



## Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana<sup>1</sup>

Óscar Barroso Fernández<sup>2</sup>

Recibido: 14 de septiembre de 2017 / Aceptado: 15 de octubre de 2017

**Resumen.** En este trabajo se analiza la discusión entre Foucault y Derrida a propósito de la duda cartesiana. En el intento de darle solución, se opta metodológicamente por una interpretación del problema que se sitúa más acá del análisis foucaultiano de las prácticas discursivas, pero más allá de la exégesis puramente intra-textual derridiana. En concreto, se muestra la gravedad que para el asunto tiene la hipótesis del genio maligno, comparando el tratamiento cartesiano con el que décadas antes propusiera Francisco Suárez en sus *Disputationes Metaphysicae* y apostando por una lectura más barroca que racionalista de la filosofía de Descartes.

**Palabras clave:** Descartes, Suárez, Foucault, Derrida, duda, barroco.

[en] Neither Textual Traces, nor Discursive Practices. Suárez and the Baroque as Interpretative Keys of the Cartesian Doubt

**Abstract.** This paper analyses the discussion between Foucault and Derrida on the subject of Cartesian doubt. In order to find a solution, the methodology applied retains some aspects of Foucault's analysis of discursive practices and, at the same time, goes beyond the intra-textual Derridian exegesis. In particular, the relevance of the Cartesian evil genius (treated in comparison to Francisco Suárez's research of his *Disputationes Metaphysicae*) allows to read Cartesian philosophy in terms of baroque thought, instead of the classical rationalist reading of his works.

**Keywords:** Descartes, Suárez, Foucault, Derrida, doubt, baroque.

**Sumario.** Introducción. 1. Los términos de la polémica. 1.1. La tesis inicial de Foucault (1961). 1.2. La crítica de Derrida (1963). 1.3. La respuesta de Foucault (1972). 2. El Dios engañador en Suárez y Descartes. 2.1. Suárez o la imposibilidad racional de un Dios engañador. 2.2. Descartes o el atolladero del genio maligno. 3. Conclusión: Descartes y la clave barroca.

**Cómo citar:** Barroso Fernández, Ó. (2017) Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 29-46.

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D+I «Procesos de subjetivación: biopolítica y política de la literatura. La herencia del último M. Foucault» (FFI205-64217-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

<sup>2</sup> Universidad de Granada (España)  
E-mail: [obarroso@ugr.es](mailto:obarroso@ugr.es)

## Introducción

«(...) reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales, elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas por una lectura»<sup>3</sup>. Con estas palabras resumía en 1972 Foucault su respuesta a la crítica que Derrida había lanzado casi diez años atrás respecto a su interpretación de Descartes en *Historia de la locura*.

Se trata de una polémica bien conocida, siendo muchos los especialistas de relieve que se han hecho cargo de ella<sup>4</sup>. Tiene dos niveles: en el más superficial –quitando aquí al término todo sentido peyorativo– encontramos una discusión en torno a cómo interpretar la duda cartesiana; pero, y en un nivel más basal, a partir del motivo cartesiano, se enfrentan dos maneras de entender la filosofía<sup>5</sup>.

Aunque este segundo aspecto es ciertamente interesante<sup>6</sup>, en el presente trabajo voy a centrarme en la lectura de Descartes. Mi objetivo es aportar una respuesta a la pregunta de cuál de las dos lecturas es más adecuada. Para ello desarrollaré una estrategia metodológica consistente en mostrar las discontinuidades que es posible observar entre el tratamiento de la duda que hace Descartes y el que propusiera Francisco Suárez en la novena de sus *Disputationes Metaphysicae*. El contraste con Suárez nos permitirá ver con más nitidez la originalidad y el salto radical que Descartes da respecto al problema de la duda –de la duda sensible a la metafísica– con la introducción de la hipótesis del genio maligno; salto que hará imposible salvar la duda desde la verdad del *cogito* y que obligará a Descartes a situarse en una perspectiva barroca, radicalmente voluntarista. En la medida en que pretendo resaltar los elementos de contraste entre Suárez y Descartes, también me situaré críticamente respecto a ciertas lecturas de la duda cartesiana desde Suárez que tienden a reducir su novedad –entendiendo que lo fundamental del asunto ya fue planteado por el filósofo granadino.

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, *Historia de la locura II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, 371.

<sup>4</sup> Sirvan las siguientes referencias a modo de ejemplo: J. M. BEYSSADE, «‘Mais quoi ce sont des fous’ . Sur un passage controversé de la *Première méditation*», en *Revue de métaphysique et de morale*, 3 (1973), 273-294; S. BUCKINX, *Descartes entre Foucault et Derrida: la folie dans la Première méditation*, París, Harmattan, 2008; J. REVEL, *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2008, 150-153; J. REVEL, *Un malentendu philosophique. Foucault, Derrida et l'affaire Descartes*, París, Bayard Culture, 2015; M. MOREY, *Escritos sobre Foucault*, México, Sexto Piso, 2014, 53-63.

<sup>5</sup> Así, ya en la primera página del texto de Derrida que en 1963 abre la polémica, podemos leer lo siguiente: «el sentido de todo el proyecto de Foucault puede concentrarse en estas pocas páginas alusivas y un poco enigmáticas». J. DERRIDA, «Cogito e historia de la locura», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1987, 47-89, 48.

<sup>6</sup> Para Revel, en la disputa está en juego el sentido mismo del proyecto foucaultiano, de una historia de la locura en particular y su manera de hacer filosofía en general. Entre las graves críticas que presenta Derrida, sin duda la más seria es la siguiente: es insostenible la relación que Foucault establece entre lenguaje y logos en tanto que no hay posibilidad de una palabra que diga el afuera de la razón/sinrazón. A juicio de Revel, Foucault asumiría lo central de las críticas derridianas, lo que supondrá «el abandono del privilegio de la literatura como lugar de resistencia al orden y la concentración de los análisis focalizados en una analítica del poder que sea también una analítica de la subjetividad, caracterizan a partir de 1973, y hasta el final de su vida, los trabajos de Foucault» (REVEL, *Diccionario Foucault*, 153).

Volviendo a la polémica entre Foucault y Derrida, obviamente, aunque mi pretensión sea atenerme a la lectura de Descartes, en el momento en que desarrollo una estrategia interpretativa propia, me veo arrojado a su segundo nivel. No debe sorprender entonces que precisamente el título de este trabajo –«Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas»- se refiera a los respectivos estilos filosóficos de Derrida y Foucault. Al respecto, me situaré en una apuesta interpretativa más amplia que la literalidad textual derridiana y más limitada que la arqueología foucaultiana. En todo caso, creo que las tres miradas -literalidad, contextualización filosófica e intelectual y contextualización arqueológica y sociopolítica-, en tanto que tres niveles de análisis que se complementan, son necesarios para una adecuada comprensión del texto filosófico.

## 1. Los términos de la polémica

### 1.1. La tesis inicial de Foucault (1961)

La lectura de Descartes en torno al problema de la locura es propuesta en las tres primeras páginas del capítulo segundo, «El gran encierro», del volumen primero de *Historia de la locura* (1961).

En el primer capítulo, «*Stultifera navis*», se había mostrado cómo el Renacimiento había procedido a una liberación de la locura gracias al descubrimiento de su dimensión trágica: estaba constituida por un «desgarramiento absoluto, que la abría a otro mundo»<sup>7</sup>. La locura tenía un peso ontológico en tanto que mostraba una gran cercanía a la razón y la sabiduría: «En este sentido, los sabios y los poetas más audaces han probado la locura y el salirse de quicio de vez en cuando. La locura es un momento duro pero esencial en la labor de la razón»<sup>8</sup>. Sin duda se trataba de una experiencia ambigua, ya que la locura aparecía al mismo tiempo como algo irrisorio y algo profundo –para Foucault, de hecho, este es uno de los elementos que hacen tan valioso el *Quijote*.

En el Barroco, la época clásica en el lenguaje foucaultiano, se pone sitio a la locura y, con ello, esta pierde toda su profundidad ontológica y su proximidad a la razón. Precisamente, en este proceder, las *Meditaciones* de Descartes ocupan un lugar central en tanto que en ellas tiene lugar el «extraño golpe de fuerza»<sup>9</sup> que acaba silenciando y encerrando a la locura.

Partamos del pasaje de Descartes en que se centra Foucault. El texto es largo, pero dada su importancia, me permito reproducirlo en su integridad:

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

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallamos otras muchas de las que no podamos

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, *Historia de la locura I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, 68.

<sup>8</sup> Ibid., 61.

<sup>9</sup> Ibid., 75.

razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente ser reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

Así, pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como lo vemos<sup>10</sup>.

Pues bien, el «golpe de fuerza» al que se refiere Foucault, se llevaría a cabo al despreciar la locura –«Más tales son locos...»– y sustentar por tanto la duda sensible en los motivos del error de los sentidos y en la dificultad para distinguir la vigilia del sueño.

Esta exclusión de la locura se explica por el peligro que implicaría para la Razón y el sujeto que piensa contar con ella en el camino de la duda<sup>11</sup>. Si bien los motivos de duda de los sentidos y el sueño serán superados al final del recorrido gracias a la verdad clara y distinta del cogito, la locura debía ser marginada en tanto que era «condición de imposibilidad del pensamiento»<sup>12</sup>. Es decir, sostener la locura como motivo de duda, paralizaría el mismo camino de la duda,

<sup>10</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Oviedo, KRK, 2005, 130-132.

<sup>11</sup> Foucault subraya su lectura a través de la comparación con Montaigne: «Cierta decisión se ha tomado desde los *Ensayos*. Cuando Montaigne se encontró con Tasso, nada le aseguraba que todo pensamiento no era tornado por la sinrazón» (FOUCAULT, *Historia de la locura I*, 77). Contra esto, la certidumbre cartesiana ya no puede ser tocada por la locura: «Sería una extravagancia suponer que se es extravagante; como experiencia de pensamiento, la locura se implica a sí misma, y por lo tanto se excluye del proyecto. Así, el peligro de la locura ha desaparecido del ejercicio mismo de la Razón» (*ibid.*). Ha desaparecido el peligro que en el XVI implicaba la No-Razón; una amenaza que podría comprometer entonces «las relaciones de la subjetividad y de la verdad» (*ibid.*, 78). En el siglo XVII la locura ha sido conjurada fuera del dominio de la razón y de la verdad. A partir de ahora, la idea renacentista de una Razón irrazonable o de una razonable Sinrazón, será un contrasentido.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 76.

comprometería su objetivo final: el avance hacia una verdad fundamental y evidente.

## 1.2. La crítica de Derrida (1963)

La crítica de Derrida pretende construir exclusivamente desde una lectura detallada de la *Meditaciones*. No considera necesario ir más allá del texto en tanto que entiende que el problema fundamental de la interpretación foucaultiana es la falta de atención al «signo en sí mismo»<sup>13</sup>.

Para Derrida, si la locura es dejada atrás, no es por una intención de exclusión o encierro sino sencillamente porque el motivo siguiente de duda sensible, el sueño, es superior en tanto que recoge mejor que la locura los elementos de duda implicados en ésta. En el sueño se da la duda más universal respecto al mundo sensible y la imaginación: «En el sueño es ilusoria la totalidad de mis imágenes sensibles»<sup>14</sup>, incluyendo aquello a que se refería la locura -mis manos y cuerpo como ilusión.

Pero, ¿no hay un acto de exclusión expresado en la forma misma en que Descarte deja de lado la locura? Recordemos la oración: «Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo». A juicio de Derrida, en esta expresión, que tanto llama la atención a Foucault, no hay una exclusión, sino una estrategia retórica por la que Descartes se adelantaría a la posible crítica de un lector no-filósofo al que extrañaría en extremo la audacia de dudar del propio cuerpo (sería de locos hacerlo). De esta forma, Descartes finge reconocerle al lector que la duda sensible no es total, ya que no afecta a las cosas más cercanas, como la realidad de mi cuerpo.

Es a partir de aquí que la duda que introduce el sueño adquiere todo su sentido: «De acuerdo, dice, pensáis que estaría loco al dudar que estoy sentado cerca del fuego, etc., que sería extravagante regirme por el ejemplo de los locos. Voy a proponeros entonces una hipótesis que os parecerá mucho más natural, que no os extrañará, porque se trata de una experiencia más común, más universal también que la de la locura: y es la del dormir y soñar»<sup>15</sup>. Respecto a esta duda hiperbólica –con el sueño se derrumban todas las certezas sensibles-, la locura tenía sólo un papel secundario, pedagógico.

A continuación Derrida se anticipa a una posible réplica de Foucault. Habría un encierro efectivo de la locura precisamente en la medida en que Descartes reduce la locura al caso de un ejemplo de error sensible y en tanto que no afecta al Cogito: «Si la locura no es más que una perversión de los sentidos –o de la imaginación-, entonces es cosa del cuerpo, queda del lado del cuerpo (...) Es lo otro del Cogito. Yo no puedo estar loco cuando pienso y cuando tengo ideas claras y distintas»<sup>16</sup>. Así, de hecho, en este restarle consistencia, importancia, la locura quedaría efectivamente encerrada, excluida.

Derrida utiliza el recurso a esta posible crítica de Foucault para hacerse cargo de la forma más radical de la duda –paradójicamente ausente en el texto de Foucault-:

<sup>13</sup> DERRIDA, «Cogito e historia de la locura», 49.

<sup>14</sup> Ibid., 69.

<sup>15</sup> Ibid., 72.

<sup>16</sup> Ibid., 73.

la duda metafísica; «*momento hiperbólico absoluto* que nos hace salir de la duda natural y acceder a la hipótesis del Genio Maligno»<sup>17</sup> y, con ello, «la posibilidad de una *locura total*»<sup>18</sup>. Locura total, en cuanto que ya no es sólo extravagancia sensible, sino también de la inteligibilidad de la verdad: «subversión en el campo de las ideas claras y distintas, en el dominio de las verdades matemáticas que escapan a la duda natural»<sup>19</sup>. Locura total, porque sólo podré salir de ella con el auxilio de Dios. El genio maligno se constituye así como la hipérbole de la hipérbole, el motivo de duda realmente universal.

De esta forma, si la locura fue excluida de *hecho* en la duda sensible, ahora es recuperada de *derecho* con toda su fuerza: «en ningún momento podrá el conocimiento por sí solo dominar la locura y controlarla, es decir, objetivarla. Al menos hasta que no se levante la duda»<sup>20</sup>.

Foucault todavía podría objetar que, en esta situación, el acto del Cogito, la certeza de existir, se mantiene fuera de alcance de la locura, pero, responde Derrida, esto no ocurre en tanto que el Cogito escapa de la locura, sino porque «el acto del Cogito vale *incluso si estoy loco*»<sup>21</sup>. Esta certeza no está protegida de la locura, sino que se da incluso en ella.

Decir, para terminar, que Derrida no niega que se produzca un encierro de la locura en las *Meditaciones*, sólo que no tiene lugar en el momento de la duda, sino en la recuperación posterior de la verdad con el auxilio de Dios: «Es aquí donde la errancia hiperbólica y loca se convierte en itinerario y método, camino ‘seguro’ y ‘resuelto’ sobre nuestro mundo existente que Dios nos ha dado como tierra firme. Pues es solo Dios quien, finalmente, al permitirme salir de un Cogito que siempre puede persistir en su momento propio, como una locura silenciosa, es sólo Dios quien garantiza mis representaciones y mis determinaciones cognitivas, es decir, mi discurso contra la locura»<sup>22</sup>. Solo Dios me protege de la locura.

### 1.3. La respuesta de Foucault (1972)

Aunque Foucault había ya dado antes varias notas de su respuesta a Derrida<sup>23</sup>, encontramos la versión más acabada en el segundo apéndice a la segunda edición de *Historia de la locura* (1972), «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego» (páginas 340-372). En ella me voy a centrar.

El enojo de Foucault queda puesto de manifiesto en el mismo estilo de la respuesta: una parodia del proceder derridiano, del análisis literal del texto. Así,

<sup>17</sup> Ibid., 74.

<sup>18</sup> Ibid., 75.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., 78.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid., 82.

<sup>23</sup> Miguel Morey ha reconstruido esta respuesta en su historia mostrando tres momentos especialmente significativos: en primer lugar, la crítica a la estrategia del comentario de texto, todavía practicado por Derrida, en el prefacio de *El nacimiento de la clínica* (1963); en segundo lugar, la conferencia «Qu'est-ce qu'un auteur?» (pronunciada el 27 de agosto de 1968 en la Société Française de Philosophie y publicada en *Dits et écrits*, I, 789 y ss.) en la que critica a Derrida por encontrarse todavía preso en la tradición histórico-trascendental de la filosofía; por último, el artículo «Respuesta a Derrida» recogido en la revista japonesa *Paideia* en 1972, donde se anticipan los motivos del apéndice incluido en la segunda edición de *Historia de la locura*. MOREY, *Escritos sobre Foucault*, 54-61.

confronta, a través de una sucesión epígrafes y recogiendo pasajes literales, el análisis de Derrida con el texto de las *Meditaciones*.

Para los propósitos del presente trabajo, será suficiente con referir solo varios de los puntos de esta confrontación.

En primer lugar, parecería, dice Foucault, que el sueño tiene una doble ventaja sobre la locura: «Por una parte, es capaz de dar lugar a extravagancias que igualan o a veces superan la locura. Por otra parte, tiene la propiedad de producirse de manera habitual»<sup>24</sup>. Pero esto, señala Foucault, devolviendo a Derrida la crítica de abandono del texto en su literalidad, «es ir mucho más allá de lo que dice el texto cartesiano»<sup>25</sup>.

En segundo lugar, frente a la idea de que en el sueño se esconde la expresión hiperbólica de la locura, Foucault subraya, y frente a lo que ocurría si la locura hubiera intervenido efectivamente, que el «sujeto meditante puede seguir de manera segura el camino de su duda»<sup>26</sup>.

Pero entonces, en tercer lugar, no se puede sostener, como había hecho Derrida, que el soñador está más loco que el loco. La locura se mantiene a raya en la meditación: mientras que a través de la memoria puedo someter a prueba lo que ocurre en el sueño -mostrar su diferencia con la vigilia-, la locura no se puede experimentar de ninguna forma. Sólo puede constarse, verificarse.

Con ello, Foucault puede reafirmarse en su tesis inicial:

Así pues, no parece que el ejemplo del sueño sea tan sólo, para Descartes, una generalización o una radicalización del caso de la locura. No es como ejemplo débil, menos bueno, insuficiente, poco ‘revelador’, ‘ineficaz’ como la locura la distingue del sueño; y no es por su menor valor por lo que será como dejada de lado después de ser evocada. El ejemplo de la locura se enfrenta al del sueño; se confronta uno al otro y se oponen según todo un sistema de diferencias claramente articuladas en el discurso cartesiano<sup>27</sup>.

A juicio de Foucault, en el núcleo del olvido por parte de Derrida de estas diferencias, estaría el no haber comprendido lo que significa el ejercicio meditativo: «implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen»<sup>28</sup>. El problema es que Derrida parece haber confundido este sujeto móvil con una segunda voz: la de un lector no ducho en sutilezas filosóficas.

Foucault rechaza, así, que Descartes haya usado la locura sólo como un recurso pedagógico para asentar la duda hiperbólica. La locura tiene que ser rechazada en el ejercicio meditativo porque de entrar en él lo paralizaría: «Así pues, la locura ha sido excluida, no como ejemplo insuficiente, sino como prueba excesiva e imposible»<sup>29</sup>. Cuando uno se toma a sí mismo por loco, sencillamente, está loco y, entonces, el meditar se vuelve imposible.

<sup>24</sup> FOUCAULT, *Historia de la locura II*, 343.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid., 347.

<sup>27</sup> Ibid., 355.

<sup>28</sup> Ibid., 357.

<sup>29</sup> Ibid., 362.

No ocurre lo mismo con el sueño, ya que la duda respecto a la diferencia entre sueño y vigilia no compromete la razonabilidad del sujeto; su incertidumbre puede ser perfectamente asumida por la meditación.

A continuación Foucault rechaza la idea derridiana de que el problema de la locura ha sido afrontado por Descartes en la duda metafísica introducida a causa de la hipótesis del genio maligno: «Bien puede verse que ante el astuto engañador, el sujeto meditante se comporta no como un loco enloquecido por el error universal, sino como un adversario no menos astuto siempre en guardia, constantemente razonable, que permanece en posición de soberano ante su ficción»<sup>30</sup>. No sería cierto, por tanto, aquello de que loco o no, yo existo. El cogito se autoafirma en la seguridad de haber exiliado la locura.

A mi juicio, la respuesta de Foucault no está a la altura de la crítica derridiana. Creo que es claro, en primer lugar, que la locura desempeñada un papel meramente residual y pedagógico en una duda, la sensible, que por lo demás tiene un papel secundario respecto a la duda metafísica. Y creo que, en segundo lugar, el problema de la locura ha sido efectivamente retomado a causa de la hipótesis del genio maligno. Al respecto, la supuesta firmeza que manifiesta el cogito contra ella, no significa nada, pues, como hemos visto, es una firmeza que solo se gana pasivamente, con el recurso a Dios. De hecho, la firmeza del cogito en sólo un ejemplo de una tendencia inherente a la filosofía; siempre tan cerca de la locura y, al mismo tiempo, tan parapetada contra ella. En este sentido, escribe Derrida: «la filosofía, es quizás, esa seguridad que se adquiere en la mayor proximidad de la locura contra la angustia de estar loco»<sup>31</sup>. O, más adelante: «querer-decir-la-hipérbole-demoníaca a partir de la cual el pensamiento se revela a sí mismo, *se asusta* de sí mismo y se *reafirma* en lo más alto de sí mismo contra su anulación o su naufragio en la locura y en la muerte»<sup>32</sup>.

Pero aunque estoy de acuerdo con Derrida, no creo que su interpretación pueda sustentarse, como pretende, en una “relectura ingenua” de las *Meditaciones*. No es suficiente con seguir las trazas textuales y, obviamente, no es el proceder de un pensador con la capacidad de erudición de Derrida. Averiguar cuáles fueran las coordinadas interpretativas desde las que éste construyó su crítica a Foucault es algo que escapa a mi capacidad e intención. Es algo que habría que dejar en las manos de algún sesudo derridiano. Por mi parte, no puedo más que mostrar mi bagaje, los elementos en los cuales se asienta mi acuerdo a grandes rasgos con la lectura de Derrida. Es lo que voy a mostrar a partir de ahora.

## 2. El Dios engañador en Suárez y Descartes

### 2.1. Suárez o la imposibilidad racional de un Dios engañador

Es más que plausible pensar que Descartes recibió una influencia directa de Suárez a la hora de plantear la cuestión de la falsedad y la duda, sobre todo en lo que se refiere al asunto del genio maligno.

<sup>30</sup> Ibid., 370.

<sup>31</sup> DERRIDA, «Cogito e historia de la locura», 85.

<sup>32</sup> Ibid., 87.

Sin duda, una de las mayores novedades de las *Meditaciones* (1641) respecto al *Discurso del Método* (1637) es la introducción de las hipótesis del Dios engañador y el genio maligno. Al mismo tiempo, esta contrastado históricamente el paso de Descartes por la escolástica jesuita en torno a 1640 y en concreto por las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez<sup>33</sup>, quien plantea ambas hipótesis en la novena *Disputatio* – «Origen de la falsedad».

Son varios los historiadores que han querido ver en todo esto algo más que una coincidencia<sup>34</sup>. Nos vamos a centrar en la argumentación del excelente suarista español Francisco T. Baciero, quien sustenta esta hipótesis sobre dos pruebas textuales. En primer lugar, la mención a Suárez en las «Respuestas» a las «Cuartas objeciones» de Arnauld; mención que precisamente se refiere a la novena *Disputatio*. En segundo lugar, una carta de Descartes a Marin Mersenne fechada el 30 de septiembre de 1640 y en la que le pide manuales de filosofía actuales escritos por jesuitas. Con estas pruebas en la mano, Baciero concluye: «Descartes se servirá de diversos argumentos suarecianos que aparecen en la *Disputación Metafísica* 9, empleándolos en el mismo sentido, y en concreto, el que sugiere la posibilidad de la existencia de un ‘genio maligno’ (‘ángel malo’ en Suárez) que se empeña en hacernos ver lo falso como verdadero (el *grand trompeur* que lleva al extremo el artificio de la duda cartesiana), y el argumento que sugiere la posibilidad de la existencia de un Dios ‘engañoso’»<sup>35</sup>.

Aun cuando considero que Baciero ha dejado bien asentada la hipótesis de la influencia de Suárez en Descartes, tengo serios reparos con la idea de que Descartes utiliza los argumentos del jesuita «en el mismo sentido». No creo que sea posible reducir el planteamiento cartesiano del problema al suareciano. Mi estrategia es por ello contraria a la de Baciero: pretende mostrar no las continuidades entre ambas posiciones, sino, al contrario, las discontinuidades. Suárez ha de servirnos para reforzar, por contraste, lo que considero más interesante en Descartes: el salto radical que hay desde la duda sensible a la metafísica y la imposibilidad de superarla desde el cogito.

<sup>33</sup> Cf. F. T. BACIERO, «El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», *Pensamiento*, 63 (2007), 303-320. Baciero presenta en su trabajo un exhaustivo análisis documental del tratamiento de esta problemática de la que ahora no podemos dar más que unas cuantas pinceladas. Desde la publicación de las *Disputationes Metaphysicae* en 1597, un año después del nacimiento de Descartes, y hasta 1636, se habían hecho 16 ediciones repartidas por toda Europa. La obra se convirtió en manual de referencia para el estudio de la metafísica en las más importantes universidades de Europa, y, por supuesto, en los colegios jesuitas -entre ellos aquel en que se educó Descartes, el Collège Royal de La Flèche-, en los que se aprendía la filosofía de Aristóteles a través de los comentarios de los jesuitas. En lo que se refiere a Descartes y su aproximación a la escolástica en torno a 1640, Gilson la justifica como un medio necesario para lograr la divulgación de su filosofía en los ámbitos de la filosofía aristotélica dominante, intentando mostrar la compatibilidad de su filosofía con el aristotelismo aún hegémónico. Cf. E. GILSON, *La liberté chez Descartes et chez la Théologie*, París, Librairie Félix Alcan, 1913, 319-321. Por su parte, Henri Gouhier explica este acercamiento a causa de las burlas que habían recibido algunas de las tesis de Descartes por parte del padre Bourdin. Esto inquietaba a Descartes, que temía que su física cayera en descrédito debido al poderoso influjo educativo de la Compañía. H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, París, Vrin, 1972, 97-112.

<sup>34</sup> De nuevo, Baciero recoge detalladamente los principales estudios al respecto (BACIERO, «El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», 308), entre los que cabe destacar los siguientes: N. J. WELLS, «Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez», *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984), 25-50; E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París, Librairie Philosophique Vrin, 1998, 333-335.

<sup>35</sup> BACIERO, «El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», 308.

Con el objetivo de mostrar la plausibilidad de esta hipótesis, partamos, no sin peligros de simplificación excesiva, del propio Suárez.

Respecto al problema del origen del error, y tras elaborar, como es típico en el *Doctor Eximus*, una serie de exquisitas y rigurosas distinciones al respecto<sup>36</sup>, trata del error que se da en el ejercicio de conocer a través de la “invención” -es decir, de la investigación o razonamiento del sujeto- y afirma que «la causa propia es la voluntad del hombre mismo que juzga»<sup>37</sup>. Aunque el entendimiento solo puede ser obligado en orden a la verdad, una vez que salimos del ámbito de la necesidad, de las verdades necesarias a las que el entendimiento se ve constreñido, es la voluntad la que nos determina a juzgar, posibilitándose, de esta forma, el error.

Aunque esta problemática podría dar de por sí toda una investigación respecto a la proximidad de Descartes a Suárez<sup>38</sup>, para los propósitos de este trabajo resulta más interesante la introducción por parte de Suárez de una fuente trascendente como posible origen del error; ya sea en la forma del engaño provocado directamente por Dios o bien a través de un genio maligno (“ángel engañador”). Suárez acabará rechazando de forma resolutiva ambas posibilidades, aunque por razones distintas.

Empecemos por el segundo caso, por ser el más fácil de resolver. Sencillamente, es imposible que un ángel haga que lo evidente parezca inevidente o viceversa; un ángel no puede producir esta mutación en la inteligencia humana, a lo sumo puede usar las armas de la persuasión, pero nunca nos hará ver como

<sup>36</sup> F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960-66. (Citaremos, como es norma en los estudios suarecianos, utilizando las siglas DM y tres números, que indican, sucesivamente, la *disputatio*, la sección y el párrafo). El error puede tener su origen en el propio hombre o en causas extrínsecas a él. En el primer caso, como el hombre puede conocer «por invención y por doctrina o enseñanza» (DM 9, 2, 5), el error puede encontrarse en ambos lugares. Si nos fijamos en el error que se produce en la enseñanza, este puede ser entendido de dos formas diferentes, ya que dos son las formas de obtener el juicio por enseñanza: «unas veces se lleva a cabo buscando fundamento en las cosas, y otras se apoya únicamente en la autoridad del que dice o enseña, de modo que, en unas ocasiones, la enseñanza se comporta como proposición y aplicación de los objetos y medios del juicio, y en otras constituye toda la esencia o razón del juicio» (DM 9,2,5). Cuando el juicio se basa sólo en la autoridad del expositor, es claro que un origen de la falsedad -Suárez dice «en cuanto a su especificación» (DM 9, 2, 5)-, se halla en la «imperfección del que dice o enseña, porque puede engañarse o mentir» (DM 9, 2, 5). Así, en este caso, el error siempre se hallaría en una autoridad. Un poco más adelante recupera el tema de este tipo de error preguntándose ahora «cuál es el origen de la falsedad en quien la atestigua», es decir, de donde procede a su vez la falsedad en lo que dice el que enseña. En primer lugar, puede ser intencionada, y en ese caso más que de falsedad hay que hablar de «malicia o libertad de la voluntad» (DM 9, 2, 9). En sentido más propio, hablando de estricta falsedad, es imposible averiguar desde cuándo circula el error por las disciplinas que se enseñan. La conclusión precartesiana, que parece exigir ya la duda metódica, es clara: «A esto se debe el que, en gran parte, las ciencias humanas tengan falsas opiniones mezcladas con la verdad» (DM 9, 2, 9). En todo caso, para no remontarse al infinito, es preciso detenerse en un desliz de alguien, en un error por vía inventiva, con lo que entramos en el segundo tipo de error.

<sup>37</sup> DM 9, 2, 5.

<sup>38</sup> Descartes se preguntará: «¿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 peque» (DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 200). De tal forma que «siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le presenta como claras y distintas, es imposible que me engañe» (ibid., 206). El hecho de que la fe sea un criterio de certeza absoluto para un pensador escolástico como Suárez, no le deja ver las consecuencias interesantes de su planteamiento para la modernidad. Si eliminamos esta fe y pensamos la inevidencia sólo en términos de mera opinión, será posible comparar una forma de conocer analítica que parte de evidencias, y una forma de conocer confusa, que lo mezcla todo. De esta forma, la filosofía del siglo XVII iniciará la búsqueda del método adecuado para alcanzar un conocimiento evidente y una correcta clasificación de las ciencias.

evidente lo que no lo es. En este caso, por lo tanto, no están comprometidas ni siquiera las evidencias sensibles.

Respecto a la posibilidad de un Dios engañador, lo primero que hay que observar es que su origen no está en una mera hipótesis, ocurrencia o juego intelectual sofisticado. El asunto se relaciona con un problema efectivo en la tradición cristiana especialmente exacerbado por el espíritu contrarreformista: el problema de los Misterios y, a consecuencia de ello, la «evidencia aparente»<sup>39</sup>.

Pensemos en el Misterio de la Eucaristía. Dios introduce una mutación sobrenatural por la que la hostia es el cuerpo de Cristo, pero el pagano juzga que sigue siendo pan en tanto que tiene la evidencia aparente de que la hostia es pan. En tal caso, ¿no estaríamos ante un Dios engañador? En absoluto: «esta evidencia nunca es, de suyo, origen de la falsedad sino por razón de algún defecto que lleva anejo, cual es la incredulidad o al menos la ignorancia de una intervención sobrenatural»<sup>40</sup>.

Pero aunque en el caso de Suárez, la idea de un Dios engañador no surge como una mera hipótesis u ocurrencia, lo cierto es que logra zafarse de ella sin la menor dificultad: «Dios no puede inducir a falsedad al entendimiento, ya que esto repugna a su bondad tanto como la mentira»<sup>41</sup>.

Tal respuesta, ¿es señal de una resolución puramente volitiva o de la mera asunción del dogma teológico? Ni una cosa ni otra, y en esta respuesta se juega una diferencia fundamental, que parece escapar a Baciero, entre Suárez y Descartes: el primero nunca pensó que la hipótesis un Dios engañador afectara a las ideas inteligibles, sino solo y exclusivamente a las evidencias sensibles. Pero entonces, en la medida en que la racionalidad no está comprometida ni es puesta a prueba por la hipótesis, esta puede ser rechazada desde la misma racionalidad: el engaño repugna a la idea racional de un ser perfectísimo, luego es contradictoria la idea de un Dios engañador. Aquí el “luego” apunta a una evidencia apodíctica, lógica, pero, ¿qué ocurre si, como parece suceder en el caso de Descartes, el mismo ámbito de lo apodíctico es puesto en cuestión?

A la hora de pensar la posibilidad de un Dios engañador en Suárez, no podemos perder de vista que aún no ha dado el salto a la racionalidad matemática, que su modelo de pensamiento sigue siendo netamente abstractivo y que con ello los sentidos aparecen como una fuente auténtica de conocimiento. Esto debe prevenirnos a la hora de buscar las semejanzas entre Suárez y Descartes. En cierto, como señala Baciero, que en la *disputatio* octava, Suárez ha pensado la verdad en términos de evidencia o que en la novena aparece el error vinculado a la prevención y la precipitación de una voluntad que no se atiene a lo que el entendimiento le presenta como evidente. Y, sobre todo, es cierto, también, como acabamos de ver, que en Suárez aparece la hipótesis de un Dios engañador y que, como Suárez, Descartes negará que Dios pueda ser la causa de un error por repugnar tanto a su inteligencia como a su voluntad; pero en absoluto podemos concluir de aquí que «las supuestas ‘innovaciones’ de la ‘nueva’ metafísica que había de servir de fundamento a su nueva física, no lo eran tanto en realidad, como

<sup>39</sup> DM 9, 2, 8.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> DM 8, 2, 7.

es el caso de la doctrina sobre la verdad y el error»<sup>42</sup>. Si bien los motivos y los conceptos se repiten, no se puede perder nunca de vista el cambio radical de paradigma: de un conocimiento abstractivo y confiado respecto al mundo sensible, a un conocimiento racional y matemático, y construido a partir de una corrosiva duda.

Este cambio de paradigma transforma completamente la hipótesis del genio maligno: si en Suárez era superado con fácil resolución gracias a una razón que no se veía hipotecada por él, en el caso de Descartes las cosas son mucho más complejas.

## 2.2. Descartes o el atolladero del genio maligno

Volvemos a las fuentes del error en Descartes partiendo ahora de su tratamiento en el *Discurso del método*:

[P]uesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar. Y como hay hombres que se equivocan al razonar, aun acerca de las más sencillas cuestiones de geometría, y cometan paralogismo (razonamientos incorrectos), juzgué que estaba yo tan expuesto a errar como cualquier otro y rechacé como falsos todos los razonamientos que antes había tomado por demostraciones. Finalmente, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden también ocurrírseños cuando dormimos, sin que en tal caso sea ninguno verdadero, resolví que todas las cosas que habían entrado hasta entonces en mi espíritu no eran más ciertas que las ilusiones de mis sueños<sup>43</sup>.

Por el primer motivo de duda, sabemos que la evidencia y la certeza se encuentra en Descartes sólo en las intuiciones intelectuales y no en las empíricas, en tanto que los sentidos, en ocasiones, nos engañan.

El tercer motivo de error es profundamente barroco. Se refiere al carácter ambiguo del mundo; al problema de la ilusión en una vida que, radicalizará Calderón, no es más que sueño. Este motivo de duda es extremadamente importante en Descartes. A primera vista parecería una matización decorativa de la posibilidad de error en los sentidos, porque, obviamente, nos seguimos moviendo en el terreno de las sensaciones; pero en realidad Descartes va más allá, porque no sólo hace que intervenga la duda en aquello que siento, sino en todo aquello que puedo imaginar de otra manera a como siento que es. Con el sueño, por tanto, Descartes ha logrado que la duda sensible sea universal.

Situándome de lado de Derrida, creo que precisamente es el intento de subrayar esta diferencia lo que explica la introducción de la referencia a la locura en las *Meditaciones*. Uno puede descubrir, con cierto grado de perspicacia, que la duda ha ganado en generalidad en el tránsito de los sentidos al sueño en el *Discurso*, pero en el caso de las *Meditaciones* esta perspicacia está de más en tanto que el tránsito está dado explícitamente a través del recurso de la locura. Si bien los sentidos nos

<sup>42</sup> BACIERO, «El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», 314.

<sup>43</sup> R. DESCARTES, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1999, 107-108.

engaños en lo tocante a cosas remotas, no parece que esto ocurra respecto de lo más cercano, «por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos», y parecería de locos decir lo contrario. Pero, “con todo”, el recurso al sueño nos va a permitir pensar en la posibilidad de que sea real aquello que parece de locos, a saber, que «ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como lo vemos».

Creo, con Derrida, que aquí Descartes está anticipando una crítica hecha desde el sentido común o, mejor, desde aquel buen sentido tan bien repartido entre todos. La crítica podría entender que la aptitud de Descartes es excéntrica y con ello frenaría su proceso de radicalización de la duda. Es por ello que recurre al tema del sueño. Así, basta con que yo pueda «representarme en sueños las mismas cosas», para que, habida cuenta de que «no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia», pueda introducir en el asunto la duda: todo aquello que puede ser imaginado de otra manera, puede ser, en la forma en que efectivamente lo vemos, objeto de un sueño o ilusión y, por lo tanto, motivo de duda.

Ahora bien, con toda la importancia que este asunto pueda tener en la lectura de Foucault y Derrida, lo cierto es que lo más interesante, incluso para el problema de la locura (y de nuevo con ello me voy a situar del lado de Derrida), se relaciona con el segundo motivo de duda en el *Discurso* y la comparación al respecto con lo que se dice en las *Meditaciones*; comparación que permite observar el salto fundamental que Descartes ha dado entre una obra y la otra.

Mientras que los motivos de duda primero y tercero se refieren al ámbito de las sensaciones y la imaginación, el segundo entra en un terreno más espinoso para los intereses de la filosofía cartesiana, ya que empieza a afectar a la noción misma de la ciencia; al menos a aquellas cuestiones científicas que dependen de cosas compuestas. Pero lo cierto es que el error puede ser evitado con sólo rechazar todos los razonamientos previamente aceptados por la posibilidad de que en ellos hubiera errores. Obviamente, con ello Descartes no está poniendo en duda las verdades apodícticas, es decir, la necesidad con la que sentimos los pasos en las deducciones rigurosamente establecidas. Lo que en realidad Descartes está haciendo es mostrarnos la posibilidad de que aquellas deducciones hayan sido producto de paralogismo, es decir, de razonamientos incorrectos, no ajustados a las normas básicas de la lógica.

En fin, todos estos errores pueden ser evitados con una aplicación rigurosa del método cartesiano: partir de verdades evidentes y seguir sólo a partir de ellas y con sumo cuidado, un orden deductivo apodíctico.

En cambio, en un dramático y nuevo giro barroco a su filosofía, Descartes va más lejos en las *Meditaciones*, mostrando un motivo de duda que afecta esencialmente a su concepto de ciencia, no sólo extrínsecamente por la posibilidad de paralogismo, y que nos permite captar la dependencia de todo su planteamiento de un secreto o clave teológica: «hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo,

no obstante, sí tenga la impresión de que todo existe tal y como lo veo?»<sup>44</sup>. Incluso presuponiendo la bondad de Dios, el problema no desaparece: «supondré que hay, no un 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»<sup>45</sup>. Como decía antes, y frente a Suárez, es importante que no perdamos de vista que este demonio tiene las mismas capacidades al respecto que Dios: no solo me persuade, sino que es capaz de engañarme. Y, sobre todo, hay que tener en cuenta que aquí el “engaño” no se refiere sólo a la realidad sensible, sino que es mucho más profundo: «podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éas; si es que son siquiera imaginables»<sup>46</sup>.

Fijémonos en lo terrible de la cuestión. Aquí la posibilidad de duda se mete en el corazón mismo de la filosofía cartesiana, porque afecta a su criterio de verdad: la evidencia. Un dios o genio tal, podría hacer que me engañara en mis evidencias. Sólo conjurando este peligro, puede Descartes recuperar el valor veritativo absoluto de la evidencia apodíctica e intelectual, expulsar de ella toda duda.

Pero, cabría preguntar: ¿cómo conjurar el Dios engañador sino a través de la fe en que Dios ha de ser bondadoso y por tanto no puede ser que me engañe hasta tal punto? Una vez que la razón ha sido puesta en cuestión (cosa que, recordemos, no hace el Dios engañador suarecano), ¿cómo puedo salir del atolladero si no es con el recurso de la fe<sup>47</sup>?

La formulación del *cogito ergo sum* que aparece en las *Meditaciones*, y alternativa a la del *Discurso*, recoge la problemática del genio maligno: «cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y,

<sup>44</sup> DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 134.

<sup>45</sup> Ibid., 137-138.

<sup>46</sup> Ibid., 135.

<sup>47</sup> Para entender adecuadamente el alcance de la duda en Descartes, obviamente hemos de partir de su noción de verdad. Y aunque, como dice Baciero, Descartes entiende, como Suárez, la verdad en términos de evidencia, hemos de subrayar de nuevo que mientras que el primero tiene en mente la evidencia apodíctica o intelectual, el segundo se refiere fundamentalmente a la sensible. Esta diferencia es tan importante que quizás no haya un lugar mejor para mostrar la ruptura de Descartes con el espíritu epistemológico que inundaba la escolástica tardío-renacentista. Foucault lo expresó adecuadamente en *Las palabras y las cosas*: ya no es posible un saber basado en las semejanzas y las analogías, en la proximidad, la verosimilitud. Con el establecimiento de la evidencia como criterio de verdad, Descartes ha renunciado a toda vía media entre un conocimiento absoluto y la ignorancia -vía en la que todavía se movía el conocimiento abstractivo e imperfecto humano respecto al conocimiento intuitivo y perfecto de Dios según Suárez-: «La similitud no es ya la forma del saber, sino más bien, la ocasión de error, el peligro al que uno se expone cuando no se examina el lugar mal iluminado de las confusiones» (M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XIX, 2005, 57). Aparece con ello un nuevo parentesco entre la semejanza y la ilusión, en el sentido del engaño. En el mundo barroco, un mundo que ha demostrado dramáticamente su doblez, ya no es posible aquella ingenua confianza en el mundo. La importancia que la duda tiene en la filosofía de Descartes está obviamente vinculada a esta percepción del mundo como cargado de dobleces, simulacros e ilusiones. Mientras que la afirmación de la imperfección del conocimiento por parte de Suárez sigue estando bastante imbuida por la confianza epistemológica del Renacimiento, para Descartes la desconfianza es tal que se ve obligado a rechazar no sólo aquello que sabemos que es falso, sino también todo aquello sobre lo que tengamos la más mínima duda. Desde la confianza renacentista, los motivos de duda pueden parecer meras ocurrencias de una mente sofisticada, desde la desconfianza barroca, en cambio, el asunto adquiere enorme gravedad.

engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo»<sup>48</sup>.

Fijémonos en que efectivamente Descartes ha conjurado al genio maligno en lo que a esta primera verdad se refiere. Que yo soy mientras dudo, mientras pienso, es algo que está más allá de toda posible duda: se trata de una primera evidencia, de una certeza, valga la paradoja de la expresión, indubitable. A causa de la duda, y sobre todo, a causa de la posibilidad de un dios engañador, Descartes se verá recluido en sus propios pensamientos. Y será precisamente en el pensar la duda donde encuentre la certeza incombustible. Percibo con claridad y distinción que si pienso existo. Es una intuición resistente a todo intento de duda. No se trata del pensamiento en cuanto pensado (esto también entrará en duda), sino en cuanto pensante. Ni la omnipotencia divina podría hacer que esta intuición fallara. Y se trata de un pensamiento que envuelve en sí la existencia.

En el *Discurso*, dado que la duda no ha afectado al mundo inteligible, Descartes puede, desde esta primera verdad (que además sirve como medida de toda otra verdad: «podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas»), recuperar todo lo que había sido puesto en duda<sup>49</sup>. Pero, ¿qué ocurre cuando en las *Meditaciones* nos situamos en la duda metafísica? Pues, sencillamente, que el *cogito* y su medida de verdad resultan insuficientes para superarla y reiniciar el proceso veritativo.

Desde esta situación, se entiende la postura de Arnauld en sus objeciones a las *Meditaciones*: «cómo puede pretenderse no haber cometido círculo vicioso, cuando dice que sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente en virtud de que Dios existe. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por

<sup>48</sup> DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 143.

<sup>49</sup> Lo primero que recupera es la propia sustancia del cogito: «una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es» (DESCARTES, *Discurso del método*, 108). Soy, por lo tanto, *res cogitans*, sustancia pensante. En este tránsito, cargado de precipitación y prevención, del *cogito* a la *res cogitans*, hay un elemento muy interesante desde el punto de vista de la duda y sus motivos. Recordemos que en el *Discurso*, el mundo inteligible quedaba al margen de la duda. Pues bien, en el tránsito del cogito a la *res cogitans*, comprobamos que la duda sensible sigue operando, tanto al nivel los sentidos como al del sueño (¡incluso podríamos incluir la locura de las *Meditaciones*!). Por tales motivos, había que dudar de todo aquello que pudiera ser imaginado de otra forma, y, efectivamente, puedo imaginarme sin cuerpo, aunque no sin pensamiento, en tanto que pienso. En el *Discurso*, la reflexión trascendental, además de permitirme averiguar que soy y qué soy, me permite establecer con firmeza el criterio de verdad. Descartes es muy claro al respecto. Saber que soy, y saber que soy pensamiento, es también averiguar en qué otras circunstancias, semejantes a las que afectan a esas verdades, podrá afirmar cosas con la misma convicción con que afirmo éstas. Con ello Descartes, por la vía trascendental, ha alcanzado el complemento perfecto de su primera regla: una medida para la regla general de verdad. No hay ninguna incoherencia en pasar de aquí a la demostración de Dios a través de la idea de perfección y una nueva versión del argumento ontológico. Pero ni siquiera acaba aquí la reflexión trascendental. La verdad del *cogito* me permite saber más cosas fundamentales: he descubierto que soy dudando, y eso es así por mi finitud e imperfección. Ahora bien, es imposible pensar lo imperfecto y finito sin presuponer la idea de algo más perfecto que uno mismo. Y esa idea, ¿cómo he aprendido a pensarla? No he sido yo, desde luego, quien se la ha enseñado a sí mismo; y tampoco es posible que esté en mí a partir del conocimiento de las cosas exteriores, porque tampoco en ellas se halla la perfección buscada. Sólo queda una opción: que la idea de perfección haya sido puesta en mí por un ser perfecto, esto es, por Dios. De esta forma, asegurando, después de la existencia del *cogito*, una segunda existencia: la de Dios, Descartes logra superar los motivos de duda que había planteado en el *Discurso* y que, recordemos, solo afectaban a la sensibilidad, la imaginación y la memoria.

coniguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción»<sup>50</sup>.

Descartes intentará salir al paso con una respuesta a mi juicio insuficiente; distinguiendo entre las razones por las que una cosa es clara y distinta, lo cual ocurre independientemente de Dios, y la permanencia de tales razones en el tiempo, lo cual está asegurado sólo gracias a que Dios existe<sup>51</sup>. Dios intervendría solo para asegurar la validez de mi memoria. Descartes respondería así a un motivo de duda que, recordemos, desaparecen en el trayecto del *Discurso* a las *Meditaciones*, pero en absoluto resuelve el atolladero en el que nos ha metido el genio maligno<sup>52</sup>.

Es cierto que la evidencia del *cogito ergo sum* se sostiene por sí misma sin necesidad de Dios; y es cierto que Descartes ha utilizado el grado de certeza aquí alcanzado como medida de la evidencia, como criterio de verdad; pero no es menos cierto que la evidencia del *cogito* es de un tipo muy especial: no se trata del pensamiento en cuanto pensado, sino en cuanto pensante; un pensamiento ejecutivo, y con ello, resistente incluso a la posibilidad de que existiera un dios engañador. En cambio, de todo lo demás de lo que tengo conocimiento cierto, no puedo decir más que son pensamientos pensados, incluso así es con la idea misma de Dios. De todo ello, por lo tanto, incluido el mismo Dios, no puedo decir que tenga la misma certeza que la que tengo respecto del *cogito*, sino un tipo de certeza que la hipótesis del genio maligno había puesto en duda.

### 3. Conclusión: Descartes y la clave barroca

¿Cae entonces Descartes en un círculo vicioso objetable? Mi lectura barroca de Descartes me lleva a negar tal acusación: Dios no es en Descartes algo deducido, sino más bien condición de posibilidad de todo, incluyendo lo deducible: la *clave teológica* es fundamental para que el mundo tenga sentido. Es decir, no hay círculo vicioso porque, en realidad, el criterio último de verdad es Dios.

Por lo demás, se puede observar, con Vidal Peña, que en las *Meditaciones* Dios queda postulado tanto como inteligencia como voluntad<sup>53</sup>. Con el “Dios-inteligencia”, Descartes se sitúa en los umbrales de un planteamiento crítico-trascendental. La existencia de Dios significa que hay una línea divisoria entre la cordura y la locura que permite legitimar el orden racional. En cuanto al Dios-voluntad, con su postulación Descartes ha procedido a una moralización del conocimiento. Una nota más de su modernidad: la voluntad de Dios es aquí el techo del racionalismo crítico; Descartes no se ocupa sólo de las garantías de la racionalidad, sino también de sus límites. Para que la crítica no caiga en escepticismo, tiene que producirse una moralización del conocimiento: es necesario postular a Dios para escapar del genio maligno, del caos, de la falta de destino.

<sup>50</sup> A. ARNAULD, «Cuartas objeciones», en DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 456-457.

<sup>51</sup> DESCARTES, «Cuartas objeciones», en *Meditaciones metafísicas*, 506.

<sup>52</sup> Cf. S. RÁBADE, *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, G. del Toro, 1971, 76-90, para una interpretación del problema que acepta y explica la defensa cartesiana.

<sup>53</sup> V. PEÑA, «Introducción», en DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 21-101.

Tras el final feliz del *cogito*, su transparencia y orden, se oculta, por lo tanto, la clave barroca por excelencia: el secreto teológico. Clave que en las *Meditaciones* tiene otras tantas manifestaciones, como es el caso del “mixto demoníaco”: «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 partícipe, en cierto modo, de la nada o del ser –es decir, en cuanto que yo no soy el ser supremo-, me veo expuesto a muchísimos defectos, y así no es de extrañar que yerre»<sup>54</sup>.

Ante la duplicidad y ambigüedad de un mundo cargado de apariencias, ¿cómo y dónde hallar el mundo verdadero? Al respecto, ya no es transitable la vía platónica: ya no es posible pensar en un mundo ideal e inverso al vivido. Entonces, tal mundo verdadero sólo puede ser descubierto a través de una nueva mirada al mundo de la apariencia: una mirada desengañada y escéptica que exige resolución, un acto de voluntad. Pero para que tal exigencia de resolución no se deshaga trágicamente en una experiencia nihilista radical, se requiere de una medida de perfección que el ser humano, en tanto que mixto demoníaco, no puede dar por sí mismo<sup>55</sup>.

La ambigüedad es quizás la característica más esencial del Barroco: mientras que por un lado cuenta con un Dios que ya comienza a retirarse de escena, por el otro se trata de una época en la que la acción tiende a ser comprendida desde una libertad asentada sobre sí misma. La ambigüedad se expresa en una subjetividad no consumada; una subjetividad salvada al fin y al cabo desde un plano de trascendencia.

Acabamos así, subrayando, frente a la lectura racionalista, científica y analítica de Descartes, una lectura barroca. En ella, la pretensión de una *mathesis universalis*, descansa en el intento dramático de conjugación de lo teológico y lo científico.

Esta lectura barroca se sustenta en un tomarse muy enserio la hipótesis del genio maligno, pero llegados al final de este recorrido nos asalta una duda: ¿y si tal hipótesis no tuviera la gravedad que le hemos concedido? ¿Y si fuera solo una bufonada, una ocurrencia de la que Descartes se serviría irónicamente para asentar el valor de las verdades matemáticas o inteligibles<sup>56</sup>? Nuestra apuesta interpretativa no podría ser sostenida ni desde las estrecheces de “las trazas textuales” derridianas, ni desde la amplitud excesiva de las prácticas discursivas foucaultianas que disuelven, bajo el prisma de la sospecha, las verdades filosóficas, sino sólo

<sup>54</sup> DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 193.

<sup>55</sup> Cf. P. CEREZO, «*Homo duplex. El mixto y sus dobles*», en J. F. G. Casanova (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2003, 401-444.

<sup>56</sup> Esta parece ser la interpretación de Vicente Sanfélix, uno de los más grandes y sutiles irónicos del panorama filosófico español actual. En el afán de defender a la iglesia del copernicanismo, Urbano VII «elaborará su ‘medicina del fine’, un argumento escéptico que recuerda poderosamente al del ‘genio maligno’ cartesiano: aún cuando todas las evidencias conspirasen para convencernos de una conclusión –el heliocentrismo en este caso- podríamos estar equivocados» (V. SANFÉLIX, «La crítica de la razón teológica», *Pensamiento*, 50 (1994), 47-74, 66). Lo más paradójico de todo esto es que Sanfélix asienta esta interpretación en el mismo extremo que yo: siguiendo a Guido Morpurgo-Tagliabue (*I processi di Galileo e l'epistemología*, Roma, Armando, 1981, 114 ss.), considera que el intento desesperado de Urbano VII constituye el marco de referencia más inmediato de la duda hiperbólica cartesiana, ya que sería difícil entender que Descartes no supiera de esta tesis, conociendo, como conocemos, la preocupación que tenía en los años previos a la redacción de las *Meditaciones* por evitar que la Iglesia contrarreformista cayera sobre su obra.

desde una comprensión, quizás no falta de ingenuidad, de la historia de la filosofía entendida como un diálogo consistente en sí mismo y que permite elegir y recorrer diversas sendas interpretativas.