrolla la cualificación de la relación entre esencia y existencia en términos de oposición. De este modo, Descartes no sólo va hasta el fondo de un aspecto fundamental de su procedimiento meditativo, sino que, de manera eficaz y graciosa, rompe con la alternativa mecanicismo-espiritualismo que domina estas objeciones (cfr. *supra*, nota 61 de este capítulo), mostrando cómo, precisamente de las oposiciones del mecanicismo, surge la exigencia más elevada de espiritualidad.

efectiva al choque general con el mundo. Por lo tanto, a través de la profundización de la oposición, la existencia del yo se cualifica y, al cualificarse, se da de manera definitiva. La primera definición cualitativa de la existencia del yo pasa a través del rechazo, la profundización esencial es negación polémica de todo lo que está, puede estar, contra la existencia. «*Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit*»<sup>90</sup>. El pensamiento es el único que puede no plegarse al mundo como cera recalentada, el pensamiento es el único que cualifica esta existencia que he reencontrado en términos esenciales. Cualquier otro signo de mi existencia está condicionado, puede estar condicionado, por el principio («*malignus, summe potens et callidus*» [maligno, asaz poderoso y engañador]), el pensamiento es el único que cualifica de manera incondicional mi existencia genérica y la pone ahí en su autonomía, antes de cualquier concreción que, histórica o materialmente, se le pueda imprimir y deba ser aceptada. El espíritu no se distingue del cuerpo por una abstracción del intelecto, sino que se conoce como algo distinto porque así es de hecho<sup>91</sup>.

El paso de la existencia a la esencia, este segundo golpe de mano de las *Meditaciones*, ahonda en su cualificación de la dimensión histórica. Porque, de este modo, lo que se vuelve a proponer es el surgimiento del hombre como realidad pensante en toda la riqueza de significados que el humanismo da al pensamiento («*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*»)<sup>92</sup>–, del hombre, por lo tanto («*Sed quid est homo?*»)<sup>93</sup>, en toda la intensidad de su definición humanista. Se resalta la nostalgia y el objeto nostálgico se vuelve presencia. Sin duda, a la nueva fundamentación del hombre en el ser todavía le queda hacerse operativa, la definición aún se da en la separación y resulta reductiva con respecto a todo el horizonte del ser<sup>94</sup>. Pero, a pesar de que la identidad general de la esencia y de la existencia, del yo y del mundo, la predicación universal y unívoca del ser, no son posibles, esta nueva fundamentación del hombre representa no obstante una base de partida sólida,

<sup>90</sup> AT VII, p. 27 [Un cuarto (atributo del alma) es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí (*Meditaciones*, p. 25)].

<sup>91</sup> La afirmación del espíritu no puede ser fruto de un proceso de abstracción, tal y como objeta Arnauld respecto a las *Cuartas objeciones*. La respuesta cartesiana (AT VII, pp. 219-231) resulta ejemplar en el sentido de la afirmación del ontologismo más infatigable.

<sup>92</sup> AT VII, p. 28 [¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. 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 (*Meditaciones*, p. 26)].

<sup>93</sup> AT VII, p. 25 [Pero, ¿qué es un hombre? (*Meditaciones*, p. 24)].

<sup>94</sup> La justificación del punto de vista reductivo al que se atiene Descartes en la exposición se sostiene a partir de la exigencia de seguir el orden de la materia y no el orden exhaustivo de la cosa: cfr. AT III, pp. 263-266, 272.

un rico potencial de desarrollo al que sólo le falta desplegarse: porque aquí, aun en la separación, se ha alcanzado el ser y la intensidad de la aparición esencial y existencial es infinita. Al no necesitarse más que a sí misma para existir, la esencia se reconoce como sustancia; y, en tanto que sustancia pensante, por definición, se muestra como realidad productiva, tensión dirigida al mundo, pero ya consolidada en sí misma, sólida, indestructible<sup>95</sup>.

Hagamos una pausa y preguntémonos: ¿cuántas cosas han precedido aquí al pensamiento cartesiano en relación con la imagen del yo que había dejado el *Discours de la Méthode*? ¿Lo único que se ha modificado es el orden de la exposición, como querría Descartes? No cabe duda que el orden de la exposición ha cambiado; pero se ha producido también un cambio más profundo, que en ningún caso cabe subestimar: se trata de la nueva tensión, asaz fuerte, que emana aquí de la aparición ontológica del yo. Pero, si esto es verdad, si es verdad que la marginalidad de la aparición de la individualidad ha desaparecido aquí, las *Meditaciones* ofrecen, en relación con el *Discours*, un nuevo marco de referencia. En la primera obra, el dualismo yo-mundo no aludía sino a una perspectiva mecanicista (tan impracticable como rigurosa) de relación con el mundo; aquí, en la invariancia de la ruptura del proyecto renacentista de la identidad, el polo subjetivo del dualismo disfruta en cambio de una especie de exaltación, hay un desbordamiento de los límites de su separación. El horizonte del mecanicismo está superado, roto por el resurgimiento irrefrenable de la nostalgia humanista. El mundo que veo desde esta ventana ya no es una nada: *praeter pileos et vestes, sub quibus latere possent automata* [...] «*Sed judico homines esse*»<sup>96</sup>. ¿Nuevo escenario abierto al drama histórico de la existencia individual? ¿Espontaneidad que prorrumpé y autoreconocimiento –aun en la separación– de la burguesía como clase? En la metafísica, las alternativas de la existencia burguesa se despliegan y aquí, en las *Meditaciones*, se someten a juicio crítico.

Ya en la tercera *Meditación*, el camino empieza a definirse. Desbordamiento del yo, se ha dicho. Pero, ¿en qué dirección? El mundo está cerrado, el dualismo es una situación insuperable. ¿Sortear este cierre, entonces? ¿Reconquistar el mundo, no lanzando puentes hacia él, sino –por así decirlo–, elevándose tanto, dentro de uno mismo, como para poder mirarlo de nuevo desde arriba? La intensidad con la que la individualidad ha comprendido su aparición ontológica insta a recorrer este camino, excluyendo cualquier otro<sup>97</sup>. Una vez que ha reconocido su existencia sepa-

<sup>95</sup> La demostración más extensa de la productividad del ser aparece sobre todo en las respuestas a las *Quintas objeciones* de Gassendi: cf. AT VII, pp. 350-361 y AT IX A, pp. 205-209.

<sup>96</sup> AT VII, p. 32 [Lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres (*Meditaciones*, p. 29)].

<sup>97</sup> Véase ya en el epistolario la indicación de este camino: AT II, p. 435; AT III, pp. 181, 191-192, 212.

rándose, la individualidad sólo puede superarse exaltando la separación como momento esencial. Una vez que se ha reconocido como esencia, la existencia sólo puede proyectarse exacerbando la productividad interna del pensamiento. Ahora el problema se formula como exigencia de una prueba de que yo no estoy solo en el mundo, sino que hay algo más que existe, es más, que la existencia del mundo se puede acreditar en términos generales y que el conocimiento del mismo puede ser veraz. Sabemos el camino que habrá que recorrer para llegar a esta nueva prueba de realidad y veracidad: de nuevo, la profundización del ser individuo. Realidad y veracidad del mundo no podrán sino ser proyección universal de la realidad y de la veracidad del yo. Y aun cuando el problema propuesto cambie de nombre, adoptando el tradicional de prueba de la existencia de la divinidad, su sustancia no cambiará: el camino por recorrer será el mismo. Separación y productividad, en el nexo que las liga, desempeñarán entonces un papel fundamental en el proceso demosttrativo: primero en contraposición, luego colaborando ambas en el proceso de definición y caracterizándolo de manera profunda.

En contraposición, se ha dicho, ante todo. La idea de la perfección está en el individuo, está ahí como componente de su aprehensión ontológica, pero está ahí como conciencia sufrida del estado de separación en el que toda idea vive hoy en la individualidad. En esta relación dialéctica, se establece la exigencia de proyección teológica de la idea de perfección. Porque la perfección, su ser idea en el sujeto pensante, es ser productivo, incapaz de autolimitarse a la existencia individual. La esencialidad ya descubierta de la afirmación de existencia se concreta aquí: en un primer momento, se descubre como algo innato en la subjetividad, tan innato como cualificador, innato porque cualificador; más tarde, como conjunto ideal, articulación y determinación de la esencia, del pensamiento: «*estar objetivamente* no significa otra cosa que estar en el entendimiento tal y como los objetos están habitualmente en él» [...] «*estar objetivamente en el entendimiento* no querrá decir que el entendimiento cumpla su operación bajo la forma de un objeto, sino estar en el entendimiento tal como los objetos están habitualmente en él»<sup>98</sup>. Pero, precisamente en cuanto se descubre como tal, núcleo productivo, realidad pensante ontológica, justo a partir de ahí, pone en marcha el proceso de superación: ésta no se soporta limitada, la perfección no se soporta imperfecta. «*Jam verò lumine naturali manifestum est tantum*

<sup>98</sup> AT VII, p. 102 (*Meditaciones*, p. 88), en el tránscurso de las respuestas a las primeras objeciones hechas a la tercera meditación (AT VII, pp. 91-97, 102-107): la respuesta cartesiana se articula enteramente en torno a la afirmación de que, mientras para la escolástica, la causación es reflexión, para él la causación es producción. Y esto se deriva de que la idea misma no es reflexión, sino de por sí producción, en tanto que función orgánica y siempre móvil de una vida del alma que no se calma nunca en su expresión productiva. Sobre esta «vida del alma», sobre esta productividad de la verdad: AT II, pp. 596-599; AT III, pp. 181, 382, 391-397, 474-479.

*dem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem cause effectu. Nam, queso, unde nam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet?»<sup>99</sup>. El ritmo del proceso causativo se ha trastocado por completo con respecto a la tradición: aquí no es nexo mecánico, sino núcleo productivo. ¿Búsqueda de la fundamentación y de la garantía de la verdad? Sin duda, pero en la medida en que la verdad es la productividad del sujeto que se despliega. La hipóstasis existencial de la perfección, esto es, la afirmación de la existencia de Dios como perfección absoluta consolidada, es a la vez el fruto de la contradicción que encontramos en esa necesidad de desarrollo entre la existencia –segura, pero limitada, separada– del sujeto y la esencia, cualificada como productividad infinita, idea, naturaleza pensante. «*Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum. Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliquâ substantiâ, quae revera esset infinita, procederet. Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motûs & lucis; nam contrâ manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinitâ quam in finitâ, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Quâ enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?»<sup>100</sup>.**

Pero se ha dicho también que las dos condiciones, existencial y esencial, de la definición del proceso, después de haber puesto en marcha –a través de la contraposi-

<sup>99</sup> AT VII, p. 40 [Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma? (*Meditaciones*, p. 35-36)].

<sup>100</sup> AT VII, pp. 45-46 [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 infinita. Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza? (*Meditaciones*, p. 39)]. En las cuartas objeciones y respuestas a la tercera meditación (AT VII, pp. 206-214, 231-247), la conversión de toda la teología negativa en articulación interna de la productividad de la conciencia se torna un momento central del pensamiento cartesiano.

ción– la prueba de la divinidad, contribuyen conjuntamente a definir su concepto. ¿Cuál es, de hecho, el dios que la tercera Meditación define, descubriendolo? Una divinidad separada, a pesar de todo. Descartes excluye de manera explícita la posibilidad de pensar la demostración de la divinidad como una relación de potencia y acto, como proceso de perfectibilidad que realiza la individualidad como absoluto, en la divinidad. «*Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit. Ac denique percipio esse objectivum ideae non a solo esse potentiali, quod proprio loquendo nihil est, sed tantummodo ab actuali sive formali posse produci*»<sup>101</sup>. Y argumenta esta exclusión señalando en la aparición separada del ser individual la insuficiencia ontológica para confundirse con lo absoluto: «*si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mibi deesset; omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mibi dedissem, atque ita ipsem Deus essem*»<sup>102</sup>.

Se diría que la separación, percibida en la relación yo-mundo, evoluciona ahora y se fija en la relación yo-divinidad. Y así es: porque la situación del yo, la situación histórica, resulta, a pesar de todo, definitivamente imposible de dialectizar. Éste es el momento en el que el pensamiento cartesiano alcanza su máxima especificidad. Más que en la relación yo-divinidad, la separación se fija en la propia divinidad. De hecho, dios es garante de mis pensamientos, de mi existencia como pensamiento, no de mi capacidad de posesión del mundo. «*Superest tantum ut examinem quâ ratione ideam istam a Deo accepi; neque enim illam sensibus hausi, nec unquam non expectanti mibi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrent, vel occurtere videntur; nec etiam a me effecta est, nam nihil ab illâ detrahere, nihil illi superaddere plane possum; ac proinde superest ut mibi sit innata, quemadmodum etiam mibi est innata idea meî ipsius*»<sup>103</sup>. Por lo tanto, dios está en mí, no en el mundo, en mí «*tamquam nota artificis operi suo impressa*»\*. Lo

<sup>101</sup> AT VII, p. 47 [En cambio, a Dios lo concibo infinito en acto, y en tal grado que nada puede añadirse a su perfección. Y, por último, me doy cuenta de que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia –la cual, hablando con propiedad, no es nada–, sino sólo por un ser en acto, o sea, formal (*Meditaciones*, p. 40)].

<sup>102</sup> AT VII, p. 48 [Si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía, y ninguna perfección me faltaría, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios (*Meditaciones*, p. 41)]. Pero cfr. también AT III, p. 544.

<sup>103</sup> AT VII, p. 51 [Sólo me queda por examinar de qué modo he adquirido esa idea. Pues no la he recibido de los sentidos, y nunca se me ha presentado inesperadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando tales cosas se presentan, o parecen hacerlo, a los órganos de mis sentidos. Tampoco es puro efecto o ficción de mi espíritu, pues no está en mi poder aumentarla o disminuirla en cosa alguna. Y, por consiguiente, no queda sino decir que, al igual que la idea de mí mismo, ha nacido conmigo, a partir del momento mismo en que yo he sido creado (*Meditaciones*, p. 43)].

\* [Como el sello del artífice, impreso en su obra (*Meditaciones*, p. 43)]. {N. de la T.]

hemos dicho: la superación de la accidentalidad metafísica del yo no pretende, en Descartes, trastocar y borrar la separación del mundo. No puede hacerlo, en la medida en que la definición del yo se revela como definición de un ser separado. Esta superación es, en cambio, vertical, llega a la divinidad desde el yo. Pero, ¿cómo nos presenta esta divinidad? ¡Desde luego no como posibilidad de ciencia, de posesión productiva del mundo! La divinidad cartesiana es la proyección, la esperanza de perfección del individuo separado<sup>104</sup>. Esperanza que es nostalgia, reflejo de una experiencia antigua pero viva; y que está a la vez cargada de toda una crisis. Pero si no es posibilidad de ciencia, ¿entonces qué es?

¿Cuál será el «camino que nos conducirá, desde esta contemplación del Dios verdadero [...] al conocimiento de las restantes cosas del universo?»<sup>105</sup>. Y la respuesta de Descartes, que ahora ya no es paradójica, es que al conocimiento del mundo nos llevará la voluntad. Nos llevará la voluntad porque la garantía divina es de la verdad de la existencia del yo, de la proyección del mito del yo, no de la verdad del mundo. Dios explica la «luminosidad natural» de la razón, de la verdad del yo, y declara transitible el camino del conocimiento del mundo. Pero, al mismo tiempo, la divinidad declara el carácter existencialmente determinado de la verdad del yo, es decir, su separación del mundo. Nada nos dice la divinidad del mundo, puesto que la divinidad es un horizonte del hombre, no del mundo. Y, entonces, el mundo se convertirá en un terreno sobre el que probar la verdad del yo: el mundo es un problema de verdad, de una verdad no garantizada, sino arriesgada, probada: «animadverto non tantum Dei, sive entis summè perfecti, realem & positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihil, sive ejus quod ab omni perfectione summè abest, negativam quandam ideam mihi observari, & me tanquam medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum ens & non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar»<sup>106</sup>. La única ver-

<sup>104</sup> En J. P. Sartre, «La liberté cartésienne», cit., tal como se ha visto, esta idea de la divinidad como señal de la productividad liberada, proyectada por el sujeto, está muy clara. Pero, en opinión de Sartre, todo ello sólo se verificaría en el orden de la voluntad: la voluntad como productividad se opondría a la voluntad aprisionada por el sistema cartesiano de las ideas. Sólo liberándose del objetivismo ideal, llegaría, pues, Descartes a la idea de la divinidad. Contra esta concepción de Sartre, hay que decir que el proceso de proyección de la libertad subjetiva hacia y en la divinidad es tanto del orden de la voluntad como del de la idea. Lo demuestra sobre todo la meditación cartesiana sobre la idea de infinito que es idea de la «libertad» de la idea, de su total productividad.

<sup>105</sup> AT VII, p. 53 (*Meditaciones*, p. 45).

<sup>106</sup> AT VII, p. 54 [Nota que no se presenta sólo a mi espíritu una real y positiva idea de Dios, o sea, de un ser sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, o sea,

dad garantizada es, pues, la del yo en su separación. El problema de la verdad del mundo es, en cambio, sobre todo, el de su falsedad, el de la tensión entre lo que me corresponde en tanto que poseedor de la verdad del yo y lo que no tengo en tanto que separado del mundo. «Non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cuiusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet»<sup>107</sup>.

Dicho esto, sin embargo, sólo están dadas las condiciones negativas para que la voluntad pueda partir a la conquista del conocimiento del mundo: aún no está dada la motivación positiva del proyecto de la voluntad o, mejor, sólo se ha hecho alusión a ella; motivación que no puede sino residir en la voluntad misma y ser su causación directa. Pues bien, esta causación positiva de la voluntad tiene de nuevo su fundamento dentro del proceso del yo y de su limitación: ya que la voluntad es justamente esa misma tensión entre esencia y existencia, no cerrada en la idea de una pacificación posible, no dirigida a su autojustificación teológica, sino abierta a la verificación operativa de la aparición subjetiva en el mundo<sup>108</sup>. La voluntad es, de este modo, un modo distinto de decir la propia divinidad, su causación vuelve a ser la de la absolutez esencial del yo. La voluntad es la divinidad que arriesga la relación de perfección lanzándola al mundo. «Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam & similitudinem Dei me referre intelligo. Nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis & potentiae quae illi adjunctae sunt, redundante ipsam magis firmam & efficacem, tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit, non tamen, in se formaliter & praecise spectata, major videtur; quia tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nullâ vi externâ nos ad id determinari sentiamus»<sup>109</sup>. Aquí, la existencia burguesa, tras haberse reconocido y emancipa-

de lo que está infinitamente alejado de toda perfección; y advierto que soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, colocado de tal suerte entre el supremo ser y el no ser que en cuanto el supremo ser me ha creado, nada hallo en mí que pueda llevarme a error, pero, si me considero como participé, en cierto modo, de la nada o el no ser -es decir, en cuanto que yo no soy el ser supremo-, me veo expuesto a muchísimos defectos, así no es de extrañar que yerre (*Meditaciones*, p. 46)].

<sup>107</sup> AT VII, p. 55 [Pues el error no es una pura negación, o sea, no es la simple privación o carencia de una perfección que no me compete, sino la falta de un conocimiento que de algún modo yo debería poseer (*Meditaciones*, p. 46)].

<sup>108</sup> AT VII, pp. 56 ss. Pero, en general, sobre el carácter de la voluntad, téngase presente: AT II, p. 628; AT III, pp. 248-249, 295, 360, 378-382; AT IV, pp. 111 ss., 632; R. Descartes, *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, cit., pp. 48-51.

<sup>109</sup> AT VII, p. 57 [Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande que no conibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace sa-

do por medio de la crisis hasta la afirmación ideológica de su absolutez, vuelve a confrontarse con el mundo, con su ajenidad que llama falsedad; y, a través de la voluntad, intenta hacer realidad la ideología, su hipóstasis teológica. ¡Pero el mundo aún está dominado por el principio! Sin duda, el ahondamiento metafísico en el yo nos ha mostrado el mundo como posibilidad de conquista, la prueba de la existencia de dios nos lo ha hecho imaginar conquistado, la voluntad se ha fortalecido con tal imaginación. Y, sin embargo, el mundo aún está dominado por el principio, no podemos olvidarlo. Olvidarlo significa incurrir en el error, en el error libertino, que no adecua la voluntad al intelecto, la esencia a la existencia, la aparición metafísica a la separación. «*Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quòd, cum latius pateat voluntas quàm intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cùm sit indifferens, facile a vero & bono deflectit, atque ita & fallor & pecco*»<sup>110</sup>. Pero, dentro de este firme control de la voluntad, hay que correr el riesgo –evitarlo significa volver a caer en la impotencia mecanicista a la hora de entrar en correlación con el mundo<sup>111</sup>–, porque correr este riesgo es probar la divinidad en el mundo.

Probar no significa, sin embargo, reducir. Si la cuarta meditación ha establecido los términos extremos de la relación entre subjetividad y mundo, en la quinta meditación el pensamiento se retira de nuevo hacia el sujeto, vuelve a replegarse, con un salto desdeñoso, en la reflexión ontológica del yo. Como para eliminar toda posibilidad de equívoco de que esa voluntad tan humanistamente partícipe de dios y de la nada, lanzada de manera tan heroica al mundo, quisiese encontrar de verdad una eficacia operativa cualificadora en el mundo. No, toda la dignidad de la razón y de la voluntad debe descubrirse enteramente en sí misma, en su fundamentación. El mundo sólo es conquistable si su proyecto de conquista está mediado por el proceso que lle-

---

ber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza. Pues aun siendo incomparablemente mayor en Dios que en mí, ya en razón del conocimiento y el poder que la acompañan, haciéndola más firme y eficaz, ya en razón del objeto, pues se extiende a muchísimas más cosas, con todo, no me parece mayor, si la considero en sí misma, formalmente y con precisión. Pues consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, por mejor decir, consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior (*Meditaciones*, p. 48)].

<sup>110</sup> AT VII, p. 58 [«De dónde nacen, pues, mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y pequeño» (*Meditaciones*, p. 49)].

<sup>111</sup> Véanse las quintas objeciones (de Gassendi) y respuestas a la cuarta meditación: AT VII, pp. 307-318, 374-379.

va del yo a la divinidad. La conquista del mundo no dota al mundo de realidad, sólo expresa la realidad del yo, de la divinidad como proyección del yo. La relación entre yo y mundo consiste en el orden de la idea, no en el del ser, o, mejor, en el orden del ser sólo en la medida en que éste se filtra en el orden de la idea: es una tarea, no una realidad. Si el mundo quiere tener realidad, deberá ser reconstruido por entero por el sujeto. El mundo no es una realidad de la que adueñarse, sino una realidad por producir. La posesión viene antes del ser en la perspectiva de la voluntad verdadera. Por lo tanto, hay que reconducir todo el análisis a la productividad del pensamiento.

De este modo, la quinta meditación (*De essentia rerum materialium; et iterum de Deo, quod existat*)<sup>112</sup> parte de nuevo del problema de la existencia del mundo material y, enseguida, se lanza a la demostración ontológica –a la exemplificación más radical y, a la vez, a la profundización más rigurosa– de la aprehensión existencial del yo, de su cualificación como esencia autónoma y productiva. «*Jam verò si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex cogitatione meā depromere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare & distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur?*»<sup>113</sup>. Y no hay nada más característico que el hecho de que la discusión de la prueba ontológica venga precedida, como a modo de introducción, de un esbozo de discusión sobre la esencia de las cosas materiales. Porque aquí el problema consiste justamente en volver a proporcionar, después de que la voluntad se haya aventurado en el mundo, el signo de la condición fundamental para que esto suceda: la productividad del pensamiento como sustancia del sujeto. De este modo, la quinta meditación se adelanta a la objeción que la cuarta podía suscitar: si la voluntad se aventura en el mundo sin poseerlo o sólo lo posee reconstruyéndolo en el yo, ¿no origina este procedimiento, alternativamente, bien un proceso cognoscitivo del todo improductivo, bien un círculo vicioso del pensamiento sobre sí mismo? A quien plantea la objeción<sup>113</sup>, Descartes simplemente le responde reiterando la legitimidad de su profundización de la aprehensión ontológica del yo y de la resolución del mundo en ésta, volviendo a proponer el modelo de la aprehensión ontológica de la divinidad misma: la productividad del pensamiento es en sí y para sí, se desarrolla en sentido vertical. El pensamiento es un circuito completo y productivo de existencia y esencia, es una fuerza infinita que no se mitiga más que en la propia perfección.

\* [De la esencia de las cosas materiales; y otra vez de la existencia de Dios (*Meditaciones*, p. 53)]. [*N. de la T.*]

<sup>112</sup> AT VII, p. 65 [Pues bien, si del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios? (*Meditaciones*, p. 55)].

<sup>113</sup> Véanse sobre todo las segundas objeciones y respuestas a la quinta meditación: AT VII, pp. 124-125, 127, 140-142, 149-152.

Hagamos una pausa. Con la introducción de la prueba ontológica<sup>114</sup>, Descartes ha llegado al límite de la proyección metafísica del yo, de la sustancia pensante, de su autonomía, de los contenidos que todo ello abarca. Pero no lo olvidemos nunca: este ser es ser separado. Única aprehensión posible. Aunque Descartes consiga identificar por fin una imagen definitiva de la identidad entre esencia y existencia y fijarla como absoluto presente y vigente en el pensamiento, aunque sustituya de este modo el orden indefinido del horizonte mecanicista por la imagen del infinito productivo<sup>115</sup>, sin embargo, todo ello vive en la idea, en el horizonte de la ideología. El indefinido mecanicista ataña a la relación yo-mundo, el infinito cartesiano ataña a la relación yo-divinidad<sup>116</sup>. Ésta se despliega como un mito, como una esperanza ideal sobre la realidad del mundo externo cuya verdad debe verificarse operativamente. La sexta meditación<sup>117</sup> se desarrolla por completo en torno a este problema y la no resolución final del problema de la unidad –amén del de la distinción– de alma y cuerpo, demuestra a la vez que la situación inicial de escisión no puede tener solución en términos de identidad pero que, en todo caso, al yo le basta la intensidad de la relación ontológica para definir una posición propia segura<sup>118</sup>.

#### 4

Esencia y existencia, un único encuentro y un solo punto de fundamentación unitaria: el sujeto; proyección de la subjetividad, de su forma esencial y existencial, en la divinidad; una tensión productiva infinita que prorrumppe desde el ser en general, eminentemente desde la divinidad; un mundo que es externo, está desrealizado y que sólo es posible conquistar negándolo y reproduciéndolo: la voluntad ya dirigida hacia este esfuerzo y retenida por el intelecto. Éste es el cuadro ofrecido por las *Meditaciones*, cuyo significado político es inmediatamente evidenciable: cualificación de un sujeto activo e independiente frente al mundo embrujado del absolutismo; forma productiva de esta existencia separada que proyecta en la autonomía su esencia de clase como absoluta; imposibilidad de poseer el mundo desde el punto de vista político, de rehacerlo real a partir de su situación de embrujado, pero, a

<sup>114</sup> Y, naturalmente, hay que subrayar la diferencia entre la prueba causal (o prueba de perfección) y esta prueba ontológica: AT VII, p. 67. En efecto, la primera es hipóstasis del sujeto, la segunda es análisis interno del pensamiento y del ser: cfr. R. Descartes, *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, cit., pp. 26-29, 30-33; AT IV, pp. 111 ss.

<sup>115</sup> Véanse las primeras objeciones y respuestas a la quinta meditación: AT VII, pp. 95-100, 112-120.

<sup>116</sup> Véanse las quintas objeciones y respuestas a la tercera meditación: AT VII, pp. 277-307, 361-374.

<sup>117</sup> AT VII, pp. 71 ss.

<sup>118</sup> Véanse las quintas objeciones y respuestas a la sexta meditación: AT VII, pp. 328-346, 384-390.

la vez, esperanza plena, voluntad inagotable aunque contenida, de que la hegemonía productiva, social y cultural de la clase encuentre en la mediación absoluta la capacidad de reconstruir el mundo<sup>119</sup>. Autonomía productiva de la burguesía, en la conciencia realista de los límites de la separación pero en la certeza de su absolutez de clase. Y rechazo tanto del vano y solitario anhelo libertino como de la resignada aceptación mecanicista del absolutismo. Reafirmación de la exaltación humanista de la revolución burguesa, nostalgia ardiente, que sabe plegarse a la memoria de la derrota y establece en un largo proceso indefinido de crecimiento burgués la posibilidad de expansión de la potencialidad infinita de la clase.

Meditaciones. Pero, a modo de esclarecimiento del alcance político de la obra cartesiana, se abre, en estos años, en torno a este texto, una importante polémica entre Descartes y el máximo autor político del mecanicismo: Hobbes. Casi un contrapunto que viene a iluminar mejor la urdimbre fundamental del discurso cartesiano.

En mayor medida en tanto que la relación resulta de inmediato polémica, duramente crítica<sup>120</sup>. El «inglés» aparece en el epistolario cartesiano en diciembre de 1640<sup>121</sup>. La polémica entre ambos se dispara enseguida: primero algunas alusiones<sup>122</sup>, luego intercambio de cartas sobre la óptica<sup>123</sup>, por último, objeciones y respuestas<sup>124</sup>,

<sup>119</sup> Sobre la aparición de motivos relativos a la definición del carácter de la producción burguesa, de la existencia social de la burguesía, que se presentan en las *Meditaciones*, nos hemos detenido poco o nada. Pero volveremos sobre ello, sobre todo cuando estudiemos la redefinición de la «esperanza técnica» en el pensamiento de Descartes. En todo caso, si es que la cuestión no provoca ya tedio, hay que tener presente que toda la relación yo-mundo en las *Meditaciones* está caracterizada de manera específicamente burguesa: así la exemplificación geométrico-manufacturera de las ideas innatas que se refieren al mundo, así el ejemplo de la cera, típica imagen de la posibilidad manipuladora de la producción técnica, etc. Cfr. F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalem zum bürgerlichen Weltbild*, cit., *passim*.

<sup>120</sup> En general, sobre la relación Descartes-Hobbes: C. E. Adam, «Descartes et ses correspondants anglais», *Revue de littérature comparée* 17, 1937, pp. 437-460; J. Laird, «L'influence de Descartes sur la philosophie anglaise du XVIIe siècle», cit.; R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit.

<sup>121</sup> AT III, p. 275.

<sup>122</sup> AT III, p. 283 (Descartes ha visto el escrito de Hobbes, pero no quiere responderle por entero porque no merece la pena: le envía una nota a Mersenne para que éste haga de ella el uso que la ocasión le sugiera. Pero Descartes declara desde ya que no hay nada en común entre él y Hobbes más que el hecho de que ambos ven la naturaleza en imágenes y movimientos: pero Hobbes extrae malas consecuencias de estas buenas premisas...); AT III, pp. 293, 338 (más o menos con la misma irritación).

<sup>123</sup> AT III, pp. 287-292, 300-313, 313-318, 320-327, 341-348, 353-357.

<sup>124</sup> En AT VII. Pero, adviértase: «Je n'ai pas cru me devoir étendre plus que j'ai fait en mes réponses à l'Anglais, à cause que ses objections m'ont semblé si peu vraisemblables, que c'eût été les faire trop valoir, que d'y répondre plus au long» [AT III, p. 361 (no he creído necesario extenderme más de cuanto lo he hecho en mis respuestas al Inglés, porque sus objeciones me han parecido tan poco verosímiles que hubiera sido concederles excesivo valor haber respondido de manera más prolífica)].

con la consiguiente ruptura agria y hostil<sup>125</sup>. Cuando en 1643 caiga entre las manos de Descartes el *De Cive* [Tratado del ciudadano], nuestro autor escribirá un juicio sobre él duro y venenoso, digno del jesuita al que está dirigida la carta: «*Tout ce que je puis dire du livre De Cive, est que je juge que son auteur est le même que celui qui a fait les troisièmes objections contre mes Méditations, et que je le trouve beaucoup plus abile en Morale qu'en Metaphysique ni en Physique; nonobstant que je ne puisse aucunement approuver ses principes ni ses maximes, qui sont tres-mauvaises et tres-dangereuses, en ce qu'il suppose tous les hommes méchans, ou qu'il leur donne sujet de l'être. Tout son but est d'écrire en faveur de la Monarchie, ce qu'on pourroit plus avantageusement et plus solidement qu'il n'a fait, en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides. Et il écrit aussi fort à desavantage de l'Eglise et de la Religion Romaine, en sorte qui, s'il n'est particulièrement appuyé de quelque faveur fort puissante, je ne voy pas comment il peut exempter son livre d'être censuré*»<sup>126</sup>. Hobbes, por su parte, advierte poco después a Sorbière que está ocupándose de la segunda edición del *De Cive* en Holanda: «*Preterea, si id agi ut edatur liber meus (vel hic vel quilibet alias) sentiat vel suspicietur D. Des-Cartes cert scio impediturum esse si potest [...]*»<sup>127</sup>. Por lo tanto, enfrentamiento agrio y continuo<sup>128</sup>. Y, sin embargo, éste ha comenzado y se ha desarrollado en torno a temas que –en la sustancia del di-

<sup>125</sup> Véase, por ejemplo, AT III, p. 633: estamos en 1643: «no tengo curiosidad por ver los escritos del Inglés [...].»

<sup>126</sup> AT IV, p. 67 [Todo lo que puedo decir del libro *De Cive*, es que juzgo que su autor es el mismo que aquél que ha hecho las terceraas objeciones contra mis *Meditaciones*, y que le encuentro mucho más hábil en Moral que en Metafísica o en Física; sin embargo, no puedo aprobar en modo alguno sus principios ni sus máximas, que son muy malas y muy peligrosas, en la medida en que supone malvados a todos los hombres, o les da motivo para serlo. Su único objetivo es escribir en favor de la Monarquía, lo que podría hacer con mayor honra y solidez de cuanto lo ha hecho adoptando máximas más virtuosas y más sólidas. Y, además, escribe con gran perjuicio de la Iglesia y la Religión Romana, de tal suerte que, a no ser que se apoye en el favor de alguien muy poderoso, no consigo entender cómo podrá evitar que su libro sea censurado].

<sup>127</sup> Citado por F. Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, Copenhague-Londres, 1928, p. 129 [Además, en el caso de que el Sr. Des-Cartes sintiera o sospechara que se hizo de modo que se publicara mi libro (aquí o en cualquier otra parte), estoy seguro de que, si pudiera, lo habría impedido (...)].

<sup>128</sup> Parece que en 1648 se produjo un encuentro de pacificación entre Descartes, Hobbes y Gassendi: H. Hervey, «Hobbes and Descartes in the light of some unpublished letters of the correspondence between Sir C. Cavendish and Dr. J. Pell», *Osiris* 10, 1952, pp. 67-90. En tal caso, los intentos de recomposición y de reconciliación de Mersenne (al respecto, R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., p. 582) habrían tenido éxito. Pero habría que poner esto en duda. Por más que el encuentro tuviera realmente lugar, la pacificación no pudo haber sido sino del todo formal. Aún en 1647, Isabel considera las objeciones de Hobbes las más irrationales: más que las de Gassendi. Y es sabido hasta qué punto tal parecer encontraba correspondencia en Descartes (y viceversa).

senso– justifican malamente tanta participación intensa por parte de los interlocutores y tanta animosidad recíproca. El hecho es que, tras los motivos contingentes de la polémica, ambos, Descartes y Hobbes, verán perfilarse poco a poco entre ambos una profunda separación filosófica y metafísica<sup>129</sup>, una separación radical de puntos de vista que comporta diferencias sustanciales de sentir cultural y político. Desde donde la posible aclaración de temas de la polémica naturalista no hace sino abrir la posibilidad de una profundización de la polémica filosófica.

El motivo fundamental de la discusión en las cartas que se intercambian –a través de Mersenne– Descartes y Hobbes entre 1640 y 1641<sup>130</sup> es bastante paradigmático: Hobbes afirma –y Descartes niega– que el concepto hobbesiano de *spiritus internus* [espíritu interno] es de la misma familia que el concepto cartesiano de *materia subtilis* [materia sutil]<sup>131</sup>. La paradoja estriba sobre todo en que ambos autores polemizan agriamente sobre los aspectos por los cuales ambos conceptos son en verdad análogos, mientras tocan con seriedad o de forma marginal los motivos de diferenciación real. Y que los conceptos, en buena parte de su extensión aplicativa, son análogos es una cuestión fácilmente admisible: están preparados para la determinación de un horizonte continuo en el que el movimiento pueda darse en términos de pura contigüidad mecánica. Sobre este tema, la polémica parece en verdad derivar «más de la voluntad que de la razón», tal como se acusan mutuamente los irritados autores<sup>132</sup> y, por ello, no parece digna sino de un interés curioso<sup>133</sup>. Pero los conceptos pronto se separan, en sus implicaciones globales; pese a que la percepción de esta separación radical puede considerarse en un principio, en los autores de la polémica, sólo implícita o expresada más por animosidad que por conciencia, pronto encontrará una fundamentación global: la discusión sobre las *Meditaciones* lo demostrará. Así pues, mientras la *materia subtilis* cartesiana tiende a confundirse y diluirse en el esquema geométrico, en la pura extensión pensada (de lo cual la distinción cartesiana entre movimiento y dirección

<sup>129</sup> F. Brandt, cuya interpretación de la relación Descartes-Hobbes resulta en algunos aspectos insuperable, juzga sin embargo de «psicológicos» los motivos que rigen la polémica: en particular, a Brandt le parece que Descartes tiende a considerar a Hobbes un «plagiador» (F. Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, cit., pp. 129-142).

<sup>130</sup> La primera o quizás las dos primeras cartas de Hobbes se han perdido: véase la muy extensa y rica demostración de F. Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, cit., pp. 86-99.

<sup>131</sup> Las argumentaciones se subsiguen: AT III, pp. 287-288, 301-303, 321-322, 354-355.

<sup>132</sup> Por ejemplo, AT III, p. 302 y 321-322.

<sup>133</sup> Así, J. Laird, «L'influence de Descartes sur la philosophie anglaise du XVIIe siècle», cit., p. 241. Pero F. Brandt ha demostrado sin embargo la extrema importancia que esta polémica con Descartes tuvo en la evolución del pensamiento hobbesiano. Sobre la centralidad de la óptica en la evolución de Hobbes, cfr. también F. Alessio, «De Homine e A Minute... di Th. Hobbes», *Rivista critica di storia della filosofia* 17, 1962, pp. 393-410.

del movimiento, la teoría de la reflexión y de la refracción, etc.)<sup>134</sup>, el *spiritus internus* hobbesiano se configura como realidad densa e interna del movimiento, concepto físico más que geométrico, inmediata en vez de imagen abstracta<sup>135</sup>. Así pues, el programa general del dualismo mecanicista y aquél del cartesiano revelan nuevamente aquí su disimilitud: mientras que el segundo concibe la materia geometrizada como mundo embrujado que hay que definir en su precariedad, denunciar en su inestabilidad y superar en el vínculo metafísico entre individuo y divinidad (y así lo demuestra la distinción entre movimiento y determinación del movimiento o *inclinatio* [inclinación], que es –aun en su contradiccionidad– prueba de un aspecto todavía metafísico en el hecho del movimiento), el primero se contenta con esta realidad mecánica (incluso la acentúa cada vez más, tendiendo a transformar el mecanicismo en puro cinetismo, en una interpretación extensiva de la inercia galileana) y, por más que le contraponga un término antagónico, el absoluto divino, lo hace fijando entre los elementos del dualismo una diferencia definitiva e insuperable: relación mística más que lógica, separación sustancialmente aceptada. Implicita en esta polémica hay, pues –más allá de las causas contingentes directas–, una alternativa que connota toda la época y que ya hemos visto plantearse en la relación entre Descartes y sus amigos mecanicistas, a los cuales, no hay que olvidarlo, Hobbes está en este periodo muy próximo<sup>136</sup>. ¿Y cómo podía Hobbes, en este

<sup>134</sup> Cfr. el inicio de la II parte de la *Dioptrique* y *Le Monde* (AT XI, pp. 8-9), por lo que se refiere a la distinción entre potencia del movimiento y potencia de la dirección del movimiento. Sobre toda la cuestión, verdaderamente excelente F. Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, cit., pp. 110-141.

<sup>135</sup> A. Pacchi, «Cinquant'anni di studi hobbesiani», *Rivista di filosofia* 57, 1966, pp. 306-335, nota de la p. 315: «a nuestro juicio, Watkins (J. W. N., *Hobbes System of Ideas*, Londres, 1965, sobre todo pp. 45 ss.) centra notablemente la cuestión cuando subraya que, por lo que se refiere al método, Hobbes, más que insertarse en la alternativa Bacon-Cartesio, se remonta a la tradición anterior, esto es, a la del aristotelismo paduano». Y tal vez habría que añadir: no sólo por lo que se refiere al método. Desde este punto de vista, parece que el pensamiento de Hobbes tiene notables afinidades con el del sincretismo naturalista-epíctureo-mecanicista que hemos visto constituir la filosofía mayoritaria en las escuelas francesas del periodo. F. Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, cit., por su parte, sostiene en cambio la esencialidad cualificadora del motivo mecanicista en la filosofía de Hobbes. Aunque sea en términos puramente filosóficos, Hobbes lleva el materialismo hasta los márgenes de un mero motionalismo: la materia tiende a desaparecer, el punto central pasa a ser el puro movimiento.

<sup>136</sup> Baillet II, p. 120: «Les troubles de la Grand-Bretagne l'ayant fait revenir en France sur la fin de l'an 1640, il trouva dans Paris le repos et la sûreté qu'il cherchait pour cultiver sa philosophie à loisir, et il se lia plus étroitement que jamais avec le P. Mersenne et M. Gassendi, qui étoient les principaux conseillers et les compagnons de ses études» [De regreso en Francia a finales del año 1640 a causa de los disturbios de Gran Bretaña, encontró en París el descanso y la seguridad que buscaba para cultivar su filosofía con tiempo, y trabó un vínculo más estrecho que nunca con el P. Mersenne y el Sr. Gassendi,

ambiente, dejar de apreciar el tipo de polémica que, poco tiempo antes, habían desarrollado –casi en los mismos términos de ataque contra los restos metafísicos del pensamiento de Descartes– Fermat y sus amigos?

Polémica científica, reconocimiento implícito de que ésta tiene su base en una divergencia en las visiones generales del mundo<sup>137</sup>: no obstante, ¿no será exagerado deducir de estas consideraciones una diferenciación radical de los dos autores, incluso en materia política?<sup>138</sup>

No lo parece. Cuando menos en lo que se refiere a Hobbes. Justo en los años de la correspondencia polémica con Descartes, éste está de hecho ocupado principalmente en el estudio de materias políticas<sup>139</sup>: el *De Cive* se publica en 1642. La discusión del cartesianismo es entonces, para Hobbes, una sola y misma cosa con la reconsideración de la situación política y de las urgencias políticas del siglo. Las implicaciones de una concepción del mundo, del mundo natural y físico, están en Hobbes completamente presentes. Por otra parte, ¿no es su filosofía científica una especie de metáfora de su pensamiento político?<sup>140</sup> O, por lo menos: ¿no nacen y se desarrollan pensamiento político y concepción mecanicista de la naturaleza en la continuidad de un único proyecto científico?<sup>141</sup> Y aun estando dispuestos a admitir

que eran los principales consejeros y compañeros de sus estudios]. Pero véase también F. Tönnies, *Hobbes, der Mann und der Denker*, Stuttgart, 1912, p. 15, sobre la relación Hobbes-círculo Dupuy; R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. XXVIII, XXXVIII, L-LI, 308, 576-578 (innumerables noticias y complementos bibliográficos de la suerte y las vicisitudes de Hobbes y de su pensamiento en Francia); y, por último, aunque en términos muy generales, R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, cit., *passim*.

<sup>137</sup> En general, para la reafirmación de las estrechas relaciones que ligan metafísica y nueva ciencia (esto es, en polémica con todas las concepciones que pretenden que el nacimiento de la nueva ciencia está en polémica con respecto a la metafísica) y, en particular, por lo que se refiere al pensamiento de Descartes y de Hobbes, cfr. E. A. Burtt, *The metaphysical foundations of modern physical science. A historical and critical Essay*, III ed., Nueva York, 1954, sobre todo cap. IV y V. Próxima al libro de Burtt, la fundamental obra, de obligatoria consulta, de A. Koyré, *From the closed world to the infinite universe*, Baltimore-Londres, 1957.

<sup>138</sup> Ha habido quien ha creído que el pensamiento de Hobbes y el de Descartes, «salvo en las formas», eran absolutamente análogos y ha hecho como que lo demostraba: C. Schmitt, «Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 30, 1936-1937, pp. 622-632.

<sup>139</sup> F. Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, cit., p. 167; C. Robertson, *Hobbes*, Londres, 1910, pp. 55-56.

<sup>140</sup> Así lo afirman Tönnies, Dilthey, Levi, Lubieski: cfr. A. Pacchi, «Cinquant'anni di studi hobbesiani», cit. Polemizan contra este planteamiento, considerando sustancialmente diferente el pensamiento natural del moral, Robertson, Laird, Strauss.

<sup>141</sup> Excelentes, a este propósito y con esta orientación, los estudios de R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, París, 1953 y «Justice et raison chez Hobbes», *Rivista critica di storia de-*

que el mecanicismo puede tener distintos resultados una vez transferido al plano ético-político, ¿no es con todo cierto que el mecanicismo hobbesiano, ya con el *Short Tract* [Tratado breve], mostró su predisposición a extenderse, en ese sentido concreto, a la política?<sup>142</sup> En realidad, cualquiera que sea la relación de dependencia, las dos ramas del pensamiento hobbesiano crecen juntas, funcionales una con respecto a la otra y sin duda se perciben desde esta contigüidad en el ambiente francés en el que Hobbes vive y al que Descartes hace referencia. Ya que, justamente en la paradoja hobbesiana de una construcción mecánica de elementos individuales, racionales e iguales que –en la exigencia de salvaguardar los apetitos competitivos de la catástrofe que su choque provocaría– discurre hacia el concepto de un poder por completo ajeno y superior a ese mismo mecanicismo; justamente en ello encuentran también los mecanicistas franceses uno de los motivos más característicos de su concepción<sup>143</sup>. La esencia de clase de la burguesía queda salvaguardada a través de la rei-

*lla filosofia* 17, 1962, pp. 450-469. En este último artículo, Polin polemiza con gran acritud y con notable éxito contra los intérpretes que han querido definir la obligación política en Hobbes como momento separado y autónomo con respecto al proceso general de la filosofía hobbesiana. La polémica está dirigida en particular contra H. Warrender, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford, 1957 y «Hobbes' conception of morality», *Rivista critica di storia della filosofia* 17, 1962, pp. 434-449; y contra M. Oakeshott, «The moral life in the writing of T. Hobbes», en su  *Rationalism in Politics*, Londres, 1962, pp. 248-300. Polin insiste duramente en que no cabe interpretar la obligación en Hobbes en términos kantianos: ésta está por completo inserta en la filosofía de la naturaleza, brota de ella como parte de un desarrollo coherente. Cfr. también N. Bobbio, «Hobbes e il giusnaturalismo», *Rivista critica di storia della filosofia* 17, pp. 470-485.

<sup>142</sup> En contra de la interpretación de Strauss, violentamente dirigida a la disociación entre filosofía natural y filosofía moral. A. Pacchi, «Cinquanta anni di studi hobbesiani», cit., p. 318, observa con acierto que para sostener su tesis, Strauss se ve obligado a ignorar el *Short Tract* de Hobbes, «cuya incipiente concepción mecanicista presenta ya un vínculo muy estrecho con la moral, a través de la concepción determinista de "agente libre"». Quizá el punto de vista más equilibrado e inclusivo en el ámbito de esta polémica sobre el vínculo entre filosofía natural y moral en Hobbes sea el expresado por C. B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, 1964, en particular pp. 29-46 [ed. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Editorial Trotta, 2005]. Sin meterse en la diatriba de la necesidad o no de la relación entre las dos ramas del pensamiento hobbesiano, aceptando incluso la interpretación que considera que este vínculo no es automático (un elemento de «otro» tipo –psicológico, ético, teológico– viene sin duda a configurar el marco político de Hobbes), insiste no obstante en la realidad de este vínculo, que se sostiene y desarrolla hacia un modelo concreto de constitución social y política. La continuidad del pensamiento hobbesiano no es una necesidad interna: es una necesidad política, constituye la imagen misma del arraigo del pensamiento hobbesiano en la cultura del mecanicismo, es una opción por el absolutismo.

<sup>143</sup> T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, cit., pp. 236-237, ha subrayado, tal y como pusimos de relieve *supra*, la importancia de este tránsito en el pensamiento de Gassendi y ha señalado la circulación del tema en el entorno.

vindicación de la posición primordial de la sociedad civil y de su estructura interindividual, a través de la insistencia en su forma de conocimiento y de modo de producción: forma que se quiere ver adoptar al propio Estado, forma dentro de la cual se quiere ver organizarse a la propia soberanía; pero, al mismo tiempo, no se olvida el peso de esa terrible derrota del ideal renacentista: es más, se asume la situación derivada de tal derrota en toda su gravedad<sup>144</sup>. La ciencia no puede sino describir esta situación, someterse a su dura realidad y transcribirla. ¡Realismo de imágenes nominales que, en la fidelidad al mundo, trae consigo el recuerdo de una tragedia histórica de la que una clase no sabe librarse! Aquí, realmente, la existencia no sabe llegar a la esencia. Aun cuando se imponga al Estado la forma de la existencia burguesa y ésta revista el contenido de soberanía de aquél, este último será, como es lógico, distinto, otro, contenido místico trascendente. No se sabe ver de manera adecuada la conciencia de clase: se entiende como ausencia de esperanza tras haber pasado por la experiencia de la crisis y haberla padecido como destrucción<sup>145</sup>.

Por si el enfrentamiento en materia de filosofía natural no hubiese sido suficiente para inducir en Descartes la posibilidad de un juicio sobre las implicaciones globales del pensamiento hobbesiano, vemos añadirse la polémica en torno a las *Meditaciones*. Aquí los términos de la discusión se aclaran radicalmente y la alternativa, implícita en la aproximación al mundo físico, se explica con total claridad. Así pues, dejadas a un lado las divergencias sobre la concepción mecánica de la naturaleza, el enfrentamiento se desarrolla ahora en torno a temas filosóficos generales. Y se trata de un enfrentamiento que no admite posibilidad de mediación, porque –más allá de los objetos específicos de la polémica– las perspectivas metafísicas que se confrontan son desde el principio opuestas. Lo que es problemático para Descartes, lo

<sup>144</sup> Adviértase que Marx y Engels (ed. it.: *La sacra famiglia*, Roma, 1954; ed. cast.: *La sagrada familia*, Madrid, Ediciones Akal, 1981) subrayaron que la capacidad revolucionaria del materialismo se distorsionó con Hobbes, introduciendo para ello una comparación con Bacon. Mientras que el materialismo nace en Bacon con una conciencia entusiasta de su fuerza («los sentidos son infalibles y son la fuente de todas las cogniciones», la materia no sólo es esencia cuantitativa, movimiento y estructura matemática, sino que también es «impulso, empuje vital»: en Bacon, «la materia sonríe al hombre en todo su esplendor sensual y poético»), en Hobbes, por el contrario, la concepción de la materia se desfigura considerablemente: «la sensibilidad pierde su brillo y se convierte en la sensibilidad abstracta del *géometra*. El movimiento *físico* se sacrifica en nombre del movimiento *mecánico* o *matemático* y la *geometría* es proclamada la ciencia principal. El materialismo se hace *misántropo*» (p. 139).

<sup>145</sup> Tanto sobre el carácter convencionalista que el concepto de razón acaba adoptando, como respecto al peso destructivo que tiene en Hobbes la hipótesis aniquiladora (... ¿de la duda?), véase A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Florencia, 1965, *passim* y pp. 70 ss. Desde este punto de vista, por lo tanto, hay que atenuar también las tesis de R. H. Popkin sobre la eficacia reconstructiva del escepticismo de Hobbes. Ha vuelto sobre toda la cuestión con buenos resultados G. D. Neri, *Prassi e conoscenza*, cit., pp. 34 ss.

que constituye el horizonte de su pensamiento (la dramática tensión entre existencia y esencia), para Hobbes no puede ser siquiera objeto de reflexión: la esencia «en tanto que distinta de la existencia, no es más que la reunión de unos nombres mediante el verbo es; por consiguiente, la esencia sin la existencia es una ficción de nuestro espíritu»<sup>146</sup>. ¿Nominalismo contra realismo conceptual?<sup>147</sup> No sólo, pues. La ruptura es más de fondo, descubre la razón del conflicto en el plano ontológico, desde el momento en que el ser no se da como radicalmente problemático para Hobbes: sí que lo es, por el contrario, para Descartes. Baste ver el modo en que Hobbes reacciona ante la temática de la duda: «hubiera yo preferido que tan excelente autor de nuevas especulaciones se hubiese abstenido de publicar cosas tan viejas», esas dudas obvias sobre la verdad del conocimiento sensible que la filosofía repite desde Platón<sup>148</sup>. Ni siquiera sospecha que aquí la duda no se dirige a cada uno de los sentidos sino, radicalmente, al mundo en tanto que pretende presentarse como inmediatz, de nuevo como naturaleza naturalizante, de nuevo como triunfo del individuo que lo quiere y puede poseer. Y, sin embargo, también Hobbes ha experimentado la crisis: pero la acepta sin reaccionar a ella, sin sufrir la tensión necesaria que, a partir de una esencia –que ahora se ha hecho solitaria–, relanza hacia la existencia.

Y he aquí, entonces, que la relación entre esencia y existencia, para no ser ficción, para no crisparse en una tensión que le resulta disparatada al mecanicista –y que justifica su dura ironía<sup>149</sup>–, para poder organizarse como real en el marco de la ciencia hobbesiana, debe darse –sólo puede darse– en los términos reductivos que la crisis ha dejado. Plástica y trágica resulta la exemplificación hobbesiana de la misma: «no tenemos en nosotros, según parece, idea alguna de Dios. Pero, así como un ciego de nacimiento que se ha aproximado muchas veces al fuego y ha sentido su calor, reconoce que hay alguna cosa que lo ha calentado, y, oyendo decir que eso se llama fuego, infiere que hay fuego, aunque no conoce su figura ni su color, ni tiene, a decir verdad, idea o imagen alguna del fuego que aparezca a su espíritu, así también el hombre [...]»<sup>150</sup>. Por más que, en Descartes, la relación entre esencia y existencia «corra el riesgo» de ser una ficción, no obstante, pretende ser un proyecto que, sin olvidar la determinación vigente de la separación, se desarrolle, reconstruya un horizonte sensato para el hombre: «llamo idea a todo lo que el espíritu concebe de modo inmediato [...]»<sup>151</sup>.

<sup>146</sup> AT VII, p. 194 (*Meditaciones*, p. 157).

<sup>147</sup> Véanse a este propósito las tres objeciones y respuestas a la segunda meditación: AT VII, pp. 172-176, 177, 177-179.

<sup>148</sup> AT VII, p. 171 (*Meditaciones*, p. 139).

<sup>149</sup> Véanse las tercera y cuarta objeciones a la cuarta meditación: AT VII, pp. 190-191.

<sup>150</sup> AT VII, p. 180 (*Meditaciones*, p. 146).

<sup>151</sup> Véanse las tercera y cuarta objeciones y respuestas a la tercera meditación: AT VII, pp. 179-189.

Hemos llegado quizá al corazón del pensamiento cartesiano, de su significado histórico. Hemos dicho que la relación dinámica entre esencia y existencia que Descartes arroja sobre la crisis de su tiempo corre el riesgo, quiere correr el riesgo, de ser una ficción. Pero, ¿qué ficción? ¿Qué tipo de relación? No una relación que pueda, en todo caso, más allá de la ficción inicial, resolverse en una identidad. Si se da identidad, o se está en el plano de la utopía, de la entusiasta identidad naturalista y de sus desastrosos efectos, o en el plano del ser reducido, de la frustrada identidad sensista, en un mundo carente de sentido humano<sup>152</sup>. El mundo mecanicista no sabe dar una alternativa a la crisis del mundo renacentista, porque ambos ven la ciencia como reducción a la identidad. Pero, entonces, ¿qué horizonte se abre? ¿Qué relación? De nuevo, las *Meditaciones* dan una sola y unívoca respuesta: una relación que es exaltación del yo, de su existencia pensante determinada, que se proyecta en sí y, al hacerlo, reconquista el mundo. La relación con el mundo sólo podrá convertirse en ciencia en la medida en que ésta se rompa y se retome desde el desbordamiento de la intensidad metafísica de la exaltación del yo. Fuera de esto no hay ciencia, sólo hay reflejo de una situación vana, traición a una vocación humana que la derrota renacentista ha redimensionado en la separación, pero no ha eliminado. Sin embargo, ¿es ciencia, ésta cartesiana? Si nos atenemos a la terminología de los mecanicistas, ciertamente no es posible responder en sentido afirmativo: ésta cartesiana es en realidad una ficción<sup>153</sup>. Pero, ¿qué ficción? Una ficción del sujeto, arraigada en su separación presente y, sin embargo, no menos real. Porque, a partir de aquí, de esta separación, puede abrirse un mundo nuevo. Hemos sido derrotados: ésta es la conciencia del humanista del siglo XVII. Pero, en Descartes, a la conciencia de la derrota, se añade una certeza insuprimible: la de que todo el valor, todo el ser que vale, reside –hoy– ahí, en ese ser separado. Sobre esto se reconstruye el mundo. De ello proviene la tensión irrefrenable hacia la superación. ¿No es entonces ciencia, ésta cartesiana? No es ciencia sobre todo en su apertura al mundo de los sujetos, de la sociabilidad, de la historia. No es reflejo de la realidad, no es reconstrucción analítica de un mundo separado. ¿Qué es, entonces? Es ficción, hoy diríamos ideología. Ra-

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Posiciones como las expresadas por J. V. Schall, «Cartesianism and political theory», *Review of politics* 24, 1962, pp. 260-282, de acuerdo con las cuales Descartes «provided a new and revolutionary foundation for the political sciences» [p. 272: proporcionó una nueva fundamentación revolucionaria a las ciencias políticas], que proponen la utilización de los criterios de las ciencias exactas en la consideración de los fenómenos del poder, nos parecen francamente insostenibles. No el dualismo mecanicista, sino la ideología –esto es, el intento «falaz» de superar el dualismo– constituye la base de la política cartesiana. Téngase presente la referencia acorde de Schall a las tesis de L. Laberthonnière (*Oeuvres De Laberthonnière Publiées Par Les Soins De Louis Canet. Études Sur Descartes* II, París, 1935, pp. 102-116) y de A. Del Noce, sobre todo.

zonable ideología que despliega sobre el espacio de la crisis del mundo del siglo XVII, de la desconfianza y del desequilibrio de la época, una esperanza de reconstrucción. Nostalgia humanista que se descubre operativa<sup>154</sup>.

Pero el significado histórico de su pensamiento consiste en esto: en el momento en que rompe con una situación general de crisis, después de haberla reconocido y de haberla hecho funcionar en su pensamiento, Descartes en efecto capta probablemente la característica más profunda de la tendencia secular. En esta superposición de la productividad de la ideología a la pasividad de la ciencia mecanicista<sup>155</sup>, nuestro autor logra dejar clara a su época su especificidad: la de un mundo en el que la burguesía, condenada a una existencia separada, debe salvar, desarrollar e imponer su esencia. Pero, ¿de qué vías puede dotarse más allá de la esperanza? ¿Qué esperanza, sino en la ideología? La amargura de la constatación de que, con la derrota renacentista, la burguesía ya no posee el mundo o, mejor, posee sólo esa parte reducida y embrujada de él que su técnica le concede, tal amargura se trastoca en una constatación metafísica de necesidad sobre la que se vuelca la tensión de la esencia por hacerse existencia. Cualquier otra vía oblita la existencia separada de la esen-

<sup>154</sup> Desde este punto de vista, tiene sin duda razón Gueroult cuando insiste en que la moral y la política cartesianas están por completo fuera del orden de las razones del mundo embrujado, del mundo físico (cfr. *infra*); pero Gueroult no intenta ni siquiera identificar en sentido positivo la situación de la política o, mejor, de la imagen política del pensamiento cartesiano. En la interpretación más reciente de la escuela alemana (cfr. M. Bense, *Descartes und die Folgen. Ein aktueller Traktat*, II, Krefeld, 1955; G. Schmidt, *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*, Tübinga, 1965), el sentido de la ambigüedad no resuelta –connotada históricamente por la crisis– que domina el pensamiento de Descartes se entiende con frecuencia con tonos felices (aunque estas obras tengan en general resultados especulativos muy discutibles).

<sup>155</sup> Y vale la pena repetir que el propio planteamiento científico mecanicista tiene en Descartes una importancia con frecuencia «ideológica»: a veces con consecuencias negativas y mistificadoras en el proceso de exposición científica, a veces en cambio con consecuencias favorecidas por el uso de la imaginación productiva, a veces, por último, con consecuencias a la vez positivas y negativas. Baste un sólo ejemplo, en el que se ha detenido con su habitual elegancia y profundidad E. Cassirer (*Storia della filosofia moderna*, cit., pp. 512 ss.): el concepto de «trabajo» en Descartes. A diferencia de lo que podría hacer la ciencia mecanicista, que veía en el trabajo, de manera no mistificada, la fuerza de un ser animado de producir efectos nuevos, Descartes considera de manera mistificada el trabajo como «acción» plenamente inmersa en un sistema autosuficiente. ¿Qué nos parece importante poner en evidencia aquí? Que la mistificación cartesiana por la cual «el concepto de trabajo es un producto exclusivo de la matemática universal» [Cassirer remite al *Traité de Mechanique* (Tratado de mecánica): AT I, pp. 435 ss.] se corresponde con una ficción real de la esencia burguesa más o por lo menos tanto como lo hace la definición mecanicista correcta. La definición metafísica cartesiana da de hecho impulso a la ilusión burguesa de la necesidad de su redención, mientras que la definición científica mecanicista confirma la situación de derrota. ¿Es posible entonces concluir que la ideología cartesiana se corresponde con la naturaleza de clase de la burguesía más de lo que lo hace la ciencia mecanicista?

cia burguesa: en el mecanicismo, un auténtico conocimiento de la situación la fija, pero sin esperanza. Descartes sabe redescubrir la esperanza. ¿De reconstruir el mundo mítico del hombre que el Renacimiento había esperado? No. Sólo de conducir el mundo, todo el universo, a la separación productiva de la esencia burguesa. No importa juzgar si esto es poco o mucho. Lo que importa es que, de tal suerte, acaso se haya constituido una metafísica por definir, concluyente, de la clase burguesa.

## 5

El ciclo de reconstrucción y de fundamentación de la razonable ideología se completa –en torno a 1641– con la *Recherche de la vérité*<sup>156</sup>. En este diálogo, es posible encontrar en su totalidad los temas fundamentales del discurso cartesiano maduro. «[...] jettier les premiers fondements d'une science solide, et découvrir toutes les voies par où il puisse éllever sa connaissance jusques au plus haut degré qu'elle puisse atteindre»\*: estas cosas –declara Descartes– «je me suis proposé d'enseigner en cet ouvrage, et de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder»<sup>157</sup>. El contenido de las *Meditaciones* se devana de manera mundana, se desarrolla, en el debate

<sup>156</sup> ¿En qué fecha se escribió la *Recherche*? Nos adherimos aquí a una de las «conjeturas» de Ch. Adam (AT X, pp. 528-532): el diálogo se habría escrito durante el verano de 1641 en el castillo de Endegeest, tras una serie de conversaciones entre Descartes [*Eudoxe* (Eudoxio)] y los amigos Desbatreaux [*Poliandre* (Poliandro)] y el abad Picot [*Epistémon* (Epistemón)] que, en efecto, éstos mantuvieron allí por aquellas fechas. Lo que nos hace inclinarnos por esta datación son razones sustanciales de analogía entre esta obra y las *Meditaciones*. En el mismo sentido, cfr. por último las argumentaciones de F. Alquié en una nota a su edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes, cit., volumen II, pp. 1101-1104. Además de los elementos de analogía con las *Meditaciones*, que iremos recordando poco a poco [«la comparaison la plus nécessaire, la plus éclairante est celle de la Recherche et des Méditations» (la comparación más necesaria, más esclarecedora, es aquella entre la *Recherche* y las *Méditations*)], dice Alquié, tal vez merezca la pena recordar las páginas de la *Epistula ad Voetum* [Carta a Voecio] (AT VIII B, pp. 39-55), donde la sabiduría humanista y la investigación de la verdad en el mundo se contraponen a la erudición escolástica. Para las demás hipótesis de datación, cfr. *infra* en este epígrafe.

\* AT X, p. 496 [Echar los primeros fundamentos de una ciencia sólida y descubrir todas las vías por donde puede elevar su conocimiento hasta el grado más alto que pueda alcanzar (*La investigación de la verdad*, p. 20)]. [N. de la T.]

<sup>157</sup> AT X, p. 496 [Me he propuesto enseñar en esta obra y poner de manifiesto la verdadera riqueza de nuestras almas, proporcionando a cada uno los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada del prójimo, toda la ciencia que le es necesaria para la dirección de su vida y para adquirir

entre Eudoxio –«un homme de médiocre esprit, mais duquel le jugement n'est perverti par aucune fausse créance et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature»<sup>158</sup>; y Epistémon –el erudito– y Poliandro, el hombre de mundo, la mente pura, el Polibio libre. Y justamente la forma del diálogo permite a Descartes dar el máximo relieve a ese punto de vista reconstructivo –duramente desenterrado, reencontrado– que es el camino hacia el interior del yo, adentro de la vida plena del alma. La tensión con el mundo –al no resolverse, al no poder resolverse, en la identidad– se vuelca en el interior del sujeto y, ahí –separada–, se ahonda, se articula, deja un proyecto de comprensión universal. Poliandro –el hombre burgués, el *mercator* [mercader], se diría que ha conocido con inmediatez el gran libro del mundo– es llevado de la mano, guiado hacia un reencuentro consigo mismo y la identificación en sí, en el *cogito*, de la base de un nuevo conocimiento –y de una nueva potencia– que nada podrá romper.

Hasta aquí llega el texto de la *Recherche*<sup>159</sup>.

Si no fuera porque, junto a este proyecto expositivo, que sigue el desarrollo inicial de las *Meditaciones* e incluso profundiza algunas de sus argumentaciones, acentuando la crítica a las metafísicas de la identidad y, al mismo tiempo, la crítica a las posiciones escépticas a las que lleva la crisis de la identidad; junto a este proyecto fundamental, decíamos, aparecen una serie de motivos que han provocado una larga discusión en torno a la *Recherche*. Motivos estilísticos, pero, también y sobre todo, motivos sustanciales, que han inducido a situar la *Recherche* en los años juveniles de la actividad cartesiana<sup>160</sup>. A decir verdad, tal es la intensidad del razonamiento sobre la espontaneidad del surgimiento de la verdad<sup>161</sup>, tal la insistencia en

---

después, por su propio esfuerzo, todos los más curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de poseer (*La investigación de la verdad*, p. 20]).

<sup>158</sup> AT X, p. 498 [Un hombre de espíritu moderado, pero cuyo juicio no está pervertido por ninguna creencia falsa y que posee toda la razón conforme a la pureza de su naturaleza (*La investigación de la verdad*, p. 22)].

<sup>159</sup> El texto inacabado de la *Recherche* está publicado en AT X, pp. 495-514 (texto en francés), pp. 514-527 (texto en latín a continuación). Sobre las vicisitudes del texto y de sus ediciones, cfr. AT X, pp. 491-494.

<sup>160</sup> De acuerdo con G. Cantecor, «A quelle date Descartes a-t-il écrit la *Recherche de la vérité*?», *Revue d'histoire de la philosophie* 2, 1928, pp. 254-289, la obra debería situarse en torno a 1628: el estilo parece en efecto imponer esta datación. E. Garin, en su «Introduzione» a las *Opere* (I, pp. CXX-XIV-CXXXVIII) ha retomado en la actualidad la tesis de Cantecor, insistiendo tanto en los motivos estilísticos (le parece que Silhon y Balzac resuenan aquí), como en los motivos sustanciales (estamos en el marco de las primeras investigaciones de Descartes, probablemente en la primera estancia en Holanda: y la *recherche* tal vez pueda ser un fragmento de esa *histoire* que los contemporáneos esperaban).

<sup>161</sup> Baste recordar el título completo del diálogo: «*La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*» [*La investigación de la verdad por la luz natural*] y prosigue: «qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions qui doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée jusque dans les secrets des plus curieuses sciences» [AT X,

la simplicidad de lo verdadero y en la inmediatez de su aparición, cuyo vehículo es la simplicidad (por haber encontrado la verdad, «je ne mérite point plus de gloire [...] que ferait un passant d'avoir rencontré par bonheur à ses pieds quelque riche trésor, que la diligence de plusieurs aurait inutilement cherché longtemps auparavant»)<sup>162</sup>, tal, pues, el sentido de participación en lo verdadero, que la imagen de ese universo renacentista en el que Descartes había con todo vivido, pero de cuya crisis había partido su filosofía más madura, parece aquí presente y predominante. Y, de la definición de ese universo, se añaden otros elementos, entre ellos –fundamental– el sentimiento de la concatenación metafórica universal: «car les connaissances qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain sont toutes enchaînées avec une liaison si merveilleuse, et se peuvent tirer les unes des autres par des conséquences si nécessaires, qu'il ne faut point avoir beaucoup d'adresse et de capacité pour les trouver, pourvu qu'ayant commencé par les plus simples, on sache se conduire de degré en degré jusques aux plus relevées»<sup>163</sup>. ¿Paráfrasis de la *Regula IV*?<sup>164</sup> Tal vez, más aún que de simple referencia a ese texto, habría que hablar de la reaparición de todo el universo simbólico de la experiencia humanista. Inmediatez de lo verdadero, felicidad de su aprehensión, sentido de plenitud en la universalidad de la posesión: «comme il y a en chaque terre assez de fruits et de ruisseaux pour apaiser la faim et la soif de tout le monde, il y a de même assez de vérités qui se peuvent connaître en chaque matière, pour satisfaire pleinement à la curiosité des âmes réglées»<sup>165</sup>.

¿Es entonces legítima la adscripción de la *Recherche* a los años juveniles? A nosotros no nos lo parece<sup>166</sup>: porque, aunque resulte indudable la aparición de estos ele-

p. 495: que, completamente pura y sin recibir el auxilio de la religión y de la filosofía, determina las opiniones que debe tener un hombre honrado con respecto a todas las cosas que pueden ocupar su pensamiento y penetra hasta los secretos de las ciencias más curiosas (*La investigación de la verdad*, p. 19)].

<sup>162</sup> AT X, p. 497 [No merezco más gloria (...) que la que tendría un transeúnte por haber encontrado fortuitamente a sus pies algún rico tesoro que la diligencia de muchos habría buscado inútilmente largo tiempo antes (*La investigación de la verdad*, p. 21)].

<sup>163</sup> AT X, pp. 496-497 [Pues los conocimientos que no sobrepasan la capacidad del espíritu humano están todos encadenados con una trabažón tan maravillosa, y pueden extraerse unos de otros mediante consecuencias tan necesarias, que no es preciso tener mucha habilidad y capacidad para hallarlos, con tal de que, habiendo comenzado por los más simples, sepa uno dirigirse gradualmente hasta los más relevantes (*La investigación de la verdad*, p. 20)]. Pero también p. 503 y *passim*.

<sup>164</sup> Pero no sólo de las *Regulae*: aparecen continuas reminiscencias de los *Preambula*, del *Discurso*...

<sup>165</sup> AT X, p. 500 [Como hay en la tierra bastantes frutos y arroyos para apagar el hambre y la sed de todo el mundo, hay asimismo verdades suficientes que pueden conocerse en cada materia para satisfacer plenamente la curiosidad de las almas moderadas (*La investigación de la verdad*, p. 24)].

<sup>166</sup> Y tampoco se lo parece a H. Gouhier («Sur la date de la *Recherche de la vérité* de Descartes», en *Revue d'histoire de la philosophie* 3, 1929, pp. 296-320), ni a E. Cassirer («La place de la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* dans l'œuvre de Descartes», *Revue philosophique de la France et*

mentos que –a veces literalmente– enlazan con la primera experiencia cartesiana, sin embargo, el proyecto fundamental de la *Recherche* es el del inicio de las *Meditaciones*: descubrimiento de la tensión metafísica del yo y ahondamiento en ella, vuelco dentro del mundo de la separación. Es más, la crítica de las alternativas a la indicación de movimiento ofrecida en las *Meditaciones* y que Descartes había desarrollado en sus respuestas a los objetores aparece aquí intensificada: nuestro filósofo se abate duramente sobre todos los que, enfermos de universalidad, quieren a pesar de todo poseer el mundo<sup>167</sup> y retoma con más vivacidad si cabe la temática de la duda, del sueño<sup>168</sup>, para fundamentar, desde luego, el trastocamiento posterior, pero justo por ello para afirmar también la profundidad de la crisis que vive. Al igual que en las *Meditaciones*: «*c'est une eau profonde, où il me semble pas qu'on puisse trouver pied*»<sup>169</sup>. Y, a partir de la duda, de nuevo, el razonamiento se remonta al ser<sup>170</sup>.

Pero, entonces, ¿cómo explicar esta copresencia paradójica del camino de las *Meditaciones* y del énfasis humanista? Henos en el meollo de la cuestión. Se ha dicho que la *Recherche* parece representar el momento determinante de la definición cartesiana de la razonable ideología: hay que agregar que lo representa con mayor motivo en la medida en que recupera esa feliz condición paradójica. Porque en ella hallamos plenamente la posición histórica y el significado del pensamiento cartesiano: su raigambre humanista y burguesa, la crisis y, por último, su vuelco metafísico,

*de l'étranger* 127, 1939, pp. 261-300), que, sin embargo, tienden a desplazar la datación respectivamente a 1648 o nada menos que al período de estancia en Suecia. Cfr. también G. Rodis-Lewis, «Cinquante ans d'études cartésiennes», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 141, 1951, p. 254 (interesado por la datación de Cassirer, convencido por la de Gouhier) y A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, cit., p. 35. A mi juicio, aun prefiriendo la hipótesis de Adam y de Alquié, nada impide que la *Recherche* pueda considerarse una obra redactada después de 1641: siempre que la sustancia del interés que mueve la *recherche* se encuentre con todo en las *Meditaciones*. A modo de conclusión de estos apuntes sobre la datación de la *Recherche*, véase en todo caso lo que dice G. Sebba, *Bibliographia cartesiana. A Critical Guide to Descartes Literature, 1800-1960*, cit., pp. 77-78: «la tesis de Cantecor es vigorosa, la de Gouhier, sólida, la de Cassirer, ingeniosa. Las tres sufren del mismo mal incurable, la falta de pruebas».

<sup>167</sup> AT X, pp. 500, 504-505. Es cierto que en estos puntos, como en otros, aparecen temas de la polémica juvenil, en particular cuando Epistémon pide información sobre la ciencia de los artificios, los espectros y las ilusiones (¡nos encontramos sin duda en el ámbito de la problemática de la «ciencia de los milagros»!). Vuelve además con frecuencia, por otra parte ya en el propio subtítulo, la locución «ciencias curiosas». Y suma y sigue. Pero hay que señalar que Descartes utiliza estos argumentos con una función polémica contra el universalismo: y éstos adoptan una sazón particularmente sabrosa justamente teniendo en cuenta su génesis cuando menos equívoca.

<sup>168</sup> AT X, pp. 511-513. Estas páginas están plagadas –se diría– de citas de las *Meditaciones*.

<sup>169</sup> AT X, p. 512 [Es un agua profunda, en la cual, me parece, no puede hacerse pie (*La investigación de la verdad*, p. 33)].

<sup>170</sup> AT X, pp. 518 ss.

la reconstrucción ideológica de ese mito en el que se había arraigado<sup>171</sup>. Dentro de los límites que la derrota ha marcado: pero dentro de esos límites, viva está la nostalgia del hombre humanista, y reconstruida. ¿Qué es la razonable ideología? Es certidumbre, esencia, redescubierta por uno mismo, «*sans rien emprunter d'autrui*»<sup>172</sup>; por lo tanto, aceptación de la separación. Pero, en esta separación, la verdad es plena: y aquél que lo sabe, «*jouit du même repos que ferait le roi de quelque pays à part et tellement séparé de tous les autres, qu'il se serait imaginé qu'au delà de ses terres il n'y aurait plus rien, que des déserts inferiles et des montagnes inhabitables*»<sup>173</sup>. ¿Hay imagen más adecuada al drama de la burguesía, abocada a la separación, pero aquí –después de haber sufrido la crisis– capaz de renovar dentro de sí la plenitud de posesión de su mundo separado? ¿Y, con ello, de expresar y disfrutar de una autonomía total como base de un relanzamiento de sí al mundo, de una reconstrucción, dentro de sí, del mundo? Puesto que, justamente, tal imagen no está menos abierta al futuro. La autonomía de clase, la autonomía del yo, es productiva, nostalgia utópica y proyecto totalizador. Nuestra casa la reconstruiremos, nuestra verdad separada crece dentro de nosotros hasta el punto que la proyectaremos sobre el universo. El mundo nos ha rechazado: pero aquí, en el yo que se produce, se piensa el mundo. Hoy se piensa, mañana se reconstruye. La primera aparición del hombre burgués: una casa mal construida, de cimientos poco seguros. Ha habido que demolerla. No faltará la reconstrucción. Éstos son los términos *a quo* [punto de partida] y *ad quem* [punto de llegada] de la razonable ideología. Que también se detalla desde el punto de vista táctico, quiere valer para el hoy: porque, «*Poliandre, pendant que nous travaillerons à cette démolition, nous pourrons, par même moyen, creuser les fondements qui doivent servir à notre dessin, et préparer les meilleures et plus solides matières, qui son nécessaires pour les remplir*»<sup>174</sup>. «*Car je ne veux pas être de ces petits artisans, qui ne s'emploient qu'à raccommoder les vieux ouvrages, parce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux*»<sup>175</sup>. Se di-

<sup>171</sup> En el sentido de un continuo subrayado de las alternativas, las ambigüedades y el ritmo paradójico de la investigación en este Descartes, excelente el enfoque interpretativo de G. Schmidt, *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*, cit.

<sup>172</sup> AT X, p. 496 [sin tomar nada del prójimo (*La investigación de la verdad*, p. 20)].

<sup>173</sup> AT X, p. 501 [goza del mismo sosiego que tendría el rey de un país apartado y separado de todos los otros de tal manera que se hubiera imaginado que más allá de sus tierras no hubiese más que desiertos estériles y montañas inhabitables (*La investigación de la verdad*, p. 24-25)].

<sup>174</sup> AT X, p. 509 [Poliandro, mientras que trabajamos en esta demolición, podemos, por idéntico medio, cavar los cimientos que deben servir a nuestro proyecto y preparar los materiales mejores y más sólidos que son necesarios para rellenarlos (*La investigación de la verdad*, p. 31)].

<sup>175</sup> AT X, p. 509 [pues no quiero ser de esos pequeños artesanos que sólo se dedican a restaurar las obras viejas porque se sienten incapaces de hacerlas nuevas (*La investigación de la verdad*, p. 31)].

ría que la dramática relación entre memoria del mundo de la metáfora y experiencia de la crisis que hemos visto desarrollarse y de la que hemos partido finalmente se aplaca aquí. Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa es la forma en que se aplaca, ya que también en el mecanicismo, también en el libertinismo, se había superado la sensación inmediata y paralizante de la crisis: en la elegancia de una situación de anhelo, en el caso del libertino; en la aceptación y en la fijación de la forma actual de la separación, en el caso del mecanicista. En Descartes, en cambio, la tensión se aplaca reproponiendo un horizonte operativo: y la esperanza renovada viene acompañada de la certidumbre de la realización futura del ideal.

«Investigación de la verdad», entonces, como reconstrucción de la verdad. Las condiciones metafísicas las hemos visto. Y a lo largo de la investigación también hemos subrayado con frecuencia la derivación cultural del razonamiento cartesiano sobre la «investigación de la verdad», ligado explícitamente al movimiento de cierta reforma católica viva y, como ella, inervado de una fuerte ansia reconstructiva<sup>176</sup>. En el oratoriano Gibieuf, en particular, Descartes ve –no por casualidad– a aquél que siempre le ha sostenido *«en la recherche de la vérité»*<sup>177</sup> y en él confía para muchas mediaciones culturales de su discurso<sup>178</sup>. Pero no basta: habiendo llegado a este estadio de desarrollo, la ideología cartesiana quiere en general ponerse en funcionamiento, quiere reconocer las condiciones prácticas de su vigor. Quiere probarse en el tiempo. Allí donde la conciencia humanista primaveral había fallado, en ese punto, la ideología cartesiana madura obliga al pensamiento a medirse. Y esta confrontación con el tiempo es lo que caracteriza esta última fase del pensamiento cartesiano, renovando –en el terreno de las nuevas condiciones metafísicas descritas– la antigua exigencia humanista de renovación del mundo.

Es verdad que, cuando este horizonte operativo de la ideología aparece, es aún muy formal: declaración de principios, encomendamiento a la sociedad –definida en términos genéricos o bien como sociedad de sabios– de la tarea de investigación de la verdad. «*Car la recherche de la vérité est si nécessaire et si ample, que le travail de plusieurs milliers d'hommes y devrait concourir: et il y a si peu de personnes au monde qui l'entreprendent à bon escient, que ceux qui le font se doivent d'autant plus chérir les uns les autres, et tâcher à s'entr'aider en se communiquant leurs observations et leurs pensées»*<sup>179</sup>. Es verdad que, por este carácter formal y por esta índole géne-

<sup>176</sup> Véase *supra* cap. I, epígrafe 5; cap. II, epígrafe 1; y *passim*.

<sup>177</sup> AT III, p. 472 [en la investigación de la verdad].

<sup>178</sup> Además de lo que ya se ha dicho, cfr. AT II, pp. 25, 97, 147; AT III, pp. 184, 236-238, 276, 360, 386, 388, 472-480. Tienen especial importancia los pasajes dedicados a la Sorbona y los intentos cartesianos de acreditar su doctrina de la libertad con referencia al *De Libertate* [Sobre la libertad] de Gibieuf.

<sup>179</sup> AT III, p. 19 [Pues la investigación de la verdad es tan necesaria y tan amplia que debería dedicarse a ella el trabajo de varios miles de hombres: y hay tan pocas personas en el mundo que la em-

rica, la exigencia corre el riesgo de volverse completamente utópica: «*je me plains de ce que le monde est trop grand, à raison du peu d'honnêtes gens qui s'y trouvent; je voudrois qu'ils fussent tous assemblés en une ville, et alors je serois bien aise de quitter mon hermitage, pour aller vivre avec eux, s'ils me vouloient recevoir en leur compagnie»*<sup>180</sup>. La exigencia deberá, por lo tanto, confrontarse con el mundo y definir a través de esta confrontación sus contenidos positivos. Y, en esta confrontación, surgirán muchas dificultades, harán falta muchos redimensionamientos<sup>181</sup>.

Pero todo ello no debe hacernos olvidar la centralidad y la importancia de este horizonte, aunque –por ahora– sólo sea formal, que Descartes descubre para su época, para su clase. La excavación que Descartes lleva a cabo dentro del yo es una excavación que lleva a cabo en la realidad social de su tiempo. La proyección del yo hasta el horizonte teológico y la consiguiente confirmación de su esencialidad universal son tareas que él confía a la época. La conversión de la percepción de la crisis en nuevo propósito consciente de reconstrucción constituye la necesidad urgente a la que Descartes responde. Con ello, la razonable ideología cartesiana descubre su importancia como ideología política de la época.

Y no es paradójico que vuelva a recorrer, en estas nuevas condiciones generales de desarrollo, el camino que ya otros reflexivos partícipes de la crisis del humanismo recorrieron. El de ese Maquiavelo, sobre todo, que, de la crisis de la libertad ciudadana, hizo surgir pese a todo una esperanza de reconstrucción, no menos o incluso más radical en la medida en que tuvo en máxima consideración el ámbito de aplicación de la acción política<sup>182</sup>. Desde luego que Descartes nunca se habría reconocido seguidor del maquiavelismo –y la historia de la suerte francesa de Maquiavelo viene inmediatamente a decirnos por qué: lo que allí triunfa es, de hecho, un Maquiavelo «reducido» a defensor de la paz o a apologista genial y diabólico del poder,

---

prendan con discernimiento que aquellas que lo hacen deben con mayor razón estimarse entre sí y tratar de ayudarse unas a otras, comunicándose sus observaciones y sus pensamientos]. Recuérdese también la conclusión del *Discours* que, tal como subraya el propio Descartes en su epistolario (AT I, p. 339), se sustenta explícitamente sobre este proyecto.

<sup>180</sup> AT IV, p. 378 [Me quejo de que el mundo es demasiado grande, debido a los pocos hombres honestos que en él cabe encontrar; yo quisiera que estuvieran todos reunidos en una ciudad y entonces de buena gana abandonaría mi retiro para irme a vivir con ellos, si aceptaran acogerme en su compañía].

<sup>181</sup> Sobre todo esto volveremos ampliamente en el siguiente capítulo, el cuarto.

<sup>182</sup> Ésta es la tesis que guía la interpretación proporcionada por F. Raab (*The english face of Machiavelli. A changing interpretation, 1500-1700*, Londres-Toronto, 1964) del desarrollo de la influencia del pensamiento de Maquiavelo en Europa y, en particular, en Inglaterra, identificando el hilo directo que lo liga a la revolución burguesa de 1649 y a la obra de Harrington. De la interpretación de Raab hablamos; a modo de complemento esencial, conviene consultar los estudios de G. Procacci, *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma, 1965.

un Maquiavelo libertino y *politique* –«ingenium acre, subtile, igneum» [ingenio agudo, sutil, ardiente]<sup>183</sup>. Descartes sólo conoce este Maquiavelo que «fait venir la tristesse» [provoca tristeza], conoce al autor en el que se reconoce la crisis de su tiempo, no aquél que reconoce y supera la crisis de su tiempo. Y, sin embargo, ¡cuánto del verdadero Maquiavelo hay en la razonable ideología cartesiana! Porque en Descartes –al igual que en Maquiavelo– encontramos, generalizado, el sentido del fin de la revolución humanista y del necesario redimensionamiento de la acción burguesa –bajo estas nuevas condiciones–, siempre en todo caso con tal finalidad, dirigido ha-

<sup>183</sup> Así lo llama Justus Lipsius al comienzo de su *Politica*. En todo caso, sea como fuere, en el pensamiento francés se tomaba a Maquiavelo como pensador realista a la manera de los «politiques»: lo cual supone un total malentendido; cuando no se le entendía directamente como autor demoníaco de la maldad del poder (A. Cherel, *La pensée de Machiavel en France*, París, 1935; R. de Mattei, «Origini e fortuna della locuzione «ragion di stato»», *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 26, 1949, pp. 187-202; H. Lutz, «Ragione di stato und christliche Staatsethik», *16 Jahrhundert*, Münster, 1961; A. M. Battista, *Alle origini del pensiero libertino*, Montaigne e Charron, Milán, 1966). Del malentendido «politique» del pensamiento de Maquiavelo en tierras francesas ha dado una larga y convincente explicación G. Procacci, *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, cit., pp. 77-106, localizando su origen en la mediación cultural que hizo Cardano (y su pesimismo astrológico) y Maquiavelo padeció. Con todo, es interesante advertir que, una vez realizada esta operación, Maquiavelo se volvía prácticamente incomprensible para los propios «politiques» que lo habían querido representar así. Véase a este propósito lo que dice de ello E. Garin (en *Giornale critico della filosofia italiana* 29, 1950, pp. 383-384), reproduciendo un pasaje de la *Soberiana, sive excerpta ex ore Samuelis Sorbière* [Soberiana, o fragmentos por boca de Samuel Sobière]: «de Maquiavelo se habla mal en latín y en francés. En latín, se declara que *El Príncipe* es un libro cuya lectura disminuye su fama (*cujus libri minuit lectura famam*); en francés, se hace el siguiente parangón con Hobbes: “*il y a différence entre la politique de Machiavel et celle de Mr. Hobbes, comme entre du sucre pilé dans un mortier de marbre que l'on a froté d'ail et celui que l'on a pilé dans un autre mortier ou l'on a pilé de l'ambre. Les raisonnements du premier sortent d'un esprit sauvage et inhumain; ceux de l'autre d'une âme tendre, bonne et bienfaisante. Ce dernier sent toujours dans son plus grand rigueur son honnête homme qui fait du mal à regret, son habil chirurgien qui coupe à regret dans la chair vive pour en désécher la mauvaise; l'autre sent son bandit, qui égorgé les passans, et son vendicatif, qui tourne l'épée dans la plaie qu'il a fait”...*» [hay una diferencia entre la política de Maquiavelo y la del señor Hobbes, una diferencia como la que existe entre el azúcar molido en un mortero de mármol que antes hemos restregado con ajo y aquél que ha sido molido en un mortero en el que antes se ha molido ámbar. Los razonamientos del primero salen de un espíritu salvaje e inhumano; los del otro, de un alma tierna, buena y bienhechora. Este último huele, con su sumo rigor, como el hombre honesto que sólo hace daño a su pesar, como el hábil cirujano que corta a su pesar en la carne viva para desechar la mala; el otro huele como el bandido, que degüella a los transeúntes, y como el vengativo, que remueve la espada en la herida que acaba de infligir...]. En términos generales, nuevamente sobre la recepción de Maquiavelo en la cultura francesa, cfr. H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit., pp. 520 ss.; R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 176 ss.; F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato* I, cit.; y, sobre todo, R. von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, cit., pp. 175-195, que aprehende con la habitual claridad los términos del problema.

cia tal objetivo. Sentido del fin y relanzamiento, condicionado, del ideal humanista: elementos que se vuelven constitutivos de la propia definición de burguesía –clase universal que, sin embargo, no sabe, no puede, fundamentar realmente su universalidad, que está abocada a la ideología porque ha quemado en su primera relación con el mundo toda posibilidad de posesión real. Esencia, existencia, para siempre separadas. Ansia, urgencia, necesidad y derrota en el intento de hacer absoluto aquello que está, por naturaleza e historia, ya definitivamente separado. Paradoja que se renueva con dramática intensidad, cada día, en cada situación. La razonable ideología cartesiana es la respuesta definitiva a esta precariedad: una imperiosa exigencia de existir pese a todo, de desarrollarse pese a todo. Y se trata de un destino, éste que describe la razonable ideología, que la burguesía vivirá plenamente.

# IV

## El tiempo y la ideología

*«Le dernier et principal fruit de ces Principes est qu'on pourra, en les cultivant, decouvrir plussieurs veritez que je n'ay point expliquees; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquerir avec le temps une parfaite connoissance de toute la Philosophie et monter au plus haut degré de la Sagesse. Car, comme on voit en tous les arts que, bien qu'ils soient au commencement rudes et imparsfaits, toutefois, à cause qu'ils contiennent quelque chose de vray et dont l'experience monstrre l'effect, ils se perfectionnent peu à peu par l'usage: ainsi, lors qu'on a de vrais Principes en Philosophie, on ne peut manquer en les suivant de rencontrer parfois d'autres veritez...»*

(AT IX B, p. 18)\*

### 1

Una interpretación de la conciencia histórica de la burguesía y una decisión entre los contenidos memorativos que cualifican la existencia burguesa de la época: ésta parece ser, pues, la razonable ideología de Descartes. Los motivos en torno a los cuales se ha construido impregnan, a nuestro parecer, la época en su totalidad y el desarrollo determinado de la burguesía como clase –porque, a decir verdad, la

\* [El último y principal fruto de estos Principios es que, al cultivarlos, se descubrirán muchas verdades que yo no he explicado en los mismos; de este modo, avanzando de unas a otras, se podrá adquirir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la Filosofía y acceder hasta el nivel más alto de Sabiduría. Pues, al igual que cabe apreciar en relación con las artes que, siendo inicialmente rudas e imperfectas, sin embargo, a causa de que contienen algo verdadero y cuyo efecto se percibe en la experiencia, se perfeccionan poco a poco en razón del uso, de igual modo cuando se poseen principios verdaderos en filosofía, no puede evitarse hallar otras verdades al desarrollarlos (*Principios*, p. 18).] [N. de la T.]

definición de una conciencia histórica de clase no se propone hasta ahora, cuando la inmediatez de la relación con el mundo desaparece, cuando la última y más difícil coyuntura ha dejado sentir sus efectos<sup>1</sup>. Y la conciencia del fracaso revolucionario es tan profunda que enseguida, de elemento de la condición presente, ésta se transmuta en carácter de la conciencia burguesa como tal: también esto lo hemos visto. Siempre quedan, sin embargo, alternativas: la razonable ideología representa tal vez la más significativa –en su complejidad, en la ambigüedad positiva entre aceptación de la derrota y declaración de la irresolubilidad de la existencia burguesa, en la tensión por realizar la esencia burguesa en el tiempo, a la vez dentro y más allá de la separación.

Proyección de la existencia burguesa en el tiempo: pero este propósito debe hacerse real, debe articularse en la historia. La ideología debe pasar a política. El proyecto que se había presentado –lo hemos visto– en términos completamente generales y formales, debía ahora verificarse. La referencia al tiempo no podía quedarse en algo hipotético, debía volverse experiencia viva. Pero, ¿es legítima la referencia al tiempo? ¿Puede hacerse real la recuperación positiva del tiempo para el proyecto esencial? El primero de estos interrogantes está implícito en la propia formalidad filosófica del proyecto, en la conciencia de las dificultades que le eran inherentes y de la crisis que registraba. Pero, en el horizonte filosófico, la exigencia de solución del problema y la legitimidad de una formulación positiva se reconocen como insuprimibles. Entonces –en el momento en que se pasa de la cuestión de la legitimidad a la de la posibilidad, del terreno metafísico al histórico, en definitiva, en torno al segundo interrogante–, entonces, es cuando el problema se aprehende en su núcleo fundamental y se carga de dramaticidad. Con mayor motivo en la medida en que, como de costumbre, la pregunta filosófica no versa aquí simplemente sobre la historia, sino que está en la historia, aparece suscitada, planteada y desarrollada dentro de una serie de acontecimientos y de un debate determinados. De hecho, hay sólidos grupos del mismo *milieu robin* [entorno de hombres de toga] que elevan una dramática negativa, una radical oposición, contra toda esperanza de redención histórica de la burguesía.

Aquí el razonamiento se dirige a impugnar la posibilidad de la relación entre esencia y mundo, por lo tanto, no a negar la aparición esencial de la burguesía, ni a ignorar la tensión insuprimible que se desprende de tal aparición, sino a rechazar toda pacificación, toda posibilidad de la misma, toda tentativa ya sea de aplacar en la aceptación o de mistificar en una espera confiada la relación dramática que se ha constatado. Estos grupos *robin* radicalizan la apreciación de la crisis coyuntural con la misma intensidad que los libertinos: la derrota es definitiva y la reestructuración absolutista del Estado es la señal de ello<sup>2</sup>; a diferencia de los li-

<sup>1</sup> Resultan a este respecto significativos los lamentos sobre la falta de una historiografía nacional que se repiten en los ambientes *robin*: sobre la cuestión, M. Yardeni, «La conception de l'histoire dans l'œuvre de la Popelinière», cit., p. 109. Y las propias argumentaciones de Descartes sobre la inutilidad del estudio de los agradables cuentos históricos parecen contener la exigencia de un giro radical en la materia (cfr. *Discours*, AT VI, p. 5, E. Gilson, «Commentaire», cit., p. 112).

zar toda pacificación, toda posibilidad de la misma, toda tentativa ya sea de aplacar en la aceptación o de mistificar en una espera confiada la relación dramática que se ha constatado. Estos grupos *robin* radicalizan la apreciación de la crisis coyuntural con la misma intensidad que los libertinos: la derrota es definitiva y la reestructuración absolutista del Estado es la señal de ello<sup>2</sup>; a diferencia de los li-

<sup>2</sup> L. Goldmann, *Le Dieu caché. Etudes sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, París, 1955, ha sido el autor que más ha subrayado esta dramática oposición jansenista al desarrollo político del absolutismo. Y lo ha hecho con razón: en ningún caso cabe subestimar el carácter fundamental de esta oposición. Goldmann ha subrayado no sólo el proceso general que condujo a esta oposición, sino también las vicisitudes particulares que la dotaron de sentido y determinación. «En cuanto al jansenismo, su nacimiento en los años 1637-1638 se sitúa en el transcurso de la ola decisiva del absolutismo monárquico, que desemboca en la creación de su aparato burocrático característico, indispensable para todo gobierno absoluto [...] [Además,] los años 1635-1640 constituyen dentro de este proceso de larga duración un periodo crítico, una especie de crisis restringida, pero particularmente aguda, en las relaciones entre *milieux* parlamentarios y poder central [...]» (pp. 123-124). ¿Los motivos de la crisis? Recordemos lo que nos dice al respecto C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, cit., p. 355: «[los *robins*] necesitaban hallarse del lado del poder en un momento caracterizado por la cristalización del organismo social y por el cierre de esos horizontes que habían permitido a lo largo del siglo XVI el ascenso de toda una clase y el florecimiento de un periodo cultural excepcional; no estaban en condiciones de elaborar un programa político a partir del cual estimular y enriquecer intelectualmente la acción de los grupos dirigentes. En aquella situación histórica, en efecto, la fractura con éstos hubiera amenazado con malograr su obra. Más que llegar a tanto, los *robins* se vieron fundamentalmente obligados a renunciar, por más que dentro de ciertos límites, a las posiciones culturales y morales en un origen ligadas con sus aspiraciones más avanzadas, sometiéndose a férreas instituciones políticas que no habían estado en condiciones de determinar. Pero, salvo esto, lo único que había era la evasión libertina». Si uno quería salvarse, tenía, pues, que aceptar las reglas del poder soberano, que, en aquellas circunstancias, eran las del funcionariado real. El teórico de esta transformación de la función del *robin* (de libre expresión burguesa a función del soberano) así lo reconoce: «[...] la puissance des officiers n'est qu'un rayon de la puissance du prince [...]» [el poder de los oficiales no es más que un rayo del poder del príncipe] (C. Loyseau, *Traité du droit des offices* II, capítulo II, p. 621). Qué diferencia respecto a lo que todavía afirmaba Turquet de Mayerne: que el propio soberano era un magistrado, que él mismo estaba sujeto al juramento y al contrato en relación con los súbditos y que, por otra parte, magistrado y «officier» [oficial] ¡estaban subordinados a la corona y no al rey! (R. Mousnier, «L'opposition politique bourgeoise à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup>: l'oeuvre de Louis Turquet de Mayerne», cit., p. 17). Pero ahora todo ha cambiado: dentro de la crisis, a consecuencia de ella, la figura del *officier* parlamentario se transforma en la del *intendant* [administrador], en la del *commissaire* [delegado] del soberano. Se trata, en efecto, de la creación de «una nueva institución»: la crisis de la burguesía parlamentaria ha llegado a su punto máximo. Cfr. R. Mousnier, «Etat et Commissaire. Récherches sur la création des Intendants des Provinces (1634-1648)», *Forschungen zu Staat und Verfassung. Festgabe für Fritz Hartung*, Berlín, 1958, pp. 325-344. Pero, además, véanse, de nuevo de R. Mousnier, «Introduzione» (pp. 7-192 del volumen I) a *Lettres et mémoires adressées au Chancelier Séguier (1633-1649)*, París, 1964 (y aquí hay que subrayar sobre todo los elementos culturales originales que la nueva institución estable-

bertinos, sin embargo, rechazan el aislamiento, no pueden dejar de sufrir plenamente el carácter irreparable de la situación, porque le contraponen la idéntica intensidad del mito humanista, renovado por la memoria. Desde la misma perspectiva, entonces, al contrario que los mecanicistas, estos grupos *robin* se niegan incluso a hacer de la necesidad virtud, a embellecer la derrota justificando separación y absolutismo en nombre de la oportunidad de desarrollar la forma social de la existencia burguesa. Y, contra Descartes, elevan la acusación de mistificador: precisamente en tanto que ellos mismos, con amor nostálgico, exaltan la individualidad desbordante, sienten su absolutez y centralidad metafísicas, en esa medida, el tiempo –en el que se ha dado la derrota y sigue dándose la lucha– no puede en ningún caso configurarse como lugar de mediación positiva. El tiempo es, por el contrario, el lugar de un enfrentamiento ya decidido, en él lo único que se renueva es la caída, la crisis, al final de una oposición desesperada, sin esperanza, pero necesaria, debida<sup>3</sup>. Tiempo combatido por la ideología en la razonable proyección cartesiana; por otra parte, tiempo incapaz de mediación, lugar de derrota perenne de un ansia revolucionaria que, no obstante, no puede aplacarse:

ce: una tendencia al racionalismo en la interpretación de la ley y una concepción universalista de la validez de la misma); «La participation des gouvernés aux activités des gouvernantes dans la France du XVIIe et du XVIIIe siècle», *Etudes suisses d'histoire générale* 20, 1962-1963, pp. 200-229; y, además, las investigaciones más antiguas y globales: *La vérité des offices sous Henri IV et Louis XIII*, Rouen, 1945; *Le XVIe et XVIIe siècles*, París, 1954. Con respecto a la especificidad de la crisis a finales de la década de 1630, Goldmann ha subrayado claramente que ésta consiste en esencia en una ulterior devaluación del precio de los cargos, de modo que la burguesía parlamentaria se encuentra sometida a una nueva competencia: a la burguesía parlamentaria se la controla y derrota no sólo a través de la total dependencia de su función, sino también de la ampliación de la base de reclutamiento para la función pública.

<sup>3</sup> Siguiendo las huellas de Goldmann, G. Namer, *L'abbé Le Roy et ses amis. Essai sur le jansénisme extrémiste intramondain*, París, 1964, ha profundizado el análisis de las reacciones de la nobleza parlamentaria a la crisis en la que se ve envuelta. En este marco, este autor ha identificado una corriente –llamada precisamente extremista intramundana– cuya ideología y práctica consisten en esencia en el reconocimiento de la irracionalidad del orden real y en la propaganda de la resistencia: no con la esperanza de vencer, sino con confianza mística en el acto de resistencia como tal. Namer habla de una «teología de la derrota» como característica de las corrientes extremas del jansenismo: a nuestro juicio, tal ideología es la veta profunda que recorre todo el jansenismo. «El mundo es el lugar del eterno combate y de la eterna victoria de Dios: Dios está presente, sin duda, vivido en su verdad por quienes lo proclaman hasta la derrota humana; su victoria sólo está oculta a los ojos de quienes no participan en el combate [...]. Una teología del testimonio, pues, trágica en su vocación y confiada en su destino. La consideración de las relaciones de fuerza existentes y decididamente desfavorables a una acción de resistencia se trastoca para convertirse en actitud de exigencia desesperada de enfrentamiento que, pese a todo, produce efectos teológicos positivos. La desvalorización en el tiempo como lugar de derrota es el correlato de la exaltación de la derrota como significante para la eternidad.

he aquí los términos dentro de los cuales pasa a discutirse la posibilidad misma de la razonable ideología cartesiana<sup>4</sup>.

Un debate concreto viene a esclarecer los términos de la nueva oposición y, como sucede con frecuencia, la discusión se va por las ramas. Lo que la oposición enseñada impugna es un aspecto –central– de la física cartesiana: la concepción del universo lleno. Impugnación que da en el blanco y tiene una eficacia inigualable, puesto que se concentra en un motivo con implicaciones generales de la física cartesiana. Cuando, primero en un encuentro personal<sup>5</sup> y después leyendo las *Experiences nouvelles touchant le vide*<sup>6</sup>, Descartes entiende las razones de Blaise Pascal, infiere enseñada que el pensador quiere combatir «*ma matière subtile*<sup>7</sup>». No obstante, en un primer momento, contiene la polémica, da muestras de ocuparse de los mismos problemas, imparte benévolos consejos y sugiere propuestas de experimentos<sup>8</sup>. No por mucho tiempo –poco después deja ver su verdadero ánimo: «*je suis bien ayse de ce que les protecteurs du vide font savoir leur opinion en plusieurs lieux, et qu'ils s'échauffent sur cette matière; car cela pourra tourner à leur confusion si la vérité se découvre*<sup>9</sup>. Y asiste con una cierta malignidad y placer a esa intervención del *Père Noël* contra la que se desatará la polémica pascaliana<sup>10</sup>. Al final, frente al valor indisputi-

<sup>4</sup> Nos permitimos remitir a nuestro «Problemi di storia dello stato moderno. Francia 1610-1650», cit., para la profundización de la discusión historiográfica a este respecto.

<sup>5</sup> Durante el viaje a París de 1647: AT V, p. 68 y notas de AT V, pp. 71-73.

<sup>6</sup> En Pascal, *Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, cit., pp. 362 ss [Nuevos experimentos relativos al vacío]. El primer juicio de Descartes aparece en una carta del 13 de diciembre de 1647 (AT V, pp. 98-100). Cfr. el largo comentario de AT V, pp. 100-106, que va seguido de todos los textos que conciernen a la polémica, con una enérgica reivindicación de la originalidad de la argumentación pascaliana.

<sup>7</sup> [Mi materia útil]. AT V, p. 98. L. Brunschwig, «Descartes et Pascal», en *Écrits philosophiques I: L'humanisme de l'Occident. Descartes, Spinoza, Kant*, París, 1951, p. 92, nota: «entre Descartes y Pascal no se trata de establecer un paralelismo en abstracto. Estamos en presencia de dos personalidades que realmente se encontraron y discutieron».

<sup>8</sup> En efecto, ya desde hacía tiempo Descartes se dedicaba e interesaba por las investigaciones sobre el vacío y, en general, por la física de fluidos que se habían desarrollado en el ámbito de la escuela galileana, sobre todo de la mano de Torricelli, y esto por lo menos a partir de 1643: cfr. AT III, pp. 617 ss.

<sup>9</sup> AT V, p. 116 (de una carta del 31 de enero de 1648) [Estoy muy contento de que los defensores del vacío den a conocer su opinión en varios lugares y de que se enardezcan con motivo de la cuestión; pues ello contribuirá a su confusión si se descubre la verdad]. Cfr. la nota en AT V, pp. 117-118 sobre las obras que siguen publicándose sobre el problema.

<sup>10</sup> AT V, pp. 118-121. Para el texto pascaliano contra el *Père Noël*, cfr. B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., pp. 370 ss. (así como el comentario-complemento en pp. 1438 ss.). Véase en todo caso la opinión de A. Koyré, «Pascal savant», en *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, cit., p. 347: «Pascal no nos ha proporcionado el relato completo de los experimentos que realizó o imaginó; y esto arroja una luz singular sobre su polémica con el *Père Noël* y, además, modifica sensiblemente la imagen tra-

ble de los experimentos realizados por los defensores del vacío, declara que todos ellos son perfectamente compatibles y recuperables dentro de su sistema<sup>11</sup>. Pero, a estas alturas, los defensores del vacío no lo entenderán; y se niegan a reconocer que experimentos como los realizados sobre el Puy de Dôme respondan precisamente a un consejo de nuestro filósofo: en particular Pascal, que ya «*a tasché d'attaquer ma matière subtile dans un certain imprimé de deux ou trois pages*» y al que introduce en la polémica su amigo –siempre hostil a Descartes– Roberval<sup>12</sup>.

Neta oposición, pues, o postura equivalente, si no más ambigua, de recuperación, en el intento de deslucir la envergadura de la argumentación pascaliana –ésta es la posición de Descartes. A decir verdad, Descartes ha captado en esta nueva afirmación del vacío lo que en verdad había en ella: un ataque radical a su física; pero no sólo: un ataque y un intento de negar la posibilidad misma de la ideología razonable. Como siempre, en esta fase, la polémica científica funciona de metáfora de un debate que arremete contra posiciones metafísicas y se desarrolla en torno a los grandes temas de la época. Lo advierte, enseguida, Arnauld –ese mismo autor que, con total coherencia, había de hecho contribuido con sus objeciones a la profundización cartesiana de los temas metafísicos de la divinidad, de esa nueva hipóstasis productiva de la individualidad<sup>13</sup>. Arnauld escribe, en efecto, interviniendo respecto a los *Principia* cartesianos: «*vacuum in natura non modo nullum esse, se ne quidem ullum esse contendis. Id vero onnipotentiae divinae derogare videtur. Quid enim? An non potest Deus vinum intra dolium contentum in nihilum redigere, nec ullum aliud corpus in eius locum producere, nec sinere ut ullum aliud eō introeat? Quanquam illud ultimum minime necessarium sit, cum, destructo vino, non posset ullum corpus in eius locum subire, quin aliam partem vacuam relinqueret.*

dicional de Pascal, experimentador sagaz y prudente, que la tradición histórica contrapone a la del apriorista impenitente que es Descartes. No, Pascal no es un fiel discípulo de Bacon, ni una primera edición de Boyle». Una cuestión, no obstante, que resulta bastante irrelevante en el plano en el que nos movemos.

<sup>11</sup> AT V, pp. 141-142 (de una carta del 4 de abril de 1648). Cfr. en todo caso las notas de AT V, pp. 143-144.

<sup>12</sup> AT V, p. 366 (de una carta del 11 de junio de 1649) [ha intentado atacar mi materia sutil en un escrito impreso de dos o tres páginas]. Pero cfr. también AT V, pp. 370, 391-392 y –sobre los experimentos que, respecto a los problemas del vacío, sigue desarrollando Descartes también en Estocolmo– la nota en AT V, pp. 448-449. Sobre toda la cuestión de los experimentos del Puy de Dôme en relación al juicio cartesiano, cfr. Ch. Adam, *Descartes, sa vie et son oeuvre*, cit.; «Pascal et Descartes. Les expériences du vide (1646-1651)», en *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1887, pp. 612-624, 1888, pp. 65-90; C. de Waard, *L'expérience barométrique, ses antécédents et ses explications*, Thouars, 1936; E. J. Dyksterhuis, «Descartes, Pascal en de proef op de Puy-de-Dôme», *Euclides* 25, 1959, pp. 265-270; R. Dugas, *De Descartes à Newton par l'école anglaise*, Alençon, 1953.

<sup>13</sup> En la cuarta objeción a las *Meditaciones*.

*Vel ergo Deus necessario corpora omnia conservat, vel, si aliquod in nihilum redigeret potest, dari etiam vacuum potest*<sup>14</sup>. Aceptación del vacío, pues, en Arnauld –y en el partido jansenista– ante todo como signo metafísico, como índice de la omnipotencia divina. Posición que recuerda la tesis cartesiana de la creación de las verdades eternas, que introduce una precariedad radical en el mundo. Pero se ha visto cómo, desde tal afirmación de precariedad y discontinuidad del mundo –polémica respecto a todo extremismo humanista y naturalista–, con dificultad pero de manera definitiva, consigue Descartes resurgir: cómo pasa de la accidentalidad metafísica del surgimiento del sujeto al horizonte de la continuidad ideológica entre hombre y dios. Hasta establecer una identidad analógica de naturaleza entre libertad divina y libertad humana: «*le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'à point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image*<sup>15</sup>; identidad en la que se exalta plenamente la naturaleza humana y, sobre todo, el conocimiento. A decir verdad, Descartes intenta reconstruir lo continuo en lo discontinuo, intenta proyectar un nuevo mundo –separado–, todo lo nuevo que se quiera, pero siempre real, construido en su limitación de extensión con intensidad y verdad plenas: «*difficultas in agnoscenda impossibilitate vacui oriri videtur, imprimis ex eo quod non satis consideremus nihil nullas proprietates esse posse; alioquin enim, videntes in eo spatio, quod vacuum vocamus, veram esse extensionem, et ex consequenti omnes proprietates quae ad corporis naturam requiruntur, non diceremus illud esse plane vacuum, hoc est merum nihil; deinde ex eo quod recurramus ad potentiam Divinam, quam infinitam esse scientes, effectum ei tribuimus, quem involvere contradictionem in conceptu, hoc est a nobis concipi non posse, non advertimus. Mibi autem non videtur de ulla unquam re esse*

<sup>14</sup> AT V, p. 190 [Pretendes que el vacío en la naturaleza no sólo (no) es nada, sino que no podría suceder que fuera algo. En realidad me parece que eso es derrogar la omnipotencia divina. ¿Por qué?, (pues porque) ¿acaso no puede Dios volver en nada el vino contenido en los toneles o hacer que ocupe su lugar cualquier otro cuerpo o permitir que cualquier otro penetre en él? Aunque algún último resto, por mínimo que sea, deba quedar, de modo que, una vez destruido el vino, ningún otro cuerpo pueda ocupar su lugar, dejando la otra parte vacía. Así pues, o Dios conserva necesariamente todos los cuerpos o, si puede transformarse algo en nada, también puede existir el vacío]. Pero véase también, para la continuación de la discusión, AT V, pp. 194, 215, 223-224.

<sup>15</sup> AT II, p. 628 [El deseo que todo el mundo alberga de tener todas las perfecciones que puede concebir y, por consiguiente, todas aquellas que creemos que están en Dios, se debe a que Dios nos ha dado una voluntad que carece de límites. Y principalmente a causa de esa voluntad infinita que está en nosotros podemos decir que él nos ha creado a su imagen y semejanza]. Sobre la centralidad de la analogía entre hombre (libertad humana) y divinidad (libertad divina) ha insistido con absoluta eficacia, tal como hemos recordado con frecuencia, J. P. Sartre.

*dicendum, ipsam a Deo fieri non posse; cum enim omnis ratio veri et boni ab eius omnipotencia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu. Quod idem etiam de spatio, quod sit plane vacuum, sive de nihilo, quod sit extensum, et de rerum universitate, quod sit terminata, dicentum puto; quia nullus mundi terminus fangi potest, ultra quem extensionem esse non intelligam; nec etiam dolium adeo vacuum possum concipere, ut nulla in eius cavitate extensio sit, ac proinde etiam in quo non sit corpus; quia ubicunque extensio est, ibi etiam necessario est corpus*<sup>16</sup>. Mientras que los jansenistas, por el contrario, utilizan la declaración de la omnipotencia divina para extender la conciencia de la precariedad al mundo humano, para considerarlo lugar de tensión siempre insatisfecha, de lucha nunca concluida: la crisis nunca se ha resuelto ni aplacado, la duda, al introducirnos en la realidad metafísica, no nos muestra horizontes de mediación, sino sólo la profundidad abisal de nuestra tragedia<sup>17</sup>.

Desde esta perspectiva, lleno y vacío se oponen, por lo tanto, como modelos completamente heterogéneos de relación con el mundo. Y si, en esta fase de desarrollo de la conciencia burguesa del mundo, la relación con el mundo es también

<sup>16</sup> AT V, pp. 223-224 [Me parece que se despeja la dificultad que reside en la imposibilidad de conocer el vacío, especialmente porque no consideramos lo suficiente que la nada no puede tener propiedades. Y, además, viendo que en ese espacio qué llamamos vacío, hay verdaderamente una extensión y que, por consiguiente, tiene todas las propiedades que se requieren para la naturaleza de las cosas, no diremos que es un simple vacío, (que) es una mera nada. Entre otras cosas porque si recurrimos a la potencia divina, que sabemos que es infinita, no advertimos que le atribuimos como un efecto suyo el que se encierran contradicciones en un concepto que no podemos concebir. A mí, por otra parte, no me parece que se pueda decir de cosa alguna que Dios no la puede hacer: puesto que toda razón (causa) de lo verdadero y lo bueno depende de su omnipotencia, no osaré decir que Dios no pueda hacer que haya un monte sin valle o que uno y dos no sean tres. Solamente digo que me dio una inteligencia de tal tipo que no puedo concebir un monte sin valle o que una suma de uno más dos no sea tres, etc. y que tales cosas implican contradicción en mi concepto. Lo mismo puedo decir para el espacio, o de si hay un vacío total, o de la nada y de si es extensa, y del conjunto de las cosas, si son finitas; puesto que no puedo imaginarme ningún límite del mundo más allá del cual entienda que no hay extensión, ni puedo concebir el vacío de los toneles hasta el punto de que en su cavidad no haya extensión alguna y que, por lo demás, tampoco haya cuerpo alguno en ellos, pues donde hay extensión, necesariamente habrá también un cuerpo].

<sup>17</sup> A la reciente edición de la *Entretien de Pascal avec M. de Sacy*, París, 1966, A. Gournelle le ha antepuesto una introducción de suma importancia en la que, con extrema agudeza, se delinea una historia de la importancia de la duda de Montaigne a Descartes y a Pascal. Sobre el tema, véase también K. Löwith, «Descartes' vernünftiger Zweifel und Kierkegaards Leidenschaft der Verzweiflung», en *Congrès Descartes, Etudes cartésiennes I*, cit., pp. 74-79.

un juicio sobre el pasado y sobre el futuro de clase, una reexaminación y una previsión con fundamentos temporales, estamos en condiciones de extraer algún motivo más determinado con respecto a la oposición jansenista frente al proyecto reformista cartesiano, contra su esperanza de reconquista del mundo.

El vacío. Éste es, ante todo, índice de una relación memorativa particular con el pasado. Relación de ruptura, como constatación de la derrota renacentista y como negación radical de toda posibilidad de reconstruir ese universo mágico que naturalismo y teología habían contribuido a proponer. Ataque al humanismo como conciencia de la heteronomía de los efectos derivados de su desarrollo –con la intensidad que sólo la cualidad humanista del propio pensamiento jansenista, sólo una polémica surgida desde el interior y desde la participación, sabe provocar<sup>18</sup>. Sobre esto también puede estar de acuerdo Descartes –y, de hecho, lo está, en la larga relación que mantiene con él Arnauld<sup>19</sup>. Pero, en cuanto nos fijamos en la consecuencia inmediata que se desprende de este tipo de relación con el pasado, salta la chispa de la diferencia. Porque, en el jansenismo, el vacío es señal de una ruptura del desarrollo que involucra al sujeto del desarrollo: la temporalidad de la derrota se hace temporalidad metafísica, la crisis de la existencia implica a la esencia. Derrota como humillación, como precariedad metafísica radical: «cuando los jansenistas condenan el orgullo que intenta elevar el razonamiento hasta materias que trascienden el espíritu humano, lo hacen para humillar la *raison imbécile* [razón imbécil]. Y no hay duda de que las reservas de Cartesio respecto a los límites de nuestro entendimiento

<sup>18</sup> La historiografía sobre la génesis del jansenismo ha insistido mucho en los orígenes humanistas de la escuela. Cfr. en particular J. Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)*, cit., p. 8; J. Orcibal, «La premier Port-Royal: Réforme ou Contre-Réforme?», en *La nouvelle Clio* 1-2, 1949-1950, pp. 238-280. Véanse además en general los trabajos de J. Orcibal: *Les Origines du Jansenisme*, París, 1948; *Louis XIV et les protestants*, París, 1951; «Néo-platonisme et jansenisme: du *De Libertate* du P. Gibieuf à l'*Augustinus*», en *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, Roma, 1954, pp. 33 ss.; «Les origines du jansénisme d'après les récents publications du R. P. Lucien Ceyssens», en *Revue d'histoire ecclésiastique* 53, 1958, pp. 336 ss.

<sup>19</sup> Debe resultar claro que Descartes no se vincula a Arnauld de manera negativa, sino positiva, aunque parcial: el acuerdo sobre el surgimiento del yo, sobre su productividad, es real, aunque en Arnauld lleva a conclusiones distintas. Por lo tanto, no es cierto lo que sostiene G. Rodis-Lewis, «Augustinisme et cartesianisme à Port-Royal», en *Descartes et le cartesianisme hollandais. Etudes et documents*, cit., pp. 131-182, de que el elemento que más acerca cartesianismo y jansenismo es ante todo un rechazo frente a la teología especulativa («da desconfianza jansenista frente a toda teología especulativa se aproxima al rechazo cartesiano a mezclar luz natural y sobrenatural», p. 136). Por otro lado, tampoco es posible desechar la realidad de la alternativa que el jansenismo plantea más allá de los límites de apreciación de la productividad, de la creatividad del sujeto: por ello, una interpretación como la que sostiene E. Bourdin (*Pascal et Descartes*, Neuchâtel, 1946: «el error de Pascal fue su docilidad hacia Port-Royal») resulta francamente absurda.

miento tienen un tono muy diferente»<sup>20</sup>. Es verdad, la nostalgia humanista resiste –resiste en toda la época–. El yo pienso como signo eminente de tal nostalgia atravesia el jansenismo como una certeza irrenunciable. Pero no se libra de esta accidentalidad del surgimiento del yo, no quiere librarse de ella. Tras haber aceptado la separación del mundo, tras haber establecido la imposibilidad de una ciencia que fuese posesión del mundo, Descartes se había remontado a Dios –y, desde ahí, a partir de esta hipóstasis productiva de la esencia burguesa, había vuelto a mirar el mundo, no para conquistarlo, sino para subsumirlo–. El tipo jansenista de relación con el pasado, la conciencia exasperada de la derrota, niegan la posibilidad de semejante horizonte: el tiempo como vacío de humanidad, como señal de la derrota del hombre, no sólo se extiende entre individuo y mundo, sino entre individuo y divinidad<sup>21</sup>. Se elimina toda mediación posible. La accidentalidad metafísica del hombre, de su aparición pensante, es totalitaria. El vacío se convierte en vértigo, afirmación solitaria y exasperada de existencia. ¡Muy lejos ha quedado, de este horizonte, la conciencia cartesiana de la crisis! Desde ésta, en Descartes, la razón se elevaba liberándose: en los jansenistas, la razón quiere humillarse, *raison imbécile!* Y, mientras que el yo pienso cartesiano tenía la fuerza y la esperanza de un «hombre vivo»<sup>22</sup>, renovaba –en la separación– el constructivismo del hombre renacentista, en el jansenismo, el ansia humanista sólo sobrevive en el vértigo de la ruptura con el pasado como un rechazo, como entrega a una experiencia aislada y subvertidora.

La polémica se traslada a la metodología científica: en efecto, aquí, el constructivismo cartesiano se estaba liberando por completo, mostrando la intención profunda de la teoría del lleno. «*Descartes, il faut dire en gros: "cela se fait par figure et mouvement"; car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule; car cela est inutile et incertain et pénible [...]*»<sup>23</sup>. Construir la máquina, desa-

<sup>20</sup> G. Rodis-Lewis, «Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal», cit., p. 136. Muy distintas son también, pues, las motivaciones del vacío que encontramos en la escuela mecanicista: véase toda la argumentación de P. Gassendi, *Opera omnia* I, Lione, 1658, pp. 185-216 (y el comentario de B. Rochot al problema del vacío en Gassendi: «P. Gassendi, le philosophe», en la obra miscelánea *Gassendi*, editada por el *Centre international de synthèse*, París, 1955, pp. 88-93). Contra la concepción gassendiana y mecanicista en general del vacío, véase la dura crítica de la *Logique de Port-Royal*, cit., pp. 251-253.

<sup>21</sup> E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, cit., p. 168, con la habitual perspicacia y finura, ha observado que la crisis del humanismo, sentida como motivo de derrota «directa», «inmediata», «personal», provoca la aparición de lo trágico: desde este punto de vista, Galileo está próximo a Pascal.

<sup>22</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., p. 600. Cfr. a este propósito L. Brunschvicg, «*Descartes et Pascal*», cit., p. 94.

<sup>23</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., p. 1137 [Descartes, hay que decir en líneas generales: «es cuestión de figura y movimiento»; porque es verdad. Pero decir cuáles, y componer la máquina, es ridículo; porque es inútil, inseguro y penoso (...)].

rrollar el dominio del mundo a partir del principio del yo: esto resulta ridículo para el jansenista. «*Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine*»<sup>24</sup>. Porque la ciencia se mueve, también ella, en un espacio vacío y vertiginoso, incontenible en el rígido, necesariamente rígido, proyecto cartesiano<sup>25</sup>. La ciencia es la metáfora y la conclusión operativa de una situación de derrota radical: no puede ser de otro modo, no debe serlo<sup>26</sup>. Por su parte, Descartes no puede ni siquiera imaginar una metodología que configure como aventura en el mundo –en un mundo inseguro y extraño– la investigación científica. Su horizonte científico excluye la intuición sensible, subordina el espacio geométrico a la ley de las proporciones algebraicas<sup>27</sup>. Cualquier otra posibilidad le molesta: cuando en 1640 recibe ese primer ensayo del genio pascaliano (en el que se vislumbran buena parte de las características del pensamiento maduro) que es el *Essai pour le Coniques* [Ensayo sobre las secciones cónicas]<sup>28</sup>, reacciona bruscamente: puedo elucidar perfectamente problemas sobre las secciones cónicas «*qu'un enfant de 16 ans auroit de la peyne à demesler*»<sup>29</sup>. Ésta es la postura que se repite en los diez años siguientes, más o menos contenida, siempre presente. Porque es verdad que, en Descartes, la exaltación de la razón llega a definir el infinito productivo de la razón; es verdad que la esencia de clase se manifiesta como potencialidad infinita, organizándose ideológicamente en el horizonte teológico; pero también es verdad que esta relación –vertical, del individuo a la divinidad– rehusa descender a lo real, enfrenta-

<sup>24</sup> *Ibid.* [Y aunque fuera verdad, no consideramos que toda la filosofía valga una hora de esfuerzo]. Pero cf. también otro pensamiento: «*écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes*» [*ibidem* (escribir contra quienes profundizan en exceso las ciencias. Descartes)].

<sup>25</sup> L. Brunschvicg, «*Descartes et Pascal*», cit., pp. 97 ss. y A. Koyré, «*Pascal savant*», cit., pp. 327 ss., pese al desacuerdo que caracteriza sus respectivos planteamientos, subrayan este aspecto de manera uniforme.

<sup>26</sup> Identifica en el pensamiento de Pascal la importancia del presupuesto metafísico, que llega a preponderar sobre las razones científicas, A. Koyré, «*Pascal savant*», cit., pp. 344 ss. Véase también, a este respecto, J. Dagens, «*La sagesse, suivant Descartes et suivant Pascal*», *Studia catholica* 1, 1924-1925, pp. 225-240.

<sup>27</sup> J. Vuillemin, *Mathématiques et metaphysique chez Descartes*, cit., ha aprehendido con extrema perspicacia –aunque dentro de los límites que hemos señalado en otro lugar– esta determinación algebraica del mundo cartesiano: véase en general pp. 29-35 y 139-140.

<sup>28</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., pp. 60-63.

<sup>29</sup> AT II, pp. 628 ss. (en una carta del 25 de diciembre de 1639) [que un niño de 16 años a duras penas podría desenmarañar]. Pero de nuevo en AT III, pp. 40 y 47, donde Descartes pone en duda la originalidad de Pascal: ve en su obra sobre todo la impronta del maestro Desargues. En esta observación [«*un véritable élève de Desargues*» (un verdadero alumno de Desargues)] insisten también A. Koyré, «*Pascal savant*», cit., pp. 329 ss. y R. Taton, «*L'essay pour les coniques* de Pascal», *Revue d'histoire des sciences* 8, 1951, pp. 1-18, mientras que la larga nota de AT III, pp. 53-59, insiste en la originalidad del ensayo pascaliano.

tarse con el mundo<sup>30</sup>. Quiere, por el contrario, reconstruir el mundo en su seno, considera absoluta la existencia separada del yo.

He aquí, entonces, la respuesta pascaliana: «*je ne puis pardonner à Descartes: il aurait bien voulu se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu*»<sup>31</sup>. ¿Juicio falso e injusto? No cabe duda, queriendo permanecer en el universo cartesiano. Pero a lo que Pascal se niega es precisamente a ubicarse en la completitud, en la llenura, de ese universo. Su dios no sólo es infinito allí, dentro, en la separación del yo con respecto del mundo; no sólo es productivo en la relación pensante que mana del individuo. Es más: la infinitud productiva del yo, centrada en la divinidad, es empeño de medirse en el mundo, de verificarse en el tiempo. ¿Mundo irremediablemente separado? ¿Tiempo de derrota? Sin duda. Pero mundo necesario. El vacío, después de haber sido el índice de una relación memorativa con el pasado, es índice de una relación operativa con el futuro. El amor es la señal de la apertura del hombre al futuro: hijo de la escasez, suspendido en el vacío. «*L'homme n'aime pas demeurer avec soi; cependant il aime: il faut donc qu'il cherche ailleurs de quoi aimer [...] Cependant; quoique l'homme cherche de quoi remplir le grand vide qu'il a fait en sortant de soi-même, néanmoins il ne peut pas se satisfaire par toutes sortes d'objets. Il a le cœur trop vaste [...]*»<sup>32</sup>. El vacío es la característica del tiempo futuro en el que se repetirá la derrota: no por ello

<sup>30</sup> J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, cit., p. 140, ha subrayado maravillosamente, siguiendo la estela de Gueroult, el desfase existente entre concepción cartesiana del infinito y análisis del mundo: «los matemáticos nunca han aceptado los límites que Descartes imponía a la geometría analítica. Unos pedirán que un nuevo principio intelectual, la continuidad, legitime la introducción del infinito en las operaciones del *je pense*. Los otros harán de tal continuidad una propiedad ajena a nuestro intelecto y ligada a nuestra sensibilidad. Este conflicto, insoportable para la razón, será el motor de los sistemas filosóficos después de Descartes [...] [pero] Descartes ha quedado ajeno a este conflicto, salvo quizás cuando, apremiado por la necesidad de legitimar el principio de causalidad que utiliza en la prueba causal, responda a Arnauld con un pasaje que se sitúa en el límite. No obstante, tampoco entonces tiene la metafísica cartesiana nada que ver con la leibniziana. Aunque en Descartes el infinito sea anterior con respecto a lo finito, lo es a título de idea y no de método, de presencia y no de potencia. Sobre este aspecto, el cartesianismo mira al pasado y no al futuro. El yo se descubre como facultad de orden, pero sin poder creativo [...]. Con todo, tal y como se ha remachado con frecuencia, estas proposiciones son absolutamente inaceptables.

<sup>31</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., p. 1137 [no puedo perdonar a Descartes: habría preferido prescindir de Dios; pero no ha podido evitar hacerle dar un capirotazo para poner el mundo en movimiento; después de eso, ya no sabe qué hacer con Dios].

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 539 [Al hombre no le gusta quedarse consigo mismo; pero ama: así pues, es preciso que busque en otro lugar el objeto de su amor (...) Sin embargo, aunque el hombre busque el modo de llenar el enorme vacío que ha creado saliendo de sí mismo, así y todo no puede encontrar la satisfacción en todo tipo de objetos. Tiene el corazón demasiado vasto (...)]. Pero véase también pp. 540-543.

se la evitará: más bien se la buscará, se la requerirá continuamente como verdad de la vocación vivida. La nostalgia humanista vuelve a proponerse como ansia revolucionaria, no en la esperanza imposible de éxito, sino en la constrección mortal y teológica al testimonio, a la lucha<sup>33</sup>.

¿Resulta, pues, posible una referencia positiva al tiempo? La razonable ideología cartesiana se ha topado con una impugnación radical. La alternativa indicada –en la conciencia de la derrota, en la nostalgia del ideal, en el intento de mediar una y otra razonablemente– se ha topado con la más fuerte oposición: en ella, juegan los mismos elementos –derrota y nostalgia–, pero llevados al extremo, considerados en todo caso incapacitados para una reabsorción y una dialectización en el tiempo. Puesto que el tiempo jansenista es lugar de derrota, vocación de derrota. En la confluencia con esta oposición, siente el pensamiento cartesiano la obligación de confrontarse con el tiempo con una mayor determinación: ¿cuál es el contenido positivo de la ideología razonable ideología? ¿Cómo puede verificarse en el mundo? «*Descartes inutile et incertain*»<sup>34</sup>: de otro modo, la exclamación pascaliana podría ser el juicio del siglo.

Y el problema es inmediatamente político. Descartes ve en Pascal, así como en su amigo Arnauld, un partido, una fuerza históricamente definida de oposición<sup>35</sup>; no puede no verlos como tales porque el tejido de relaciones<sup>36</sup> y los acontecimien-

<sup>33</sup> Nos atentemos aquí a las interpretaciones de Goldmann y de Namer. Pero véase también la excelente introducción a la excelente recopilación de textos: R. Tavenaux, *Jansénisme et politique*, París, 1965 (véanse en particular las dos afirmaciones, extensamente demostradas y por completo análogas al tipo de consideración que se ha hecho aquí sobre el jansenismo: «el jansenismo se presentaba no sólo como una escuela de la teología agustiniana, sino como un partido de oposición», p. 16; «todas las formas de oposición que el jansenismo esconde se vinculan de algún modo, por vías más o menos directas, al individualismo burgués», p. 19). Ante este tipo de interpretación, queda claro hasta qué punto resultan obsoletas hipótesis del tipo de las que propone P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, cit., pp. 77-130 (y, en particular, p. 81: «Port-Royal ha contribuido a desintegrar los ideales heredados del medioevo, poniendo en conflicto, de manera abierta, el idealismo aristocrático y la religión»). Cfr. también A. Auerbach, «La teoría política de Pascal», *Studi francesi*, 1957, pp. 26-42.

<sup>34</sup> [Descartes inútil e incierto]. B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., p. 1137.

<sup>35</sup> R. Tavenaux, *Jansénisme et politique*, cit., pp. 15 ss.

<sup>36</sup> En particular, cálida es la amistad de Mersenne con los Pascal, sobre todo con el padre, al que le dedica el volumen VI de la *Harmonie universelle* [Harmonía universal]. Cfr. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., pp. 436-437. Pero el modo de probar la afirmación del texto no es traer a la memoria cada uno de los vínculos: aquí nos encontramos en plena *milieu* de los *robins*, dentro del retículo de una élite social. Tampoco resulta de gran ayuda volver a recordar el elevado estatus burocrático de estos interlocutores de Descartes: se trata de una característica que se repite cada vez que seguimos los canales del desarrollo filosófico francés de estos años, ya sea en sentido libertino, mecanicista o jansenista. Tal vez habría que decir que los jansenistas son los que más ligados están al poder, el *couche* [estrato] superior de esta élite, por lo menos en la primera fase. Baste recordar la evo-

tos<sup>37</sup> así se los muestran. Por lo tanto, el problema que la polémica científica y metafísica suscita, se desarrolla y se exterioriza también, de manera totalmente explícita, en el terreno político. Como de costumbre, el diagnóstico es el mismo, la conciencia *robins* se expresa del mismo modo, la separación fenoménica y el absolutismo se registran en su plenitud –con adecuación crítica–, con ánimo de *politique*: «*La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers, et de toutes les choses qui plient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leur sujets le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare point dans la pensée leur personnes d'avec leur suites, qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde, qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle [...]*»<sup>38</sup>. Pero la petición de una valoración del momento político de aparición mundana de la verdad –frente a la conclusión pascaliana extrema sobre la sociedad como *Hôpital des fous*<sup>39</sup>– resultará para Descartes momento de contradicción y de confrontación. Sociedad: segunda naturaleza. Mientras Pascal la ve trágicamente opuesta y trágicamente implicada en el surgimiento y en la crisis del yo, ¿cómo le será posible a Descartes verla como función de la razonable ideología?

## 2

El intento de verificar –que, en este caso, es como decir fundamentar– la razonable ideología en el tiempo, de controlar su proceso de realización, se convierte, debe convertirse, pues, en un elemento característico y definitivo del pensamiento cartesiano. La pregunta surge desde dentro del sistema y constituye –en esta aper-

---

lución de los hermanos Arnauld: fueron protestantes y colaboradores de Sully antes de convertirse al catolicismo en torno al 1600 y hacerse glorias jansenistas: ¡verdaderamente un destino de altos burócratas ligados, para bien y para mal, a las vicisitudes del poder!

<sup>37</sup> Descartes está al corriente de la dramática evolución que tiene en el *milieu* de los *robins* la lucha contra los intendentes y la política real: sabe de la condena de Arnauld (AT IV, pp. 103-104), se lo encuentra después en París, en la clandestinidad (AT V); y, ya en 1638, había asistido a la inesperada interrupción de la participación de Etienne Pascal en la polémica de los geómetras mecanicistas parisinos por vicisitudes políticas (¿fuga de Pascal de París?: AT II, p. 114; Baillet I, p. 339).

<sup>38</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, cit., pp. 1162-1163 [La costumbre de ver a los reyes acompañados de guardias, tambores, oficiales, y de todas las cosas que inclinan a la máquina hacia el respeto y el terror, hace que su rostro, cuando a veces está solo y sin tales acompañamientos, imprima en sus súbditos el respeto y el terror, porque sus personas no se separan en el pensamiento de sus séquitos, acostumbrados a verles unidos. Y el mundo, que no sabe que tal efecto procede de esa costumbre, cree que proviene de una fuerza natural (...)].

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 1163 [Hospital de locos].

tura a la historia– un motivo en todo caso teórico, un paso dotado de necesidad en el orden de las razones, un eslabón no menos esencial que otros en la «cadena de las verdades». Y es, además, una señal de la importancia histórica del pensamiento de Descartes, porque aprehende el problema real del siglo, el de dar forma a ese surgimiento espontáneo de la individualidad, más explícitamente: el de dotar de eficacia a esa aparición de la clase burguesa, indudable e inmediata, el de volver a conectar su existencia con un proyecto de desarrollo. La derrota renacentista había separado a la burguesía, con una presencia ya hegemónica en el ámbito social, de toda participación en el poder político, esto es, de la capacidad de consolidar la espontaneidad de su surgimiento en una organización que exaltase de manera totalitaria la forma de la existencia burguesa de posesión del mundo. En Descartes, el problema, afrontado ya desde el punto de vista teórico, vuelve a plantearse ahora prácticamente: una vez criticadas las soluciones libertina y mecanicista, puesto que fijaban esa ruptura en su máximo grado de intensidad; una vez enfrentada la impugnación jansenista del tiempo como lugar de realización de la mediación histórica entre esencia y existencia burguesa, a nuestro autor le tocaba demostrar que la razonable ideología era una vía practicable. La espontaneidad del surgimiento burgués buscaba, debía buscar, en Descartes núcleos de organización.

Pues bien, el desarrollo del pensamiento cartesiano en la década de 1640 muestra cómo, en él, se había convertido en una exigencia profunda, en un experimento repetido sin cesar, la identificación de hombres, círculos, grupos y fuerzas sociales que se atribuyesen la tarea de actuar de punto de referencia en la realización de la razonable ideología. Es verdad, se trata de posturas con frecuencia contradictorias, que no sólo muestran la ambigüedad y la incertidumbre del juicio práctico cartesiano, sino que reflejan también aquellas mucho más profundas de la situación histórica; y, sin embargo, ¡hasta qué punto resultan significativas del ansia cartesiana, cuán orgánicas se muestran respecto de un proyecto único e ininterrumpido!<sup>40</sup> Posturas contradictorias, se decía. En efecto, Descartes se nos presenta –y sus coetáneos lo reconocen– bajo los más diversos ropajes: ¿«*iesuitastrum*» [jesuitastro] o «vengador de Vanini»?, ¿«físico-matemático» solitario o «cortesano»? Cada uno de estos apelativos se corresponde con un referente concreto en la experiencia cartesiana.

---

<sup>40</sup> Una vez más habría que combatir aquí la imagen, que se repite con demasiada frecuencia, cualquiera que sea su motivación (masónica o católica, por citar los extremos), del *philosophe au masque*. Ni siquiera en esta fase del pensamiento de Descartes –que es sin duda aquella en la que el filósofo se abre más a los riesgos de la vida política– hay nada que pueda permitir verlo ir enmascarado: es más, si se le puede reprochar algo es si acaso precisamente un candor excesivo, una ingenuidad profunda a la hora de afrontar tales problemas. Y, sin embargo, ¿no reside justamente en este candor, en esta ingenuidad, una agresividad incontenible y –para más de un experto político– extremadamente ingrata?

«lesuitastrum». Así solía llamar a Descartes el sacerdote protestante Voetius<sup>41</sup>: «*sub Ignatii Loyolae sidere natum*», agregaba<sup>42</sup>. En su respuesta a tales acusaciones, Descartes contemporiza, cambia la argumentación: sólo los enemigos del Rey de Francia, replica, pueden acusarme de ser devoto de los jesuitas, a los que esos mismos Reyes «ont coutume de communiquer le plus interieur de leurs pensées, en les choisissant pour Confesseurs»<sup>43</sup>. Pero tal réplica supone admitir una relación. ¿Qué relación? Desde luego no sólo la de discípulo, en recuerdo de la antigua asistencia a La Flèche<sup>44</sup>. Ni tampoco sólo aquella inducida por la estima por la cultura de la sociedad y por la amistad con algunos de sus socios influyentes<sup>45</sup>. El hecho esencial es que, en algunos periodos, Descartes busca en la Compañía de Jesús un punto de

<sup>41</sup> AT VIII B, p. 206.

<sup>42</sup> AT VIII B, p. 23 [Nacido bajo la estrella de Ignacio de Loyola].

<sup>43</sup> AT VIII B, p. 221 [Tienen la costumbre de comunicar sus pensamientos más íntimos, escogiéndoles como Confesores]. En todo caso, prosigue Descartes, mi devoción no ha perjudicado mi ansia de verdad: tanto es así que he polemizado sobre cuestiones científicas con P. Bourdin S. J. con la misma acritud que con Voetius.

<sup>44</sup> Relación que además aparece atestiguada con extrema frecuencia en el epistolario y en las obras: cfr. la recopilación de pasajes en E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 101-108, 117-119, 125-130 y *passim*. Además, sobre La Flèche y la cultura jesuita de la época, véase: C. Daniel, *Les Jésuites instituteurs de la jeunesse française au XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1880; C. de Rochemonteix, *Un collège de Jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le collège Henri IV de la Flèche*, Le Mans, 1889 (y, en particular, vol. IV, pp. 4 ss.); A. de Backer, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, París-Bruselas, 1890 ss.; A. Schimberg, *L'éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'ancien régime*, París, 1913; F. de Dainville, «L'enseignement des mathématiques dans les collèges jésuites de France du XVIe au XVIIe siècle», *Revue d'histoire des sciences* 7, 1954, pp. 6-21. Entre los pasajes de recuerdo más significativos que se pueden encontrar en Descartes hay que citar en todo caso explícitamente el siguiente: «Or encor que mon opinion ne soit pas que toutes les choses qu'on enseigne en philosophie soient aussi vraies que l'Evangile, toutefois, à cause qu'elle est la clef des autres sciences, je crois qu'il est très utile d'en avoir étudié le cours entier, en la façon qu'il s'enseigne dans les écoles des Jésuites, avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie, pour se faire savant de la bonne sorte. Et je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde, où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à la Flèche» [AT II, p. 378] (Ahora bien, aunque mi opinión no sea que todo cuanto se enseña en filosofía sea tan verdadero como el Evangelio, sin embargo, puesto que aquélla es la clave de las demás ciencias, creo que es muy útil haber estudiado el curso entero, tal como se enseña en las escuelas de los Jesuitas, antes de decidirse a educar el propio espíritu por encima de la pedertería para hacerse sabio con buen acierto. Y he de reconocer ese mérito a mis maestros, diciendo que no hay lugar alguno en el mundo del que yo pueda decir que se enseña mejor que en la Flèche)]. Hay que citarlo porque en él resuenan algunos motivos políticos que veremos volver a lo largo de la relación y la polémica con los jesuitas. Cfr. también AT III, pp. 97 ss., AT IV, p. 139.

<sup>45</sup> Conviene consultar de nuevo Gilson, así como los demás autores citados. Pero también cfr. AT III, pp. 97 ss., 591, 594; y, sobre todo, las cartas a Mesland en AT IV, hasta esa última de adiós al amigo que partía para las Indias, íntima y emocionada como ninguna otra (AT IV, en particular pp. 354-346).

apoyo efectivo para la realización histórica de su discurso<sup>46</sup>. En el momento de la publicación del *Discours de la Méthode*, Descartes lo presenta, a los padres de La Flèche, «comme un fruit qui vous appartient et duquel vous avez jetté les premières semences en mon esprit, comme je dois aussi à ceux de votre Ordre tout le peu de connaissance que j'ai des bonnes Lettres»<sup>47</sup>. E insiste en la congruencia de su enseñanza con la de la teología («les opinions qui m'ont semblé les plus vrayes en la Physique, par la considération des causes naturelles, ont toujours été celles qui s'accordent le mieux de toutes avec les Mysteres de la Religion [...]»)<sup>48</sup>, llegando a expresar con claridad la esperanza de que su filosofía pueda convertirse en enseñanza oficial de la Compañía. Tal como se pondrá de manifiesto más tarde, su filosofía no sólo es verdadera, sino también rigurosa: si el fin de la Sociedad es el mantenimiento del orden político y religioso, el rigor metódico de la nueva filosofía, al abolir el carácter litigioso de la escolástica, al impedir las resoluciones heréticas de tales conflictos, se adecua a tal fin. Útil al Estado, útil a la teología, portadora de paz, la nueva filosofía espera así entrar en las escuelas<sup>49</sup>. Y la esperanza parece confirmarse después de la publicación de las *Meditaciones* y de los *Principios*: «j'ay reçu des lettres du P. Charlet, du P. Dinet, du P. Bourdin, et de deux autres jésuites, qui me font croire que la Société veut être de mon parti», llega a escribir Descartes al incrédulo Picot<sup>50</sup>.

¿Descartes jesuita, entonces? ¿Expresión no sólo de su escuela, sino también participé de su política? No lo parece. Porque, de hecho, si por un momento se va hasta el fondo de la cuestión, las propuestas cartesianas se ven ante todo sustentadas por un juicio práctico-político respecto a la fuerza y la unidad de la Compañía: por ellas, por la articulación magnífica y disciplinada del cuerpo y de los miembros, por la eficacia y la potencia de la Sociedad, Descartes siente fascinación<sup>51</sup>. Por otra parte, vemos cómo, en cuanto Descartes percibe, por parte jesuita, perplejidad o incluso el surgimiento de polémicas y condenas, su postura se pone plenamente al descubierto: acepta la polémica, modificando en cada ocasión la táctica, siempre

<sup>46</sup> Ha insistido mucho en ello H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, cit., pp. 114-137.

<sup>47</sup> AT I, p. 383 [Como un fruto que os pertenece y cuyas primeras simientes las sembraron ustedes en mí espíritu, pues debo además a su Orden todo el conocimiento, por escaso que sea, que tengo de las buenas Letras].

<sup>48</sup> AT I, pp. 455-456 [Las opiniones que me han parecido las más verdaderas en Física, mediante la consideración de las causas naturales, han sido aquellas que más han coincidido con todos los Misterios de la Religión (...)]. Pero véase también AT I, pp. 456-458, 477, 508 ss.; AT II, pp. 28, 267-268, 345 y *passim*.

<sup>49</sup> AT VII, pp. 574-582: de la *Epistula ad P. Dinet*.

<sup>50</sup> AT IV, p. 176 [He recibido cartas del P. Charlet, del P. Dinet, del P. Bourdin y de otros dos jesuitas, que me han llevado a pensar que la Sociedad tiene intención de respaldarme]. Pero también AT IV, pp. 156-161.

<sup>51</sup> AT II, pp. 25, 50; AT VII, pp. 563-566.

inclinado por un lado a rechazar los ataques, por otro a proponer una alianza. De las amenazas polémicas<sup>52</sup> pasa a la propuesta de presentar su filosofía como alternativa a la enseñanza jesuítica<sup>53</sup>; luego se conforma con la negativa a atacar la filosofía de los jesuitas, dando a entender que, de tal suerte, no se excluye la posibilidad de un nuevo encuentro<sup>54</sup>; más tarde, entra de nuevo en una fase de ataque directo, con amenazas<sup>55</sup>, para después volver a rechazar el enfrentamiento<sup>56</sup>. En esta articulación de posiciones, se percibe, por lo tanto, sin cesar, un criterio que es fundamentalmente práctico<sup>57</sup>.

Pero, ¿no conduce todo lo que se sostiene aquí a un achatamiento del problema de la relación entre Descartes y los jesuitas? ¿No es tal relación mucho más profunda y homogénea respecto de la evolución cartesiana? ¿No se acabará de este modo objetivando y desnaturalizando de manera extrema lo que constituye una evolución interior de la vida y del pensamiento de Descartes?<sup>58</sup> En realidad, a nuestro juicio, lo que produce efectos de distorsión interpretativa es si acaso un tipo de interpretación puramente psicológica y biográfica. Porque, por el contrario, en este debate con los jesuitas –que consideramos por completo político–, Descartes no sólo intenta establecer las condiciones del éxito mundial de su filosofía, sino sobre todo, a través del intento de aclarar su capacidad interna de ser significativa desde el punto de vista histórico, identificar sus posibilidades de realizarse desde el punto de vista lógico. Realizarse desde el punto de vista lógico porque –y lo hemos visto ampliamente– la propia evolución del pensamiento cartesiano exige esta relación positiva con la historia; el hecho de que la ideología razonable sea o no vigente es absolutamente determinante para la propia evolución –en realidad la más interna– del pensamiento cartesiano. El encomendamiento de la filosofía al mundo constituye para Descartes la prueba de validez interna de la filosofía. Y este carácter esencial de la relación con el mundo queda esclarecido, ulterior y paradójicamente, por la situación de crisis en la que todo el pensamiento cartesiano acaba por encontrar-

<sup>52</sup> AT III, pp. 185, 255.

<sup>53</sup> AT III, pp. 276, 232-234, 269-271.

<sup>54</sup> AT III, pp. 470, 480-481; AT IV, p. 141. Y de nuevo AT III, pp. 464-468, 564, 638-639.

<sup>55</sup> AT III, p. 523.

<sup>56</sup> AT IV, pp. 225, 341, 498, 554.

<sup>57</sup> AT IV, p. 591: mi filosofía va a entablar relaciones a partir de su fuerza intrínseca, sin la cual habría sido destruida.

<sup>58</sup> F. Alquié, *La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, cit., refiere en la bibliografía del capítulo I las opiniones de quienes así lo juzgan. Véase sobre todo, por lo que respecta a la profunda influencia del jesuitismo en general y del pensamiento de Ignacio en particular, todo lo que dice L. Rivaille, *Les débuts de Corneille*, París, 1936, pp. 465-559; y también resulta útil echar una ojeada a O. Nadal, *Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille*, París, 1948.

se cuando la relación con los jesuitas se demuestra ineficaz. Porque Descartes debe entonces buscar nuevos medios de realización de la razonable ideología y, en su búsqueda, a veces volver a dudar de nuevo. El fracaso histórico repercute y vuelve a problematizar el rumbo interno del pensamiento cartesiano. Es preciso averiguar, identificar y corregir la razón del fracaso histórico dentro del sistema, dentro de la tensión ontológica del hombre con el mundo<sup>59</sup>.

Sin duda, cabría juzgar ingenua la esperanza cartesiana de influir en la política cultural de los jesuitas y verse por ello inducido a considerar el interés de la polémica marginal, en vez de principal. Visto el tipo de relación, a fin de disolver esta perplejidad, es, pues, necesario preguntarse el porqué del vínculo, examinar las razones que podrían inducir a Descartes a proponerse tal objetivo. La fuerza, la unidad de la Sociedad, se ha dicho ya –y éste constituye un motivo sustancial–. Pero hay más: el hecho es que Descartes ve en la política jesuita del siglo XVII francés un intento de moverse en una dirección reformista análoga a la que él ha elegido. Una moral optimista, una doctrina de la gracia no rígida y un desarrollo coherente de algunos aspectos del humanismo tradicional mostraban en el pensamiento jesuita la eminencia de motivos razonablemente (*ragionevolmente*) predisuestos a un reforzamiento de las posiciones burguesas<sup>60</sup>. En esto, Descartes coincidía y, a estas posiciones, intentaba proporcionarles el apoyo de la razonable ideología. Y, sin embargo, en esta condición del jesuitismo, se encuentra también el motivo del fracaso cartesiano final, puesto que, más allá de los primeros puntos de encuentro, las finalidades respectivas no eran homogéneas y no podían no acabar chocando. En los jesuitas falta toda nostalgia humanista que no sea renovación y exacerbación de la tradición retórica<sup>61</sup>, en ellos la adopción de motivos del reformismo burgués es puramente oportunista, como intento de integración y de alianza. Baste volver a referirse a las polémicas jesuitas y cartesiana contra libertinos y jansenistas: ¿qué diferencia entre ambas! Para Descartes, esas posiciones son tentaciones, frutos dramáticos –de por sí– de la misma memoria humanista de la que él se nutre, alternativas presentes, pues; para el jesuita, la relación es por completo externa, moderación y razonabilidad se emplean

<sup>59</sup> Véase *infra*, el epígrafe 3 de este capítulo.

<sup>60</sup> G. Weise, *L'ideale eroico del Rinascimento. Diffusione europea e tramonto*, cit., vol. II, *passim*, pero sobre todo en las pp. 61, 82, 133 y 177, ha subrayado la mediación jesuita del sentir humanista y burgués entre los siglos XVI y XVII. Cabe consultar igualmente: R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., p. 52; F.-E. Sutcliffe, *Guez de Balzac et son temps. Littérature et politique*, cit., p. 103; H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France I*, París, 1916, p. 15; F. de Dainville, «Foyers de culture scientifique dans la France méditerranéenne du XVIe au XVIIIe siècle», *Revue d'histoire des sciences* 1, 1948, pp. 289-300.

<sup>61</sup> E. Garin, *L'educazione in Europa (1400-1600)*, cit., pp. 212 ss.; E. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, París, 1938, pp. 69-133.

para la comprensión y la integración ordenada, no para la exaltación de las exigencias ideológicas del mundo burgués. Descartes tuvo que ir descubriendo poco a poco esta disimilitud de objetivos y de presupuestos. La historia de la relación entre Descartes y los jesuitas se torna así historia del descubrimiento cartesiano de que ese punto de referencia y de realización de la razonable ideología no sirve. La polémica contra el Padre Bourdin, que constituye un elemento central de la experiencia cartesiana de aplicación de la razonable ideología<sup>62</sup>, concluye con la certeza de esta imposibilidad de relación, con la reafirmación de la razonable ideología contra toda subordinación a finalidades que no sean las del crecimiento burgués.

¿Se dirigirá entonces la razonable ideología cartesiana directamente a la burguesía, a la burguesía revolucionaria de su tiempo, en busca de una realización propia? Hay quien –en el siglo– acusa a Descartes de perseguir este objetivo, auténtico secuaz, vengador de Vanini<sup>63</sup>. «*Scepticismum docere*<sup>64</sup>, «*atheismus docere et propagare*<sup>65</sup>, «*subdole et admodum occulte Atheismi venenum aliis affricare*<sup>66</sup>: éstas son las «calumnias asaz imprudentes y atroces» que debe sufrir Descartes por esta nueva hipótesis suya de realización de la razonable ideología. Pero, ¿por qué estas acusaciones? ¿Acaso porque, en su propaganda teórica, el cartesianismo llega realmente a tales afirmaciones? ¿O, en caso contrario, porque en las condiciones de reflujo general del movimiento revolucionario de la burguesía, su pensamiento se presenta así, con independencia de las cautelas con las que se ha planteado?

Resulta ante todo evidente que de una acusación de este género, en su formulación más burda, Descartes puede desembarazarse simplemente proponiendo la lectura de toda su filosofía, que se sitúa en polémica explícita contra toda exigencia subversiva, planteada por la nostalgia humanista. A lo sumo, podía proponerse una acentuación condicionada de temas humanistas que, con todo, no respondiese tanto a la máxima coherencia con la nostalgia metafísica como a la oportunidad histórica de ofrecerla. Ésta es la hipótesis dentro de la cual se desarrolla la polémica con

<sup>62</sup> Además de las objeciones de P. Bourdin a las *Meditaciones* y a las respuestas cartesianas, sobre la polémica con P. Bourdin, véase la *Epistula ad P. Dinet* (AT VII, en particular pp. 566-574), así como AT III, pp. 94-96, 103, 117, 126, 160-162, 168-174, 178, 205-207, 221-228, 144, 543, 575-577 y *passim*. Véase, además, la nota en AT VII, p. 21. En este caso, se puede verificar de nuevo el modo en que Descartes procede en la polémica contra los jesuitas: con un paso alterno, pasando de la provocación a la defensa, articulando con suma habilidad el curso de la polémica.

<sup>63</sup> Cfr. *passim* en la «Pars Octava» de la *Epistula ad Voetium*, AT VIII B, pp. 136-168; y además pp. 174, 207, 210, 254.

<sup>64</sup> AT VIII B, p. 170 [enseñar el escepticismo].

<sup>65</sup> AT VIII B, p. 173 [enseñar y propagar el ateísmo].

<sup>66</sup> AT VIII B, p. 174 [transmitir a otros subrepticiamente y con total ocultación el veneno del ateísmo].

Voetius, en tierra de libertad, en Holanda. Y, por lo tanto, para dar una respuesta adecuada a estos interrogantes, es preciso examinar el modo en que se desarrolla el intento de penetración de la filosofía cartesiana precisamente en las universidades holandesas, porque ahí, en ese baluarte del pensamiento reformado y burgués, es donde se resuelve el enfrentamiento. Pues bien, Descartes se pone fundamentalmente en manos de Reneri<sup>67</sup>, de Stampioen<sup>68</sup> y de Regius. La relación de Descartes con Reneri y Emilius, que colaboran con él, es, por así decirlo, triunfal. El cartesianismo se acentúa aquí como método y elogio de la razón «en la libertad que dios nos ha concedido para dirigirla en la búsqueda de la verdad (cuya única señora es la razón)». Los temas humanistas son enfáticos y genéricos. La relación con Stampioen, en cambio, es ya crítica y muestra las dificultades que el siglo prepara para la penetración del pensamiento cartesiano, para la propuesta de una reconstrucción ideológica de la perspectiva burguesa. Cuando, como en el caso de la relación con Stampioen, la amistad sólo se desarrolla en torno a los temas científicos y excluye la posibilidad de remontarse al horizonte global, metafísico, del proyecto cartesiano, Descartes intuye –y en ocasiones dramatiza– la necesidad de reconquistar, aunque sea como oportunidad de enfrentamiento, el terreno metafísico en su totalidad. Por lo tanto, sólo en la larga evolución de la amistad y del enfrentamiento con Regius se esclarece plenamente el marco histórico de esta segunda alternativa del proyecto de realización de la razonable ideología. En la relación entre Descartes y Regius podemos ver así cómo el impacto de la filosofía cartesiana, considerada en su conjunto, sobre la cultura de las universidades burguesas se articula y se mide en tres fases de significado general: una primera de aceptación positiva del pensamiento cartesiano en sus conclusiones más extremas, ya en su contenido metafísico; una segunda de discusión y de enfrentamiento que no sólo opone el cartesianismo a las filosofías oficiales, sino que también decanta –en el debate– las posiciones de los cartesianos en contraste con las de Descartes; una tercera de reflujo y, por lo tanto, de nueva necesidad de verificación del cartesianismo. De la aceptación a la profundización, por lo tanto, no sólo de la base científica sino del marco metafísico general<sup>69</sup>; de la re-

<sup>67</sup> AT I, pp. 205-209, 300-302; AT II, pp. 306-307, 528-529; AT III, pp. 1-4.

<sup>68</sup> Sobre la amistad con Stampioen y sobre el «affaire» posterior, cfr. AT I, pp. 275-280; AT II, pp. 578, 581-582, 600-615, 616-617, 639, 642; AT III, pp. 5-7, 16-17, 69-70 y *passim*.

<sup>69</sup> Para la primera fase, inicial, de la amistad entre Descartes y Regius, cfr. AT II, pp. 305-306, 334, 526-527, 548-549, 568-569 (primer ligero incidente), 582-583, 616-617, 624-625. Hay que tener presente que la polémica Stampioen-Waessenaer (así como aquella con Fermat que la precede y aquella con Bourdin que la sigue, que tienen una incidencia específica) surte un efecto enorme en el espíritu de Descartes y lo predispone a la apertura respecto a Regius. A lo largo de la polémica sobre el caso Stampioen, Descartes llega de hecho a la convicción de la imposibilidad de llevar adelante la discusión provechosamente sólo en el plano científico. Por el contrario, el proyecto global debe desarro-

cepción entusiasta de una enseñanza que parece adecuarse a las necesidades de crecimiento de la burguesía a la exploración y la reconstrucción de sus nexos internos y su naturaleza más íntima; y, aquí –una vez aprehendido su significado–, problematización, enfrentamiento, identificación de exigencias que la razonable ideología no parece saber interpretar y, por último, rechazo.

No es casual que la discusión se abra a los temas más relevantes cuando Regius recibe el manuscrito de las *Meditaciones*<sup>70</sup>: éstas revelan toda la envergadura de la razonable ideología, su ambigüedad positiva entre un planteamiento mecanicista de interpretación del mundo y una perspectiva metafísica de transformación. En este punto, después de una primera fase en la que la relación está dominada por una cordialidad no del todo crítica entre Descartes y Regius y por un proselitismo entusiasta hacia terceros, en este punto, pues, se abre la discusión real. Y los problemas en torno a los que se desarrolla son los del siglo, del cual las proposiciones metafísicas no son en verdad sino una rúbrica. ¿Qué sentido podía tener, pues, la razonable ideología en el mundo burgués holandés de Regius? ¿Existía ahí la posibilidad de plantear el problema de la transformación del mundo en los términos sustancialmente radicales (aunque moderados por motivos tácticos) del proyecto cartesiano? ¿O la apariencia histórica del éxito revolucionario bloqueaba en Holanda la posibilidad del discurso y la solidez de los equilibrios alcanzados impedía su comprensión misma? Ahora bien, si hay algo que hay que señalar de manera preliminar es que la discusión a la que Regius somete el pensamiento cartesiano resulta sobre todo reveladora de su incapacidad de considerar en qué medida la situación está ambigüamente abierta. Este pensador padece el clima de la universidad, de la cultura holandesa de la época, que ha fijado el nivel alcanzado por la revolución como definitivo, que ha mediado exigencias burguesas y tradiciones aristocráticas y ha expulsado las fuerzas que pretendían hacer permanente el movimiento: la condena de Dordrecht y el asesinato de Oldenbarneveld no son para él, como no lo son para sus contemporáneos, condiciones reversibles. ¡También aquí el *malin* ha mostrado su potencia!<sup>71</sup> ¡Qué diferencia con respecto a la imagen que los jóvenes Guez y Des-

---

llarse emancipando la filosofía de la ciencia: la práctica científica interpreta el mundo, la metafísica debe proponer. Y Regius es un interlocutor que parece dispuesto a la labor.

<sup>70</sup> AT III, pp. 60-61.

<sup>71</sup> J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réformation* II, cit., pp. 257-279, ha insistido con maestría, a nuestro juicio, en la crisis fundamental que impregna el desarrollo civil y político de los Países Bajos en los años 1619-1620, vinculándola con la represión de la Protesta. La tesis de Lecler resulta útil para desmistificar las imágenes míticas del siglo XVII holandés –tan frecuentes en la apologética burguesa y frente a las que no es inmune por ejemplo el propio J. Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, cit. En fecha reciente, E. H. Kosmann, *Politieke Theorie in het zeventiendeeuwse Nederland*, Amsterdam, 1960, ha insistido en la aparición en la primera mitad del siglo de una corriente de pen-

cartes se habían hecho cuando, siguiendo la huella de la inquietud *robin*, habían comenzado a amar Holanda, país de la libertad!<sup>72</sup> Y mientras Descartes se indigna cuando el claustro de Utrecht «fait une loi en leur Accademie par la quelle ils défendent expressément qu'on n'y enseigne aucune autre philosophie que celle d'Aristote»<sup>73</sup>, Regius reacciona con mucha mayor conciencia crítica. Ésta es la situación, parece sugerir con realismo resignado. Una vez más, ante el enfrentamiento, la razonable ideología, que no sabe ceder, se ve rechazada. En semejante coyuntura, Regius no puede aceptar el cartesianismo en sus *paliers* [tramos] más profundos: paradójicamente, la problematización del *malin* en la estructura histórica del conocimiento y del ser le resulta ajena, porque el sentido de la crisis –en este caso de la crisis de desarrollo del movimiento revolucionario– le afecta demasiado duramente y él, como muchos de sus contemporáneos, lo aparta. Por lo tanto, nos encontramos con que Regius rompe, rompe una y otra vez, la función positiva que la ambigüedad tiene en la argumentación cartesiana: en la consideración de la relación entre alma y cuerpo, este pensador alterna afirmaciones de rígida separación de alma con respecto del cuerpo<sup>74</sup> con posiciones de fusión de una en el otro<sup>75</sup>. Un rígido dualismo fenomenista constituye el correlato de un monismo empírista y sensualista totalmente compacto: la huida del mundo y su aceptación acrítica son equivalentes. Es como si aquí, en la situación holandesa, los tiempos de la crisis secular se superpusieran; y así descubrimos, en Regius, la copresencia de alternativas que tienen en común la aceptación de la crisis como condición insuperable, pero que en

---

samiento «libertaria», reconociendo sin embargo (y nos parece que la tesis coincide con la nuestra –tal como se verá–) que solo en la segunda mitad del siglo llegará este «republicanismo» a tener importancia en el plano científico y político.

<sup>72</sup> Cfr. *supra*, cap. I, epígrafe 5. Y también: AT VI, p. 31, AT V, pp. 25-26, AT VIII B, pp. 212, 223: no cabe duda que, algunas veces, a lo largo de los juicios cartesianos sobre los Países Bajos, en el transcurso de toda su vida, reaparece la poderosa imagen (¿pero no resulta ya muy retórica, literaria?) de la libertad holandesa.

<sup>73</sup> AT III, p. 251 [(promulga] una ley en su Academia mediante la cual defienden expresamente que no se enseñe ninguna filosofía que no sea la de Aristóteles]. P. Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, I: *L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartesienne, 1575-1650*, Amsterdam, 1954, participa todavía en buena medida del juicio apologético sobre la época. Juzga que la vida universitaria holandesa reproduce un baluarte del saber burgués. Lo cual es cierto únicamente en términos dialécticos: en efecto, Dibon está obligado a reconocer el dominio casi total de la filosofía peripatética como momento provisional (con la segunda mitad del siglo, el cartesianismo se impondrá de manera irrefrenable), pero no por ello menos masivo, represivo y duro. La primera vocación humanista debe pasar a través de la negación peripatética para renacer con más fuerza: pero, justamente en el seno de esta fase de derrota –tanto más dura en cuanto que representa una reacción represiva–, pone Descartes a prueba su razonable ideología.

<sup>74</sup> AT III, pp. 369-370, 370-375, 440-442, 443-447, 454-456, y *passim*.

<sup>75</sup> AT IV, pp. 248-250, 254-256, 256-258.

otro lugar tuvieron trayectorias distintas: libertinismo y mecanicismo unidos, en todo caso incapacidad de ensayar un terreno de reconstrucción. Mientras que, por un lado, el alma se configura de tal modo que el hombre es «*ens per accidens*»<sup>76</sup>, por otro, no es sino «*modum corporis*»<sup>77</sup>. Lo que le falta a Regius en ambas posiciones es el sentido de la fuerza productiva del alma, de la tensión que emana del ser espiritual al mundo: él considera que «*tamquam si facultas cogitandi nihil possit per se praestare*», no obstante «*ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat*»: él interpreta el cartesianismo en una clave que no permite aprehender su verdadero alcance histórico<sup>78</sup>.

¿Podía ser de otro modo? A juzgar por los efectos, la duda no puede resistir. En realidad, el sacerdote Voetius, hombre de poder, defensor del equilibrio del ordenamiento burgués en Holanda, ve ya en el cartesianismo un signo, aunque sea amputado, de subversión, una peligrosa escuela de ateísmo. Voetius desencadena contra Regius y Descartes, aciagamente unidos, una reacción persecutoria de dimensiones nada insignificantes. El cínico Huygens puede observar: «*un homme estourdi me fit un jour une plaisant comparaison, disant que les theologiens etoient semblables aux porceaux, qui, quand on en tire un par le queue, tous crient*»<sup>79</sup>. La

<sup>76</sup> AT III, p. 460 [ente por accidente]. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 246 ss., de modo por completo acorde con su interpretación, declara que «deduciendo consecuentemente las premisas de la doctrina cartesiana, Regius afirma con tranquilidad que el hombre es un *ens per accidens*». ¡Resulta cuando menos discutible que esto esté implícito en las premisas cartesianas!

<sup>77</sup> AT IV, p. 250 [modo del cuerpo].

<sup>78</sup> El pasaje anterior corresponde a las *Notae in programma*, AT VIII B, pp. 358, 361 [aun en el caso de que la facultad de pensar no pueda garantizar nada por sí misma (...)] (no obstante) el propio nombre de facultad no designa otra cosa que potencia]. G. Rodis Lewis, en su «Introduzione» [italiana] a la edición y traducción de las *Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'Esprit humain*, París, 1959, ha insistido con mucha claridad en la naturaleza mecanicista del pensamiento de Regius. Por su parte, R. Specht, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, cit., pp. 72-82, ha insistido en el otro aspecto del pensamiento de Regius, que a nuestro juicio es complementario: el fenomenista. Es importante advertir que estos elementos especulativos están presentes en Regius desde la primera fase de su relación con Descartes (véase por ejemplo AT III, pp. 63-71) y todo ello suscita el problema de por qué Descartes no los vio desde el principio: surge la sospecha de que no quiso verlos, preocupado por mantener –urgido por motivos prácticos a hacerlo– una relación de amistad que le permitía un acceso aunque fuera inicial a la universidad holandesa.

<sup>79</sup> AT III, p. 678 [Un hombre atolondrado me hizo un día una graciosa comparación, diciendo que los teólogos eran parecidos a los cerdos, porque, cuando se tira a uno de la cola, se ponen todos a gritar]. Voetius logra en efecto ocasionar «*troubles*» [trastornos] a la filosofía cartesiana: AT III, pp. 456-464, 485-520, 525-542, 557-574. G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., pp. 535 ss. analiza con precisión la historia externa e interna de la polémica.

reacción de Descartes es de lo más digna y firme<sup>80</sup>, ligada a la reafirmación continua de la dimensión metafísica de la razonable ideología, preocupada por su explicación ante enemigos y amigos –aunque la ruptura con Regius se pospone fiel y oportunamente<sup>81</sup>. Al final –en el momento extremo de la *querelle* [pelea]– tiene lugar: y constituye una apasionada reivindicación, contra fenomenismo y sensismo, del poder del alma<sup>82</sup>. Contra el achatamiento de la existencia burguesa incluso allí donde se habían expresado grandes esperanzas dentro de la felicidad de la guerra popular y de la construcción de un nuevo Estado: una reivindicación apasionada del poder del alma que es a la par reivindicación de la esencia productiva de la burguesía. Ni siquiera cuando las condiciones históricas no la permiten, puede la razonable ideología renunciar a proclamarse.

¿Qué otras vías, en la certidumbre obstinada de la validez de su argumentación, puede recorrer aún Descartes? Muy pocas, y gastadas. En tanto que «físico», se dirige, de nuevo, a la sociedad parisina de científicos. Repropone repetidas veces a esta sociedad su modelo de ideología razonable. Pero él mismo sabe hasta qué punto resulta ilusoria semejante tentativa<sup>83</sup>. Tal es, en efecto, la gravedad de la crisis –tal como es sentida en el *milieu* parisino–, tal es, por otra parte, la fuerza y la capacidad integradora del poder, porque la parisina es, antes que nada, una sociedad culta destinada a interpretar «la razón de Estado», a hacerse intermediaria de las exigencias de unificación cultural y política de la monarquía<sup>84</sup>. En tales circunstancias, el impacto del pensamiento cartesiano no llega a ocasionar la más mínima mella en el triunfo definitivo del mecanicismo. Juega si acaso algún papel el jansenismo, pero por motivos idénticos, aunque de signo contrario, a los que están en la raíz de la opción mecanicista: un sentido exacerbado de la crisis; motivos, por lo tanto, totalmente contradictorios con respecto al planteamiento cartesiano. Descartes –se decía– advierte todo esto. Poco a poco, su actitud hacia el *milieu* parisino y su legitimismo político ilegan a adoptar la forma del desapego irónico y de la protesta. «*Il faudroit que Mr le Cardinal vous eust laissé deux ou 3 de ses millions, pour pou-*

<sup>80</sup> AT III, pp. 71-72, 202-204, 231, 365-369. Y, naturalmente, la *Epistula ad Voetium* y la *Lettre apologetique aux Magistrats de la ville de Utrecht* (en AT VIII B: Carta apologetica a los magistrados de la ciudad de Utrecht), así como los pasajes de la *Epistula ad P. Dinet* (AT VII) dedicados al *affaire*.

<sup>81</sup> AT IV, pp. 96-97, 123-126, 148-150, 235, 239-240, 241-242, 248-250, 254-256, 256-258; AT IX B, pp. 19-20.

<sup>82</sup> Las *Notae in programma* son de finales de 1647 (AT VIII B, pp. 337-369).

<sup>83</sup> Las referencias a la sociedad parisina culta recorren todo el epistolario cartesiano, en este periodo intercaladas nuevamente con el relanzamiento de la polémica (ya añosa) con Roberval: AT III, pp. 362 ss., 396 ss., 502 ss., 543 ss., etcétera.

<sup>84</sup> Lo han subrayado ampliamente los citados R. Bray, *La formation de la doctrine classique en France*, cit., y P. Barrière, *La vie intellectuelle en France. De XVIe siècle à l'époque contemporaine*, cit.

*voir faire toutes les expériences qui seroient nécessaires pour decouvrir la nature particulier de chasque cors; et je ne dout point qu'on ne pust venir à de grandes connoissances, qui seroient bien plus utiles au public que toutes les victoires qu'on peut gaigner en faisant la guerre*<sup>85</sup>.

En este clima, madura la decisión del exilio –aunque sea temporal– a la corte de Cristina<sup>86</sup>. ¿Un último experimento –o cuando menos esperanza– de hallar la vía de aplicación de la razonable ideología? ¿Esperanza «cortesana»? Esto es lo que se ha sostenido en términos generales<sup>87</sup>. Y hay que añadir que la situación de seísmo social, cultural y político asaz profundo a la que asiste el reino de Cristina<sup>88</sup> podía sostener estas esperanzas. Pero no hay nada que pueda confirmarnos positivamente que Descartes se haya situado en efecto en este plano: ese proyecto de academia

<sup>85</sup> AT III, p. 610 [Sería preciso que el señor Cardenal le dejara dos o 3 de sus millones a fin de poder hacer todos los experimentos que fueran necesarios para descubrir la naturaleza particular de cada cuerpo; y no dudo un momento que se pueden obtener grandes conocimientos, que serían mucho más útiles para el público que todas las victorias que se puedan conseguir en la guerra]. Pero véase también AT III, p. 590, contra la pequeña nobleza rebelde. Es notorio, por último, cómo Descartes rechazó cualquier juicio sobre la Fronda parisina: espantado por los desórdenes parisinos, «huye», desdenando cualquier valoración que no fuese crítica en relación con el desorden como tal (AT V, pp. 131, 183, 198, 232, 292, 293, 328-329, 332, 350; AT XII, pp. 473-475).

<sup>86</sup> En un clima de crisis, por lo tanto: en Francia, la Fronda; en Holanda, la fastidiosa y siempre peligrosa polémica con los teólogos. Lo han explicado con maestría tanto el Gouhier de los *Essais sur Descartes*, cit., como el Cassirer de *Descartes, Corneille, Christine de Suède* (París, 1942). No obstante, también motivos de otro tipo llaman a Descartes a Estocolmo: y, entre ellos, además de la amistad por Chanut, son a nuestro juicio de gran importancia la existencia de una comunidad francesa en Suecia y la consideración de la situación política y cultural (cfr. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle I*, cit., pp. 389 ss.).

<sup>87</sup> Ésta es la tesis, por ejemplo, de P. M. Schuhl, «Un souvenir cartésien dans les “Pensées” de la reine Christine», cit., y P. Dibon, «Une lettre inédite de Descartes à Constantin Huygens», en *Descartes et le cartesianisme bollandais. Etudes et documents*, cit., pp. 71-85. En efecto, resulta innegable que Descartes cultiva una admiración sincera por Cristina: discutible, en cambio, es el bienestar que Descartes encuentra en la corte de la reina de Suecia. Por otra parte, el juicio expresado en la «Carta introductoria» de los *Principia* dirigida a Isabel (AT VIII A) sobre la incultura general de las cortes no parece haber desaparecido nunca en Descartes. En todo caso, sobre las vicisitudes de la relación Descartes-Chanut-Cristina, véanse AT III, p. 546; AT IV, pp. 144-145, 300, 318-320, 396; AT V, pp. 129-132, 182-184, 251-254, 289-293, 293-294, 295, 317-318, 322-329, 351-352.

<sup>88</sup> Es decir, Suecia no es una excepción con respecto a las otras grandes monarquías europeas a la hora de verse afectada a mediados del siglo XVII por el impacto de la gran crisis europea de crecimiento social: cfr. M. Roberts, «Queen Christina and the general Crisis of seventeenth Century», en *Crisis in Europe, 1560-1660. Essays from «Past and Present»*, cit., pp. 195-221. Esta gran crisis social, sobre la que nos hemos detenido repetidas veces, tiene en Suecia una serie de efectos claros y relevantes sobre la propia forma del régimen constitucional y político: N. Runeby, *Monarchia mixta*, Estocolmo, 1962.

sueca<sup>89</sup> en el que trabaja puede ser perfectamente una primera aproximación a este plan, pero también –por el contrario– un sometimiento a las exigencias políticas y culturales de la monarquía. En realidad, sobre todo en los años suecos, la actividad de Descartes parece haber adquirido tonalidades extremadamente *sombres* [sombrias]. Nuestro autor parece haber aceptado –y padecido– el hecho de que la apariencia histórica rechace la razonable ideología.

Pasar por núcleos de organización, dar forma positiva a la espontaneidad del surgimiento de la clase burguesa: en esto consiste el proyecto. Pero todos los grupos a los que Descartes se ha dirigido lo han rechazado: implicados todos ellos en alternativas diferentes, incapaces de comprender el propio marco de referencia, ambiguo pero eficaz, de la ideología cartesiana. ¿Por qué este fracaso no compromete el propio proyecto fundamental cartesiano, por qué no acaba por abatirse sobre la propia estructura interna de su filosofía, qué faltaba? Descartes había arrastrado la filosofía ante el tribunal del tiempo, encomendando a éste el juicio sobre la validez de su pensamiento. En ese punto nos hallamos: acaso no haya otro momento en el que la filosofía cartesiana roce tan de cerca la crisis.

### 3

En esta situación de repliegue crítico, Descartes prueba de nuevo una vía de reelaboración de la razonable ideología: es la última prueba, al límite. ¡Si faltan anclajes de organización específica, que por lo menos se pueda apostar por la validez intrínseca del discurso! La razonable ideología confía así su última posibilidad de comunicación a la mera circulación entre el público, Descartes ve en el público la última ocasión de establecer un vínculo global entre ideología y tiempo. Allí donde jesuitas y burgueses, científicos y cortesanos no han entendido, el espíritu de la época deberá aclararse y, como público, como complicidad literaria, organizarse en torno a la propuesta cartesiana. En los *Principia philosophiae*<sup>90</sup> de 1644, el llamamiento cartesiano al público resuena entonces con toda la intensidad posible. La forma del tratado es didáctica y éste es ya un aspecto del llamamiento al público. Pero hay más: el desarrollo sistemático se reestructura en términos que se adecuan a este proyecto. Es el triunfo de la ideología como razonabilidad de una discusión pública, de una relación que quiere ser convincente, un horizonte que, en todo caso, quiere ser el único. Y que el horizonte ideológico es ahora el único en la óptica cartesiana nos

<sup>89</sup> AT XI, pp. 663-665.

<sup>90</sup> Edición latina 1644, ahora en AT VIII A, con «Avertissement», pp. XV-XVIII; Edición francesa 1647, ahora en AT IX B, con «Avertissement», pp. III-XX.

lo demuestran por otra parte una serie de afirmaciones que se pueden leer en el mismo periodo: «ya no me ocuparé de ninguna ciencia particular», repite<sup>91</sup>. Y los pocos *excerpta* [fragmentos] matemáticos o físicos<sup>92</sup> sirven más para corroborar que para desmentir estas afirmaciones.

Reorganización, por lo tanto, del propio desarrollo sistemático del discurso metafísico como creación de la posibilidad de un llamamiento al público<sup>93</sup>. Sin duda, con respecto a las *Meditaciones*, los *Principia* no innovan sino en la forma de la argumentación, en la distinta importancia que se atribuye a los mismos temas. Pero, ¡con cuánta eficacia! Mientras en las *Meditaciones* la investigación se desarrolla hacia dentro, en los *Principia* se abre hacia fuera; mientras en las primeras requiere la intensidad del contacto ideológico, en los segundos verifica la capacidad de comunicación. Pues bien, en efecto, el pensamiento cartesiano reincorpora esa dimensión progresista que permite que la ideología se haga real, dimensión progresista, reformista, a la que, tal y como hemos visto, las *Meditaciones* sólo aludían, estableciendo sus condiciones. Así, la explicitación de la razonable ideología a través de la metafísica produce una serie de efectos extremadamente relevantes, comporta algunas consecuencias fundamentales. Y, ante todo, en el terreno de esta modificación argumentativa, vemos en los *Principia* un vuelco fundamental de perspectiva: el infinito, como motor productivo, se propone como sostén del proceso indefinido de realización de la ideología. Antes el infinito venía de la tensión insoportable de lo indefinido, procedía de la contradicción entre exigencia y determinación, se basaba en la hipóstasis del límite. Ahora, en cambio, su fundamentación es interna a la sustancia metafísica, está instalada en la completitud ontológica: ya no un reclamo externo, un horizonte, una tarea. ¿Decir todo esto no es acaso decir que la consistencia ontológica del destino burgués se descubre inmediatamente y no espera verificación, sino que espera más bien realización y plantea con urgencia este problema?

Pero la afirmación de que el infinito es el sostén real de lo indefinido no tiene sólo, en los *Principia*, un significado general: se demuestra a través de una serie de argumentaciones que poseen –cada una– una importancia particular e indican tensiones problemáticas específicas. Ante todo, a través de la priorización de la prueba ontológica sobre la prueba causal. En las primeras páginas de los *Principia* se lee: «cuando el alma realiza una revisión de las diversas ideas o *nocições* que tiene en sí

<sup>91</sup> AT IV, p. 527.

<sup>92</sup> AT XI, pp. 635-639; AT X, pp. 308-310.

<sup>93</sup> La *Entretien avec Burman* que tiene lugar en Egmond el 16 de abril de 1648 es absolutamente característica de la última fase del pensamiento de Descartes. Esto se aplica sobre todo a las páginas de comentario de los *Principia* (en la edición citada a cargo de Ch. Adam, París, 1937, pp. 78-115), donde la confianza técnica y el llamamiento al público son realmente característicos y aparecen expresados en tonos completamente desencantados.

y halla la de un ser omnisciente, todopoderoso y perfecto en extremo [...], fácilmente juzga, en razón de lo que percibe en esta idea, que Dios, este ser omniperfecto, es o existe: pues, aunque tenga ideas distintas de otras varias cosas, sin embargo no percibe en las mismas nada que le asegure de la existencia de su objeto; por el contrario, en la idea de Dios no sólo conoce, como en las otras, una existencia posible [...], sino una absolutamente necesaria y eterna. Y así como el alma llega a persuadirse absolutamente de que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos a partir de que entiende que está necesariamente comprendido en la idea que tiene del triángulo el que sus tres ángulos sean igual a dos rectos, de igual modo, sólo a partir de que percibe que la existencia necesaria y eterna está contenida en la idea que tiene de un. Ser sumamente perfecto, debe de concluir que este Ser omniperfecto es o existe<sup>94</sup>. Con este fragmento, el carácter primario del ontologismo cartesiano, con frecuencia esbozado en las obras precedentes, cobra un relieve máximo y se manifiesta plenamente el arraigo positivo del discurso cartesiano.

Desde luego que esta priorización del infinito, de su productividad por encima del fundamento ontológico en el que se apoya, esta proyección de un proceso indefinido de realización por encima de la productividad infinita del yo, no salen del esquema de separación que sigue con todo siendo fundamental en el discurso cartesiano. El infinito siempre se sitúa en la separación; aquí se presenta como mito, como exaltación del contenido de la nostalgia burguesa. Y la relación con la dimensión del proceso indefinido de realización de la esencia en la existencia no es de por sí real: sino ideológica, en sentido pleno, proyecto ideal de realización. Cuando Descartes, en los *Principia*, especifica el concepto de indefinido<sup>95</sup>, contraponiéndolo a la plenitud del infinito y sosteniendo sobre esta plenitud ese tanto de certidumbre que cabe conceder al proceso indefinido de la ciencia y de la conciencia, establece con ello tal vez la imagen más adecuada de lo que debe ser el proceso razonado y ordenado de realización de la esencia burguesa: tensión segura hacia la fundamentación, tensión precaria hacia la realización. El punto de vista de la ideología puede –y debe– presentarse con una solidez absoluta; y viene acompañado de una tensión que lo conduce al límite de la identificación al infinito; sabiendo perfectamente, no obstante, que no es posible alcanzar tal límite de identificación. La incertidumbre del proceso cognoscitivo no puede sustraerse de los límites a los

<sup>94</sup> *Principios*, p. 30 (AT VIII A, pp. 10-12; IX B, pp. 31-34). [La cita del texto italiano original está hecha a partir de la traducción italiana de las obras de Descartes (*Opere II*, p. 32) porque, en palabras del autor: «dada la complejidad y la variedad de las versiones (latina y francesa) del texto de los *Principia*, no parece que sea muy fácil ajustarse a un modelo preciso de texto: lo mismo da utilizar una cómoda traducción». En la traducción al castellano hemos recurrido pues a la cuidada traducción de Guillermo Quintás indicada en la nota 1, capítulo 1, *supra* (N. de la T.)].

<sup>95</sup> AT VIII A, pp. 14-15; IX B, pp. 36-37.

que llega. Aquí la paradoja es todavía posible: «*sed quantum ad Deum attinet, forsitan ille concipit et intelligit ertos limites in mundo, numero et quanto, et intelligit manus quid quam mundus, numerus, etc.; et sic haec illi erunt finita*»<sup>96</sup>.

Insuperabilidad metafísica, por lo tanto, de la condición humana de finitud; imposibilidad existencial de sobrepasar el límite que la derrota renacentista pone al surgimiento burgués. ¡Qué característica esta afirmación cartesiana! Y, sin embargo, ¡qué abierta por otro lado a la tensión del infinito, sólidamente arraigada en él! En los siglos futuros, el pensamiento burgués, en busca de la revolución, se afanará justamente en torno a este límite de identificación y creerá hacerse revolucionario descubriendo el infinito en lo indefinido, suprimiendo su separación; y creerá haber superado con ello las dimensiones y la cualidad misma de la estructura metafísica cartesiana<sup>97</sup>. Pero, bien mirado, aquí, en estos *Principia* cartesianos (como ya en algunas partes de las *Meditaciones*), no sólo se formula el problema: también se indica –de manera sutil, profunda, tal vez inconsciente– la vía de solución. Que es profundización del fundamento de la relación. Que es descubrimiento de la tensión hacia la infinitud ya dentro del sujeto. Que es identidad liminar –pero actual de infinito e indefinido en la sustancia. La definición cartesiana de sustancia en términos de «aseidad», que aparece en los *Principia*, es alusión a esta vía de recuperación y de nueva fundamentación. «Cuando concebimos la substancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir»<sup>98</sup>.

¿Nos encontramos ya fuera del horizonte cartesiano más característico? Tal vez sí. Por otra parte, no se puede decir que Descartes trabaje y construya mucho sobre este concepto de sustancia tan rico. Pero es importante advertir la aparición, la presencia de este concepto, porque éste es el límite extremo al que llega la esperanza cartesiana de conquistar, de dominar el tiempo. Habiéndose planteado el problema, queriendo hacer que la ideología se tornase real –y con ello superarla–, nuestro autor no podía dejar de proyectar este horizonte. Un punto, un momento, un límite, absolutamente significante, por lo tanto, esta definición de sustancia en la que por

<sup>96</sup> R. Descartes, *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, cit., pp. 82-83 [Por lo que se refiere a Dios, tal vez él concibe y entiende que el mundo tiene límites determinados en cuanto al número y la cantidad e incluso entiende que hay algo mayor que el mundo, que el número, etc. Y así para él estas cosas serán finitas]. Pero véase también en la famosa carta a Mesland, en AT IV, pp. 110 ss.

<sup>97</sup> De Spinoza a Leibniz, de Kant a Hegel, la profundización del problema de la relación entre indefinido e infinito se convertirá en una especie de nudo central y decisivo de la especulación filosófica. A nosotros nos interesa subrayar aquí que Descartes plantea esta problemática de manera acabada: acaso más explícita y más exhaustiva tanto respecto a las posibilidades como a las dificultades de lo que llegarán nunca a presentarse a lo largo del desarrollo de toda la filosofía racionalista.

<sup>98</sup> *Principios*, p. 52 (AT VIII A, p. 24; AT IX B, pp. 46-47).

primera vez reposa y se aplaca el sentido exasperado de crisis que ha revestido e impulsado –desde la década de 1620– el pensamiento cartesiano. No resulta casual, entonces, que, por primera vez, también en este momento<sup>99</sup>, se reconquiste la memoria: ya no sólo señal de crisis y nostalgia de la experiencia humanista ideal, sino también función positiva en la construcción de la ciencia a cuyo orden interno ésta hace una necesaria contribución. La memoria se reconquista cuando parece anularse proyectualmente, cuando se anula de hecho, su hiato con respecto a la metáfora: la esperanza originaria puede realizarse en el tiempo, definirse en sentido material en él tal como logró hacerlo en el surgimiento heroico del humanismo.

Pero no se trata, conviene repetirlo, sino de un momento, que no rompe –en su unicidad– el esquema y la cualificación fundamental del pensamiento cartesiano. Tampoco renueva efectivamente su primera esperanza humanista revolucionaria. En realidad, la polémica contra toda forma de concepción realista del universo, contra todo prometeísmo metafísico, se repite incansable. El término de referencia polémica, definido en los primeros años de crisis coyuntural a lo largo de la especificación del proyecto de posesión técnica de la naturaleza, se mantiene en el centro de la argumentación cartesiana: siempre se renueva esa crítica que dice «no es posible». Y, aunque fuese posible en el pensamiento, como proyecto enciclopédico de dominio de la totalidad del saber, no lo sería históricamente. La lengua universal: «*Or, je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la Science de qui elle dépend, par moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses, que ne font maintenant les philosophes. Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le Monde ne fut qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que les pays des romans*<sup>100</sup>. Y esta vieja reflexión<sup>101</sup>, Descartes la repite sin cesar, cada vez que se le proponen proyectos enciclopédicos<sup>102</sup>, hasta definir, en términos a nuestro juicio particularmente coherentes, de oposición entre «historia» y «ciencia», la separación que su pensamiento quiere mantener: *in eundem fere sensum duo soleo in Mathesi distinguere: historiam scilicet et scientiam. Per Historiam intelligo illud quod jam inventum est, atque in libris continetur. Per Scientiam vero, peritiam quaestiones*

<sup>99</sup> AT VIII A, pp. 35-39; AT X B, pp. 58-62.

<sup>100</sup> AT I, p. 82 (de una carta de 1629) [Ahora bien, sé que esa lengua es posible, y que se puede hallar la Ciencia de la que depende, mediante la cual los campesinos podrían juzgar mejor la verdad de las cosas de cuanto hacen ahora los filósofos. Pero no espere verla nunca en uso; ello presupone grandes cambios en el orden de las cosas y sería preciso que todo el Mundo fuera un paraíso terrestre, lo que viene a ser como proponer el país de las novelas].

<sup>101</sup> Cfr. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., p. 518, nota 4.

<sup>102</sup> Véase en particular el juicio cartesiano sobre la obra de Comenio: AT II, pp. 345-348, AT Supplement, pp. 97-102.

*omnes resolvendi, atque adeo inveniendi propria industria illud omne quod ab humano ingenio in ea scientia potest inveniri; quam qui habet, non sane multum aliena desiderat, atque adeo valde autáρχης appellatur»<sup>103</sup>.*

Pero, entonces, manteniéndose estas condiciones –y si el punto de mediación metafísica sólo es liminar y si, por consiguiente, la nostalgia humanista no puede, no quiere, sacudirse el sentido de la derrota–, entonces, ¿en qué puede consistir esa recuperación del tiempo que el llamamiento al público de los *Principia* querría perfilar? Lo hemos visto: en la determinación de una fundamentación más sólida de la tensión del avance indefinido de la ideología, en la conciencia de la posibilidad infinita surgida con la aparición de la clase. Tensión que, sin embargo, no se resuelve. El mundo no se conquista sino en la medida en que se reconstruye. ¿Perspectiva ilusoria, entonces? ¿Perspectiva únicamente ideológica? Sin duda. Pero no por ello menos eficaz. Porque este proyecto cartesiano se adecua en realidad al público al que va dirigido, más que ningún otro proyecto histórico que el siglo haya producido. Y se adecua en la medida en que es ambiguo, en la medida en que –a la vez– reafirma la insuprimible realidad de clase de la burguesía, aprehende su duro destino de derrota y, sin embargo, dentro de esta separación, intenta reconstruir.

La esperanza ideológica cartesiana, el llamamiento al público, se tornan aquí esperanza técnica. Esperanza técnica que no tiene nada en común con el primer proyecto de posesión del mundo, porque ahora se introduce en la conciencia de la separación. A pesar de ello, esperanza técnica, por más que abierta a un mundo indefinido. La segunda parte de los *Principia Philosophiae*<sup>104</sup> constituye una argumentación que se desarrolla por completo dentro de la atmósfera –a la vez enrarecida y poderosa, separada y orgullosa– de la tensión técnica hacia la reconstrucción del mundo. Los principios de la física cuantitativa ya no se reproponen aquí en la vana esperanza de que en ellos se pueda encontrar una descripción del mundo, sino simplemente en nombre de su utilidad para la reconstrucción de un mundo<sup>105</sup>. Se hace que el descubrimiento metafísico de la relación –irresoluble pero real– entre infinito e indefinido fructifique en este sentido reconstructivo<sup>106</sup>. Y esta tensión

<sup>103</sup> AT *Supplement*, pp. 2-3 [Aproximadamente en este mismo sentido acostumbro a distinguir dos cosas en la Ciencia universal: la historia, sin duda, y la ciencia. Por Historia entiendo lo que ya fue descubierto y está contenido en los libros. Y, por Ciencia, la pericia para resolver todas las cuestiones y para descubrir además con el propio esfuerzo todo lo que pueda ser descubierto por la inteligencia humana en esa ciencia; pues quien ya la tiene, razonablemente, ya no desea mucho más, de tal suerte que con mucha razón se la llama *autáρχης* (de Dios o del primer principio)].

<sup>104</sup> AT VIII A, pp. 40-79, AT IX B, pp. 63-102.

<sup>105</sup> AT VIII A, pp. 41-42, AT IX B, pp. 64-65.

<sup>106</sup> AT VIII A, pp. 52-78. AT IX B, pp. 75-101. G. Canguilhem («Descartes et la technique», en *Congrès Descartes, Études cartésiennes II*, cit., pp. 77 ss.) justamente apostilla: «determinados

configura verdaderamente un poder, todo lo separado que se quiera, irreductible a la ciencia y a su evidencia, pero, por otra parte, abierto por completo al futuro, desequilibrado en sentido positivo no del lado de un mundo por conquistar sino de una tierra ignota, de un mundo por inventar<sup>107</sup>.

*Scientia inveniendi* [ciencia del descubrimiento], entonces, la técnica. Recuerdos, experiencias, tensiones operativas: en el proyecto cartesiano se consolida ahora toda una vida. Desde la cansada familiaridad con Ferrier y desde los prolongados esfuerzos por la construcción de unas gafas<sup>108</sup>, desde la correspondencia con Villevrissieu en la que se expresa ya veladamente una concepción social e histórica de la función técnica («*Je vous conseillerai de les mettre la plupart en forme de proposition, de problème, et de théorème, et de leur laisser voir le jour, pour obliger quelque autre à les augmenter de ses recherches et de ses observations. C'est ce que je couhaiterais que tout le monde voulût faire, pour être aidé par l'expérience de plusieurs à découvrir les plus belles choses de la nature, et bâtir une Physique claire, certaine, démontrée, et plus utile que celle qui s'enseigne d'ordinaire*»)<sup>109</sup>, a través de las múltiples vicisitudes y la necesaria discontinuidad que la crisis impone al proyecto técnico, se viene formando, por lo tanto, este nuevo horizonte. Y tal horizonte técnico, en el acto mismo en que se plantea y repropone, se cualifica, cobra denotaciones específicas. Una serie de procesos se superponen y se articulan estrechamente en un desarrollo que evidencia cada vez más la actual dimensión de la propuesta cartesiana: de la metáfora naturalista a la metáfora mecánica<sup>110</sup>, de la me-

---

pasajes de los *Principios* parecen nada menos que dar a entender que la utilidad de la física cartesiana eximiría de preguntarse acerca de su objetividad». Más o menos en el mismo sentido, R. Prévost, «L'humanisme économique de Descartes», *Revue d'histoire économique et sociale* 29, 1951, 2, p. 134.

<sup>107</sup> Claramente, en este sentido, G. Canguilhem, «Descartes et la technique», cit., y J. Segond, *La sagesse cartésienne et l'idéal de la science*, París, 1932, *passim* («la sabiduría cartesiana se nos presenta aquí como la antítesis de la sabiduría antigua»).

<sup>108</sup> AT I, pp. 14, 32-38, 38-52, 53-69, 170, 177, 183-187, 500-501, 504-505; AT II, pp. 373-376, 451-455; AT III, p. 585; y *passim*. Además, *Dioptrique*, AT VI, pp. 82-83.

<sup>109</sup> AT I, p. 216 [Le aconsejaría que expusiera la mayor parte en forma de proposición, de problema y de teorema, y que lo sacara a la luz pública, para obligar a otro a ampliarlo con sus investigaciones y sus observaciones. Es cuanto desearía que hiciera todo el mundo, para verme ayudado por los experimentos de varios a descubrir las cosas más bellas de la naturaleza y construir una Física clara, segura, demostrada y más útil que la que se acostumbra a enseñar]. Pero también los bellísimos pasajes de AT III, p. 598, AT IV, p. 57 (y cfr. E. Gilson, «Commentaire», cit., p. 464).

<sup>110</sup> El jardín encantado, el jardín de los juegos maravillosos... esta metáfora, que está estrechamente emparentada con la humanista, representa sin embargo con respecto a ésta un paso más, un descubrimiento de significados técnicos más específicos: cfr. AT I, p. 24; II, pp. 39-41; III, pp. 504-505; VI, pp. 55-57, 165, 343-344; VII, p. 326; X, pp. 216-219, 231-232, 504-505; XI, pp. 120, 669. Y, de nuevo, X, pp. 397, 401, 404; XI, pp. 120, 130-131, 163-164, 201-202, 212-215.

táfora mecánica expuesta en términos mágicos a la metáfora mecánica propiamente dicha<sup>111</sup> y, por último, del mecanicismo al constructivismo: así se resume el sentido definitivo de la argumentación cartesiana en los *Principia*, como llamamiento al público en nombre de la esperanza técnica<sup>112</sup>. Importante es, por lo tanto, subrayar el carácter de las conclusiones a las que siempre, sobre esta maraña de motivos, llega Descartes: esto es, la imagen de un mundo completamente artificial –se querría agregar: artesano, industrial<sup>113</sup>. Un horizonte en el que la individualidad interpreta de manera indefinida su potencia productiva infinita.

A este mundo lo hemos llamado ya un poder: un poder que se expande, que se reproduce y se construye precisamente como mundo<sup>114</sup>. Ahora estamos en condiciones de ahondar en su cualificación. Porque este poder es también fuente de valor<sup>115</sup>. Si, en efecto, la técnica –en su separación indefinida y en su posibilidad infinita– construye un mundo autónomo –que no tiene un referente real, hipótesis eficaz que se despliega sobre el mundo y así se autojustifica–, entonces, tal mundo autónomo sirve a pesar de todo, construirlo merece la pena. Su valor, separado, debe hallarse en la capacidad humana de producción. ¿En el trabajo? «*Artifices omnes sunt operum suorum causae primarie et proximae; qui vero jubent, vel mercedem promittunt ut illa faciant, sunt causae accidentariae et remotae, quia fortassis nisi justi non facerent*»<sup>116</sup>. Por lo tanto, en el trabajo. La experiencia burguesa del trabajo, de la manufactura, se manifiesta aquí –aun en los ampulosos barroquismos carte-

<sup>111</sup> Este paso también hay que subrayarlo: de la imagen del jardín mágico, el pensamiento metafórico cartesiano se desplaza hacia una metáfora técnica propiamente dicha, que tal vez sea mejor llamar ejemplificación técnica: cfr. AT IV, p. 575; VI, p. 59; VII, pp. 84-85; VIII, p. 326; X, p. 229; XI, pp. 120, 202; III, pp. 504-505; VI, pp. 9, 55-57, 62, 77 (y véase también E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 145-146, 420-426); AT XI, pp. 226, 233, 245.

<sup>112</sup> Cfr. AT X, pp. 404-405; XI, pp. 331, 339, 341, 342, 354; VII, pp. 26, 32, 51, 55, 85, 134-135, 137.

<sup>113</sup> El «proyecto de una escuela de artes y oficios» redactado en estos años por Descartes (AT XI, pp. 659-660) es sólo una imagen asaz pálida del interés y de la tonalidad artesana, industrial, que alcanza el llamamiento cartesiano al público.

<sup>114</sup> R. Prévost, «L'humanisme économique de Descartes», cit., pp. 132-133: «nada queda de la naturaleza aristotélica; y el arte inconsciente que ésta manifestaba queda sustituido por una actividad constructora consciente. Es frecuente que Descartes compare la naturaleza con el arte humano [...] Ese vasto mecanismo inteligible que es la naturaleza permite que la acción humana se inserte ahí con eficacia e inocentemente, porque ningún movimiento tiene de por sí una finalidad propia».

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 143; y también E. Dolléans, «A propos de Descartes. La technique soumise à la gênerosité», *Revue d'histoire économique et sociale* 29, 1951, 2, pp. 124-129.

<sup>116</sup> AT VIII B, p. 360 [Todos los hacedores son causas primeras y próximas de sus obras; en cuanto a aquellos que las ordenan o que prometen una recompensa para que se hagan, son causas accidentales y remotas, ya que quizás, si no fuera por su mandato, no se harían].

sianos– con toda la intensidad de la que es capaz<sup>117</sup>. Una vez más, un concepto ya expresado en la experiencia juvenil de Descartes<sup>118</sup> –el trabajo es un producto de la matemática universal– reaparece y se renueva y se invierte: la matemática universal es producto del trabajo. ¿Esencia manufaturera del pensamiento técnico de Descartes? Huygens lo reconoce en una carta a Descartes, descubriendose –a través del estudio de su mecánica– cada vez más «*amoureux de l'anatomie des choses*»<sup>119</sup>. Pero no sólo. Aquí el pensamiento cartesiano intenta proponerse como momento ideológico del crecimiento burgués, interpretando tanto su forma esencial, como, sobre todo, sus coordenadas existenciales. La utopía del descubrimiento liminar de una relación de identidad entre infinitud e indefinición del desarrollo, entre esencia y existencia burguesas, se torna perfectamente política. El intento de dar certidumbre a la resistencia y a la iniciativa burguesas en el tiempo abierto por la ideología se engancha en sentido positivo a la esperanza determinada de la renovación burguesa, reencuentra en el «público» su soporte real y, sobre todo, porta en su seno la garantía axiológica de la validez del proyecto político.

Intento extremo –se ha dicho–, este llamamiento al público, de realización de la razonable ideología. Hemos visto ya las características con las que se propone el intento. Queda preguntarse: ¿superá con ello Descartes la crisis de su razonable ideología? ¿Logra dar respuesta al problema que se había planteado?

## 4

Hay un momento, en la experiencia del Descartes maduro, en el que todo el problema de la confrontación de la ideología con el tiempo pide una solución. El problema se había presentado de manera autónoma –en lo más recóndito de la metafísica cartesiana, y su intensidad ofende, exigiendo una solución imposible–, se había profundizado ante la impugnación jansenista –que prohibía toda recuperación del tiempo y lo declaraba presa del maligno–, había evolucionado suponiendo una tensión positiva entre infinito e indefinido, que eran los términos dentro de los cuales esencia y existencia del yo, respectivamente, se expandían como signos de la apari-

<sup>117</sup> Y es posible ver lo renacentista que es esta idea siguiendo los estudios de A. Saporì, «Il pensiero sul lavoro dal mondo antico al cinquecento», ahora en *Studi di storia economica* III, Florencia, 1967, pp. 487-514.

<sup>118</sup> Recuérdese el ya citado *Traité de Mechanique*, AT I, pp. 435 ss., con el hermoso comentario de E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., pp. 512-513.

<sup>119</sup> AT IV, p. 243 [enamorado de la anatomía de las cosas]. Es un deber asimismo volver a remitir a la obra clásica de F. Borkenau sobre el tema (y al comentario que L. Febvre hace de ella): *Der Übergang vom feudalem zum bürgerlichen Weltbild*, cit.

ción de la clase burguesa. Pero el tipo de recuperación propuesta del tiempo, ¿resulta suficiente para la época? O, por el contrario, pese a la insistencia en las tensiones liminares, pese a algunos desgarros que hacen pensar en una intuición resolutoria de la escisión, pese a todo ello, en suma, ¿no es ésta tan profunda que impide toda posibilidad de rescate?

Hay un momento –definirlo con precisión es difícil, pero tal vez quepa situarlo dentro de la crisis subjetiva que provoca la polémica con Voetius<sup>120</sup>– en el que la conciencia cartesiana de la insuficiencia hasta del último intento de mediación temporal de la ideología razonable a través del llamamiento al público se presenta con dureza. Esa escisión metafísica que Descartes arrastra consigo desde la coyuntura de la década de 1620, desde la obligada recuperación de su significado, aparece como insuperable, en todo caso insuperable, y psicológicamente insostenible. Estamos en el umbral de una percepción desesperada de su impacto. A menos que...

A menos que nos entreguemos... Sólo la fe salva. ¿La esperanza? No, sólo la fe salva. En la esperanza hay una cierta verosimilitud. Pero, ¿qué verosimilitud tiene esta relación –obstruida por completo, sólo posible liminarmente, por lo tanto utópica– entre lo indefinido y lo finito? Si la razonable ideología quiere resistir, debe entregarse a la fe. ¡Fe en la vigencia de la identificación liminar potencial de existencia y esencia burguesas! Aquí, la argumentación se convierte verdaderamente en una meditación sobre los *preambula fidei* [preámbulos de la fe], aunque el tipo de fe propuesta sea muy moderna, muy distinta: la realización del cometido histórico de la esencia burguesa. Con todo, no asistimos sin duda, pese a la intensidad de la reflexión, a un vuelco de la perspectiva cartesiana. Se trata en todo momento de una profundización ulterior de la temática. La entrega es así, en parte, un abandono, pero es también un contacto intensificado con la riqueza ontológica y dada de la individualidad. Y, no obstante, nos encontramos en el corazón de una nueva crisis impuesta por la precariedad del proyecto de realización de la ideología razonable.

El fruto y el signo de esta crisis cartesiana en el ámbito de la razonable problemática de la ideología es el retorno de la ética<sup>121</sup>. En este retorno, hay quien ha vis-

<sup>120</sup> La gravedad y la seriedad que el caso Voetius y el conjunto de vicisitudes de la polémica cobran para Descartes aparecen registradas en sus escritos: por ejemplo AT V, pp. 1-15, 15-19, 22-23, 24-27, 41-45.

<sup>121</sup> Los textos sobre la vocación de Descartes como autor de ética son contradictorios e insuficientes por sí solos para explicar el motivo del interés ético de nuestro autor. Baste comparar AT IV, pp. 441, 473-474 (X, pp. 601-604); V, pp. 86-87. Véase además, para aumentar las perplejidades, todo lo que dice Descartes –a propósito de la «*moral par provision*»– en la *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, cit., pp. 124-125: «*Auctor non libenter scribit Ethica, sed propter pedagogos et si- nus*» [El autor no escribe la Ética por gusto, sino que está obligado a escribir

to, por el contrario, la coronación, el avance teórico definitivo, del pensamiento cartesiano<sup>122</sup>; ¡nada más inadecuado! Descartes había intentado la construcción de una ética subordinada a la ciencia<sup>123</sup>, que retomase de ésta la necesidad mecánica de las consecuencias: ahora, concediendo nuevamente una autonomía a la ética, reconoce el límite y la crisis de su pensamiento. No se trata de avance, pues, sino de retroceso crítico. El retorno a la ética es el reconocimiento de que la argumentación debe volver a la espontaneidad, puesto que la búsqueda de los núcleos de organización y el propio llamamiento general al público han resultado caminos impracticables. Se trata de la necesidad de desarrollar una argumentación en estrecho contacto con la experiencia individual, después de que el proyecto de un crecimiento colectivo burgués se haya revelado –por el momento– inactual.

No es que el proyecto desaparezca. Descartes sigue hablando de la moral a la que se refiere, de esta moral precaria, como de algo «provisional». Mantiene como telón de fondo, siempre presente, la vívida imagen del proyecto científico y global de la ética definitiva: «*la plus haute et la plus parfaite Morale, qui presupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse*»<sup>124</sup>. Pero se trata en todo momento de algo mantenido como telón de fondo, un ideal inalcanzable, a lo sumo meramente regulador. De hecho, la conciencia de la imposibilidad de redactar una ética definitiva, de poder trascender aquella provisional, se abre camino con cada vez mayor claridad.

No obstante, en esta situación, se modifica el carácter mismo de la moral provisional. Ya que su sentido propedéutico original, de introducción a la ciencia, se va desvaneciendo poco a poco<sup>125</sup>. Y, con ello, se modifica el fundamento mismo de la validez del comportamiento ético. En la primera fase, sólo válido hipotéticamente,

---

estas reglas a causa de los pedagogos y semejantes, porque de otro modo dirían que no tiene religión ni fe y que con su método las quiere derribar.

<sup>122</sup> Ha sostenido sobre todo esta tesis H. Gouhier (véanse en particular las páginas dedicadas a la ética cartesiana en los *Essais sur Descartes*, cit., pp. 197-252), que considera que, en la ética cartesiana, se recomponen, mucho más allá de cada una de las afirmaciones del autor, esa filosofía del hombre concreto, ese denso espiritualismo ético que definiría «todo» Descartes. Siempre hay que tener presente la interpretación de Gouhier, porque tal vez sea el ejemplo más coherente de interpretación tradicional del pensamiento cartesiano, ya que constituye un intento de mantener a toda costa «lo viejo» argumentándolo escolásticamente con las técnicas filológicas más «modernas».

<sup>123</sup> No sólo en las *Regulae*, tal como se ha recordado ya repetidas veces, sino también con esa referencia del encabezamiento del *Discours*, AT VI, p. 1: unas reglas de la moral «*tirée de cette méthode*» [obtenidas de este método].

<sup>124</sup> AT IX B, p. 14 [La más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría (*Principios*, p. 15)].

<sup>125</sup> Para la definición de este carácter, AT VI, pp. 22-28 (y E. Gilson, «Commentaire», cit., pp. 229-264); VII, p. 149; VIII A, p. 6 (IX B, p. 26). Y, de nuevo, en la *Lettre Preface*, AT IX B, p. 13.

pero, en sustancia, encaminado a la búsqueda de una nueva fundamentación metódica: ahora, en cambio, el fundamento se busca y se encuentra dentro del propio proceso de la eticidad histórica, en su determinación. Y, en este punto, al desvanecerse la referencia sistemática, cobra máxima relevancia la fe, la fe en la espontaneidad individual y burguesa, en la naturaleza operativa del hombre moderno<sup>126</sup>.

Transformación de la ética provisional en algo definitivo; búsqueda, en la propia individualidad, en el origen de la acción, del valor de ésta: tales son, pues, las dos líneas que la investigación sigue ahora. En el epistolario con Isabel<sup>127</sup>, el camino está claro, en ambos ámbitos. La primera petición de la princesa es, en efecto, la de «une définition de l'âme plus particulier qu'en vostre *Metaphysique*» por la cual se pueda considerar la acción voluntaria y ética en su encarnación real<sup>128</sup>. Y la respuesta cartesiana revela ya –en su reticencia aparente– el significado general del nuevo planteamiento: porque Descartes, de hecho, niega el problema. La encarnación del alma es un hecho que es imposible de descomponer, que, por el contrario, hay que aprehender y exaltar en su inmediatez, en su espontaneidad<sup>129</sup>. Verdaderamente, esto no lo explican las anteriores hipótesis metafísicas que –a lo sumo– empujaban hacia el dualismo<sup>130</sup> y su profundización. Este descubrimiento unitario es un acto que trasienta toda la propuesta cartesiana, desarrollada hasta aquí de acuerdo con un ritmo

<sup>126</sup> J. Laporte (*Le rationalisme de Descartes* [1945], París, 1950) y G. Rodis-Lewis (*La morale de Descartes*, París, 1957) son los autores que mejor han comprendido y desarrollado el vínculo interno, residuo de todas las contradicciones internas del sistema y sobre todo de aquélla entre libertad humana y libertad divina, sobre el que se desarrolla la ética de Descartes en términos materiales, fideístas, en el contacto. El carácter paradójico de esta interpretación no suprime su capacidad concreta para adecuarse al vuelco paradójico del sistema de Descartes, al llegar al último periodo ético. Las tesis de Laporte y de Rodis salen enriquecidas cuando las ponemos en la justa perspectiva de la interpretación histórica y su propio carácter paradójico resulta así explicado.

<sup>127</sup> Sobre la relación entre Descartes e Isabel, AT III, pp. 351-353; G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, cit., pp. 57-61; G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., pp. 603-636, 641-643; y, sobre todo, M. Néel, *Descartes et la princesse Elisabeth*, París, 1946 (a partir de un análisis de la relación entre Descartes e Isabel, realmente concluyente aunque algo frívolo, Néel procede a un estudio de fuerte tendencia laportiana sobre la ética cartesiana: en conjunto, el ensayo resulta fundamental para la interpretación de la relación y de la última ética de Descartes). Recuérdese que, a través del amigo noble Pollot, Descartes se introduce en la corte de los príncipes emigrados de Bohemia en 1642 (AT III, p. 577). La primera carta de Isabel es de mayo de 1643 (AT III, pp. 660-662). Los demás textos: AT IV, pp. 37-50, 131-138, 201, 207-213, 335-341, 449, 617-620, 624-631; V, pp. 15-19, 46-50, 59-73, 89-92, 96-97, 111-114, 194-202, 209-211, 224-227, 231-234, 280-289, 330-331, 359-360, 429-431, 451-453.

<sup>128</sup> AT III, p. 661 [Una definición del alma más particular que la que hallamos en vuestra *Metaphysica* (*Correspondencia con Isabel*, p. 26)].

<sup>129</sup> AT III, pp. 664-665.

<sup>130</sup> AT III, p. 685.

analítico. «Les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurement par l'entendement seul, ny même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent tres clairement par le sens [...] C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de mediter et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps»<sup>131</sup>.

¡Desconcertante prepotencia de esta afirmación!<sup>132</sup> Se la calificaría de obvia: en realidad, ¡comprende en su seno toda una historia filosófica! Después de una larga cadena de crisis, queda esta verdad primitiva: la unidad densa e insuprimible de la individualidad. ¿La existencia burguesa como dato? Ésta es la única recuperación posible del tiempo para la existencia. Una constatación, por lo tanto, que es un acto de fe: todos los intentos de articular positivamente la relación entre esencia y existencia en el tiempo se han demostrado vanos; queda esta conciencia fundamental de la aparición inmediata, y de la unidad, de esencia y existencia.

La constatación viene acompañada por la entrega más fiel. «Je crois que, comme il n'y a aucun bien au monde, excepté le bon sens, qu'on puisse absolument nommer bien, il n'y a aussi aucun mal, dont on ne puisse tirer quelque avantage, ayant le bon sens»<sup>133</sup>. Así, en esta entrega, se reconstruye la ética cartesiana que –ahora–, en la precariedad que le es esencial y resulta ya imposible superar, encuentra no obstante un fundamento. Por lo tanto, ¡ética ya no «provisional», aunque precaria! Porque, dentro de esa dimensión confiada, la moral es, de por sí, una descripción del dato, una concreción de la maraña de pasiones que constituyen al hombre, maraña tal vez irracional, pero que la fe, el descubrimiento de este fundamento insuprimible, nos dice que es buena<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> AT III, pp. 691-692 [Las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy obscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad (...) cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intranscendentales y nos abstengamos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo (*Correspondencia con Isabel*, p. 36)].

<sup>132</sup> Tan desconcertante y concluyente que el propio diálogo con Isabel se interrumpe entre AT IV, pp. 1-3 y 218-222, 233-235. Sobre este vacío del epistolario en 1644, cfr. M. Néel, *Descartes et la princesse Elisabeth*, cit., pp. 52-59,

<sup>133</sup> AT IV, p. 237 [creo que, de la misma forma que no hay bien en el mundo, si exceptuamos el sentido común, que pueda merecer de forma absoluta el nombre de bien, tampoco hay ningún mal del que no se pueda sacar ventaja a menos que se carezca de ese sentido común (*Correspondencia con Isabel*, p. 77)].

<sup>134</sup> Véase a este propósito la hermosa carta a Pollot de mediados de enero de 1641: AT III, pp. 278-280. Está claro que aquí el supuesto estoicismo de la ética de Descartes aparece totalmente invertido: cuando la fe y la percepción de la unidad humana y del sentido humano del vínculo entre las

Varias son las fases que recorre la reconstrucción cartesianas de la moral, en esta nueva dimensión. Y dos fundamentales. En un primer momento, en efecto, Descartes se limita a renovar los dictados de la moral provisional<sup>135</sup>, llegando a la conclusión de un uso razonado de las pasiones de acuerdo con las modalidades del recto discernimiento, de la firmeza de resolución, de la independencia y de la autonomía. «*Je ne suis point d'opinion qu'on les doive [les passions] entièrement mespriser, ny mesme qu'on doive s'exempter d'avoir des passions; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès*»<sup>136</sup>. Pero, inmediatamente después, la argumentación se profundiza, intenta aprehender la moralidad no como precepto sino en su propio hacerse, trata de revivir esa maraña a la que se ha entregado desde su interior, creciendo con ella. El *Traité des Passions* lleva directamente a esta situación<sup>137</sup>. La primera impresión, inmediata, es la de una obra de excavación, un contacto con la conciencia que se entrega a sí misma; dos vías –la metafísico-deductiva<sup>138</sup> y la físico-

pasiones se convierten en el centro de la postura ética, el ascetismo estoico (y también el cristiano) se dejan por completo a un lado. Esto no significa que, tal y como se ha subrayado ya ampliamente en otro lugar, no haya posiciones en efecto estoicas presentes en el primer Descartes: allí la fe es aceptación de necesidad, es represión de vida, es sacrificio. Y también hay posiciones estoicas que, como meras reminiscencias culturales, se repiten en la madurez de Descartes, pero sin modificar el nuevo marco filosófico.

<sup>135</sup> Véase sobre todo AT IV, pp. 263-268, en el comentario al diálogo *De Vita Beata* de Séneca, que Descartes está leyendo con Isabel. Cfr. también AT IV, pp. 251-252, 268-270, 271-278, 280-287, 287-290.

<sup>136</sup> AT IV, p. 287 [No opino que debamos despreciarlas por completo, ni tampoco que debamos eximirnos de las pasiones; basta con someterlas a la razón. Y cuando ya están así domañadas, resultan a veces tanto más útiles cuanto que tienden más al exceso (*Correspondencia con Isabel*, p. 99)].

<sup>137</sup> Habría que estudiar la historia de la redacción del *Traité des passions* con particular atención (pero, por desgracia, no es éste el lugar: tal vez volveremos sobre ello en otra parte) porque muestra verdaderamente cómo una exigencia metódica recuperada, un humanismo profundo y –por así decirlo– rico y denso, sabe renacer en el pensamiento cartesiano y desarrollarse, y poner a su servicio un material experimental muy abundante. Téngase en todo caso presente que, a la luz de un análisis filológico, el *Traité* aparece como consecuencia, dentro y fuera, del epistolario y de la discusión que se desarrolla con Isabel. Considerese además: el intermedio necesario del Tratado de los animales (AT IV, p. 310). Asimismo: el paso del análisis fisiológico general al análisis ético particular se anuncia en AT IV, p. 313; pero no se vuelve a hablar de ello, aunque el trabajo avance. En noviembre de 1645, descubrimos que Descartes trabaja en el orden y el número de las pasiones (AT IV, p. 332), en marzo-abril de 1646, deja a Isabel una primera redacción del Tratado que tal vez incluía sólo la primera y segunda parte (AT IV, p. 404), en mayo promete poner en orden esta redacción para meterla en imprenta (AT IV, p. 407), pero, en junio, hablando con Chanut, niega tener la intención de publicarla (AT IV, p. 442). La edición de la obra será de 1649. Sobre toda la cuestión, noticias en AT XI, pp. 293-300, «Avertissement» a la edición de Adam-Tannery. Texto en AT XI, pp. 327-488.

<sup>138</sup> AT XI, artículos I-XXX.

inductiva<sup>139</sup> que se cruzan, se superponen. Una densidad de conceptos, pero, ya, antes, de experiencia vivida, que no busca explicación sino expresión. Un desarrollo demostrativo que es por completo un golpe de mano, conjunción de términos lógicamente incongruentes, fe que unifica lo que, desde una perspectiva metafísica, está condenado a una situación de dualismo insuprimible. La voluntad puede dirigir las pasiones utilizando su mecánica, la mecánica se impone a la voluntad como condición totalizadora. El alma se reduce al cuerpo, el cuerpo queda recogido y dominado por el alma. Una maraña, se ha dicho, si se la mira con los ojos de la lógica<sup>140</sup>; pero un absoluto en su capacidad de vivir<sup>141</sup>, surgimiento desbordante y absoluto de la individualidad<sup>142</sup>.

La primera pasión es el movimiento del reconocimiento, «*admiration*» [admiración]<sup>143</sup>, contacto de la conciencia con toda la plenitud de su contenido, una tensión que quiere ser, crecer conjuntamente. Pasión espiritual<sup>144</sup>, incorporéa<sup>145</sup>, radical<sup>146</sup>: ésta se mueve entre sentido común<sup>147</sup> y memoria<sup>148</sup>... *Admiration*: ¡he aquí, pues, el nombre de la unificación actual, inmediata y liminar de esencia y existencia! ¡Se trata del nombre de la nostalgia humanista recuperada en su totalidad! El tiempo es positivo en esta memoria, se posee, se domina. Por fin se reconquista ese tiempo en torno al cual había bregado la razonable ideología. El precio de esta reconquista es elevado: la propia razonable ideología ya no puede ser, por lo menos como discurso, como articulación de la experiencia fundamental. Lo único real es el momento de la apercepción de ese contenido fundamental: es la fe; la conciencia inmediata que no se explica, es más, que vive –dada– en la separación y, sin embargo, contra y antes de la separación.

<sup>139</sup> AT XI, artículos XXXI-L.

<sup>140</sup> Justamente, en este sentido, las obras ya citadas de Laporte (*Le rationalisme de Descartes*, cit.) y G. Rodis-Lewis (*La morale de Descartes*, cit.).

<sup>141</sup> De nuevo, M. Néel, *Descartes et la princesse Elisabeth*, cit., y sobre todo J. Russier, *Sagesse cartésienne et religion. Essai sur la connaissance de l'immortalité de l'âme selon Descartes*, París, 1958.

<sup>142</sup> P. Cormaneasco, «Les normes de la vie sociale chez Descartes», en *Congrès Descartes, Etudes cartésiennes II*, cit., pp. 86-94, ha hecho mucho hincapié en este carácter «desbordante» de la individualidad cartesiana: el paso a la vida ética y social tiene lugar más en nombre de esta sobreabundancia que en virtud de una continuidad normativa entre individualidad y sociabilidad: continuidad normativa que, con todo, se basa y se sostiene sobre la tensión individual hacia la realización de la potencia espiritual del sujeto.

<sup>143</sup> AT XI, artículos LIII-LV.

<sup>144</sup> AT XI, artículo LXX.

<sup>145</sup> AT XI, artículo LXXI.

<sup>146</sup> AT XI, artículo LXXII.

<sup>147</sup> AT XI, artículo LXXVII.

<sup>148</sup> AT XI, artículo LXXV.

Éste –la *admiration*– es el fundamento ontológico real del discurso ético cartesiano. Tras él, se abren una articulación y una dialéctica que, aun siendo significativas, no están tan cargadas de significado. Porque, lo sabemos ya, más allá de este momento de fundamentación, pueden darse a lo sumo hipótesis, vivirse experiencias: pero cualquier otra pasión, en la medida en que se separa de la *admiration*, es abstracta; y lo que nos ofrece la tabla del *Traité des Passions* es un ritmo de abstracciones sucesivas.

Amor y odio<sup>149</sup>. Primera escisión, de nuevo en el campo del tejido fundamental de la experiencia humanista originaria. Amor es participación en la vida del todo, esperanza de posesión del mundo<sup>150</sup>. Odio es separación. Pero ambos términos son abstractos, al igual que la memoria es abstracta, lejana. Experiencias fundamentales: nostalgia humanista, sentido de la derrota renacentista. Términos que, sin embargo, no atan aún al tiempo, ese tiempo que se abre ante nosotros, capaz, indefinido. Admiración, amor, odio aun se hallan dentro de la profundidad de la conciencia potencial<sup>151</sup>. Son reales en tanto que liminares: he aquí la marca del vuelco gigantesco al que está abocada la razonable ideología –dar por presente lo que fue proyecto, porque el proyecto fracasó, no podía dejar de fracasar.

Segundo grado de abstracción, de alejamiento de la plenitud de la *admiration*: el deseo, el gozo, la tristeza<sup>152</sup>. La reflexión, inmediata o triunfante o derrotada, se repliega sobre el pasado para intentar –ahora, por fin– dialectizarlo respecto del tiempo. El tiempo significativo es sólo aquél en el que se hace revivir el pasado como deseo. Situación precaria. La razonable ideología se organiza en torno al deseo: pero entonces el deseo sufre las mismas afrontas, las mismas derrotas, que la razonable ideología. La *admiration*, al trasferirse al tiempo como deseo, acaba inextricablemente implicada entre gozo y tristeza. Y ésta es la situación burguesa en su conjunto, entre nostalgia humanista y derrota<sup>153</sup>.

Henos aquí, pues, habiendo definido ese momento en el que el discurso cartesiano se mide con la razonable ideología. El fracaso de su posibilidad inmediata de realización histórica, de incorporación del tiempo, produce una modificación muy honda en el discurso cartesiano: éste recupera y exalta su fundamentación humana y recobra vigor con ella. Una vez más, la crisis relanza el pensamiento carte-

<sup>149</sup> AT XI, artículos LVI, LXXIX- LXXXV.

<sup>150</sup> Véase la carta del 1 de febrero de 1647 a Chanut, en AT IV, pp. 601-617.

<sup>151</sup> AT XI, artículo LXXX.

<sup>152</sup> AT XI, artículos LXXXV-XCV. Pero ya en los artículos LVII-LXVII.

<sup>153</sup> En estos términos se desarrolla el *Traité* cartesiano. Pero no sólo éste: la temática del siglo sobre las pasiones, y sobre el amor en particular, se mueve dentro de esta alternativa, continuamente: cfr. O. Nadal, *Le sentiment de l'amour dans l'oeuvre de Pierre Corneille*, cit.

siano. A partir de aquí, nuevamente, todo le es posible. No importa que el tiempo se haya demostrado señal de derrota e irreductible: frente a él, se erige el surgimiento igualmente irreductible del yo. El bien es la posesión del yo<sup>154</sup>, es su producción, es el reconocimiento de lo que se es. Casi un retorno a las exigencias del *Discurso*, una reaparición de aquella ingenuidad heroica. Pero con mayor conciencia, con una experiencia que se ha medido con el tiempo.

## 5

Pero que la razonable ideología no se realice inmediatamente en el tiempo, que necesite volver a los orígenes, reanimarse en la plenitud de la memoria, no significa que haya dejado de representar para Descartes una hipótesis válida. Aunque la apariencia histórica la haya rechazado, negándole el apoyo de grupos organizados, aunque el proyecto técnico se extienda sobre el vacío de un dualismo insuprimible: pues bien, a pesar de todo ello, experimenta en su interior el empuje del demonio humanista. «[...] touchant les actions importantes de la vie, lors qu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grand raison de suivre le conseil de son génie [...]»<sup>155</sup>. Parece incluso, tal como se ha mencionado ya, que Descartes escribió un pequeño tratado sobre esta referencia extrema y densa a la subjetividad interior<sup>156</sup>. El genio, el demonio socrático: acaso ninguna otra imagen sepa expresar mejor esta vigorosa recuperación humanista que es el punto de llegada del pensamiento cartesiano. Precisamente todo lo que deja la crisis de la relación entre razonable ideología y tiempo: la recuperación de la memoria, como base, condición de relanzamiento –ahora inactual, pero en todo caso necesario– de la razonable ideología. La última palabra de la filosofía cartesiana es la reivindicación de la utilidad y de la necesidad de la ideología razonable, la plena recuperación de su base humanista, pese a las condiciones que han impedido su eficacia histórica inmediata y contra ellas.

<sup>154</sup> Véase, por ejemplo, AT V, p. 82.

<sup>155</sup> AT IV, p. 530 [(...) en lo que atañe a las acciones importantes de la vida, cuando se tornan tan dudosas que la prudencia no puede enseñar lo que se debe hacer, me parece que no faltan razones para seguir el consejo del propio instinto (...)].

<sup>156</sup> De acuerdo con el testimonio de Baillet II, p. 408: «todavía nos hablan de otro tratado de M. Descartes titulado *De Deo Socratis* [Sobre el Dios de Sócrates], donde nuestro autor analizaba qué podía ser este «*esprit familier*» [espíritu familiar] de Sócrates, objeto del interés curioso desde hacía muchos siglos. Pero parece que se trataba de un bien ya apartado cuando su autor hizo el viaje a Suecia. Así, el escrito no se encontró entre los demás en el inventario que se hizo de ellos a su muerte. Tal vez cayó en otras manos y no en las de Clerselier...».

Examinemos la *Lettre preface* a la edición francesa de los *Principia*<sup>157</sup>: encontraremos allí expresado este punto de llegada cartesiano en su máxima intensidad. Descartes recoge, ante todo, los elementos fundamentales de la razonable ideología; y el resultado es un cuadro que conocemos: sabiduría como capacidad de conducirse en la vida y de conservar la salud y de avanzar en el *descubrimiento* («[...] par la Sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connoissance de toutes les choses que l'homme peut sçavoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts»)<sup>158</sup>, elogio del sentido común y de la espontaneidad («d'où il faut conclure que ceux qui ont le moins apris de tout ce qui a esté nommé jusque ici Philosophie, sont les plus capables d'apprendre le vrai»)<sup>159</sup>, condiciones metafísicas y sistemáticas del saber («ce sont la tous les Principes dont je me sers touchant les choses immaterielles ou Metaphysiques, desquels je déduits tres-clairement ceux des choses corporelles ou Physiques [...]. «Puis, lors qu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie Philosophie, dont la première partie est la Metaphysique, qui contient les Principes de la connoissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immaterialité de nos ames, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la Physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais Principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé, puis en particulier quelle est la nature de cette Terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aymant et des autres minéraux. En suite de quoy il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux et sur tout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principales, à sçavoir la Medicine, la Mechanique et la Morale, j'entens la plus haute et la plus parfaite Morale, qui,

presupposant une entière connoissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse»)<sup>160</sup>. En realidad, añade Descartes, en este punto podría dar a mis conciudadanos «un corps de Philosophie tout entier»<sup>161</sup>.

Sin embargo, llegados a este punto, cuando la luminosidad del ideal de sabiduría se ha hecho deslumbrante, nos topamos con un viraje imprevisto: «mais voyant qu'il faudroit pour cela de grandes dépenses, ausquelles un particulier comme moy ne sçauroit suffire, s'il n'estoit aydé par le public, et ne voyant pas que je doive attendre cet ayde, je croy devoir d'oresnavant me contenter d'estudier pour mon instruction particulière, et que la posterité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle»<sup>162</sup>. Pero esto no significa abandono: significa confiar en una historia futura que no puede faltar porque aquí, en la filosofía, en la recuperación de ese primer patrimonio elemental de la humanidad, están sentadas las bases. Confiamos en la obra solidaria porque las bases están dadas. «Le dernier et principal fruit de ces Principes est qu'on pourra, en les cultivant, decouvrir plusieurs vérités que je n'ay point expliquées; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connoissance de toute la Philosophie et monter au plus haut degré de la Sagesse. Car, comme on voit en tous les arts que, bien qu'ils soient au commencement rudes et imparfaits, toutefois, à cause qu'ils contiennent quelque chose de vrai et dont l'expérience monstrue l'effet, ils se perfectionnent peu à peu par l'usage: ainsi, l'ors qu'on a

<sup>157</sup> Redactada en 1647. Enviada a Picot, traductor francés de los *Principia*. Cfr. AT IV, pp. 147, 175, 181, 222; AT V, pp. 66, 78-79, 111-112. El título completo es: «*Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le Livre, laquelle peut ici servir de Preface*» [Carta del autor al traductor que puede asimismo servir de prefacio]. Ahora la carta está en AT IX B, pp. 1-20.

<sup>158</sup> AT IX B, p. 2 [Por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes (*Principios*, p. 7-8)].

<sup>159</sup> AT IX B, p. 9 [De ello se debe concluir que aquellos que desconocen lo que hasta ahora se ha denominado Filosofía, son los más capacitados para acceder al conocimiento de la verdadera filosofía (*Principios*, p. 12)].

<sup>160</sup> AT IX B, p. 10 y 14 [Estos son todos los principios de los que me sirvo en lo tocante a las cosas inmateriales o Metafísicas y a partir de los cuales deduzco muy claramente los principios de las cosas corporales o físicas (...). Posteriormente, cuando se ha adquirido un cierto hábito en el descubrimiento de tal tipo de cuestiones, debe dedicarse a la verdadera filosofía, cuya primera parte expone la Metafísica; contiene los principios del conocimiento, entre los cuales se encuentra la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que poseemos. La segunda parte da a conocer la Física; en la misma y después de haber hallado los verdaderos principios de las cosas materiales, se examina en general cómo todo el universo está compuesto; a continuación, cuál es la naturaleza de la Tierra y de todos los cuerpos que más comúnmente se localizan en ella, como es el caso del aire, del agua, del fuego, del imán y de otros minerales. Es necesario examinar, a continuación y de modo particular, la naturaleza de las plantas, de los animales y, sobre todo, del hombre, con el fin de ser capaces de identificar las otras ciencias que pueden reportarle utilidad. De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría (*Principios*, p. 13 y 15)].

<sup>161</sup> AT IX B, p. 17 [un cuerpo completo de Filosofía (*Principios*, p. 17)].

<sup>162</sup> AT IX B, p. 17 [Sin embargo, apreciando que para ello serían necesarias grandes inversiones que un particular de mi condición no podría satisfacer estando desasistido de la ayuda pública, y no viendo que haya de alcanzar esta ayuda, creo que debo contentarme con estudiar teniendo como fin mi instrucción particular y confiar que la posterioridad sabrá excusarme si, alcanzada esta situación, no me dedico a trabajar para ella (*Principios*, p. 17)].

*de vrais Principes en Philosophie, on ne peut manquer en les suivant de rencontrer parfois d'autres veritez [...]»<sup>163</sup>.*

Pero examinemos una vez más los escritos que vienen del *milieu* cartesiano más directo y que, junto a las respuestas cartesianas, hacen las veces de prefacio al *Traité des Passions*<sup>164</sup>: el mismo distanciamiento, la misma confianza. Pero, cuando la invitación que el autor desconocido de la *grande lettre* dirige a Descartes, para que se ponga plenamente «al servicio del público», parece tornarse esperanza baconiana de conquista solidaria y actual del mundo<sup>165</sup>, vemos la sobria y pacata reflexión cartesiana que llega como respuesta: no soy un orador ni un filósofo moral, sino solamente un físico<sup>166</sup>. Lo cual equivale a decir: la realización de la razonable ideología ya no está confiada a la voluntad, sino a la necesidad.

Nos encontramos ante una profundización de la temática cartesiana que todo había preparado hasta aquí, pero que, hasta este punto, no hemos visto expuesta explícitamente. La ideología se descubre como física y la física se percibe como ideología. Por un lado, por lo tanto, la necesidad es todo menos mecánica: es un esquema ideal dentro del cual el surgimiento burgués contempla su proceso de realización. Por otro lado, sin embargo, la ideología razonable comprende en su seno –efectivamente– su propia necesidad. El significado histórico global del discurso cartesiano que –después de haber vivido de principio a fin el drama del mundo burgués– logra conquistar la visión de un relanzamiento de sus valores, de su realidad global, se esclarece así en la medida en que la ideología es consciente de la necesidad de todo ello, porque, dentro de esta perspectiva, ha disuelto lo ideal en lo real, porque ha vuelto a situar la base de la ideología en el cuerpo: que es la dimensión memorativa de ese haberse hecho cuerpo de la burguesía, de ese haber

<sup>163</sup> AT IX B, p. 18 [El último y principal fruto de estos Principios es que, al cultivarlos, se descubrirán muchas verdades que yo no he explicado en los mismos; de este modo, avanzando de unas a otras, se podrá adquirir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la Filosofía y acceder hasta el nivel más alto de Sabiduría. Pues, al igual que cabe apreciar en relación con las artes que, siendo inicialmente rudas e imperfectas, sin embargo, a causa de que contienen algo verdadero y cuyo efecto se percibe en la experiencia, se perfeccionan poco a poco en razón del uso, de igual modo cuando se poseen principios verdaderos en filosofía, no puede evitarse hallar otras verdades al desarrollarlos (*Principios*, p. 18)].

<sup>164</sup> AT XI, pp. 301-326. Se trata de dos cartas y de dos respuestas de Cartesio. La primera carta, de un desconocido, y que, por irónico que parezca, ha pasado a la historia de los textos cartesianos como la «*grande lettre*» [«gran carta»] está fechada: París, 6 de noviembre de 1648. La respuesta cartesiana es del 4 de diciembre de 1648. El segundo intercambio de cartas tiene lugar entre julio y agosto de 1649.

<sup>165</sup> AT XI, pp. 301-321 [La *grande lettre* aparece en la edición castellana de *Las pasiones del alma* como «carta primera al señor Descartes», pp. 5-41] y *passim*.

<sup>166</sup> AT XI, p. 326 [*Las pasiones del alma*, pp. 49-50].

surgido históricamente. De aquí la conciencia de la necesidad, que fundamentará el proyecto de desarrollo y podrá también sostener la utopía: de aquí la conciencia de que el fracaso de cada uno de los intentos de recuperación puede incluso no perjudicar con tal de que la base se mantenga íntegra<sup>167</sup>. Si la filosofía cartesiana nació de la problematización –y del rechazo parcial– de la memoria, ahora se cierra con la redefinición de la memoria como base, sostén radical, de la cuestión ideológica. Con la recuperación integral de la memoria. Integral: puesto que, en efecto, aquí se recuperan hasta los elementos más profundamente problemáticos de la experiencia memorativa. Puesto que la propia articulación interna de la metafísica cartesiana se presenta en la continua dialéctica entre nostalgia y sentido de la derrota. Dialéctica positiva, necesidad vigorosa y revolucionaria de la que se destierra toda sumisión histórica pasiva, incluso en el campo de una práctica realista de valoración del mundo<sup>168</sup>. Más desconcertante si cabe para sus contemporáneos, en tanto que la situación de crisis induce justamente a la pasividad histórica y a la falta de realismo valorativo<sup>169</sup>.

La alternativa cartesiana a la situación de hecho se ilumina aquí en todo su significado histórico. No es casual, entonces, que la posteridad, yendo más allá de la apariencia inmediata del rechazo al cartesianismo, haya cimentado justamente sobre esta articulación de sus elementos internos la filosofía de la construcción bur-

<sup>167</sup> Muchas de las opiniones cartesianas sobre los asuntos políticos de la época se sostienen en una postura semejante, de confianza en el porvenir del desarrollo burgués, no separada de un cierto fastidio ante los aspectos temerarios, más propiamente barrocos y del siglo XVII, de los asuntos políticos. Ejemplares resultan a este propósito los juicios irritados sobre la Fronda. Pero, en general, véanse: AT IV, pp. 290-296, 301-304, 304-317, 324, 356-357, 405-406, 412, 485-494, 519-525, 531, 580; AT V, pp. 197-202, 231-234, 280-289.

<sup>168</sup> En su *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, cit., E. Cassirer ha hecho mucho énfasis en el realismo valorativo y en el activismo ético que caracterizan los ensayos morales de Descartes, oponiéndose con ello a todas las interpretaciones que consideran que la ética cartesiana reflujo hacia la tradición del estoicismo. Entre las interpretaciones estoicizantes, hay que mencionar, sobre todo, la de V. Brochard, «*Descartes stoicien*», ahora en *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, 1954, pp. 320-326 (pero véase también pp. 327-331).

<sup>169</sup> No es éste el lugar para referir la documentación sobre la suerte del estoicismo en el siglo XVII (y ya en el siglo XVI): en otro lugar nos hemos detenido ampliamente sobre los estudios de Gerhardt Oestreich y de Julien Eymard d'Angers. Baste citar de nuevo, a este propósito, la opinión de E. Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, cit. (p. 26): «la moral estoica, a pesar de su enseñanza sobre la autarquía y la autonomía de la voluntad, no escapaba, en realidad, al círculo de la pasividad. Enseñaba cómo el sabio podía soportar la vida, mostrándole cómo vencer la vida. El estoicismo moderno vino a confirmar este hondo punto de vista: la paciencia en el sufrimiento era todavía para éste la máxima de las virtudes». También por lo que se refiere a la otra gran corriente intelectual de este tramo del siglo, el clasicismo, habría que citar análogas observaciones: pero, también en este caso, nos limitamos a remitirnos a las obras más ampliamente discutidas de Georg Weise y de René Bray.

guesa. De Leibniz a los ilustrados y a Hegel: vemos cómo el problema se define, tal como se había ido determinando en Descartes, como descubrimiento de la identidad liminar entre infinito e indefinido<sup>170</sup>. La metafísica sigue siendo la metáfora del surgimiento de la clase burguesa, la alusión a un proyecto de reconquista de una esencia vivida, de realización de una revolución querida. Por lo tanto, la metafísica se explica cada vez en mayor medida como metáfora de la necesidad política de reconquistar el mundo para el modo de producción, el Estado para la sociedad, el poder para la burguesía. Que es siempre, bajo distintas fórmulas, el problema cartesiano del indefinido como signo del conocimiento y de la acción planteado ante la realidad infinita actual del sujeto, de su poder: la unificación pretenderá hacerse más y más estrecha, la historia querrá desembocar cada vez en mayor medida en el ritmo de la ideología, de su apremiante razonable necesidad. ¡A partir de Descartes, no es posible leer la historia del pensamiento burgués sino desde esta perspectiva! ¡Verdaderamente, desde este punto de vista, Descartes es por antonomasia el *auctor* [autor, promotor] del crecimiento de la conciencia burguesa! La relación entre ideología y tiempo, mediada ahora por la razón cartesiana, se convertirá poco a poco en relación determinada históricamente por el poder de una clase hegemónica: la cualidad política del pensamiento cartesiano se pone así por completo de manifiesto, tanto en su desarrollo como en su génesis.

Desde luego que en Descartes no encontramos el sentido totalitario del dominio de la razón sobre la historia que es característico de la última fase del pensamiento burgués triunfante. Es más, en Descartes vemos si acaso despuntar repetidas veces la intensa percepción de la escisión, de la derrota como signo de la propia cualidad de la existencia burguesa. El peso de la memoria sobre la vida es señal de esta derrota originaria. Pero, ¿acaso la derrota es un destino? ¿Acaso la memoria condiciona tan profundamente el futuro burgués como para eliminar toda posibilidad de recuperación? La respuesta cartesiana es ambigua. A la formulación del problema del infinito como síntesis y acto y superación de lo indefinido se le contrapone, siempre, en Descartes, el sentido de la trascendencia, un dualismo irreducible. Pero, ¿es esto suficiente como para cualificar en el pensamiento cartesiano el destino de la burguesía como destino dramático, la definición de la burguesía como clase no revolucionaria? Un Descartes «ambiguo»: tal vez sea ésta la mejor definición que pueda darse de un Descartes «político». En efecto, la centralidad de su papel en la formulación de la problemática de la clase burguesa se sitúa en un periodo lle-

no de contradicciones asaz hondas. Por eso, su riqueza filosófica no deja de ser a pesar de todo misteriosa. Pero no por ello menos estimulante, menos abierta. Quizá ya en Descartes «reconocer la razón como la rosa, en la cruz del presente, y por lo tanto disfrutar de ella; tal reconocimiento racional es la reconciliación con la realidad [...]»<sup>171</sup>. O, quizás, empiece a serlo.

<sup>170</sup> Como introducción a la historia de la suerte objetiva, interna a la evolución de la gran filosofía burguesa de la edad moderna, del pensamiento de Descartes, hay que privilegiar sin duda la obra de Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, París, 1960.

<sup>171</sup> G. W. F. Hegel, «Prefacio», en *Rechtsphilosophie* [Filosofía del Derecho].

## Índice general

|  |     |
|--|-----|
| Prefacio a la presente edición .....                         | 5   |
| Capítulo I. La metáfora y la memoria.....                    | 21  |
| Capítulo II. Filosofía y coyuntura.....                      | 79  |
| Capítulo III. ¿Ciencia política o razonable ideología? ..... | 135 |
| Capítulo IV. El tiempo y la ideología .....                  | 197 |

## CUESTIONES DE ANTAGONISMO

### TÍTULOS PUBLICADOS

**Movimientos antisistémicos**, I. Wallerstein, G. Arrighi, T. K. Hopkins.

Las fuerzas políticas que han modificado la trayectoria del capitalismo analizadas en todo el arco de su existencia histórica.

**Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo**, Antonio Negri y Felix Guattari.

Ánalisis de los cambios experimentados por las formas de producción y por la composición de clase de la fuerza de trabajo desde 1968 hasta la actualidad.

**El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época**, Giovanni Arrighi.

Estudio magistral del capitalismo como sistema histórico dotado de una coherencia temporal y espacial en la sucesión de sus diversos ciclos sistémicos de acumulación.

**Nazismo y clase obrera**, Sergio Bologna.

Ánalisis de la clase obrera alemana durante la República de Weimar y de las formas políticas concomitantes que condicionaron su oposición al nazismo.

**La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo**, James Petras.

Situación de la izquierda latinoamericana en los albores del nuevo siglo y análisis del ataque neoliberal a las condiciones de vida de las sociedades de América Latina.

**La apuesta por la globalización. La geoeconomía y la geopolítica del imperialismo euro-estadounidense**, Peter Gowan.

Ánalisis del comportamiento de los mercados financieros durante los últimos veinticinco años y de las opciones geopolíticas de las potencias capitalistas dominantes.

**Spinoza subversivo**, Antonio Negri.

Spinoza como teórico de la democracia radical y del antagonismo de la nueva composición de clase.

**Obreros y capital**, Mario Tronti.

La teoría del antagonismo de clase de la fuerza de trabajo colectiva explotada en el capitalismo globalizado y las líneas de fuga para su constitución revolucionaria.

**Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los *Grundrisse***, Antonio Negri.

Lectura de los *Grundrisse* de Marx como texto revolucionario que coloca el antagonismo de clase en el centro del proceso de producción capitalista.

**Caos y orden en el sistema-mundo moderno**, Giovanni Arrighi y Beverly Silver.

Ánalisis del comportamiento de la empresa, de los sistemas financieros, de la fuerza de trabajo y de las distintas hegemonías a lo largo del capitalismo histórico.

**La posmodernidad y sus descontentos**, Zygmunt Bauman.

La fenomenología de las formas de existencia de los sujetos de las sociedades posmodernas: capitalismo desregulado y mutación de la subjetividad.

**1968. Una revolución mundial (obra multimedia: CD-ROM/libro)**, M. Bascetta, S. Bonsignori, S. Petrucciani, F. Carlini.

El año 1968 como crisol de los comportamientos antagonistas que maduran en la actualidad narrada a través de textos, material fílmico e imágenes de archivo.

**El nuevo espíritu del capitalismo**, Luc Boltanski y Ève Chiapello.

Estudio de las modificaciones de las formas de trabajo y de justificación social de las nuevas pautas de explotación y legitimación del capitalismo actual.

**Brigadas Rojas**, Mario Moretti (entrevistado por Rossana Rossanda y Carla Mosca).

Crónica de la experiencia de la lucha armada en Italia durante la década de los setenta analizada como expresión política de la fuerza de trabajo social.

**Demarcaciones especales. En torno a Espectros de Marx**, de Jacques Derrida, Michael Sprinker (ed.).

Reflexión sobre las relaciones existentes entre marxismo y deconstrucción, y sus posibles puntos futuros de convergencia teórica y política.

**Espacios de esperanza**, David Harvey.

La producción de espacio como dinámica esencial de reproducción del orden capitalista dominante y de la gestión de la fuerza de trabajo y de la producción de riqueza.

**El trabajo de Dionisos**, Antonio Negri y Michael Hardt.

Análisis de las modificaciones experimentadas por la teoría constitucional y del Estado en los tiempos del capitalismo posmoderno y globalizado.

**Historias locales/diseños globales. Colonialidad, saberes subalternos y pensamiento fronterizo**, Walter D. Mignolo.

La colonialidad del poder como elemento clave para comprender el comportamiento del capitalismo histórico analizado desde una perspectiva no eurocéntrica.

**La expansión económica y la burbuja bursátil**, Robert Brenner.

La burbuja bursátil y el comportamiento de la economía estadounidense durante la década de los noventa analizados a partir de las variables sistémicas del modo de producción capitalista.

**Imagen y realidad del conflicto palestino-israelí**, Norman G. Finkelstein.

Minucioso análisis de la historiografía que ha conformado la interpretación predominante del enfrentamiento que asola Palestina durante los últimos cincuenta años.

**Marx dentro de sus límites**, Louis Althusser.

Reflexiones cruciales sobre los límites políticos de la epistemología marxiana concebidos para posibilitar el desencadenamiento de la próxima explosión creativa del paradigma marxista.

**El sitio de los calcetines**, Christian Marazzi.

El lenguaje convertido en instrumento de producción de la intelectualidad de masas y los nuevos modelos de subjetividad proletaria analizados a contrapelo del nuevo paradigma productivo del *general intellect*.

**La forma-Estado**, Antonio Negri.

Anatomía del Estado y de la Administración pública como dispositivos de captura y gestión del antagonismo y la lucha de clases en la época de la constitución política del sujeto hiperproletario global.

**Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos**, Immanuel Wallerstein.

Exuberante caja de herramientas para comprender el funcionamiento del capitalismo global, sus tendencias estructurales y las posibles estrategias para transformarlo radicalmente por los movimientos antisistémicos.

**Los libros de la autonomía obrera**, Antonio Negri.

La gramática del antagonismo que definió la estación más productiva de la lucha de clases del laboratorio político italiano durante la década de 1970. Libro de culto de la constitución del sujeto productivo antagonista.

**El nuevo imperialismo**, David Harvey.

Análisis de las nuevas formas que está asumiendo el capitalismo contemporáneo para proseguir la acumulación de capital a escala global mediante la producción selectiva de plusvalor, espacio y territorio.

**La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin**, Antonio Negri.

Exquisito estudio sobre el pensamiento de Lenin escrito al calor de las luchas de la década de 1970, que difracta la misteriosa curva de la recta leninista en un apasionante haz de modelos posibles de constitución antagonista útiles para pensar la política del presente y del futuro.

**Maquiavelo y nosotros**, Louis Althusser.

Estudio del pensamiento de Maquiavelo como teórico de la invención de la política en el vacío provisional de la constitución del sujeto revolucionario, y como analista de los avatares del acontecimiento de su emergencia como fuerza histórica transformadora.

**Repetir Lenin**, Slavoj Žižek.

Reflexiones sobre la vigencia política de Lenin en las sociedades posmodernas contemporáneas a contrapelo de las formas de codificación cultural que tienden a neutralizar la acción política mediante la hipertrofia de las cuestiones culturales e identitarias.

**Mujeres, raza y clase**, Angela Y. Davis.

Estudio clásico de la parábola del feminismo negro en una sociedad racista, clasista y sexista como revulsivo tonificante para analizar en toda su complejidad las relaciones de poder y explotación realmente existentes.

**Fuerzas de trabajo. Movimientos obreros y globalización desde 1870**, Beverly J. Silver.

Este libro explora cómo la lucha de clases y el conflicto obrero han estallado indefectiblemente allí donde el capital ha intentado recrear condiciones más propicias de explotación tanto en los países desarrollados como en las economías del Sur global.

**Europa y el Imperio**, Antonio Negri.

Europa teorizada como espacio político de referencia elemental para los movimientos sociales y para los nuevos sujetos productivos de la sociedad del conocimiento y reflexiones sobre la invención de una nueva política radicalmente transformadora.

**La destrucción de los judíos de Europa**, Raul Hilberg.

Estudio magistral del conjunto de procesos económicos, sociales, jurídicos y culturales que posibilitaron que el nazismo destruyese a una parte de sus ciudadanos e intentase construir un orden brutal de explotación racial en Europa.

**Metamorfosis**, Rosi Braidotti.

Critica feminista de la posmodernidad construida a partir de una original lectura de la diferencia sexual inspirada en Deleuze e Irigaray y fundamentada en la apuesta por construir una nueva concepción de la política.

**Los contornos del declive**, Robert Pollin.

Análisis de las opciones económicas de Clinton –y de su continuidad por Bush– y de su efecto multiplicador de las desigualdades y de los desequilibrios tanto en la sociedad estadounidense como sobre la economía mundial.

**Bienvenidos al desierto de lo real**, Slavoj Žižek.

Texto chispeante sobre el cierre de las posibilidades de enunciación de la realidad política contemporánea, y sobre las complicidades de la *intelligentsia* occidental con la legitimación y mantenimiento del orden existente.

**Parecon. La vida después del capitalismo**, Michael Albert.

Reflexiones sobre cómo pensar la organización económica tras el fin del capitalismo para posibilitar una economía sostenible, viable socialmente e innovadora desde el punto de vista empresarial.

**Más allá de El capital**, Michael A. Lebowitz.

Análisis de las implicaciones del libro sobre el salario que Marx no llegó a escribir y de su importancia para pensar una teoría de las luchas, de la subjetividad antagonista de la fuerza de trabajo y de la invención de nuevas formas de acción política.

**Discurso sobre el colonialismo**, Aimé Césaire.

Formidable alegato contra el colonialismo y el racismo practicados secularmente por Occidente para explotar a los pueblos no blancos y reflexión meditada sobre las consecuencias de la invisibilidad de tales comportamientos para la cultura occidental.

**Fábricas del sujeto / ontología de la subversión**, A. Negri.

Cuadernos de trabajo filosófico en torno a los conceptos de antagonismo y subsunción real escritos durante los últimos veinticinco años al hilo de las transformaciones subjetivas, sistémicas y epistemológicas registradas en las sociedades capitalistas.

**Crisis de la clase media y posfordismo**, Sergio Bologna.

Ánalisis de la expansión del trabajo autónomo y de la descentralización productiva, así como de las implicaciones políticas de tal transformación, en un contexto de subordinación creciente de los trabajadores al poder de mando del capital.

**De la esclavitud al trabajo asalariado**, Yann Moulier Boutang.

Reconstrucción exhaustiva de la economía política del trabajo dependiente a lo largo de la historia del capitalismo, mostrando que el trabajo asalariado ha sido más la excepción que la regla y señalando las estrategias de fuga como vector esencial para comprender la fisiología de este sistema.

**Nazismo y revisionismo histórico**, Pier Paolo Poggio.

Indagación sobre el hilo negro del revisionismo histórico, que pretende reescribir la modernidad en clave conservadora y reaccionaria para extirpar del imaginario social la posibilidad de pensar una política radical.

**El asalto a la nevera**, Peter Wollen.

Estudio minucioso del movimiento moderno y de sus avatares como propuesta crítica y subversiva de los códigos estéticos e imaginarios contemporáneos e indagación sobre las formas que están poniendo en tela de juicio el predominio cultural occidental.

**Espacios del capital**, David Harvey.

Análisis de la dinámica capitalista como forma de producción de espacios y de configuración del territorio en el marco de la reproducción del capitalismo global, y estudio del espacio como componente esencial de las estrategias de dominación.

**Privatizar la cultura**, Chin-tao Wu.

Análisis exhaustivo de cómo la ola de privatización que afectó a las economías nacionales durante las décadas de 1980 y 1990 se conjugó en la esfera de la cultura y del arte y cómo ello ha afectado al carácter democrático de nuestras sociedades.

**Espéculo de la otra mujer**, Luce Irigaray.

Libro clásico sobre cómo se ha definido el falocentrismo y la diferencia sexual en el psicoanálisis y en la cultura occidental y sobre cómo se ha declinado a partir de esos estratos un modelo sexual y discursivo en las sociedades contemporáneas.

**Palestina/Israel: un país, un Estado**, Virginia Tilley.

Estudio sobre la imposibilidad de optar por la solución de dos Estados en Palestina y reivindicación energética de un solo Estado laico, democrático y no confesional para resolver el conflicto palestino-israelí antes de que la situación acabe en la catástrofe.

**Breve historia del neoliberalismo**, David Harvey.

Ánalisis de las vicisitudes del neoliberalismo como estrategia de reestructurar la economía global durante las últimas tres décadas y de multiplicar la intensidad de la explotación capitalista en la economía global.

**Adam Smith en Pekín, Giovanni Arrighi.**

Estudio magistral de las opciones geoeconómicas y geopolíticas del capitalismo global y de las posibilidades de acción donde los movimientos antisistémicos en el actual escenario de caos sistémico en el que el eje de la acumulación de capital y la crisis de hegemonía se desplazan hacia el este y el sur de Asia.

**Economía política de la turbulencia global, Robert Brenner (en prensa).**

Soberbio estudio de cómo se ha comportado la economía-mundo capitalista durante los últimos 50 años a partir del análisis de sus variables sistémicas de funcionamiento, de los límites intrínsecos del actual modo de producción y de sus tendencias a la crisis.

**Arquelogías de futuro, Fredric Jameson (en prensa).**

Fascinante reflexión dotada de creatividad torrencial en torno a las potencialidades y recursos del pensamiento utópico a la hora de imaginar futuros políticos posibles que hoy parecen condenados a la derrota dada la correlación de fuerzas existentes, pero que definirán los parámetros de lo necesario en los próximos años.

En este clásico libro sobre Descartes, Antonio Negri se ocupa de la vertiente política presente en la metafísica cartesiana, así como de las vicisitudes históricas que torsionaron la obra del filósofo francés en los albores de la modernidad y de la trabajosa imposición de la hegemonía burguesa sobre las sociedades de la época. Contra el trasfondo de la derrota de la revolución renacentista, Negri descubre el hilo rojo que la tradición materialista y revolucionaria había comenzado a construir en los prolegómenos de la era moderna y respecto a cuyo acervo se construye de modo polémico la aventura filosófica de Descartes.

Este texto es un formidable análisis marxista crítico y creativo de una de las filosofías más persistentes en el panorama intelectual occidental, cuya arquitectura, supervivencia e influencia Negri demuestra inextinguiblemente ligadas a las opciones reales de las clases sociales en los enfrentamientos que caracterizaron los siglos XVI y XVI, y a las luchas que amostraba la burguesía contra los elementos más oscurantistas y reaccionarios del ancien régime.

Antonio Negri es catedrático de Doctrina del Estado en la Universidad de Padua. Ha participado en la experiencia de los Quattroci Reali, Classe operaia, Le classe y en el grupo extraparlamentario Potere Operaio. Ha sido uno de los organizadores y teóricos del Área de la Autonomía obrera y ha enseñado en algunas de las más importantes universidades del mundo. Detenido en 1978, ha pasado más de cuatro años en la cárcel. Desde 1980 hasta 1997 vivió exiliado en París. De vuelta a Italia, y tras verse casi tres años privado de libertad, actualmente se encuentra libre. Ha publicado: *Descartes político* (1979), *L'anonimato selvaggio* (1981), *Lento pinzetto* (1987), *Il potere costituzionale* (1992), *Las verdades nómadas* (con F. Guattari) (1998), *Spinoza subversivo* (2000), *Máscaras más allá de Marx* (2000), *El trabajo de Dioniso* (con M. Hardt) (2003), *La forme libidinosa* (2003) y *Los libros de la autonomía obrera* (2004). Sus últimos trabajos publicados son *Empire* (con M. Hardt) (2000), *Guide. Cinque lezioni su Impero e dinarni* (2003), *Luciano Ferrara Brava. Ritratto di un cattivo maestro* (2003), *Multitudes* (con M. Hardt) (2004), *Global. Biopotere e lotte in América Latina* (con G. Cosec) (2006), *Good by Mr. Socialism* (2006) y *Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire de politique* (2006).

