



## Discurso, exclusión y locura en Descartes

Benito Arbaizar Gil

Recibido: 24 de noviembre de 2020 / Aceptado: 10 de junio de 2021

**Resumen:** El presente artículo trata de poner de manifiesto, tomando como hilo conductor la polémica Foucault-Derrida, las tensiones que recorren el proceso de la duda en Descartes. En dichas tensiones (entre un orden deductivo y otro demostrativo, así como entre un entendimiento racional y una voluntad razonable) hay un elemento que transita desde la locura hasta la divinidad; dicho elemento opera como un resto que, una y otra vez, reaparece para amenazar todo intento de fundamentación. Veremos así cómo la inicial exclusión de la locura conduce, a través de la duda onírica y de la hiperbólica, a abismar el fundamento del discurso racional en un *cogito* y un Dios más allá de la cordura y la locura.

**Palabras clave:** Descartes; Foucault; Derrida; locura; genio maligno; Dios engañador.

### [en] Discourse, exclusion and madness in Descartes

**Abstract:** Taking the Foucault-Derrida polemic as a common thread, this article tries to highlight the tensions that run through the process of doubt in Descartes. In these tensions, between deductive and demonstrative order and between rational understanding and reasonable will, there is an element that transits from madness to divinity. This element operates as a rest that reappears time and time again to threaten any attempt of foundation. Thus, we will see through oneiric and hyperbolic doubt how the initial exclusion of madness leads to sink the foundation of rational discourse into the abyss of a cogito and a God beyond sanity and madness.

**Keywords:** Descartes; Foucault; Derrida; madness; evil genius; deceiving God.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. La meditación demostrativa entre lo racional y lo razonable; 3. La externalización de la locura; 4. El ascenso a los cielos de la locura; 5. El genio maligno y el Dios engañador; 6. El desquite de la locura; 7. Conclusiones; 8. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Arbaizar Gil, B. (2023): “Discurso, exclusión y locura en Descartes”, en *Revista de Filosofía* 48 (1), 75-92.

## 1. Introducción

El tema de la locura aparece pronto en la Meditación primera y lo hace inmediatamente después de la duda acerca del conocimiento sensible (AT, VII, 19):

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 fiarse 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 hallemos otras muchas de las que no podamos 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 (*insani*), cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vertidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas tales son los locos (*amentes*), y yo no lo sería menos extravagante (*demens*) si me rigiera por su ejemplo.

Tal y como ha observado Foucault (2015, pp. 634-35), Descartes se limita a utilizar aquí el término *insanus*, calificativo desde el punto de vista médico, sino que introduce los términos *amens-demens*, descalificativos desde el punto de vista jurídico. *Demens-amens* designa toda una categoría de gentes incapacitadas para ciertos actos religiosos, civiles o judiciales, esto es, a personas jurídicamente discriminadas. Se trataría, por tanto, de gentes sin ‘categoría’, esto es, sin plena ciudadanía. Y decimos sin ‘categoría’, evocando el sentido que dicha palabra tenía en un contexto judicial antes de ser en Aristóteles aseveración predicativa, cuando ‘categoría’ significaba ‘acusación’, esto es, cuando remitía al acto de poner algo, en el ágora, a la luz pública de cara a ser comunitariamente considerado. Con dicha desconsideración, el proceso meditativo hace oídos sordos, desde un principio, a la voz de la locura, pues, como nos dice Foucault (2015, p. 193), “se ha callado la libertad siempre peligrosa del diálogo; no queda más que la tranquila certidumbre de que hay que reducir la locura al silencio.”

Si contemplamos la posibilidad de estar locos, entonces nuestra identidad se desvanece y ya no podríamos estar seguros de si somos reyes o mendigos o si somos de carne o de vidrio. Siendo la locura el fruto prohibido del *bon sens* (Gammella, 2014, p. 11), Descartes la excluye buscando refugio al lado de los cuerdos por medio de, como dice Foucault, “la pura presunción de no estar loco” (2015, p. 646). ¡Presunción! ¡No argumentación!

El diálogo queda reservado para los que sí pueden integrarse en una comunidad de iguales en virtud de su *bon sens* (Foucault, 2015, p.184-86). Dicho *bon sens* es, para Descartes, “la cosa mejor repartida del mundo”, aquello que “propriadamente se entiende por buen sentido o razón” y que “es por naturaleza igual en todos los hombres” (AT, VI, 1-2). Así como el *Discurso del método* comienza apelando al *bon sens* que nuclea la comunidad de los iguales, las *Meditaciones metafísicas* comienzan discriminando a los des-iguales, a los *de-mens/a-mens*. De este modo, como indica Foucault (2015, p.195), “el grupo confirma y refuerza sus valores por la

conjuración de la locura” y los locos pasaron a ser los nuevos leprosos (2015, p. 65), los excluidos de una comunidad que demanda sujetos racionales. En la interlocución de la duda no entra la humanidad completa, sino sólo los mentalmente sanos frente a los enfermos. La locura ya no es aquello desde donde nos llegan, como en Platón, los máspreciados dones; ni remite, como en Nietzsche, a un fondo dionisiaco del que brota la forma apolínea; ni señala, como en Freud, a una prodigiosa reserva de significado. Siendo desalojada del sentido, la locura es despreciada enfermedad y sinrazón (Gammella, 2014, p. 13).

## 2. La meditación demostrativa entre lo racional y lo razonable

En su polémica con Derrida, Foucault (2015, pp. 638-39) puso de relieve que los enunciados cartesianos acontecen en el contexto discursivo de una *meditación demostrativa*. En tanto que *demostrativa*, dicha meditación liga sus enunciados a una serie de reglas formales que no implican al sujeto del discurso. Mas en tanto que *meditación*, “el sujeto es alterado sin cesar por su propio movimiento; su discurso suscita efectos en el interior de los cuales queda preso; lo expone a riesgos, lo hace pasar por tentaciones ... la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen.” (*Ibid.*)

Para Foucault, las *Meditaciones* de Descartes están recorridas por un flujo y reflujo discursivo en virtud del cual, por un lado, la fuerza demostrativa de enunciados formalmente ligados impacta sobre el sujeto conmoviendo sus convicciones, sometiéndolo a la zozobra de la duda y promoviendo clarificaciones y resoluciones. Mas también, por otro lado, las decisiones y modificaciones del sujeto dan paso a nuevas demostraciones. Si bien a veces predomina una forma de discurso sobre la otra, en el caso de la locura, así como en el del sueño, ambas formas de discurso se entrecruzarían (*Ibid.*).

Si pasamos por alto la tensión entre la dinámica demostrativa y la meditativa, no podríamos entender, según Foucault, por qué Descartes, *por un lado*, tras señalar que los sentidos no son fiables porque “he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez” (AT, VII, 19), *por otro lado*, procede, acto seguido, a criticar el conocimiento sensible haciendo referencia a los engaños de la locura y los sueños. Y no lo podríamos entender por la sencilla razón de que tales abundamientos no añadirían nada, desde el punto de vista demostrativo, al primer argumento esgrimido, que ya sería de suyo suficiente. Una vez establecido el carácter engañoso de lo sensible, tal y como se pregunta un perplejo Foucault (2015, p. 640): “¿Es necesario generalizar más?” ¿No basta dicho argumento para desacreditar la fiabilidad de todo conocimiento sensorial?

A esa pregunta, que Foucault deja en el aire, puede responderse lo siguiente: bastaría para desacreditarla *racionalmente*, pero no para desacreditarla *razonablemente*. Decía Derrida (2003, pp. 216-17) que, para rescatar a la razón de su ipseidad, era necesario razonar con ella, y defendía la apertura de lo *razonable* frente a la clausura de lo *racional* que todo lo quiere ajustar a cálculo y jurisprudencia. Por su parte, observa Zubiri que lo ‘razonable’ es la voluntad de entregarse a lo que la razón descubre, siendo dicho asentimiento a la razón algo que, en su pureza, ya no es estrictamente racional. Trasladando lo dicho por Zubiri a la terminología cartesiana,

podríamos decir que el asentimiento no es obra de la lógica del entendimiento sino del querer de la voluntad; pues sería esta última la que ha de dar su consentimiento al discurso racional. “Lo razonable en este sentido”, dice Zubiri (1985, p.263), “es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre.” Lo razonable sería, para Zubiri, la incorporación de lo racional a nuestra totalidad vital.

No obstante, para aplicar la diferencia racional/razonable a Descartes, conviene matizar lo señalado por Zubiri, pues lo que sucede en Descartes es que, una y otra vez, durante el proceso de la duda, lo razonable consiste, no en una simple aceptación de lo racional en todas sus consecuencias, sino que lo razonable se muestra como un contramovimiento capaz de rehusar las consecuencias más extremas de la duda racional. La locura es, de hecho, el primer paso dado por Descartes en ese contramovimiento.

La distinción entre lo *racional* y lo *razonable* patentiza las implicaciones de la distinción foucaultiana entre *demonstración* y *meditación*. Cabe recordar, a este respecto, el momento preciso en el que aparece la locura. Descartes había comenzado el proceso dubitativo dando un paso racional adelante al decir que, si tenemos en cuenta, por un lado, que buscamos la certeza de lo que nunca engaña y, por otro lado, que los sentidos a veces nos engañan, entonces tendremos que concluir que no encontraremos la ansiada certeza en el conocimiento sensible. En términos estrictamente formales el razonamiento es claro. Ahora bien, Descartes (AT, VII, 18) da de inmediato un paso atrás invocando, frente a lo *racional*, lo *razonable* y afirma que “no podamos razonablemente dudar” de que “estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo”, esto es, Descartes señala que no podemos dudar de lo que Foucault (2015, p. 643) denomina “la propia actualidad”. Aquí localizamos un primer paso atrás en el proceso de la duda, que rectifica el anterior paso adelante. Dicho paso adelante concluía que el conocimiento sensible es rechazable en bloque, debido a que es “*prudente* no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez”; pero el subsiguiente paso atrás nos dice que *no sería razonable* (esto es, que no sería, en realidad, *prudente*) aplicar de forma irrestricta la duda anterior; es más, Descartes señala que sería de locos.

La función inicial de la locura es, por tanto, la de habilitar un paso atrás que da lo *razonable* con respecto a lo *racional*. Y cuando Descartes nos dice que *no podemos razonablemente dudar* de la propia actualidad sensible, lo que viene a decirnos es que la voluntad rechaza incorporar las consecuencias más radicales de lo que se deriva demostrativamente de la duda: una impugnación de *todo* conocimiento sensible. Ese “no podemos razonablemente dudar” es un negarse a transfundir a la totalidad vital las consecuencias racionales de la duda.

Teniendo en cuenta que, tal y como indica Foucault (2015, p. 640), podríamos traducir la palabra latina *plane*, como “completamente”, cabría leer entonces la expresión empleada por Descartes en latín (“*dubitari plane non potest*”: AT, VII, 9), en vez de como “no podemos *razonablemente* dudar” (“*raisonnablement douter*”: AT, IX-1, 9), como “no podemos *completamente* dudar”. Esta segunda traducción pondría de relieve la imposibilidad práctica de asumir *completamente* las implicaciones de la duda. Lo cual es tanto como reconocer que, si Descartes no estuviese dispuesto a hacer una rebaja, si no amputase *parte* de la duda, entonces la luz de la razón nos deslumbraría, en un deslumbramiento que proyecta una sombra de locura.

Las menciones a la *lejanía* y al “a veces”, con las que en la Meditación primera Descartes se refiere al conocimiento sensible, justo antes de que aparezca la locura, cabe comprenderlas como paso estratégico, como una preparación del terreno, de cara a ir alejando las consecuencias más destructivas de la duda racional. Primero Descartes nos dice que ‘a veces’ los sentidos engañan e, inmediatamente después, añade que, aunque los sentidos me engañan en cosas “mal perceptibles o muy remotas” no podemos dudar “razonablemente” de las más próximas. Es decir, primero, al introducir la duda hacia lo sensible, nos dice que los sentidos nos engañan tan sólo “a veces” y, acto seguido, se pretende rebajar el alcance de esa ocasionalidad, matizando que ese ‘a veces’ es relativo a “cosas mal perceptibles o muy remotas.” Con ello la falibilidad del “a veces” se ubica “a lo lejos”. Estamos ante una estrategia de retroceso que va preparando la transmutación de una duda generalizada acerca de lo sensible en una duda más restringida y distanciada. Lo que nos viene a sugerir Descartes es que en la cercanía y la cordura estamos a salvo de la duda, pues si vemos algo en la cercanía de la actualidad que nos es propia, eso es fiable y, si eso se pone en duda, es la locura. Como se mostrará en lo sucesivo, se trata de un proceder que se repite, al modo de una pulsión o resto que retorna, un proceder que consiste en lo siguiente: primero se avanza una duda *racional*, después se rebaja su alcance dentro de un margen *razonable*, y, en un tercer momento (que no es el de una síntesis sino el del resurgir de una antítesis que no se deja apaciguar), lo eludido retorna recrudecido.

Primer ejemplo de ese retorno es el hecho de que, una vez que se ha dado el paso atrás que exime a los cuerdos de poner en duda la actualidad sensible, la razón responde de inmediato impulsando la duda racional frente el retroceso razonable. Ese es el momento en el en que la duda onírica entra en juego como una duda que cuestiona sin paliativos la totalidad de lo sensible y que afecta ya no al loco de cuya extravagancia Descartes se aparta sino también a la cotidianidad de los cuerdos, pues:

debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo la 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 me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en cama! ... Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten para 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 lo ojos, que movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones (AT, VII, 19).

### 3. La externalización de la locura

Para Derrida (1967, p.75) “la hipótesis del sueño es la radicalización o, si se prefiere, la exageración hiperbólica de la hipótesis de que los sentidos podrían engañarme *a veces*. En el sueño es ilusoria la *totalidad* de mis imágenes sensibles.” Dicha

hipótesis nos conduciría a un momento del análisis en el que “no se salva ninguna significación sensible o imaginativa ... Toda significación, toda «idea» de origen sensible queda *excluida* del dominio de la verdad, *bajo el mismo título* que la locura. No hay en eso nada de que extrañarse: la locura es sólo un caso particular, y no el más grave, por otra parte, de la ilusión sensible” (Derrida, 1967, p. 77). La duda onírica vendría a hacer así acto de presencia como una duda hiperbólica hacia lo sensible que anexiona la locura como un caso particular de una hipérbola general.

Creemos que Derrida acierta, frente a lo indicado por Foucault, cuando señala que la duda onírica sí añade algo con respecto a lo mencionado en la formulación inicial de la duda sensible. La duda onírica cierra el paso atrás dado por Descartes cuando utiliza el ‘a veces’ con el fin de limitar el equívoco sensible a determinadas circunstancias objetivas (como la lejanía) o subjetivas (como la locura). La radicalización que supone la hipérbola onírica nos enfrenta ante la posibilidad de que no sólo *a veces* sino *siempre* (en la actualidad o en la lejanía) y *para todos* (cuerdos o locos) el conocimiento sensible sea ilusorio. La duda onírica, por lo tanto, hace que se desvanezca la línea que separaba el ‘a veces’ del ‘siempre’ y borra también la línea que protegía al cuerdo de vivir, como vivía el loco, en un mundo de mera ilusión.

Tanto en la *Dióptrica* (AT, VI, 141) como en la *Investigación de la verdad* (AT, X, 511), como en las *Meditaciones* (AT, VII, 19) se aproximan sueño y locura. Dicho vínculo remite al hecho de que “es el alma la que ve y no el ojo; pero el alma no ve sino por medio del cerebro” (AT, VI, 141). Recordemos que cabe diferenciar en Descartes entre un *innatismo restringido* y un *innatismo generalizado* (Arbaizar, 1993, pp. 266-69). El primero tiene que ver con el entendimiento y la potencia de intelección desplegada a partir de las *naturalezas simples*, el segundo con la sensibilidad y el modo en el que la mente reacciona a los estímulos mecánicos que, desde el mundo material, llegan, a través de los nervios, hasta el cerebro. Descartes subraya insistentemente la heterogeneidad entre el fenómeno sensorial y su causa mecánica, afirmando “que en nuestras ideas no hay nada que no haya sido innato a la mente o facultad de pensar” y que los órganos de los sentidos sólo “transmitieron algo que le dio ocasión para formarlas por medio de una facultad innata”, de modo que “las ideas de dolor, colores, sonidos y semejantes, deben de ser innatas” (AT, VIII, 358-59).

Scribano (2016, pp. 607-10) muestra cómo esta vinculación entre sueño y locura se intensifica en La Forge, Fénelon y Malebranche, hasta el punto de dejar al sujeto abandonado ante la imposibilidad de responder con garantías a la pregunta: ¿cómo puedo saber que no estoy loco?; de igual modo, no puedo responder a la pregunta: ¿cómo puedo saber que ahora no estoy soñando?

No obstante, para no perder de vista el salto que nos lleva de la duda inicial acerca de lo sensible a la duda onírica, es necesario no olvidar que la primera duda hacia lo sensible era una duda acerca de la correspondencia entre interior y exterior, entre sensación subjetiva y realidad objetiva, mientras que, a partir de la duda onírica, se desacredita toda apelación a la exterioridad. Así como la duda comenzaba impugnando los sentidos y después a los locos, con la duda onírica es el mundo físico el que es silenciado, es a los cuerpos a los que se les retira la palabra. De ahora en adelante el arbitraje de la duda se juega en un nuevo territorio: lo *intramental*.

Si bien Derrida emplea una expresión afortunada cuando caracteriza la duda onírica como una duda hiperbólica hacia lo sensible, considero, sin embargo, desafortunado presentarla como una duda hiperbólica que absorbe en su seno la locura (1967, pp.

78-79), pues entiendo que es importante no perder de vista el hecho de que la sombra de la locura posee una dimensión incoativa que se proyecta más allá de la penumbra onírico-fenomenica; dicha dimensión incoativa sería inasimilable desde la hipérbole onírica y apuntaría a una oscuridad más sombría que la del sueño. En este punto, me parece que acierta más Foucault (2015, p. 56) con la cuestión de fondo cuando afirma que “Descartes no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error.”

Es verdad que si nos atenemos a lo que se nos dice explícitamente en la Meditación primera sobre la locura, entonces determinaremos que su etiología es física, pues allí se señala que si negase que la ropa que llevo puesta es mía, o afirmase que voy engalanado de oro cuando no es cierto o que soy rey sin serlo, la causa no sería una disfunción originada en la *res cogitans*, sino un cerebro “turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis” (AT, VII, 19), esto es, la etiología caería del lado de la *res extensa* y la causa de la locura estaría en una anomalía del cuerpo que eclipsa la luz de la razón. El origen de la locura no sería interno sino externo, no sería mental sino corporal. Situando la locura del lado de lo sensible, Descartes puede sentirse a salvo dentro del círculo protector de la razón, ya que el origen de la demencia del *demens* no está en la *mens*.

El diagnóstico cartesiano que externaliza la locura como trastorno corporal, encubriría aquello que la convierte en la más íntima de las amenazas. Tal y como observa Foucault (2015, p. 57), cuando Descartes excluye la locura porque “yo, que pienso, no puedo estar loco”, lo que expresa es “una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto de pensamiento, sino al sujeto pensante”, pues “la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento”.

Lo que no debemos pasar por alto es el hecho de que el mencionado diagnóstico choca con la propia teoría cartesiana de la verdad. Por un lado, el loco es quien, perdiendo el juicio, juzga delirantemente que tiene un cuerpo de vidrio o que es rey cuando no lo es. Ahora bien, por otro lado, el error de juicio nunca es para Descartes un error de los sentidos, sino siempre un error de pensamiento. Así, por ejemplo, cuando veo la imagen de un palo doblarse en el agua y el tacto me indica que no se dobla, tal y como se nos dice en las *Sextas repuestas*:

no basta [la sensación táctil] para corregir el error de la vista, pues necesitamos, además, alguna razón que nos muestre que debemos, en tal ocasión, fiarnos más del juicio que hacemos después del tacto que del juicio al que parece inclinarnos el sentido de la vista; y, no habiendo estado dicha razón en nosotros desde la infancia, no puede ser atribuida a los sentidos, sino sólo al entendimiento (AT, VII, 439).

Los sentidos no son sede de la verdad o del error, ellos se limitan a mostrar lo que muestran, de ahí que cuando “percibimos alguna cosa, no estamos en peligro de equivocarnos si no juzgamos acerca de ella en forma alguna” (AT, VIII-1, 17). La posibilidad del error surge cuando el pensamiento se inclina judicativamente en favor o en contra de una determinada apariencia. Es así que, por ejemplo, si la vista muestra la imagen de un palo doblado bajo el agua y el tacto me hace sentir su continuidad, es el entendimiento quien ha de juzgar en favor de uno u otro testimonio sensorial. Mas el peso del juicio recae íntegramente sobre el pensamiento, que es el que sopesa las diferentes informaciones proporcionadas por los sentidos; y dicho sopesar remite al veredicto último de la voluntad, que es la que ha de dar su asentimiento al juicio

formado. Por eso nos dice Descartes (AT, VIII-1, 18) que para “juzgar es necesario no sólo el entendimiento, sino que también lo es la voluntad”, pues es necesario un entendimiento y un asentimiento. El entendimiento coordina las informaciones sensibles (introduciendo un orden y una correlación que en ningún caso es un mero segregado de las sensaciones) y la voluntad da su visto bueno a lo indicado por el entendimiento.

Si bien el pensamiento (*res cogitans*) es una conjunción entendimiento-voluntad (AT, VIII-1, 17), ambas facultades son asimétricas, siendo la fisura introducida por dicha asimetría el lugar por donde el error puede penetrar (AT, VIII-1, 18). Quedamos libres de la posibilidad de errar “si sólo otorgamos nuestro consentimiento a lo que conocemos clara y distintamente”, pero quedamos expuestos “cuando juzgamos acerca de algo que no ha sido suficientemente conocido” (AT, VIII-1, 17). Fuera de los muros protectores del entendimiento está la selva del error, de modo que lo cuerdo es ceñir la voluntad dentro del círculo de luz (clara y distinta) del entendimiento.

La inconsistencia entre lo que se deriva de la propia teoría cartesiana del juicio y la mencionada externalización de la locura, deriva del hecho de que Descartes necesita evitar que la astilla de la sinrazón atraviese la epidermis de lo sensible para clavarse, en tanto que pérdida de la capacidad de juicio, en el corazón de lo inteligible, en el nexo entendimiento-voluntad. Admitir esa perforación supondría abrir la puerta a considerar que podríamos estar infectados de locura internamente, consideración que supondría la ruina total, por implosión, del edificio. Clara muestra del empeño que pone Descartes en salvar el círculo protector de la evidencia intuitiva, la da el modo en el que responde a la siguiente objeción de Bourdin:

¿Decís en serio que las cosas del todo ciertas son tales que no pueden parecer dudosas ni siquiera a los durmientes ni a los locos? Pero ¿dónde encontraréis tales cosas? ¿Y por qué, si a quienes duermen o tienen ofuscado el espíritu les parecen certísimas cosas muy ridículas y absurdas, no les parecerán falsas o dudosas, asimismo, las que son certísimas? Como prueba de ello, he conocido a una persona que, mientras dormitaba un día, y oyendo que el reloj daba las cuatro, se puso a contar así: una, una, una, una; y entonces, el absurdo que su espíritu estaba concibiendo le hizo exclamar: «mal anda el reloj: ha dado la una cuatro veces». Y, en efecto, ¿hay algo, por absurdo y contrario a la razón que sea, que no pueda ocurrírsele a un loco o a uno que esté durmiendo? ... no es cierto que sea cierto lo que parece cierto a quien duda de si duerme o está despierto (AT, VII, 457).

Aquí Bourdin se sirve de un ejemplo de razonamiento absurdo a fin de socavar la convicción cartesiana de que todo cuanto nos parece claro y distinto es verdadero. La respuesta que Descartes da a Bourdin en las *Séptimas objeciones*, sobre la que llama la atención Foucault (2015, p. 650), es la de que *hay cosas que no pueden parecer dudosas ni siquiera a los durmientes o a los locos*, y reza como sigue:

No sé en virtud de qué análisis ha podido este hombre sutilísimo deducir esto de mis escritos; pues no recuerdo haber pensado nunca nada semejante, ni en sueños. Cierto es que hubiera podido concluir de mis escritos que todo cuanto alguien concibe clara y distintamente es verdadero aunque dude de si duerme o no, y hasta, si se quiere, aunque esté dormido o delire: porque nada puede ser concebido clara y distintamente, cualquiera que sea quien lo conciba, sin ser tal y como se concibe, es decir, sin ser verdadero. Pero como sólo las personas prudentes pueden distinguir entre lo que se concibe con claridad

y lo que sólo parece que se concibe de ese modo, no me asombra que este buen hombre confunda aquí lo uno con lo otro. (AT, VII, 461-62)

Descartes señala, en primer lugar, que no recuerda haber dicho que no haya cosas que no puedan *parecer* dudosas a un durmiente o a un loco; en segundo lugar, que, no obstante, sí está dispuesto a admitir que (loco o cuerdo) lo que concibo con claridad y distinción *es* verdadero; y, finalmente, reserva la capacidad de discernir entre lo que *parece* claro y distinto de lo que *es* claro y distinto ¡a los *prudentes*!

Una vez más tropezamos con la *prudencia*, que, como decía Aristóteles, está en el ámbito del *decidir*, no del *deducir*; y que, por lo tanto, caería dentro del orden *discursivo-meditativo* y no del *deductivo-racional*. Recordemos que Descartes había comenzado su duda diciéndonos que no era *prudente* fiarse de los sentidos, para después decirnos que tampoco sería *razonable*, extender la duda sensible a la propia actualidad. Se trazaba entonces una línea divisoria entre razonables y no razonables, entre cuerdos y locos. En su respuesta a Bourdin vemos como, para cerrar las puertas a la posibilidad de que la duda afecte a lo percibido con claridad y distinción, Descartes traza de nuevo una línea divisoria que ahora distingue, dentro del grupo de los cuerdos, a los *prudentes* de los *imprudentes*.

#### 4. El ascenso a los cielos de la locura

Tanto Derrida (1967, pp. 73-77) como Foucault (2015, 56-57) hacen referencia a textos en los que Descartes, una vez que la duda onírica ha borrado la línea del horizonte que separaba el sueño de la vigilia, compara el ámbito onírico-fenoménico con representaciones pictóricas. Descartes se sirve de este vínculo entre el representar onírico y el pictórico para resaltar que toda combinación figurativa remite a unas condiciones de figurabilidad. Dado que, tras la duda onírica, ya no cabe suponer la existencia de nada extramental, Descartes va a dar un salto de la materialidad de la pintura a la idealidad, y de los colores como condición de posibilidad del pintar a los elementos cognoscitivos últimos como condición de posibilidad del pensar (AT, VII, 20). Los elementos simples y universales a los que hace referencia Descartes mientras las *semillas originarias de verdad* (AT, X, 373, 376) o *naturalezas simples* de las que se nos habla en las *Reglas* (AT, X, 418).

La palabra ‘semilla’, empleada por Descartes, alude ya a la función genésica de estos elementos. Al igual que un árbol es un despliegue de la semilla, el árbol de la ciencia es un despliegue de las semillas de verdad que yacen en el fondo de nuestra alma. Una vez introducida, en la Meditación primera, la comparación entre la composición onírica o pictórica y el ámbito mental de simplicidad desde el cual emerge toda posibilidad de representación, es cuando Descartes da el salto a la matemática.

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas son muy dudosas e inciertas, pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indubitable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no

tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna. (AT, VII, 20)

Como Descartes (AT, VI, 36) nos decía en el *Discurso* con respecto a las matemáticas: “nada había en ellas que me asegurase la existencia de su objeto.” Descartes establece aquí un corte entre una ciencia formal como la matemática, que dependería tan sólo de la coherencia del pensar, y ciencias experimentales como la física, la astronomía y la medicina. En estas últimas, la coherencia es necesaria pero no suficiente, ya que tienen que verificar la correspondencia entre lo que dice la teoría y lo que acontece en el mundo a través de la experimentación. El pasaje de las matemáticas a la física es el pasaje de la potencia al acto, de la mera posibilidad eidética a la facticidad matérica (AT, V, 160). Puesta, tras la duda onírica, la existencia del mundo entre paréntesis, las ciencias experimentales se quedan sin referente y sólo un saber se tiene en pie: las matemáticas. Como nos dice Descartes, el que “duerma yo o esté despierto”, es decir, el que exista o no el mundo físico, no afecta a la certeza matemática, ésta es estrictamente intramental.

Observemos aquí una interna simetría que opera en el proceso de la duda. La duda comenzaba primero cuestionando lo sensible para después retroceder con el fin de salvar, para los cuerdos, la propia actualidad sensorial. Del mismo modo, Descartes, cuando la duda onírica nos retrotrae a lo intramental, trata de salvar, dentro de lo intramental, un espacio propio inexpugnable a la duda: el de las verdades matemáticas.

Ahora bien, justo cuando la Meditación primera nos retrotrae al recinto seguro de lo matemático, a salvo de la duda onírica, la duda racional da una gran zancada adelante que sobrepasa, más que nunca, los límites de lo razonable. Se trata de lo que Derrida denomina, más allá del *momento hiperbólico dentro de la duda natural*, el “*momento hiperbólico absoluto* que nos hace salir de la duda natural y acceder a la hipótesis del Genio Maligno” (1967, p. 81), momento que:

va a convocar la posibilidad de una *locura total*, de un enloquecimiento total que yo no podría dominar puesto que me es infligido –por hipótesis– y puesto que ya no soy responsable de él; enloquecimiento total, es decir, con una locura que no será ya sólo un desorden del cuerpo, del objeto, del cuerpo-objeto, fuera de las fronteras de la *res cogitans*, fuera de la ciudad civilizada y confiada de la subjetividad pensante, sino con una locura que introducirá la subversión en el campo de las ideas claras y distintas, en el dominio de las verdades matemáticas que escapaban a la duda natural (*Ibid.*).

El satanismo epistemológico (Gouhier, 1969, p. 119) de Descartes parece, efectivamente, conducirnos a una locura total. Las hipérbolas a las que hace referencia Derrida, la *sensible* y la *absoluta*, son hiperbólicas porque son irrestrictas. La primera levanta las barreras que protegían los últimos rescoldos de certeza físico-sensible, la segunda destruye los muros que protegían la certeza matemático-racional. De este modo, Descartes, que quería ofrecer una fundamentación metafísica de la física matemática, cuestiona con sus hipérbolas tanto el objeto de dicha ciencia (el mundo físico) como su lenguaje (la matemática).

En esta locura total, de la que nos habla Derrida, se explicita lo que estaba implícito en la figura del loco, figura que vuelve en la duda hiperbólica absoluta a modo de retorno de lo reprimido. El Dios engañador desoculta lo que estaba oculto

(incoado) en la figura del loco y denuncia el fracaso de la estrategia que quería situar la locura extramuros de la razón, denuncia el fracaso de ese diagnóstico que remitía el trastorno del loco a una fuente adventicia y a un origen físico. La locura anida ahora no en la naturaleza externa sino en el corazón mismo de lo mental y lo sobrenatural. La astilla de la locura está enclavada en el origen.

La hipérbole demoniaca es la expresión más extrema de una duda racional que fue intensificándose en la obra de Descartes. En las *Reglas* la duda cuestionaba el conocimiento sensible, pero dejaba intacto el conocimiento matemático, considerando indubitables tanto las operaciones intelectuales de la intuición como de la deducción. En el *Discurso*, sin embargo, la duda ya alcanzaba expresamente a la deducción matemática (AT, VI, 32) y en las *Meditaciones* la duda alcanza su pleamar anegando el campo completo de la razón, pues la duda afecta a las verdades intuitivas de la matemática.

El que la duda afecta en la Meditación primera a las verdades intuitivas lo evidencia el hecho de que Descartes defendiera en la Regla III el carácter intuitivo de proposiciones como “un triángulo está limitado sólo por tres lados” o “dos más dos son cuatro”, mientras que en la Meditación primera consideraba dudoso que un cuadrado esté limitado por cuatro lados o que dos más tres sean cinco. Se trata exactamente de los mismos ejemplos con una progresión de una unidad, en las *Reglas* el ejemplo es una figura de tres lados y en las *Meditaciones* de cuatro; en las *Reglas* es una suma con resultado ‘cuatro’, en las *Meditaciones* una suma con resultado ‘cinco’. De ese modo, el mencionado satanismo epistemológico dinamita tanto la realidad extramental sobre la que reposa la física, como la racionalidad intramental sobre la que reposa la matemática. La duda parece haber alcanzado un punto sin retorno, pues ahora dudamos “también”, como nos dice el propio Descartes (AT, VIII-1, 6), “de aquellos principios que hasta ahora considerábamos evidentes por sí mismos.”

El avance del proceso de la duda parece haber destruido todos los cimientos del edificio, ya que aceptar el Dios engañador es abrirse a la posibilidad de que la razón sea matricialmente locura. Si fuese así, entonces la razón misma sería una fachada de razón, pero sinrazón en su fondo, y la frontera misma entre cordura y locura se desdibujaría, así como antes la hipérbole onírica había desdibujado la frontera entre sueño y vigilia. El mismo Descartes, que desdeñaba el poder del loco, reintroduciría la temática de la locura al sí tomarse en serio la omnipotencia de Dios.

## 5. El genio maligno y el Dios engañador

Hace notar Amar Díaz que para Foucault “el Genio Maligno no puede ser asimilado a la locura, porque aparece tan sólo cuando ésta ha sido desplazada” (2012, p. 42); mas hace notar también (2012, p. 47) que para Derrida el genio maligno opera no como algo meramente excluido sino como algo que retorna. Lo que la interpretación aquí propuesta quiere poner de relieve es que el genio maligno *no desplaza* la locura sino que *es un desplazamiento* de la locura bajo una nueva máscara, es su retorno recrudecido. No obstante, es importante percatarse de que, precisamente en el momento en el que el tiene lugar ese retorno recrudecido, se produce de inmediato el repliegue de lo razonable; justo en el momento en el que el impulso de la duda racional había llegado a un punto que hacía colapsar el propósito fundamentador del discurso meditativo, se produce el paso atrás.

Para mejor comprender ese paso atrás conviene llamar la atención sobre una diferencia que Derrida pasa por alto: la que existe entre el *Dios engañador* y el *genio maligno*. De hecho, como veremos, la relación entre ambos responde a la mencionada dinámica entre el paso adelante de lo racional y el paso atrás de lo razonable. Lo que avanza la razón en el más audaz de sus saltos es la figura, no del genio maligno, sino la del Dios engañador:

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 tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, 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 éstas, si es que son siquiera imaginables (AT, VII, 21).

La clave está aquí en la parte del texto que prosigue tras los dos puntos del “Y más aún:”, puesto que, hasta ese momento, la hipérbole del dios engañador sólo afecta a la existencia de objetos extramentales (“que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos...”) y eso nada añade a la hipérbole onírica. Lo que hace del Dios engañador una hipérbole de fuerza inusitada es el alcance de lo que se dice después de esos dos puntos, pues lo que allí se dice no se limita a cuestionar la existencia de lo extramental, sino la coherencia misma del pensar y, por lo tanto, pone en cuestión la ciencia que se asienta en esa coherencia: la matemática.

En ese preciso momento, cuando la duda racional se le va más que nunca de las manos, Descartes retoma las riendas en un repliegue de prudencia, si bien camufla su gesto con un hábil juego de manos. “Habrà personas”, comienza diciendo Descartes (AT, VII, 21), “que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas”. Distrayendo nuestra atención de las implicaciones del Dios engañador, el texto continua diciéndonos que “no objetemos nada de momento y que supongamos que todo cuanto ha sido dicho aquí de Dios es pura fábula”, para, acto seguido, volver sobre el asunto indicando que, de todos modos, “será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe.” (*Ibid.*)

Así como cuando Descartes quería recortar la generalidad de la duda sensible, procedía a situar los errores sensibles en la lejanía (con el fin de salvar la propia actualidad sensorial), ahora Descartes aleja la omnipotencia de Dios, preparando el terreno para suplantarlo por un dios menor. Y prepara el terreno introduciendo la idea de que hay una inversa proporcionalidad en virtud de la cual cuanto *menos* poderoso *más* maligno podría ser un Dios. Ahora bien, este *menos por más* pervierte el contenido de la duda hiperbólica absoluta, pues lo que convertía al Dios engañador en una amenaza total para la razón era, precisamente, que era *todopoderoso*. Con los antecitados comentarios Descartes ha preparado la salida a escena de una divinidad *poderosa* pero no *todopoderosa*:

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios –que es fuente suprema de verdad– sino cierto genio maligno, no menos artero y engañoso que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. (AT, VII, 22-23)

Cifra y compendio de la rebaja que el *genio maligno* supone con respecto al *Dios engañador*, la da el hecho de que, en la salida a escena del primero desaparece lo verdaderamente amenazante del segundo: lo que se añadía después del mencionado “Y más aún”, esto es, la posibilidad de ser engañado en el campo de las verdades intuitivas (“cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas”). *El genio maligno es un paso atrás que, inadvertidamente, opera un retroceso de la duda hiperbólica absoluta a la duda hiperbólica sensible*. Más allá del efectismo con el que Descartes presenta al genio maligno, éste no añade nada a la duda onírica.

Autores como Barciero (2007) o Scribano (2017) han puesto de manifiesto los significativos débitos que las *Meditaciones* tienen con las *Disputaciones metafísicas* de Suárez, cuyo *ángel malo* antecedería al *genio maligno*. En la *Disputación Metafísica 9* Suárez sugiere la posibilidad de un ángel malo que emplea su poder en hacer que veamos lo falso como verdadero. En realidad, tanto Dios como un ángel tendrían ese poder, pero, por un lado, la bondad del Dios todopoderoso excluye para Suárez que éste nos engañe y, por otro lado, un ángel malvado no puede, por sí sólo, doblegar nuestra voluntad (DM 9.2.7). Frente a su tentación, siempre podemos negar nuestro asentimiento. Se trata de ideas que Descartes reitera.

No obstante, si es posible resistir la tentación del ángel malo o del genio maligno es porque *no* son omnipotentes. Si lo fuesen, no habría contrapoder de voluntad libérrima que oponerles. De ahí el necesario paso atrás que Descartes tiene que dar. Al ser el Dios engañador presentado como *omnipotente*, el ser humano estaría completamente desamparado frente a su engaño. Ante un ser meramente *poderoso* (como el ángel malo o el genio maligno), sí cabe oponer resistencia.

El que Descartes entrecruce las figuras del genio maligno y del Dios engañador forma parte de un habilidoso juego de manos consistente en encubrir una polisemia tras una aparente sinonimia. Encontramos una muestra de ese entrecruzamiento en la respuesta que Descartes ofrece al Padre Bourdin, cuando este último incluye entre los poderes del genio maligno el poner en cuestión que “dos más tres sean cinco, que el todo sea mayor que la parte, y cosas por el estilo” (AT, VII, 455). Descartes responde a Bourdin, “que mientras atendemos a una verdad que concebimos con claridad, no podemos en modo alguno dudar de ella; pero cuando no ponemos en ella nuestra atención, y no pensamos en las razones que la prueban (como sucede con mucha frecuencia), aunque recordemos haber concebido con claridad muchas verdades, no hay ninguna, sin embargo, de la que no podamos dudar con razón.” (AT, VII, 460)

Descartes sortea la objeción de Bourdin señalando que la duda nunca llega a poner en cuestión lo que sí ponía en cuestión el Dios engañador, esto es, sortea la objeción replegándose a un espacio en donde ya no amenaza la omnipotencia de Dios, sino el poder de ese dios menguado que es el genio maligno, un dios menor

que vendría a jugar un rol parecido al del ‘ángel malo’ Satanás, en tanto que tentador que somete a prueba. La Iglesia identificaba el *mundo*, el *demonio* y la *carne* como los tres enemigos del alma y, al fin y al cabo, ese es el radio de acción del genio maligno cartesiano: lo *material*-carnal.

El mencionado repliegue le resulta imprescindible a Descartes para que el proceso de la duda no se le vaya de las manos. Pues el *Dios engañador*, al cuestionar la *evidencia intuitiva*, llevaba al colapso toda pretensión de superar la duda. Por el contrario, la amenaza del *genio maligno* es manejable, puesto que no afecta a la *evidencia* sino tan sólo a la *memoria de la evidencia*. En la medida en que el genio maligno sólo pueda actuar allí en donde hay memoria, sólo puede actuar allí en donde hay cuerpo y, en donde la mente no es plenamente autónoma (activa) sino también heterónoma (interactiva): dependiente de aquellos movimientos de la glándula pineal que reactivan las huellas sensibles abiertas por los espíritus animales en su circulación por los poros del cerebro.<sup>1</sup> Cuando la mente entra en la memoria corporal entra en el dominio de la materia y de la carne, que es también el dominio en el que el hombre queda expuesto a la acción de lo demoníaco. Ahora bien, mientras el hombre no abandone el recinto seguro de lo que puede percibir con claridad y distinción, el hombre no quedará expuesto al error (esto es, expuesto a la acción posible de un demonio que ejerce su poder sólo allí en donde hay materia, en donde la mente ya no es autónoma).

Sin ese repliegue del Dios engañador al genio maligno, Descartes nunca hubiese podido superar la acusación de círculo vicioso, pues es sólo porque se sitúa la evidencia intuitiva a salvo del poder engañador de Dios, que se puede acceder demostrativamente a Él. De ahí el énfasis que pone Descartes en que la demostración que nos lleva desde el criterio de certeza establecido tras el *cogito* a Dios, es una demostración intuitiva y no enumerativa, esto es, que se trata de una deducción aprehensible intuitivamente sin tributo alguno a la memoria corporal, a diferencia de lo que ocurriría en el caso de una demostración que hubiese que reconstruir a través de un proceso enumerativo (Arbaizar, 2002, pp. 233-34).

## 6. El desquite de la locura

No deja de llamar la atención el hecho de que ese Dios veraz al que acude Descartes para fundamentar racionalmente el edificio de la ciencia, es quizás el más irreductible a razón de toda la historia de la filosofía. El dios voluntarista de Duns Scoto y Ockham es libre voluntad, pero libertad dentro de lo posible, esto es, dentro de la lógica; de ahí que la libertad divina no pueda sobrevolar el principio de no contradicción. En Descartes, por el contrario, la omnipotencia y la libertad divinas alcanzan su apoteosis, pues Dios es libre para lo posible y para lo imposible, libre más allá de toda lógica. Hacer circular el poder de Dios por los cauces de esta última sería para Descartes, tal y como indica en una carta a Mersenne, “hablar de Dios como de un Júpiter o un Saturno y someterlo a la Estigia y los destinos”. (AT, I, 145). Es por ello que, así como Ockham había reconocido el poder de Dios para ordenar otras leyes morales, distintas de los diez mandamientos, si así lo desease, Descartes reconoce el

<sup>1</sup> Acerca de la mecánica de la memoria corporal: *Las pasiones del alma*, arts. 32, 42; *Tratado del hombre*, AT, XI, pp. 128-29, pp. 177-78.

poder de Dios para transgredir las leyes de la lógica, si así lo desease. La lógica es de Dios y no Dios de la lógica.

La teoría cartesiana de las verdades eternas venía a señalar, precisamente, que la lógica no es sino un producto de la libertad divina. Pendiendo el orden de esencias de la inexpugnable trascendencia del ser, dicho orden queda separado de dicha trascendencia, pues no es sino el producto de una contingencia ontológica (Alquié, 1966, p. 253). Ajeno a toda dicotomía entendimiento-voluntad, Dios no posee una voluntad que, como la nuestra, asiente a lo que el entendimiento le indica, sino que se trata de una voluntad que asienta o establece el mismo *logos* del entendimiento, produce la misma lógica aunando *ver y querer*. La totalidad del orden racional pende de una voluntad que, de haber sido otra, hubiese engendrado otro orden y otra lógica.

Vemos así cómo en el omnipotente Dios al que Descartes recurre para fundar metafísicamente la ciencia, retornan los poderes que Descartes había querido retirar al Dios engañador (cuando había trasfundido la duda hiperbólica al genio maligno). Y retornan porque Descartes reconoce expresamente en una carta a Arnauld que Dios podría hacer que “exista una montaña sin valle o que uno y dos no sean tres” (AT, V, p. 224). Una cosa es que nosotros, confinados dentro de unos límites lógicos, no podamos entender cómo sería eso posible, y otra cosa es querer confinar a Dios dentro de esos límites. Tal y como dice Descartes en una carta a Mesland:

En cuanto a la dificultad de concebir cómo Dios ha sido libre e indiferente para hacer que no fuera cierto que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales a dos rectos o en general que los contradictorios no puedan existir juntos, se la puede suprimir fácilmente considerando que el poder de Dios no puede tener ningún límite; después también considerando que nuestro espíritu es finito y creado de tal naturaleza que puede concebir como posibles las cosas que Dios ha querido que fueran verdaderamente posibles, pero no de tal naturaleza que pueda también concebir como posibles las que Dios hubiera podido hacer posibles pero que, sin embargo, ha querido hacer imposibles. Pues la primera consideración nos hace conocer que Dios no puede haber sido determinado a hacer que fuese verdadero que los contradictorios no puedan existir juntos y que, por consiguiente, ha podido hacer lo contrario; después el otro nos asegura que, aunque esto sea verdadero, no debemos tratar de comprenderlo, porque nuestra naturaleza no es capaz de ello. Y aunque Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias, esto no significa que las haya querido necesariamente, pues es completamente diferente querer que fuesen necesarias y quererlo necesariamente, o estar necesitado a quererlo. Confieso que hay contradicciones que son tan evidentes que no las podemos representar a nuestro espíritu sin juzgarlas enteramente imposibles. (AT, IV, 118-19)

Foucault (2015, p. 165) nos decía que cuando la locura se convirtió en el pandemónium de la modernidad, el internamiento operó a modo de exorcismo. Derrida (1967, p. 87), por su parte, observa que cuando en la *República* se introduce una Idea de Bien que alumbra (*epékeina tes ousias*) un orden de esencias al que sobrepasa, Glaucón exclama: “Dios mío, ¡qué demoniaca hipérbole!” (*daimonías hyperboles*). Lo que encontramos en Descartes es que la demoniaca hipérbole que él mismo había querido exorcizar (recurriendo a aquel juego de manos que reemplazaba la figura del Dios engañador por la del genio maligno) al final se desliza hasta eso que en Descartes viene a ocupar el lugar que ocupaba la Idea de Bien en Platón: el Dios veraz. Un Dios que es veraz porque, estando más allá de toda verdad y toda lógica,

las crea en una decisión absoluta de lo Absoluto. El orden de la ciencia reposa así en Descartes sobre el abismo de la voluntad divina y toda claridad y la distinción brota de una oscuridad teológica. A la postre, mundo y mente se disuelven en la plenitud irrebasable de un misterio primordial (Kamiya, 1982, p.60; Alquíer 1982, pp. 9-11).

Si, a pesar de todo, el abismo de esa contingencia decisional puede fundamentar la ciencia, es porque al ser *una* decisión de lo *Uno*, *una* vez tomada, se mantiene fiel a sí misma y sostiene *un* mismo orden de verdades eternas. Dios es alteridad absoluta, pero alteridad inalterable. La legaliformidad establecida *de hecho* por el Hacedor es decisión contingente pero eterna. De ese modo, la ciencia puede reposar en la tranquilidad derivada del hecho de que lo *Uno* decide sólo *una* vez, abriendo el mundo desde *una* contingencia que opera *como si* fuese necesaria. La inmutabilidad del Dios Uno de la teología platónica<sup>2</sup> permitía, de este modo, que el científico confiase en la estabilidad de las leyes naturales hasta el punto de que Descartes deduce las leyes del movimiento de la mencionada inmutabilidad (AT, VIII-1, 61-63). No obstante, por más que Descartes lo acabe empleando para legitimar su discurso científico, es el suyo un Dios absolutamente opaco ante el que se reclina el mismísimo principio de no contradicción.

Cuando, en el *Discurso*, nos habla Descartes de su concepción del método, se emplaza en “una cálida habitación donde disfrutaba analizando mis reflexiones.” (AT, VI, 11). Observa Peretti que esa hogareña imagen del pensador “es la imagen que el pensamiento trata desesperadamente de forjarse y dar de sí mismo” (1999, p. 235). La confortable imagen de un morar al calor de la luz de la razón y a salvo de la sombra de la locura. No obstante, por mucho que Descartes, a lo largo del proceso de la duda, intentase ponerse a salvo de dicha sombra, al final ésta acaba siendo el *medium* bautismal que todo lo domina, de modo que el ser-en-el-mundo del hombre es un ser-en-el-orden que remite a un previo ser-en-la-locura divina.

Destacaba Derrida (1967, p. 86) que el *cogito* encierra un valor que escapa a la alternativa entre razón y sin-razón, tratándose de un punto 0 que anilla un origen común. Despierto o dormido, loco o cuerdo, *Cogito, sum*. Lo cual implicaría que Descartes no excluye la locura, sino que se limita a simular inicialmente su exclusión. “En este sentido”, nos dice Derrida (1967, p. 87), “nada es menos tranquilizador que el *cogito* en su momento inaugural y propio. “Podríamos agregar, nada es menos tranquilizador, con la excepción de Dios.

## 7. Conclusiones

Si echamos la vista atrás y vemos panorámicamente el proceso de la duda, observamos que éste se iniciaba con un primer paso adelante racional que ponía en cuestión, dado el carácter engañoso de los sentidos, la correspondencia entre el conocimiento sensible y los objetos extramentales. Después, en nombre de una cordura que excluye la locura, se da un paso atrás, y se recorta la primera duda con el fin de salvar la propia actualidad. Acto seguido, la duda responde a las limitaciones introducidas en nombre de lo razonable, dando un gran paso adelante con la hipérbole del sueño, hipérbole que impugna toda posibilidad de apelar a lo extramental. Finalmente, la

<sup>2</sup> É. Gilson (1987, pp. 157-210) ha glosado cómo Descartes recibe dicha teología a través de personalidades vinculadas al Oratorio como el Cardenal de Bérulle y Guillaume Gibieuf.

duda alcanza su cénit con la hipérbole del Dios engañador, que extiende la infección de la duda a lo inteligible. Es entonces, ante el riesgo más extremo de que el proceso de la duda se derrumbe, que Descartes opta de nuevo por dar un paso atrás, paso en virtud del cual el todopoderoso Dios engañador es suplantado por un Dios menor: el Genio maligno.

Observamos aquí una simetría entre el primer retroceso ante la locura y el posterior retroceso de ante el Dios engañador. Así como con la introducción del loco Descartes había retrocedido para salvar la actualidad de su intuición sensible, con la introducción del genio maligno retrocedió para salvar la intuición intelectual. Tras la exclusión de la locura quedaba a salvo la actualidad sensible, tras la exclusión del Dios engañador quedaba a salvo la actualidad inteligible. Una y otra vez, primero en el hombre y después en Dios, el tema de la locura se evita en una sucesión de escenificaciones y juegos de manos en donde, como indica Foucault, la “ceremonia triunfa sobre el debate” (2015, p. 193).

En Kierkegaard el momento de la decisión es el momento *de* la locura. En el curso del proceso meditativo, el momento de la decisión es en Descartes un momento *contra* la locura. No obstante, la locura anida en los dos extremos que sostienen el discurso cartesiano: el *cogito* como intersección pensar-ser en lo finito y *Dios* como intersección pensar-ser en lo infinito. El primero sobrevuela la diferencia cordura-locura, el segundo sobrepasa toda cordura. Si el loco estaba loco porque dislocaba su identidad creyéndose rey sin serlo, entonces el Dios de Descartes es la locura de las locuras, ya que en él queda dislocado el mismísimo principio lógico de identidad. Todo el proceso de la duda viene a ser así una fallida huida de la locura, pues ésta cohabita el *cogito* desde el inicio y acaba entronizándose como fuente última de lo real.

## 8. Referencias bibliográficas

- Alquié, F. (1966): *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF.
- Alquié, F. (1982): “Descartes et l'ontologie négative”, en *Études cartésiennes*, Paris, Vrin.
- Amar Díaz, M. (2012): “Cogito y locura. En torno al debate Foucault-Derrida”, *Fragments de Filosofía*, nº 10, pp. 32-52
- Arbaizar, B. (2002): “El genio maligno en Descartes y la reiteración moderna de la metafísica”, *Revista de filosofía*, Vol. 27, 1, pp. 223-48.
- Arbaizar, B. (1993): “Certeza sensible e innatismo cartesiano”, *Pensamiento*, Vol. 49, nº 194, pp. 257-72.
- Barcero, F.T. (2007): “El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes”, *Pensamiento*, Vol. 63, nº 236, pp. 303-20.
- Derrida, J. (1967): “Cogito et histoire de la folie”, en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, pp. 51-98.
- Derrida, J. (2003): *Voyous*, Paris, Galilée.
- Descartes, R. (1969-74): *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin. En adelante AT en correspondencia con la edición de Charles Adam & Paul Tannery (1969-74).
- Descartes, R. (1622-38): *Correspondance*, en *Oeuvres de Descartes*, AT, I,
- Descartes, R. (1643-47): *Correspondance*, en *Oeuvres de Descartes*, AT, IV.
- Descartes, R. (1647-50): *Correspondance*, en *Oeuvres de Descartes*, AT, V.
- Descartes, R. (1637): *Discours de la méthode et Essais*, en *Oeuvres de Descartes*, AT, VI.

- Descartes, R. (1641): *Meditationes de Prima Philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*, AT, VII.
- Descartes, R. (1647): *Méditations. Traduction française*, en *Oeuvres de Descartes*, AT, IX-1.
- Descartes, R. (1648): *Descartes et Burman*, AT, V.
- Descartes, R. (1647): *Principia Philosophiæ*, VIII-1.
- Descartes, R. (1649): *Les Passions de l'âme*, AT, XI.
- Descartes, R. (1664): *L'homme de Descartes (Traité de l'Homme)*, AT, XI.
- Descartes, R. (1684): *Regulæ ad directionem ingenii*, AT, X.
- Foucault, M. (2015): *Histoire de la folie à l'âge classique*, en *Œuvres*, I, France, Gallimard.
- Gammella, V. (2014): "Foucault legge Cartesio. Metodo e soggettivazione nelle «Meditazioni metafisiche»", Laboratorio dell'ISPF, XI, 2014, pp. 1-31.
- Gouhier, H. (1969): *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.
- Kamiya, N. (1982): *La théorie cartésienne du temps*, Paris, Vrin.
- Lacan, J. (1966): "La science et la vérité", en *Écrits*, Paris, Seuil, pp. 855-78.
- Peretti, C. (1999): "La disputa entre Foucault y Derrida por los restos de Descartes", *Enrahonar*, n° Extra 1, pp. 231-36.
- Scribano, E. (2016): "Descartes on error and madness", *Rivista di Storia della Filosofia*, IV, 599-614.
- Scribano, E. (2017): "Divine Deception in Descartes' *Meditations*", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1, pp. 1-24.
- Zubiri, X. (1985): *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1985.