

## **SOBRE LA ACTUALIDAD DE DESCARTES**

**-En los 400 años de su nacimiento (1596-1996)-**

*Aníbal Fornari*

CONICET- UCSF

### **I. Un “modus operandi” filosófico que perdura**

Al morir en Estocolmo a los 54 años, donde había emigrado como preceptor real, cansado de franceses, holandeses y de la intolerancia, el solitario y meditativo Descartes, sin embargo, se imponía ya como autoridad y punto de partida obligado de toda filosofía que se pretendiese moderna. Su proceder transparente y sistematiza un ya incubado presentimiento histórico -desde el franciscano Ockham (s. xv)- acerca de la necesidad de un giro metodológico radical en cuanto a la orientación de la existencia y al uso de la razón. Su mentada claridad indica que no se trata para él de construir un artificio gnóstico sino un camino accesible e inequívoco para toda inteligencia sensata y, en cuanto tal, “capax veritatis”. Se trata de establecer las bases de una nueva forma de saber universal acerca de las últimas cuestiones, sin las cuales no hay una cultura realmente humana, es decir, racionalmente satisfactoria. Pero la misma turbulencia de los tiempos dicta que ello sólo es posible en cuanto tal forma de saber es metódicamente independiente de las convicciones históricamente adquiridas y en cuanto es precautoriamente anulante de la validez de los conocimientos (opiniones) “sensiblemente” obtenidos.

La circunstancia histórica de una remoción o de una ideologización de certezas fundamentales lo conduce a esta-

blecer una relación inversamente proporcional entre esa **idealidad metodológica** y el **carácter dado de la realidad**. La criticidad del método implica tomar “*hasta partido contrario*” respecto a los contenidos dados, sin poder, no obstante, garantizar la eventualidad ni la utilidad de llegar a testarlos ulteriormente, para tomar partido a favor. El sentimiento histórico contenido en el giro metodológico exige “*comenzar todo de nuevo desde los fundamentos*”, para “*establecer algo firme y constante en las ciencias*” (1). Tarea de rigurosa sistematicidad, prescindente de lo que sería un “*trabajo infinito*” de examinar convenciones y convicciones, lo cual implica cortar por lo sano con la invalidación de lo precedente y problemático: si “*la ruina de los fundamentos entraña necesariamente consigo la de todo el edificio*”, es preciso revisar el “*principio sobre el que las antiguas opiniones estaban apoyadas*” (2): esencialmente la certeza sensible y, más aún, el encadenamiento del espíritu a la convicción inmediata de la existencia externa de las cosas; o la apertura a la realidad dada como “*ámbito*” de discernimiento en el cual la verdad subsiste; o la experiencia como lugar de encuentro y del llegar a hacerse evidente de la realidad ante una conciencia admirante.

Claro está que, como lo dice en el texto latino del resumen previo o *Abrégé* de las *Meditationes Metaphysicae*, no se trata de pretender una “*invivable*” suspensión existencial de las mismas, puesto “*que ellas nunca fueron seriamente puestas en duda por ningún hombre sano de espíritu*” (3) (o sea, cuerdo). Pero sí se trata de establecer una ruptura tajante y opositora, no asuntivamente correctiva, entre el método demostrativo de la ra-

---

(1) **DESCARTES René**: *Méditations Métaphysiques, Première Méditation*, 1992, Paris, (cit. Ed. Adam-Tannery) IX, 13.

(2) **Ibid.** IX, 14.

(3) **Ibid.** IX, 12.

zón teórica y el método probatorio de una inteligencia adherida al yo-corporal-en-acción, o sea, en relación con lo otro que él. Entonces, la exigencia sistémica de un conocimiento válido porque crítico se combina con un arte metodológico en cierto modo no muy “en serio” y en los “límites de la cordura” desde el punto de vista existencial, efectivo, de las cosas humanas. Tal es lo extraño de este giro copernicano de la racionalidad moderna. Es válido para la razón sólo lo que ingresa en la mecánica de una apodicticidad irrecusable. Con ello se suprime el momento de riesgo razonable implicado en la afirmación de la existencia y en el reconocimiento del significado de algo que, siendo en sí mismo evidente y decisivo, sin embargo no es disponible a esa pretensión de apodicticidad que prescinde de la disposición de adherir a él o de darle la espalda por parte de la libertad. La radical suspensión de la exterioridad por Descartes se remite a la experiencia de que ella nunca es suficientemente “*firme y evidente*” **dentro de la conciencia problematicista.**

Esto suscita algunas preguntas: ¿se trata acaso de un supremo acto inicial de “libertad de espíritu” para instalar a la razón en la pura interioridad lógica, y así ganar una necesidad teórica que torne irrelevante la implicación efectiva y metódica en el ejercicio exhaustivo de la razón indagativa, de la misma libertad? ¿Está por ventura aquí, el origen del preconceito filosófico perdurante que, al establecer el principio de una inversión metodológica por la que se realiza una precautoria suspensión de la significación de la exterioridad, tiende a petrificarla como mera facticidad y no puede levantarle “en serio” la puesta entre paréntesis para receptor y discernir la consistencia alterativa de su contenido? Sería, así, “históricamente lógico” que tal giro epocal del sentido de la racionalidad crítica se desarrolle en una inercia que, por un lado, caricaturiza a “lo otro” de la razón y da por irrelevante lo que la inviste de “pasividad”. Por otro lado, que

extremice “emotivamente” el significado civilizatorio de tal giro metodológico, justificándose la razón, en definitiva, sólo a sí misma; o que naufrague, en contrapartida, en un psicologismo de la percepción sin agarre en la sustancia o en un contextualismo sociológico donde los significados se agotan en la relatividad de su situación.

La búsqueda de un nuevo fundamento incommovible del saber, tal como Descartes lo anticipa en el citado *Abrégé*, se propone sustraer al espíritu del horizonte de realidad para que, “*usando de su propia libertad, suponga que la totalidad de las cosas no existe*”. Se sorprende a sí mismo en la pura identidad proposicional a priori, produciendo una reducción que hace emerger el principio teórico buscado. Éste es firme porque resiste a todos los engaños conjeturables y a todas las posibles invalidaciones mentalmente contrastables: “*de modo que, después de haberlo pensado bien y de haberlo cuidadosamente examinado en todo, es preciso finalmente concluir y retener por constante que esta proposición: **Ego sum, ego existo**, es necesariamente verdadera, cuantas veces yo la pronuncie o la conciba en mi espíritu*” (4). La acción de “pensar” es el único atributo que es imposible desprender de la existencia del “yo”: “**Ego sum, ego existo**: esto es cierto; pero por cuánto tiempo? A saber, durante el tiempo en que yo piense; pues posiblemente podría suceder, si yo dejara de pensar, que simultáneamente dejara de ser o de existir. Ahora nada admito que no sea necesariamente verdadero: no soy entonces, estrictamente hablando, sino algo que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuya significación anteriormente me era desconocida. Entonces soy algo verdadero, y verdaderamente existente; pero qué? Ya lo dije: algo que piensa. Y para qué más?” (5) Esta re-

---

(4) *Ibid.* Méditation Seconde, IX, 19.

(5) *Ibid.* 21

ducción a una base constante y disponible obliga a proceder siguiendo “*un orden semejante a aquél del que se sirven los géometras, a saber, anticipar todos los factores de los que depende la proposición que se busca, antes de concluir nada sobre ello*”. El primer y principal factor requerido, como se ve, es aislar al espíritu en sí mismo como condición para obtener “*demonstraciones muy exactas*” (6). La constitución por aislamiento del nuevo **fundamento proposicional** del saber filosófico, unilateralizado ahora en la **instancia interna epistémica** y deslindado de su dialéctica originaria con la **instancia externa de la sabiduría**, que siempre afirma que la realidad, en última instancia, es **significativamente dada**, implica establecer condiciones de validez cognoscitiva que privilegian las pretensiones de una conciencia abstracta, descorporizable y deshistorizable, en cuanto se concibe como sustancialmente realizable en el horizonte ontológicamente unidimensional de la inmanencia. Tales condiciones de “exactitud” tienen en Descartes todavía una misión teórica preparatoria para “cuestiones externas” de mayor porte. Pero la hegemonía sucesiva de la ilustración sanciona la pérdida de la conciencia de esa misión. Entonces, las condiciones epistemológicas por él establecidas resultan sólo compatibles con la idealización de una filosofía autónoma en cuanto separada, forma última e irrebasable de la razón, instituyente de la racionalidad de la historia. El “*punctum dolens*” de esa liberación de la exterioridad es preciso: instituir una filosofía descontaminada de toda posible sobre-incidencia ontológica y racional por parte de la Revelación. Ésta, por lo demás, en cuanto a la exterioridad, exalta la dimensión histórica, visualizada por el nuevo método como incurablemente polémica y teoréticamente prescindible.

Para Descartes esa descontaminación quiere ser sólo metódica y, hasta cierto punto, autoconciente de la superioridad

---

(6) *Ibid.* *Abrégé des six méditations suivantes*, IX, 9.

real de lo que deja de tratar. A pedido y asesoramiento de su amigo el lógico y teólogo Arnauld (París 1612 - Bruselas 1694) incluye, entre paréntesis, en el mencionado *Abrégé*, la advertencia de un deslindamiento tajante entre su proceder filosófico y lo que, todavía para él, son decisivas cuestiones humanas que merecen un tratamiento reflexivo, pero no ya crítico-especulativo. Este proceder tiene en Descartes un deliberado sentido propedéutico a la ontología de la Revelación. Atendiendo a la difusa mentalidad escéptica y también al reclamo de un camino irrecusable hacia la verdad, excluye la cuestión del pecado, de la fe y de la moral. Se atiene sólo a las “verdades especulativas” de la “pura” razón natural (7). Porque sin establecer los cimientos reales se vuelve inútil la edificación y su destino final. Pero la suspensión de la exterioridad contiene el germen “ya sentido”, por parte de la racionalidad que se quiere “nueva”, de una contradicción entre lo crítico-racional y lo ontológico-histórico. Para decirlo con Pierre Bayle (1647-1706), se trata de la convicción de haber ingresado en la época de los “espíritus fuertes”, que proceden como “libertinos del espíritu” en oposición -moralista- al mero “libertinaje de los sentidos” (8), en principio más ardiente en el deseo de felicidad y finalmente más consciente de la imposibilidad de producirla. La razón crítica se empeña progresivamente en neutralizar el trasfondo gnoseológico-teológico de la cuestión, mostrándola como racionalmente improcedente y recubriendo su sustancia histórico-especulativa con el manto epistemológico encargado de sustituirla. Lo que se expresa en un dictamen: “ya no es más científicamente posible”. Al que subyace un silencioso “impedimento de hacer ciertas

---

(7) Cfr. *Ibid.* IX, 11.

(8) **HAZARD Paul**, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, tr. J. Marías, Madrid (1988), p. 118.

preguntas” (9). Presupone esto, no ya “una razón” sino “un sentimiento histórico subyacente” (10) de estar en condiciones de acceder a un “segundo nacimiento” del hombre. La base energética y axiológica es la conciencia histórica del “hombre nuevo liberado”, sólo simbólicamente anunciado por el cristianismo y no efectivizable por él históricamente, en razón de una inconsistencia metodológica congénita. La de retener en su particularidad de acontecimiento histórico la pretensión ontológica de corresponder en forma nueva y exhaustiva, mediante el reclamo a la concretes de la razón y de la libertad, al conjunto de las exigencias constitutivas del hombre, las que exceden a toda posibilidad de auto-satisfacción real; pretensión que se dirige, a través de lo personal, a la universalidad. La saludable conciencia crítica cede, al escandalizarse por esto, a la ilusión de producir el efecto “tabla rasa” capaz de dejar a la razón libre en el giro de su autocrítica, sin supuestos ontológicos ni dependencias históricas espúreas. Una razón por fin desencadenada, capaz de **examinarlo todo** en la medida en que metódicamente **renuncia a todo** contenido, para eventualmente rehabilitarlo desde la energía lógica de la interioridad. Pero sólo en la medida en que es deducible desde ella y funcional a su hegemonía separada. La conciencia y la razón crítica como su función rectora, tienden a idealizarse e impersonalizarse a sí mismas, a perder el sentido de

---

(9) **VOEGELIN Eric**, *Il mito del mondo nuovo*, Milano, 1990, en el cap. *Scienza, politica e gnosticismo*, esp. en pp. 69, 72, 90 y 95 acerca del “divieto di fare domande”.

(10) En cuanto al examen de ese “sentimiento” histórico teóricamente determinante y metódicamente interiorizado, Cfr. **FORNARI Aníbal**: *Interpretación antropológica de la actualidad histórica*, en Actas del “1º Seminario Internacional de Psicología - Enfoque existencial-humanista”, Lima (1994) pp. 15-64; también Cfr. *Modernidad-posmodernidad. Sobre el sentimiento subyacente a la escisión*, en “Pensar desde América. Vigencia y desafíos actuales”, (Dina V.-Picotti C. comp.), Buenos Aires, 1995, pp. 117-136.

su “pasividad” y de su encarnación nutritivas. La exterioridad no es más vasta que esa razón purificada, ni imprevisible en sus posibilidades de manifestación real que escapan al control formal a priori, ni su alteridad significativa por su excedencia a las previsiones de la razón.

## II. Razones cartesianas de la interpretación alegórica de la historia

Las extensas reflexiones del filósofo italiano Augusto Del Noce, metafísico a través de la historia (11), demuestran que la interpretación de la modernidad como proceso unitario, sostenida por el idealismo y el positivismo, abrevia en la identificación de la escolástica, símbolo de la tradición, como adversario principal contra el que se dirige Descartes. Nace así el Descartes “simbólico”, feliz intérprete de aquél momento de la historia de la humanidad en el que la razón adquiere una estructura que le da la dignidad de instrumento inflexible en la investigación de lo verdadero. Razón que ya no puede plegarse y ser valorizada por su servicio a un sistema teológico cuya verdad sea presupuesta, sino que se convierte en el supremo valor y en el tribunal ante el que las “opiniones” de la tradición son reclamadas a justificarse. De ahí nace también la interpretación de Descartes en una serie de figuras consecuentes como el “sistema

---

(11) Obras que tomamos, en esta reflexión, como referencia: *Riforma cattolica e filosofia moderna. I Cartesio*, Bologna, 1965; *¿Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* (junto con Ugo Spirito), Milano, 1971; *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Napoli, 1982; *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Napoli, 1989; *Da Cartesio a Rosmini*, Milano, 1992. Artículos: *Problemi del periodizzamento storico: l'inizio della filosofia moderna*, in “Archivio di Filosofia”, 1954, pp. 187-210; *La crisi del molinismo in Descartes*, “Archivio di Filosofia”, 1956, pp. 39-78; *L'idea di modernità*, in “Modernità. Storia e valore di un'idea”, Brescia, 1982, pp.27-50; Cfr. también *La razionalità della storia contemporanea*, en “Il nuovo Areopago”, 1985.



de Descartes”, el “racionalismo de Descartes”, el “cartesianismo integral” que, en su obra efectivamente compuesta y publicada no se habría realizado completamente porque la persona singular René Descartes estaba todavía bloqueada por residuos de pensamiento medieval, de hábitos dogmáticos o, en el mejor de los casos para él, en razón de su “prudencia”. Hasta el punto de que la interpretación positivista de Descartes debe englobar en esta prudencia a su metafísica, desarrollada en las *Meditationes* y en los *Principia*, los que no tendrían otro valor que el de un simple instrumento protectivo. Se llega así al “Descartes, philosophe au masque”. (12)

Desde dicha interpretación **históricamente unitaria**, se vuelve **teóricamente necesario** ver en Descartes dos caras, una de las cuales tan sólo sería, en términos racionales, “el verdadero Descartes”. Esto conlleva una amputación teórica no sólo del “texto” cartesiano al que se le agrega un elenco de las “infidelidades de Descartes”, sino también de la cuestión misma de la racionalidad y de las condiciones de un devenir civilizatorio efectivamente humano. “Se debe decir que para cada filosofía que se pretenda moderna la actualidad de Descartes comporta la necesaria distinción de dos momentos, solo uno de los cuales es considerado válido; de modo que su continuación no implica ya sacrificar un viejo motivo que esté presente en él, sino el de un aspecto esencial de su pensamiento que es, respecto al pasado, nuevo” (13). Esto ha producido la visión ordinaria inculturada de la historia de la filosofía que contiene un curioso efecto. Según ella “al menos desde Descartes en adelante, esta historia no podría ser pensada sino como proceso hacia la radical inmanencia. Si bien se mira, al decir esto lo que se cuestiona no es sólo la

---

(12) Cfr. **DEL NOCE Augusto**, *Da Cartesio a Rosmini*, Milano, 1992, pp. 13-14.

(13) **Ibid.**, p. 12.

visión modernista de la historia de la filosofía, es decir aquella para la que el proceso sería hacia una liberación total de la mentalidad mítica, sino también la posición denominada anti-modernista que ve en el curso de los siglos de la edad moderna un proceso hacia la catástrofe. Al respecto es fácil observar cómo la oposición entre las dos interpretaciones está solamente en el juicio de valor, siendo la segunda la imagen especular de la primera” (14). Con un agregado importante: que esta unidad de concepción del “hecho Descartes” y de lo que sería “la modernidad necesaria”, aunque vivida en la oposición valorativa, ya no permite identificar lo antimoderno con la historiografía del tradicionalismo católico, sino que lo antimoderno cambió de signo. Ahora se trata del proceso del “olvido del ser” que comienza con Platón e implica al cristianismo en cuanto tal (15). El antimoderno actual se inspira en Nietzsche no en cuanto teórico del *Übermensch* (del hombre que Se trasciende), sino más bien como desmascarador de la voluntad de poder subyacente al pensamiento occidental en su conjunto. “El moderno y el antimoderno son en cierta medida verdaderamente gemelos, a tal punto que a veces resulta difícil distinguir a la punta extrema de la modernidad de lo antimoderno: es el caso Heidegger” (16). Si es temerario atribuir a Descartes un iluminismo anticipado, centrado en la idea de una absoluta soberanía de la razón, ya que para él ésta se halla excedida tanto por lo suprarracional (la fe en la Revelación) como por lo infrarracional (el reconocimiento del mal) (17), sin embargo, es preciso marcar, al menos, cuatro puntos esenciales que justifican, en parte, la interpretación filosófica

---

(14) DEL NOCE Augusto, *L'idea di modernità*, p. 31.

(15) HEIDEGGER Martin, *La época de la imagen del mundo*, esp. pp. 93-96 y *La frase de Nietzsche: Dios ha muerto*, esp. pp. 182-185 y 199 de “*Sendas perdidas*” (*Holzwege*), Buenos Aires, 1960.

(16) DEL NOCE Augusto, *L'idea di modernità*, p. 31.

(17) *Ibid.*, p. 20.

unitaria de Descartes y de la modernidad como proceso de liberación que se realiza en la medida en que la filosofía contribuye profesionalmente a radicalizar la secularización.

1. Mientras el momento metafísico-religioso de su filosofía se manifiesta en conexión con el abandono del mundo por la “meditación”, para dejarlo fundado a través del proceso de pensamiento en ésta realizado, el trazo laicista se manifiesta en su forma de retorno al mundo así fundado. Para Descartes la tarea civilizatoria se orienta prioritariamente a **plasmear las verdades de la ciencia** adquiridas mediante el proceso de purificación de la razón. En este sentido -que cuestiona la convicción de Malebranche acerca de que la auténtica filosofía cristiana es la cartesiana- se desvincula de la experiencia histórica del cristianismo en lo que respecta a la apertura de la racionalidad, privatiza la fe y suspende la justificación del intento de encarnar en el mundo la novedad de la “ciudad de Dios”, como polo dialéctico coexistente e irreductible a la necesaria “ciudad secular”. Justifica más bien la restricción a ciudadano de la **polis única** y totalizante, coherente con la única órbita del uso válido de la razón. En ella se tolera al Dios filosófico y público, cuya lejana presencia parece reducirse a simple garantía del orden de la polis única y de la ciencia, destinadas a humanizar y conquistar el mundo. Entre el Dios Encarnado de la fe y el Dios abstracto de la filosofía pura hay una coexistencia sin dramaticidad, desde el momento en cada uno tiene su casa: el primero, más polémico, es puesto en la esfera privada y el segundo, más inocuo, es aceptado en la esfera pública (18).

2. Se consolida la concesión hecha al escepticismo **que hace de la historia la fuente productiva de la duda sistemática**. La pérdida de la teología de la historia es esencial a Des-

---

(18) Cfr. *Ibid.*, pp.20-21.

cartes y al cartesianismo y es la raíz de la despotencialización de su perspectiva crítica. Tanto en él como en Malebranche y Pascal el sentido de la experiencia religiosa cristiana y, por ende, la intencionalidad de sus filosofías, se presentan como esfuerzo de liberación respecto al mundo y a la historia, para mantenerse puras, porque experimentadas como incompatibles con ellos. El secularismo se potenciará desarrollando, precisamente, en su modo de aplicación al mundo y de comprometerse en la historia, esa presunta incompatibilidad (19).

3. La pervivencia, en Descartes, de elementos vocales de la escolástica no significa que por ello trasmite el **sentido dialéctico de la racionalidad**, desde la posibilidad de una doble fuente de la verdad. Para él la fe, como experiencia de la presencia objetiva del Infinito en la historia, no es una hipótesis hacia la que su filosofía vaya con apertura verificante a través del despliegue metódico diferenciado de la racionalidad. Su modo de entender la razón le impide confrontarse en una positividad polémica con la **dimensión del acontecimiento**. No porque la razón sea, en sí, contradictoria con la fe, sino porque se trata para él de lo verdadero-obvio, de lo que ya no es acontecimiento sino doctrina de la que no cabe desvincularse, aunque de esto Descartes no puede dar **ninguna motivación racional, sino sólo una adhesión fáctica**. Porque si bien la razón debe reconocer una realidad que la excede, como lo es el Dios “libre creador de las verdades eternas”, y consecuentemente, la hipótesis racional de una revelación, sin embargo ésta no puede ser sino histórica. Pero la subjetividad y el sentido de la racionalidad en Descartes se hallan definidos en términos antihistóricos. La Revelación histórica se sitúa en un extrinsecismo respecto a la racionalidad, mereciendo de ésta, a lo más, el reconocimiento de un límite del que se deriva tan sólo un “sentimiento” piadoso, mientras la vida

---

(19) Cfr. **Ibid.**, pp. 21-22.

y el mundo exigen un compromiso inteligente. Éste deberá necesariamente configurarse bajo la forma restrictiva de una secularidad separada y cerrada, matriz del laicismo productor de absolutos subrepticios (20).

4. En el plano moral el laicismo retoma el sentido del “mérito” como auto-legitimación de una propia perfección, al modo del “pelagianismo”. Descartes advierte este espejismo notificado por sus primeros críticos (p.e. Arnauld). Ante la cuestión del pecado y de la Encarnación su filosofía, como ya se hizo notar, se sitúa en forma prescindente porque la experiencia de la libertad remite en él, antes que nada, a la afirmación de la independencia del “yo” respecto a la historia efectiva. Pero la autoconciencia deshistorizada del sujeto tiende a universalizarse abstractamente, saltando por encima de la dramaticidad de su situación real. Se forja la presunción de una liberación del mal que atribuye a la voluntad descarnada la energía suficiente para efectivizar, mediante la praxis racional, la conciliación de la humanidad. En tal mentalidad se establece el tema de la lucha del “hombre contra la infancia”. A la infancia, no ya psicológica, sino como mirada y postura de la subjetividad ante lo real reconociendo y afirmando la alteridad que la constituye, se la presume como pasado superado. Se la sustituye por el **agonismo en el plano moral y civilizatorio**, apostando a una superior dignidad de lo humano resultante de la lógica del esfuerzo para la autoafirmación exitosa. Esto inclina a su filosofía a cifrar el progreso civilizatorio en la **lucha contra la naturaleza**. La combinación de la física mecanicista del cartesianismo con el voluntarismo pelagiano (que surge de otro proceso) tiende a ideologizar a la “nueva ciencia”, no ya como valioso paliativo sino como herramienta de progresiva expulsión del mal. El pecado se reduce a

---

(20) Cfr. **Ibid.**, p. 22.

su representación como deficiencia “técnica” pasible de ser cubierta por el dominio y el usufructo de la naturaleza (21).

### III. La actualidad crítica de Descartes: una filosofía de la libertad

El oscilante “cogito” cartesiano puede ser reconsiderado más allá de la sola “vía epistémica”. Su **carácter existencial** en cuanto acontecimiento unificante de la conciencia es un **“dato” ontológico** irremovible e insustituible en cuanto **personal**. La “idea de infinito” expresa la interioridad como conciencia de un “deseo de ser” que no puede ser correspondido por la autoidealización de la misma conciencia. Abre al “yo” sobre la exterioridad pero de una manera tal que no lo hace “conformable” a cualquier exterioridad. Toda relación con la exterioridad por parte del sujeto que niegue su nexo con el Infinito, no supera el nivel de la obvedad del objeto, de la levedad insignificante de su presencia y de la banalidad del encuentro con ella. Si la realidad no es conscientemente reconocida por el “yo” en la alteridad de su “darse”, en su trascendencia a toda posible instrumentación y en su “punto de fuga” dentro de la misma conceptualización que la retiene, no “realiza” su significación. La filosofía tiene, pues, un valor metódico personalizante de las relaciones objetivas. Suspende la distracción dispersiva, la imposición grotesca de lo fáctico o las respuestas sin pregunta. Pues una verdad en-sí, sin el empeño del “yo”, no existe en la efectividad. Descartes forma parte, entonces, de ese movimiento metódico de autenticación del saber y de personalización del rigor lógico y de la exigencia de objetividad en el conocimiento, por el que se “va de dentro a fuera, de lo subjetivo a lo objetivo, de lo psicológico a lo ontológico, de la afirmación de la conciencia

---

(21) Cfr. **Ibid.**, pp. 22-23

a la de la sustancia” (22) (sic). En el conocimiento filosófico el sujeto hace uso de la razón reconociéndose en lo conocido e incrementando, con ello, la autoconciencia de su ser y de su destino. Esta es la variante que Descartes también expresa y por la que cuestiona, “*in nuce*”, a la prevalente concepción unívoca de la “modernidad”. Tal como la “medievalidad”, no son ya pacíficos conceptos útiles para la periodización historio-gráfica, sino categorías filosóficas en torno a las cuales gira la cuestión de la validez racional. Por eso, la actualidad crítica de Descartes significa hoy introducir la “duda metódica” sobre esa determinación afectivo-axiológica de la historia pasando, así, a una interpretación **problemática** de Descartes y de la misma “modernidad”.

Si a la evidencia de que Descartes se separa de la escolástica se la completa con el discernimiento de que el adversario principal del pensamiento crítico cartesiano es el escepticismo y el ateísmo libertinos, se reabre históricamente la actualidad de Descartes. Las principales operaciones de su pensamiento se explican sólo como fundación de una teoría de la libertad muy diversa de la **libertad como indiferencia** del libertinismo erudito y de la **libertad como ruptura** del iluminismo. No se trata, pues, de una doctrina **sobre** la libertad sino de una filosofía **de** la libertad. El núcleo moderno original del cartesianismo en cuanto acceso al fundamento a partir del sujeto actuante, exige abandonar la tesis de “padre del racionalismo”. La superioridad racional de la interpretación de Descartes en términos de una filosofía de la libertad estriba en que mantiene, pero delimitándola, a la interpretación iluminista, precisamente porque, a su principal adversario, el escepticismo libertino, “le concede demasiado a través del implícito reconocimiento de que una filosofía que parte de lo sensible, tanto natural como histó-

---

(22) MENÉNDEZ y PELAYO Marcelino, *Historia de las ideas estéticas. Siglo XVII. Introducción*. Citado en P. Hazard, *Op.cit.*, p. 119.

rico, deba concluir necesariamente en el escepticismo; con la consecuencia de un separatismo por el que el hombre es puesto como un existente solitario y en presencia de ideas que son sólo sus ideas...; separatismo que coincide con la autosuficiencia del sujeto, abriendo el curso al principio de inmanencia...” (23), como discutible condición de posibilidad para implantar un saber epistémico. ¿Cuál es el significado crítico-personalista de algunos temas cartesianos estructurales?

1. El tema más específicamente crítico de la **duda** suele ser interpretado como “rechazo de todo lo que no sea racionalmente justificado”, según las medidas de control de la subjetividad pensante. La duda cartesiana tendría el mismo significado que la duda escéptica, difiriendo sólo en que no es definitiva. Se suele pensar que representa la primera etapa hacia la criticidad idealista. En cambio, la duda cartesiana es el exacto inverso de la duda libertina en la que están reunidos ateísmo y escepticismo. “La libertina es una duda que **se produce** (“sobre el yo”, que “se le impone”, AF.), expresión en mí de la necesidad de la naturaleza o de una historia también ella disuelta en la necesidad de la naturaleza; considerada desde el punto de vista de la historia, ella es tanto la expresión de la ampliación del horizonte histórico y geográfico como de una política a la medida maquiavélica. Expresión entonces de una crisis histórica; repercusión en las conciencias de un sensible que parece vanificar con su simple aspecto de realidad aquello que la tradición había enseñado...Ahora bien, la consideración de las *Meditationes* nos hace observar de qué modo la duda cartesiana es el inverso exacto de la duda libertina. Para Descartes la primer certeza es la de *un yo que libremente* duda de la realidad natural (la desrealiza); que en cuanto duda libremente es un sujeto personal y concreto, no un intelecto en general; que, en cuanto tiene

---

(23) DEL NOCE Augusto, *L'idea di modernità*, p. 40.



la certeza de existir mientras la realidad natural es dudable, existe independientemente, es decir, es una sustancia (*res cogitans*). Esta ‘desrealización’ es la negación de la aseidad de la realidad natural; la declaración de que la realidad natural no es el Ser, ha sido posible, en último análisis, porque la *res cogitans* es una *res cogitans Deum*” (24). La afirmación de la trascendencia del yo con respecto al mundo, manifiesta en su capacidad de negarlo, cuestiona en la base el panteísmo naturalista renacentista presupuesto en la duda escéptica.

2. La fundamentación de la **física mecanicista** es críticamente correlativa a la asociación renacentista entre magia y panteísmo. La articulación entre **ciencia y técnica** tiene como provocación de fondo la afirmación de la trascendencia creada del hombre respecto a la naturaleza, punto de partida ontológico y metódico de su sistema racional. El tema del **automatismo animal** se contrapone a la idea de parentesco entre la razón humana y la inteligencia animal, argumento esencial de los escépticos de entonces, conjuntamente con la idea de la pluralidad equivalente de las religiones y de las morales. Cuestiones que se articulan en Descartes como respuestas críticas al escepticismo y al relativismo. Como fundamentaciones de la posibilidad de encaminar al pensamiento en su aptitud para la verdad.

3. La asunción de la duda y de la suspensión del juicio, terreno del escepticismo, como actitudes que implican la **existencia**, aunque todavía no la **presencia** del Misterio y, consecuentemente, la vanificación del ateísmo como condición de la actitud crítica, es un punto central y constituye una operación racional que indica con claridad cuál es su principal interlocutor y adversario. La duda universal comporta una excepción de hecho: la **certeza del cogito**. La certeza de existir en el acto de pensar

---

(24) *Ibid.*, pp. 39-40.

es tal que ninguna hipótesis la puede remover como primera verdad subjetiva y objetivamente necesaria. En ella conozco con certeza mi existencia y también mi naturaleza, aunque por el momento sólo en lo que concierne a mi realidad pensante, que incluye ideas como puros modos de mi pensamiento, prescindiendo de su referencia externa. Entre tales ideas hay sólo una que contiene en sí una realidad objetiva, ya que no puede ser derivada ni de mí mismo ni de una supuesta realidad material externa: la idea de Dios como personal completud alterativa del ser. Su presencia diversa de mí se atestigua en tanto actuante en la experiencia de mi insustituibilidad y, al par, de mi finitud. Es la experiencia de mi realidad distinta y de mi vínculo constitutivo con El. Su existencia es condición de la misma experiencia de la duda. De tal Alteridad depende la insustituibilidad existencial del sujeto finito y la certificación de su competencia gnoseológica a partir de la cual comienza el redescubrimiento de lo dado en su novedad originaria. El innatismo no es estática presencia de ideas inertes, cual sombras de las cosas en la mente. Es un innatismo dinámico por el que la búsqueda de la verdad desde el interior se encuentra con la solvencia del pensamiento para re-conocer la sustantividad de lo exterior, en la medida en que realiza con lealtad su propio ritmo nomológico. A pesar de todo el posible desmentido fáctico que, en una situación histórica de crisis, el mundo externo pueda presentar, las pocas cuestiones esenciales persisten e indican la posibilidad del re-descubrimiento persuasivo de su contenido originario por parte del pensamiento riguroso.

4. El **conocimiento matemático** tiene para Descartes, antes que nada, un valor de **ejemplo**. Prueba que el espíritu humano tiene la capacidad de alcanzar lo verdadero sin tener que claudicar ante el escepticismo contextual. Ese ejemplo de probidad de la razón necesita ser metodológicamente traducido ha-

cia las cuestiones decisivas de la existencia humana. Las matemáticas inspiran el interés metafísico del hombre por la verdad y, para quien sabe apreciarlas, le indican lo infundado de la caída de la razón en la desesperación o en la distracción. La razón puede partir hasta del ocultamiento o de la evanescencia de lo real para fundarlo. Esto no significa que se coloque como medida del ser porque las mismas verdades matemáticas están ya situadas en el ser como entidades creadas. Hay una **dimensión radical de pasividad en el conocimiento** humano porque la mente encuentra a las verdades ya constituidas y ese es el signo de su finitud, de su dependencia y, sobre todo, de su ganancia efectiva en términos gnoseológicos. La posibilidad esencial de la verdad proviene de haber sido puesta en nosotros como depositarios de la creación libre de las verdades eternas. Reconocer o no esa "dación" depende de nuestra libertad. La filosofía de Descartes remite a la experiencia de la **función de la libertad en el conocimiento objetivo**, que no es un mecanismo neutro sino un dinamismo responsable porque, al incidir en él la libertad, tiene un valor moral. Libertad que, por un lado, da cuenta del error por la distracción y la abstención indiferente. Que, por otro lado, en cuanto facultad de la atención, hace posible reconocer la verdad e intentar poseerla en lo esencial mediante la conceptualización rigurosa en pro de una libertad real para una vida intensa, no indiferente. En este sentido su central interés no es la "conquista del mundo" ni la "*maîtrise de la nature*" sino la "conquista de sí". La primera no tiene valor sino en relación a esta última. El **estado de indiferencia** (4ª Meditación) es la máxima imperfección de lo humano, el **grado más bajo de libertad** y el de mayor separación o **descomposición entre el intelecto y la voluntad**. "Se puede decir que el valor de la verdad es, para Descartes, no tanto el darnos un objeto a contemplar

sino más bien el arrancarnos del estado de indiferencia” (25). La modernidad es, entonces, una cuestión abierta desde el vamos, entre dos tradiciones que ya la precedían y que se reactualizan en Descartes, mostrando que polémicamente nos constituyen y reclaman como parámetros de un ejercicio contemporáneo de la racionalidad crítica.

---

(25) **Id.**, *Da Cartesio a Rosmini*, p. 19.