

# *El genio maligno en Descartes y la reiteración moderna de la metafísica*

Benito ARBAIZAR GIL

## **Resumen**

Este artículo se ocupa de aclarar el modo en el que la fundación del pensamiento moderno acontece como una reiteración recrudescida de la metafísica que responde a un repliegue defensivo de la razón frente al asalto de lo que la sobrepasa. Comenzaremos mostrando el modo en el que Descartes experimenta ese asalto en un momento decisivo de su vida y cómo responde reactivamente ante él, para seguir mostrando cómo de ahí en adelante tanto su metafísica como su física se mueven en la estela de un intento de poner diques al incesante retorno de lo reprimido.

*Palabras clave:* Metafísica, reflexión, olvido, materia, mal, genio, imaginación, poesía.

## **Abstract**

This work is devoted to clear how the foundation of modern thought takes place as a reinforced reiteration of metaphysics which is provoked by a defensive fold of reason against the assault of transrational. We begin showing the way this assault is experimented by Descartes in a decisive moment of his life and how reagently replies to him. The article continues showing how physics and metaphysics are being moved in Descartes on the wake of a try to build seawalls against the incessant return of what has been repressed.

**Keywords:** Metaphysics, reflection, forgetfulness, matter, evil, genius, imagination, poetry.

## 1. La pesadilla de Descartes

En los *Evangelios* se nos dice que el espíritu es como el viento, que sopla y no se sabe de dónde viene ni a dónde va.<sup>1</sup> Descartes mismo veía en el viento un símbolo del espíritu<sup>2</sup> y en la primera pesadilla que le asola en un momento decisivo de su vida, el preciso momento en el que descubre *los fundamentos de una ciencia admirable*,<sup>3</sup> ocupaba el viento un importante papel:

“Después de haberse dormido, su imaginación se sintió conmovida por la representación de algunos fantasmas que se le presentaron y que lo espantaron de tal manera que, creyendo andar por las calles, se veía obligado a apoyarse en el lado izquierdo para poder avanzar hacia el lugar al que quería ir, porque sentía una gran debilidad en el costado derecho, en el que no podía sostenerse. Avergonzado por marchar de ese modo hizo un esfuerzo por enderezarse, pero sintió un viento impetuoso que arrojándolo a una especie de torbellino le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre el pie izquierdo. No fue sólo eso lo que lo espantó. La dificultad que experimentaba para arrastrarse lo llevaba a creer que caía a cada paso, hasta que al descubrir en su camino un colegio abierto penetró en él para hallar un refugio y un remedio para su mal. Trató de ganar la iglesia del colegio, en la que inmediatamente pensó ir a rezar; pero como notara que había pasado un conocido sin saludarlo, quiso volver sobre sus pasos para complimentarlo y fue rechazado con violencia por el viento que soplaba contra la iglesia. Al mismo tiempo divisó en medio del patio del colegio a otra persona que lo llamó por su nombre en términos corteses y amables y que le dijo si quería ir a buscar al señor N. que tenía algo que entregarle. Descartes imaginó que se trataba de un melón que le habían traído de algún país extranjero. Pero lo que más le sorprendió fue advertir que los que se reunían en torno de dicha persona para conversar se mantenían erguidos y firmes sobre sus pies: aun cuando él permanecía en todo momento encorvado y vacilante en el mismo lugar y el viento, que creyó que lo voltearía repetidamente, había amainado mucho. En ese mismo momento se despertó y sintió exactamente una hora después una verdadera sensación de dolor

---

<sup>1</sup> Juan, 3, 9. Acerca de la relación entre *espíritu* y *viento* puede leerse lo señalado por Jung (1992) en *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza, pp. 20-21.

<sup>2</sup> *Cogitationes privatae*, AT, X, p. 218. Las obras de Descartes se citan en conformidad con la edición de las obras completas de Charles Adam & Paul Tannery (1969-74): *Oeuvres de Descartes*, París, Vrin.

<sup>3</sup> Baillet, A. (1691): *Vie de Mr. Descartes*, Paris, D. Horthemels, I, p.81 (AT, X, p. 181).

que le hizo temer que fuera obra de algún genio maligno que quisiera seducirlo. Inmediatamente se volvió sobre el lado derecho, pues se había dormido sobre el izquierdo y así había tenido el sueño.”<sup>4</sup>

El viento impide a Descartes avanzar como él quiere y le obliga a apoyarse sobre lo izquierdo. Lo izquierdo es una fuerza que aquí se impone a la debilidad de lo derecho sobre lo que Descartes quería apoyarse; representa, pues, un querer más fuerte que el querer de la conciencia racional; una voluntad, que, frente a lo derecho-diestro, representa lo demoniaco-siniestro que Descartes asocia al genio maligno.<sup>5</sup> Frente al empuje de lo así concebido como lo demoniaco, Descartes busca la protección que encuentra en un arquetípico espacio acotado dentro del cual se protege del viento. Toda la obra de Descartes puede leerse como el intento de construir un espacio semejante.

En las *Reglas para la dirección del espíritu* se delimita, ya desde el título, el propósito mismo del *discurso del método* cartesiano, esto es, del modo de *discurrir* el camino y el propósito último de toda su obra. Frente al espíritu como fuerza irreductible a razón, un espíritu amable que sí se deja dirigir desde la conciencia calculadora, un espíritu que será *mens* en vez de *ánima*, conciencia racional y no principio vital. Belaval<sup>6</sup> sugiere que *Regulae ad directionem ingenii* debería de traducirse: ‘Reglas para servir de directrices a los que tienen don’ (*ingenium*), pero esta apelación al don o al genio llevada a cabo por Descartes es en realidad una sustracción del mismo. Descartes pretende con su método analítico-sintético reglar lo ingénito desde las semillas primigenias de verdad que yacen en el fondo de nuestra alma. Ahora bien, en la medida en que dichas semillas pueden ser localizadas y detectadas, en la medida en que la energía lógica que contienen puede ser metódicamente desplegada según las reglas de la *ratio* matemática, en esa misma medida lo ingénito pierde toda genialidad, esto es, toda indomabilidad espiritual, y ello para pasar a vivir en el terreno de una *mens* que desplegará su discurso acerca del mundo como *mensura*, como cálculo exacto.

La excentricidad de la conciencia, que Descartes no está dispuesto a tole-

<sup>4</sup> Baillet, A.: *Ob. cit.*, pp. 81-82. (AT, X, p.181).

<sup>5</sup> Al respecto leemos en Jung: “el lado izquierdo es siempre el lado desfavorable. De ahí el doble significado de la palabra latina *sinister*; el lado izquierdo es el lado oscuro e inconsciente, mientras que el lado derecho es el lado consciente” (*Ob. cit.*, p. 428). “El camino de la derecha (el camino derecho)”, señala Freud, “significa siempre el camino del Derecho, y, en cambio, el izquierdo el del delito” (1973, *La interpretación de los sueños*, en *Sigmund Freud. Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, tomo I, XVII, p. 563).

<sup>6</sup> Belaval, I. (1960): *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, p. 27.

rar, es en el genio nutritiva y la exposición al viento espiritual que arrastra no es aquí obstáculo sino impulso (el impulso creador por excelencia). El estado de ánimo en donde enraíza el genio, tal y como lo entiende Kant<sup>7</sup> en su estética o Nietzsche<sup>8</sup> cuando nos habla de la inspiración, es un receptivo estado de abierto, un acoger como *don* el advenimiento. En la medida en que dicho advenimiento no se halla nunca clausurado, al hombre poseído por el genio le es esencial un permanente estado de abierto y la falta de morada de quien se expone a lo inhospitalario. La genialidad remite aquí a un Fundamento (*Grund*) que es, como indicó Schelling, el abismo (*Un-grund*) del cual sale despedida la *ex-sistencia*. El genio se emplaza en aquella *flexión* originaria, previa a toda *re-flexión*, que expelle el existir. Lo característico del cartesianismo es el rehusamiento de ese abismo matricial que, a un tiempo, funda y desfonda el discurso.

El abismo matricial está representado en la pesadilla de Descartes por el viento y la figura del genio. Descartes, según lo indicado por Baillet, nos dice que el viento “que lo impulsaba hacia la iglesia del colegio, cuando padecía del lado derecho, no era más que el Genio Maligno que trataba de arrojarlo por la fuerza ... a un lugar santo”. Poco después se nos dice que el genio “excitaba en él un entusiasmo por el cual sentía el cerebro caliente desde unos días atrás y le había predicho esos sueños, en los que el espíritu huma-

---

<sup>7</sup> Kant nos recordaba, en la *Crítica del Juicio* (§46-47), que “el genio es un *talento* de producir aquello para lo cual no puede darse regla determinada alguna, y no una capacidad de habilidad para lo que puede aprenderse según una regla”, esto es, que el genio es lo antimetódico por excelencia, ya que en su poner creadoramente reglas, se opone a toda regla dada. El genio mismo obra en el hombre a espaldas de su conciencia (de ahí que Kant nos recuerde que se hace venir genio de *genius*, esto es, de aquel espíritu que nos dirige y preserva y frente al cual nuestra relación no es la de dirigir sino la de ser dirigidos). El receptor del genio ve brotar su obra como un regalo del espíritu, más como algo que sucede a su través que como algo hecho por él.

<sup>8</sup> “¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron *inspiración*? En caso contrario, voy a describirlo (...) ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo, algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo reluce un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma (...) Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tempestad de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad... La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla. Parece en realidad, para recordar una frase de *Zarathustra*, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen para símbolo” (Nietzsche, F., 2001: *Ecce homo*, Madrid, Alianza, pp. 107-08).

no no tenía ninguna intervención, antes de meterse en cama”. El genio genera un impulso cuyo origen no es humano, trae el estado de entusiasmo del que brotan los sueños e impulsa a Descartes, incluso dentro del colegio, hacia la iglesia. Dicho impulso de carácter divino es el que nos permite comprender “que los poetas, incluso los que sólo hacen tonterías, estuviesen llenos de sentencias más graves, más sensatas y mejor dichas que las que se encuentran en los escritos de los filósofos”. Todo ello debido a “la divina condición del entusiasmo y la fuerza de la imaginación que hace surgir las semillas de la sabiduría (que se encuentran en el espíritu de todos los hombres, como las chispas de fuego en los guijarros) con mucha mayor facilidad e incluso mucho mayor brillo, como no puede hacerlo la Razón de los filósofos.”<sup>9</sup>

Descartes nos dice que el genio, el impulso sapiencial por excelencia de origen extra-humano, es más adicto al *poeta* que al *filósofo*, a la *imaginación* que a la *razón*. El verdadero artista, recordaba Schelling, es el instrumento de un poder que no domina, el mismo que vivifica la naturaleza y apunta hacia la reconciliación entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo finito y lo infinito. A una síntesis semejante el hombre no tiene acceso por vías meramente intelectuales o reflexivas. De ahí que la creación artística requiera la existencia de un mundo simbólico como espacio poético-mitológico de intersección entre lo universal y lo particular. Frente al carácter meramente concreto de la imagen sensorial, o al carácter meramente abstracto de la idea intelectual, la imaginación alza el vuelo que nos impulsa hacia las cimas del espíritu.

Dicho impulso arrastraba a Descartes hacia el lugar por antonomasia de lo sagrado: la iglesia. Descartes quiere conscientemente ir allí a orar, pero nunca llegará a cruzar la puerta de la iglesia, negando un impulso que en el acto de arrastrarlo trasciende su capacidad de conducción consciente. Descartes quiere en todo momento capitanear (no por casualidad comparaba al alma con el capitán de un barco) y por eso no se confía al impulso del genio, con lo cual acabará dando la espalda a la imaginación como flecha de sentido que apunta a lo más alto y a la poesía como el espacio de un decir originario.

Hölderlin hablaba de los poetas que extienden sus cabezas desnudas bajo las tormentas para así acoger los rayos de Dios en sus propias manos. Exponiéndose bajo las tempestades de lo divino y la espantosa sacudida de la inmediata totalidad, el poeta expone lo sagrado, siendo la agitación del caos sin suelo alojada en la benignidad de la palabra.<sup>10</sup> Mas Descartes rehusa

<sup>9</sup> Baillet, A.: *Ob. cit.*, p. 84 (AT, X, p. 184).

<sup>10</sup> Heidegger, M. (1983): “Hölderlin y la esencia de la poesía”, pp. 64-67; “Como cuando

exponerse al arrastre del viento y del genio, no cruza la puerta de la iglesia, no entra en el espacio sagrado en el que se cumple la cita con la Palabra.

Sófocles nos decía en su *Antígona* que nada sobrepasa al hombre en pavor, que el hombre es lo más pavoroso. Lo pavoroso arranca de lo familiar, nos quita, por así decirlo, el suelo bajo los pies. Más al hombre le es esencial arrancarse de lo familiar y exponerse al poder sometedor de lo pavoroso, pues precisamente de la soledad sin coordenadas ni salidas brota la posibilidad de fundar. La misma fuerza creadora del ser arroja al hombre en el camino del sobrepasamiento.<sup>11</sup>

Descartes es un fundador, el fundador del pensamiento moderno, y la pesadilla de la que hablamos tiene lugar en una noche de fundación, pues Descartes declara que fue tras la serie de sueños tenidos entonces que concibió los fundamentos de una ciencia admirable. Sin embargo, la fundación del discurso sobre el mundo en los términos de una representación matemática acontece en la forma de un retroceso ante lo más pavoroso, ante lo inhospitalario que tambalea. En su pesadilla, primero trata de volver sobre sus pasos, pese a la resistencia del viento, para cumplimentar a un conocido, después, cuando acaba por sumarse a un grupo<sup>12</sup> empieza a sentirse nuevamente seguro. Descartes abre el curso de una nueva era del pensar regida por el repliegue defensivo de la razón sobre sí misma. Tras su rehusada exposición al impacto tambaleante e inhospitalario de lo sagrado Descartes se entregará a la búsqueda obsesiva de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. De ahí en adelante algo sólo podrá ser *cogitatum* para el hombre si cumple la condición de estar fijado de antemano como algo de lo que podemos disponer, como auténticos señores, con toda seguridad.<sup>13</sup> De este dar la espalda al hombre como brecha ex-sistente del ser nace el proyecto de autoafirmación reactiva de la conciencia reflexiva y autoaseguradora.

---

en día de fiesta”, pp. 90-95; “Recuerdo”, p. 137. En *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel.

<sup>11</sup> Heidegger, M. (1993): *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, pp.136-51.

<sup>12</sup> El grupo se congrega en torno a una persona que le pregunta, cortés y amablemente, si quería ir a buscar al señor N. que tenía algo que entregarle. Descartes cree que ese algo es un melón que le habían traído de un país extranjero y lo asocia a los encantos de la soledad. Aparecen aquí la N. (de modo genérico, letra inicial de *la negación*), *lo extranjero*, y *la soledad*. Esta triple asociación puede verse como una alusión tangencial a *lo otro* con respecto a lo que representa el grupo al que se agrega Descartes. Lo negativo era precisamente el genio que impulsaba a Descartes hacia lo excéntrico o extranjero con respecto a la conciencia reflexiva. En la familiaridad del grupo, por el contrario, Descartes se ve protegido del viento tambaleante.

<sup>13</sup> Heidegger, M. (2000): “El nihilismo europeo”, en *Nietzsche*, II, Barcelona, Destino, pp. 119, 127.

En quien no rehusa el estado de abierto (quien encara lo que Heidegger denomina una existencia propia), se destaca un modo de estar en la realidad radicalmente distinto de la actitud defensiva y apropiadora que hallamos vertebrando el cartesianismo. Frente a la actitud receptiva que experimenta la existencia como don, estaría la actitud cartesiana que experimenta el mundo como propiedad, como posesión a asegurar y dominar. Desde el estado de abierto tratamos de acoger el ser y encontramos nuestra responsabilidad más alta en responder a su apelación, desde la actitud apropiadora nos emplazamos más bien en un receloso estado de cerrado preocupado más de coger que de acoger, más de cerrar el puño y asegurar lo apropiado que de seguir con las manos abiertas a lo que venga. Frente a la existencia propia, la actitud apropiadora clausura el acceso a la patencia del ser como don y como gracia, el hombre ya no es el pastor del ser sino su *dominus* dominador.<sup>14</sup>

La filosofía de Descartes nace de un repliegue defensivo frente al asalto de lo pavoroso. De ahí que se acabe estableciendo como un recinto amurallado que deja fuera todo lo que no pueda ser objeto de aseguramiento por parte de la conciencia calculadora y que no se tolere ninguna intromisión de la poesía y lo imaginal. No obstante, como se muestra en los próximos apartados, el pecado original del cartesianismo (el eclipsamiento reflexivo de la flexión) reaparecerá una y otra vez, en un juego de desplazamientos continuos, a lo largo y ancho de la obra de Descartes.

## 2. El alcance de la duda

El genio maligno se presenta como el gran obstáculo con el que se cierra la primera meditación. En ese grandilocuente gesto resuena el eco de una hostilidad a lo que encarna la figura del genio, la comprensión del *Genio* mismo (en tanto que figura representante de la indomabilidad del espíritu) como el *Maligno* del que la conciencia calculadora ha de protegerse para no ver perturbada su marcha triunfal. No obstante, el genio maligno actúa en realidad como máscara que nos distrae de la verdadera indomabilidad del espíritu que había hecho acto de presencia con el Dios engañador.

La duda parecería alcanzar un punto sin retorno al introducirse la posibilidad, derivada de la omnipotencia del Creador, de que Dios sea engañador. Si las ciencias experimentales habían visto quebrada la referencia de su discurso con el argumento de la indiscernibilidad entre el sueño y la vigilia, el

---

<sup>14</sup> Heidegger, M. (2000): *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, pp. 281, 286-87.

Dios engañador extiende la duda hasta agrietar la coherencia formal del discurso matemático tanto por lo que se refiere a sus evidencias demostrativas como a las intuitivas (llegamos a dudar, tal y como se nos dirá en los *Principios*, “también de aquellos principios que hasta ahora consideramos evidentes por sí mismos”).<sup>15</sup> El proceso de la duda daría aquí un salto cualitativo, ya que serían las mismas pretensiones de autofundamentación de la razón las que estarían siendo procesadas y sería el tribunal mismo de la razón el que se sentaría en el banquillo de los acusados. Parecería que la duda se le ha ido a Descartes de las manos, como si el sillón del juez hubiese quedado vacío.

Llegados a este punto sólo le quedaban dos salidas a Descartes: renunciar a sus pretensiones de autofundamentación del discurso de la razón, o comenzar las rebajas. La primera rebaja es una alusión cuyo verdadero alcance se hará visible en las dos meditaciones siguientes y que pone de relieve la circunstancia de que la bondad que corresponde al *verdadero* dios parece incompatible con el engaño aunque, por otro lado, parecería también contrario a su bondad el hecho de que *a veces* nos equivocamos.<sup>16</sup> Acto seguido se señala que aquellos que nieguen la existencia de un Dios omnipotente, lejos de eludir el problema del error lo fortalecen, ya que “cuanto menos poderoso sea el autor al que atribuyan mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe”.

Subrepticamente, con una habilidad subliminal, Descartes está poniendo sobre la mesa una carta marcada. El dios engañador había subido al estrado como el dios omnipotente, y de hecho era su omnipotencia lo que le confería el poder de engañar permanentemente, ahora, sin embargo, se nos sugiere que es más verosímil que el engaño surja de la impotencia que de la omnipotencia, ya que, cuanto menos poderoso sea dios más fácilmente seré víctima del engaño; lo cual es tanto como afirmar que cuanto más poder tenga dios menos posibilidades tendré de ser engañado, de modo que lo que antes parecía ser amenazador, un dios omnipotente, ahora se presenta como tranquilizador. Es el momento en el que el Genio Maligno sale al escenario, “no un verdadero Dios -que es fuente suprema de verdad-, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consi-

---

<sup>15</sup> Descartes, R.: *Principios*, Primera parte, art. 5.

<sup>16</sup> Descartes, R.: *Meditaciones*, A-T, IX, 16.



deraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso.”<sup>17</sup>

Si nos fijamos, más allá del dramatismo con el que se exhibe la figura del *genio maligno*, en lo que *expresamente* manifiesta, vemos lo siguiente: *no expresa duda alguna acerca del mundo intramental sino que se limita, en todo caso, a enraizar la duda acerca del mundo extramental en un ámbito metafísico-demoníaco*. Lejos de ser, pues, la figura del genio maligno la cima de la duda es ya un declive con respecto a lo sugerido cuando hizo presencia la figura del Dios engañador. El genio maligno nos obliga a suspender nuestro juicio acerca de lo material-extramental (sean otros cuerpos o mi propio cuerpo), pero deja intacto el ámbito de lo eidético-mental. Contra lo que ahora luchamos ya no es contra ese Dios cuya omnipotencia volitiva obra como un fondo opaco a la razón, sino contra una suerte de dios menor, contra un dios despotenciado cuyo poder afecta a la referencia de nuestro discurso empírico, pero ya no al núcleo de certezas intuitivas sobre el que se asienta su coherencia. El que Descartes entrecruce de aquí en adelante las figuras del genio maligno y del Dios engañador forma parte del juego de manos, ya que, justamente para escenificar una apariencia de duda radical, se hablará unas veces del genio maligno como si fuese el Dios engañador y otras del Dios engañador como si fuese el genio maligno, induciendo así un sentimiento de sinonimia donde hay una polisemia.

Este trasapelamiento de roles entre el genio maligno y el Dios engañador se hace evidente en la serie de objeciones y respuestas a las *Meditaciones*. Así, por ejemplo, el Padre Bourdin introduce entre los poderes del genio maligno el hacernos dudar de aquello que sólo era puesto explícitamente en cuestión cuando se introducía la figura del Dios engañador: dudar de que “dos más tres sean cinco, que el todo sea mayor que la parte, y cosas por el estilo”.<sup>18</sup> La respuesta que Descartes dará a esta objeción es una maniobra tipo que repite siempre que se le plantea una cuestión semejante: eludir las implicaciones de la hipótesis de un Dios engañador y enfrentarse tan sólo al poder de ese dios menor que es el genio maligno. “A saber”, responde Descartes 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

---

<sup>17</sup> Descartes, R.: *Meditaciones*, A-T, IX, 17-18.

<sup>18</sup> Descartes, R.: *Séptimas objeciones*, Cuestión primera, I, C.

no podamos dudar con razón.”<sup>19</sup> Esto es, Descartes sortea la objeción señalando que *la duda nunca llega a poner en cuestión la evidencia sino la memoria de la evidencia*.

Esta consideración es decisiva no sólo para entender el modo en el que Descartes se pretende librar de la acusación de *círculo vicioso* sino para verificar hasta qué punto es decisiva en la economía de la duda cartesiana la diferencia entre el genio maligno y el Dios engañador. Descartes no va a necesitar a Dios para garantizar la evidencia sino tan sólo la memoria de la evidencia. Es así que en el artículo XIII de la primera parte de los *Principios*, destinado a aclarar en qué sentido tiene el hombre acceso a la certeza *después de el cogito y antes de Dios*, se nos dice:

“primeramente, por cierto, halla en sí ideas de muchas cosas, y mientras sólo las contemple y no afirme ni niegue que existe fuera de sí nada semejante a ellas, no puede engañarse. Halla también algunas nociones comunes y con ellas compone varias demostraciones, y se convence absolutamente de que son verdaderas siempre que las considera atentamente (...) siempre que atiende a las premisas de que las dedujo. Pero como no siempre puede atender a aquéllas, cuando después recuerda que aún no sabe si su mente ha sido creada de tal naturaleza que se engañe aun en aquellas cosas que le parecen muy evidentes, ve que duda justificadamente de ellas y que no puede tener ninguna ciencia cierta antes de haber conocido al autor de su origen.”

Concomitantemente, en la *Conversación con Burman*,<sup>20</sup> cuando se objetiva que “en la tercera Meditación el autor prueba que Dios es por medio de axiomas cuando aún no sabe si son ciertos”, Descartes responde: “Sabe que lo son, porque les presta atención, y cuando hace esto está seguro de no equivocarse y tiene que asentir a ellos.” De ahí el énfasis que pone Descartes en la circunstancia de que el argumento que establece demostrativamente la existencia de Dios es una demostración aprehensible intuitivamente y no un encadenamiento deductivo que ha de ser recorrido con la ayuda del procedimiento enumerativo, esto es, el énfasis que pone Descartes en que la demostración de la existencia de Dios es una demostración intuitiva y no una enumerativa:<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Descartes, R.: *Observaciones a la cuestión primera*, D.

<sup>20</sup> Descartes, R.: *Conversación con Burman*, A-T, V, 148.

<sup>21</sup> En Descartes cabe distinguir, tanto en lo que se refiere al conocimiento intuitivo como al demostrativo, entre un nivel *primario* y otro *secundario*. Dentro del conocimiento intuitivo podemos hablar de *intuiciones primarias* cuyo objeto serían las naturalezas simples y de *intuiciones secundarias* cuyo objeto serían las relaciones que de modo inmediato las naturalezas simples establecen entre sí (Schouls, P. A., 1980: *The Imposition of Method*, Oxford,

“En primer lugar, no es verdad que la mente no pueda concebir más de una sola cosa de cada vez: ciertamente, no puede concebir muchas cosas simultáneamente, pero puede concebir más de una: ahora, por ejemplo, yo concibo y pienso simultáneamente que hablo y que como. En segundo lugar, también es falso que el pensamiento ocurra en un momento, porque toda acción mía ocurre en el tiempo, y yo puedo continuar y perseverar en el mismo pensamiento durante algún tiempo. (...) Así, pues, ya que nuestro pensamiento puede abarcar más de una cosa, y no se produce en un instante, es evidente que podemos abarcar completa la demostración de Dios, y que mientras lo hacemos estamos ciertos de no equivocarnos.”<sup>22</sup>

La figura del Dios engañador penetra la esencia misma de Dios, pero la figura del Genio Maligno se emparenta más bien con el rol que Satanás juega en el cristianismo, esto es, aquel demonio que no es omnipotente como el Dios sino tributario de una potencia menor y que hasta ocupa un lugar, como tentador que somete a prueba, en la dinámica de la salvación. El *mundo*, el *demonio* y la *carne* fueron señalados por la tradición eclesial como los tres enemigos del alma por antonomasia, y ese es el radio de acción del Maligno cartesiano: lo *material-carnal*. Y precisamente porque cuando hay *memoria* de la evidencia interviene la *memoria corporal* (y, por lo tanto, el *cuerpo* que es objeto de la duda metafísica en la que interviene el genio maligno) es por lo que la memoria de la evidencia puede ser puesta en duda.

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, pues, 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>23</sup> Cuando la mente entra en la memoria entra

Clarendon Press, pp.37-41). La intuición secundaria (prolongación natural de la primaria) puede igualmente comprenderse como una *demostración simple o primaria* frente a la cual se hallaría la *demostración compleja o secundaria*. Las demostraciones complejas, a diferencia de las simples, no podrían ser objeto de consideración intuitiva, esto es, el encadenamiento deductivo sería demasiado complejo para que la mente lo recorra de otro modo más que recurriendo a una enumeración que es tributaria de la memoria. Por *deducción intuitiva* entendemos, pues, en el presente contexto, una deducción simple susceptible de ser objeto de un conocimiento intuitivo (esto es, susceptible de ser recorrida en su totalidad de un solo golpe de vista), a diferencia de la *deducción enumerativa* (cuyos encadenamientos de razones han de irse revisando fragmentariamente, eslabón a eslabón, por medio de un encadenamiento de recuerdos). Las relaciones que intuición, demostración y enumeración guardan entre sí son desarrolladas por Descartes en las reglas III, VII y XI.

<sup>22</sup> Descartes, R.: *Conversación con Burman*, A-T, V, 148.

<sup>23</sup> Acerca de la mecánica de la memoria corporal: *Studium bonae mentis*, A-T, X, 200-01; *Las pasiones del alma*, arts. 32, 42; *Tratado del hombre*, A-T, XI, 128-29, 177-78.

en el cuerpo, y cuando entra en el cuerpo 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). Lo cual marca una diferencia decisiva con respecto a lo que suponía tomarse en serio la figura del Dios engañador: sentar el tribunal de la razón en el banquillo de los acusados.

### 3. La reiteración cartesiana de la metafísica

El rechazo cartesiano de la materia y el cuerpo, hunde sus raíces en los orígenes de la metafísica. Para Platón *no todo lo real es racional*. La filosofía platónica<sup>24</sup> otorgaba a la idea el carácter de ser permanente y hacía a la materia responsable entrópico del devenir. Un rol semejante de la materia era bien distinto al que había tenido en los orígenes del pensamiento griego, en donde todo *devenir* es un venir del ser entendido como *physis*. Para hombres como Tales, Anaxágoras, Anaxímenes o Heráclito, la materia no es fuente de desorden sino de orden, es el útero de donde todo brota y el sepulcro a donde todo retorna.

La metafísica abre su curso histórico pasando a comprender la materia, frente al *fuego-logos* de Heráclito o al *aire-alma* de Anaxímenes, como mero caos negativo, como pura entropía y principio degenerador que se vincula con lo femenino (*materia*) frente a la masculinidad de una idea investida con el rango del *pater* que es patrón o modelo.<sup>25</sup> Ya no estamos ante aquel caos<sup>26</sup> matricial de Hesíodo en el que todo orden hunde su raíz, sino ante el *caos*

---

<sup>24</sup> Por ‘filosofía platónica’ nos referimos, a lo que se ha dado en llamar, a grandes rasgos, el platonismo. No se pretende desarrollar, en este trabajo, una hermenéutica minuciosa de los textos de Platón, sino de clarificar qué tipo de referencias desencadenan una lectura de la obra del pensador griego destinada a sentar las bases conceptuales del ulterior discurso metafísico. Tal y como indicó Heidegger: “Decimos platonismo, y no Platón, porque no documentaremos aquí la concepción del conocimiento en cuestión de modo original y detallado en la obra de Platón sino que sólo destacaremos sin entrar en detalles un rasgo determinado por él.” (“La voluntad de poder como arte”, en *Nietzsche*, I, p. 148.)

<sup>25</sup> Platón: *Timeo*, 47d-53c. Carlo Diano (2000): *Forma y evento*, Madrid, Visor, pp. 74-75.

<sup>26</sup> Heidegger, M.: “Como cuando en día de fiesta”, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, pp. 83-85; “La voluntad de poder como conocimiento”, en *Nietzsche*, I, p. 451.

como adversario del *cosmos*, como lo que esta *ante*, en vez de *antes* del orden.

En el origen platónico de la metafísica, lo infinito era el irreductible fondo matérico-entrópico del mundo. Más atrás, en la emergencia jónica del pensamiento griego, la materia era principio a secas y no principio de entropía. En el origen cartesiano de la metafísica de la subjetividad, la voz de lo otro, de lo irreductible a identidad racional, es silenciada con una radicalidad sin precedentes. A la diferencia no se la deja ser ni como lo diferido-matricial que fue en el origen del pensamiento griego, ni como lo que subraya el platonismo: lo otro con respecto a lo mismo, lo irreductible a identidad. La *res extensa*, ya no es, como la *jora* platónica, sede de una *fatalidad* irracional, sino escenario de una *necesidad* racional. El proyecto mismo de una física matemática, entendida como reducción de la materia a cálculo exacto, no sería, desde una perspectiva estrictamente griega, mas que fruto de una *hybris*, esto es, de una falta del sentido del límite que la misma noción de *hyle* para ellos encarnaba.

Instaurada la dicotomía *res cogitans/res extensa*, la materia pasará a ser pura geometría encarnada despojada de todo psiquismo, y el alma, sustraída a toda función biológica, será pura *cogitatio*, *méns* en vez de *ánima*. La realidad es *des-almada* para devenir *automatizada*, la vieja distinción entre seres *artificiales* y *naturales* torna caduca y el modelo de la máquina se adueña de un mundo en donde *epistéme* y *tékhne* son dos caras de la misma moneda. Frente a aquellos que al ver el rostro inanimado de un cuerpo muerto hablan de que al difunto se le ha ido el alma en tanto que principio vital, Descartes nos insta a que veamos la diferencia entre un hombre vivo y uno muerto como la que hay entre un reloj que funciona y otro paralizado por una deficiencia en su mecanismo.<sup>27</sup>

El hombre moderno pasa a habitar una naturaleza plenamente racionalizada y automatizada, libre de aquel tambaleante *horror vacui* que persigue a Descartes en su pesadilla. La *physis* pasa a ser puro escenario geométricamente saturado, *res extensa* sin sitio para el vacío ni para la vida. Y si el vacío que desaparece en el espacio reaparece en el tiempo, como el abismo ontológico que separa un instante de otro, se trata de una discontinuidad que Dios sutura en un acto de continua recreación y que el hombre puede abordar científicamente como la secuencia puntual de una función matemática representable en las coordenadas cartesianas. El tiempo, de este modo, es también espacializado y automatizado.

---

<sup>27</sup> Descartes, R.: *Tratado de las pasiones*, art. 6.

#### 4. El cogito y la exigencia analítica de claridad y distinción

Yahvé creó el universo tras vencer a Rahab, el monstruo primordial; Marduk lo creó del cuerpo del monstruo marino Tiamat; aquí y allá, en diversas culturas, cada año se reedita la victoria fundacional de los dioses sobre las fuerzas del mal, la victoriosa emergencia creativa del cosmos sobre el caos.<sup>28</sup> La escenificación cartesiana del genio maligno rememora la lucha, mitológicamente fundacional de mundo, entre el bien y el mal. Descartes parece sugerirnos una suerte de mitología de la modernidad de la que el culto ilustrado a la *diosa Razón* será tributario, una mitología en la que la fundamentación del orden es concomitante a la victoria sobre la amenaza del desorden, del aparente encadenamiento de la bestia personificada en el Genio Maligno. La búsqueda obsesiva de un punto arquimédico que sirva de centro conjurativo del desorden, manteniendo al hombre unido con lo divino, nos conduciría así hacia un *cogito* mitologizable como *axis mundi*<sup>29</sup> de la modernidad (de lo que Heidegger ha dado en llamar *época de la imagen del mundo*).<sup>30</sup>

La mitologización del *cogito* como arquimédico *axis mundi* de la modernidad marca un salto cualitativo en el eclipsamiento metafísico de la diferencia. Comprendemos mejor ese carácter arquimédico si nos preguntamos: ¿por qué el *cogito* es la primera de las certezas, la primera idea clara y distinta con la que nos encontramos?, ¿qué es lo que le otorga un carácter tan diferenciado frente a las restantes intuiciones tal que hace que éstas sólo sean reconocidas en su evidencia tras el *cogito* y no antes? Para responder a estas preguntas es preciso tener en cuenta el orden del método cartesiano, un orden que comienza estableciendo una relación analítica con su objeto a fin de desentrañar su constitución. Tal y como Descartes escribe a Mersenne<sup>31</sup>:

“El orden consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, y las siguientes deben estar dispuestas de tal modo que se demuestren sólo por las anteriores. Pues bien: yo he intentado, en la medida de lo posible, seguir este orden en mis meditaciones. (...) El análisis muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construida y manifiesta cómo los efectos dependen de las causas”.

<sup>28</sup> Eliade, M. (1985): *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, pp. 47-48.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 37-42.

<sup>30</sup> M. Heidegger (1995): “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, pp.75-109.

<sup>31</sup> Descartes, R.: *Segundas respuestas*, A-T, VII, 155.

El análisis<sup>32</sup> es un proceso de descomposición o destrucción que solo puede llegar a un fin en presencia de lo indestructible o indescomponible, esto es, cuando el complejo a analizar haya sido por fin retrotraído a sus elementos simples (entonces el análisis se para porque ya no se puede descomponer más, porque nos ha llevado al ámbito de lo simple-indescomponible; el análisis se para y comienza la síntesis, el proceso de recomposición). Si el análisis, cuando llega a su fin, da paso a la síntesis, es porque el orden de simplicidad detectado en el análisis es igualmente un orden de causalidad, esto es, aquel orden a partir del cual podrá deducirse sintéticamente el complejo.

El análisis nos lleva por el camino que conduce a la evidencia en la medida en que nos obliga a no detenernos en nuestro estudio del objeto hasta alcanzar una comprensión *clara y distinta* del mismo. Por lo que se refiere a la claridad y distinción conviene recordar que su relación no es biunívoca: toda idea distinta es clara, pero no toda idea clara es distinta.<sup>33</sup> Un ejemplo de ello sería el *dolor*,<sup>34</sup> del cual se tendría una *idea clara pero no distinta sino confusa*, ya que se haya originada en la fusión o unión mente-cuerpo y, por lo tanto, arrastra la equívocidad del conocimiento interactivo. Se puede, pues, conocer el *que* de una cosa sin conocer su *por qué*, se puede conocer con claridad algo sin conocerlo con distinción. La distinción viene a ser, pues, una claridad llevada al extremo, una claridad consumada («que no contiene en sí nada más que lo que es claro») con respecto a la cual la claridad confusa es una claridad tentativa que sólo podrá, en todo caso, hacerse plenaria a través del análisis (esto es, a través de la retracción del complejo comprendido de modo confuso a los elementos simples que lo constituyen).

La idea distinta que el análisis ha de ofrecernos acerca del objeto estudiado es, pues, una claridad total; el objeto en cuestión ha de resultar completamente translúcido a la luz de la razón, todo en él ha de ser transparencia sin la menor opacidad. Si la claridad no es total, si hay algo aún opaco en el objeto, es que aún hay algo que descomponer, es que aún no hemos alcanzado lo simple (puesto que lo simple es por definición translúcido,<sup>35</sup> no puede estar compuesto de lo que muestra claramente y de lo que oculta). Lo simple

<sup>32</sup> Descartes, R.: *Reglas*, regla V y VI; *Discurso*, A-T, VI, 1-19.

<sup>33</sup> Descartes, R.: *Principios*, Primera parte, arts. 45-46; Beck, J.L. (1964): *The Method of Descartes*, Oxford, Clarendon Press, pp. 59-60; (1965) *The Metaphysics of Descartes*, Oxford, Clarendon Press, p. 140.

<sup>34</sup> Frankfurt, H. G. (1970): *Demons, Dreamers and Madmen*, New York, Bobbs-Merrill Co., pp. 135-36; Kenny, A. (1967), "Descartes on Ideas", en *Descartes. A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney, London, University of Notre Dame Press, pp.247-49.

<sup>35</sup> Descartes, R.: *Reglas*, regla XII, A-T, X, 420-21.

no puede dejar lugar a dudas, sólo hay duda ante algo problemático y algo sólo puede ser problemático si es complejo, si es complicado, si ofrece un fondo o un reverso que escapa a nuestra mirada ocultándonos algo. La duda metódica es una con el análisis.

El orden analítico de meditación será, pues, un orden de simplificación, un orden de retracción de lo accidental a lo esencial, de lo derivado a lo originario, de lo condicionado a la condición, del efecto a la causa. Se trata de un irle quitando capas a la cebolla para ir accediendo progresivamente a las más centrales, a aquellas que están presupuestas y sirven de apoyo a las otras. La primera capa gruesa que cae es la de lo extramental, de modo que el argumento de la indiscernibilidad entre sueño y vigilia nos retira de ello; de ese modo el análisis nos retrotrae a una capa más íntima, la de lo mental. Ahora bien, lo mental está estratificado, y el análisis deberá seguir cavando hasta encontrar el estrato último, aquel sobre el que se asientan los demás. La duda se nos ofrece así como la pala con la que cavamos hasta tocar el suelo rocoso, el estrato originario, la simplicidad originaria.

El que el *cogito* haga acto de presencia como la primera idea *clara y distinta* no es sino una consecuencia de las exigencias del análisis y ello porque, tal y como se nos decía en la regla VIII: “nada puede ser conocido antes que el entendimiento puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas”. Ahora bien, en la medida en que todo pensamiento depende del sujeto pensante en tanto que producto eidético de ese sujeto, no podremos decir que hemos alcanzado ningún conocimiento verdaderamente diferenciado (esto es, distinto) de lo mental mientras no hayamos explicitado la dependencia originaria de todo *cogitatum* con el *cogito*. En la medida en que el sujeto pensante es el fondo matricial de todo objeto pensado, nada podrá ser objeto de conocimiento distinto mientras no se haya distinguido al productor de su producto, mientras no se comprenda el corte sujeto-objeto (del mismo modo que antes el análisis había efectuado el corte entre lo extramental y lo mental).

El *cogito* se presenta así como una *intuición originaria* con respecto a la cual las restantes *intuiciones* no son sino *derivadas*, alumbradas desde el sujeto pensante. La idea distinta es transparente, y antes de hallar el *cogito* ninguna idea es comprendida con distinción porque ninguna muestra todavía aquello de lo que depende, aquello en lo que enraíza y que es su condición de posibilidad. Por lo mismo que las evidencias matemáticas no son comprendidas con distinción antes del *cogito*, por ello mismo lo son inmediatamente después (de modo que Descartes se sienta legitimado para establecer el criterio de certeza que consagra la veracidad de todo el conocimiento intuitivo en



tanto que clara y distintamente concebido). Y ello porque las mismas intuiciones que no son objeto de un conocimiento distinto antes del *cogito* (ya que no han esclarecido su dependencia originaria con respecto a él) sí lo son después del mismo, ya que entonces no ocultan nada y podemos ver a su través, comprender el modo en el que inhiere en el sujeto y comprender íntegramente la estructura que las articula, accediendo a un conocimiento plenamente diferenciado de las mismas.

## 5. Dios y la exigencia analítica de claridad y distinción

En la medida en que el *cogito* es condición de posibilidad de toda *cogitatio*, ningún *cogitatum* puede comprenderse con plena claridad (esto es, con distinción) hasta que se haya esclarecido su dependencia con respecto al *cogito* (mientras no se haya esclarecido el modo en el que la claridad de todo *cogitatum* es tributaria del foco de luz desde el que emana la luz de la razón). El orden del conocer sólo puede ser porque el sujeto del conocimiento *es*, ahora bien, ¿por qué es el sujeto del conocimiento? Por el *cogito* sabemos que el sujeto pensante *es*, pero ¿sabemos por qué *es*?, esto es, ¿sabemos si es el fundamento del ser que *es*? Si así fuese, si el sujeto pensante pudiese ser *causa sui*, entonces el análisis habría alcanzado un principio absoluto, pero si no fuese así, si el sujeto pensante no pudiese ser *causa sui*, entonces el análisis no habría alcanzado más que una simplicidad relativa (relativa, en este caso, al orden del conocer), pero no una simplicidad absoluta. Como es sabido, es esto último lo que sucede, el sujeto pensante no hallaría para Descartes su fundamento en sí sino fuera de sí y, por lo tanto, el análisis no puede detenerse en el *cogito* sino proseguir más allá del mismo hacia lo incondicionado (ya que mientras haya algo que dependa de algo otro -que sea condicionado- el análisis no puede parar).

Para ascender de la *simplicidad gnoseológica* del *cogito* (relativa por ser la simplicidad a la que se remite nuestro conocimiento de lo que es) a la *simplicidad ontológica* de Dios (absoluta por ser la simplicidad a la que se remite todo cuanto es en tanto que es), Descartes introduce en las *Meditaciones* la distinción entre la *realidad eidética* y la *realidad objetiva* de la idea<sup>36</sup>, esto es, entre lo que en las *Cuartas respuestas*<sup>37</sup> identificará, respectivamente, con la dimensión *material* y *formal* de la idea.

<sup>36</sup> Descartes, R.: *Meditaciones*, A-T, IX, 31-34.

<sup>37</sup> Descartes, R.: *Cuartas respuestas*, A-T, VII, 232.

Por lo que se refiere a la materialidad eidética de la idea (esto es, a la idea en tanto que *cogitatio* de un *cogito*) tanta realidad tiene la idea de triángulo como la de extensión, del mismo modo que tanta realidad tendría la idea de hombre como la de Dios, unas y otras tendrían el mismo estatus: ser modos del pensamiento. Ahora bien, si pasamos a considerar las ideas ya no meramente en su materialidad eidética sino en su formalidad ontológica vemos que la igualdad modal se rompe para introducirse una jerarquía formal en virtud de la cual, por ejemplo, a la extensión le corresponde una primacía ontológica sobre tal o cual figura porque es su condición de figurabilidad y a Dios sobre el ente humano en particular y sobre el ente en general en tanto que condición ontológica de posibilidad de toda existencia óntica. Desde el punto de vista formal la idea ya no remite meramente (como en el caso de la dimensión material) al *cogito* como sujeto pensante del cual ella sería el objeto pensado, sino que remite a un orden inmanente a la objetividad, a un orden de formación o constitución de la objetividad en tanto que tal. En virtud de esta dimensión formal, la realidad objetiva del *cogitatum* entra en juego y el mundo cartesiano de las ideas deviene, como el platónico, un mundo jerarquizado; un mundo en el que se sondan diversas densidades ontológicas en función de aquel orden causal que nos remite de lo condicionado a la condición hasta llegar a lo incondicionado. El Dios cartesiano marca, en este sentido, el fin del análisis en términos absolutos porque supone la llegada a lo absoluto-incondicionado, a aquello que no puede depender a su vez de nada, a aquello que no es una simplicidad relativa, como el *cogito*, al ser conocido, sino absoluta, referida al ser en su totalidad.

En la medida en que el Dios cartesiano marca el fin del análisis en términos absolutos también funda el criterio de certeza en términos absolutos (aquel criterio que, tras el *cogito*, se había establecido relativamente al pensar). Por un lado estaría el criterio de certeza cara al pensar, esto es, el criterio de certeza tal y como queda establecido tras el *cogito*, por otro lado, el criterio de certeza cara al ser, esto es, el criterio de certeza que se funda no en la finitud del hombre sino en la infinitud de Dios. Así, del mismo modo que el *cogito* es la primera idea clara y distinta en el *orden del pensar* y Dios lo es en el *orden del ser*, el primero funda la certeza en su *dimensión inmanente* (cara al sujeto del pensar) y el segundo en su *dimensión trascendente* (cara al objeto pensado).

El *cogito* sólo me ofrece una intersección del pensar y el ser en lo finito, sólo da testimonio de mi existencia y de la existencia (inmanente a la conciencia) de mis ideas en tanto que ideas, permaneciendo completamente mudo acerca del ser objetivo-trascendente de dichas ideas. Es por ello que en

la cuarta parte del *Discurso* se hacen las siguientes indicaciones:

“repasé alguna de las demostraciones más simples [de los géometras]. Y habiendo advertido que esta gran certeza que todo el mundo les atribuye no está fundada sino sobre que se las concibe con evidencia, siguiendo la regla que anteriormente he expuesto [el criterio de certeza tras el *cogito*], advertí que nada había en ellas que me asegurase la existencia de su objeto. Así, por ejemplo, estimaba correcto que, suponiendo un triángulo, entonces era preciso que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos, pero tal razonamiento no me aseguraba que existiese triángulo alguno en el mundo. Por el contrario, examinando de nuevo la idea que tenía de un ser perfecto encontraba que la existencia estaba comprendida en la misma de igual forma que en la del triángulo está comprendida la de que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos o en la de una esfera que todas sus partes equidisten del centro e incluso con mayor evidencia. Y, en consecuencia, es por lo menos tan cierto que Dios, el Ser Perfecto es o existe como lo pueda ser cualquier demostración de la geometría. (...)

“En fin, si aún hay hombres que no están suficientemente persuadidos de la existencia de Dios y de su alma en virtud de las razones aducidas por mí, deseo que sepan que todas las otras cosas sobre las cuales piensan estar seguros, como el tener un cuerpo, de la existencia de astros, de una tierra y cosas semejantes son menos ciertas. (...) Y aunque los ingenios más capaces estudien esta cuestión cuanto les plazca, no creo puedan dar razón alguna que sea suficiente para disipar esta duda si no presuponen la existencia de Dios. Pues, en primer lugar, incluso lo que anteriormente he considerado como una regla (a saber: que lo concebido clara y distintamente es verdadero) no es válido más que si Dios existe, es un ser perfecto y todo lo que hay en nosotros procede de él. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo seres reales, que provienen de Dios, en todo aquello en lo que son claras y distintas, no pueden ser sino verdaderas. (...) Pero si no conocemos que todo lo que existe en nosotros de real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurara de que tales ideas tuviesen la perfección de ser verdaderas.”<sup>38</sup>

Aquí se haría hincapié en la circunstancia de que el criterio de certeza gobierna la inmanencia del pensar pero es mudo con respecto a la trascendencia del ser; puede garantizarnos la coherencia de nuestra razón matemática pero no la correspondencia de esa razón con ninguna realidad extramental (desde él podríamos fundar, pues, la matemática, pero no la física matemática). No obstante, el *cogito* es el ansiado punto arquimédico que Descartes necesitaba para levantar su discurso acerca del mundo, esto es, opera como

---

<sup>38</sup> Descartes, R.: *Discurso*, A-T, VI, 36-39.

aquella inmanencia desde la cual se hilvana (como un despliegue que acontece desde su propio vientre) la referencia a lo trascendente. De este modo, un ateo no puede acceder a una idea plenamente clara y distinta porque su ateísmo prueba que no ha llegado al fin del análisis, a esa claridad o simplicidad última que es Dios. El ateo sigue contemplando la idea en un estado de opacidad, puede comprender la articulación de la idea con la inmanencia del pensar -comprender el carácter originario del *cogito* por lo que se refiere a la dimensión material del idear-, pero eso no basta, porque ver nada más que eso supone ya no sólo que no se comprende la dimensión formal-trascendente de la idea sino que no se comprende el modo en que la inmanencia del pensar está inmanentemente articulada con la trascendencia del ser, supone no comprender que al pensamiento no sólo le es inmanente pensar sino que le es inmanente pensar según un orden de ser (de modo que a la inmanencia le es inmanente la trascendencia): los pensamientos necesitan ser producidos por un pensante (exigen, pues, una intersección del pensar y el ser en lo finito: el *cogito*), el pensante sólo puede articular su finitud desde lo infinito (de modo que la intersección del ser y el pensar en lo finito demanda, inmanentemente, la articulación de la finitud en lo infinito, la trascendencia absoluta de Dios).

No ha de extrañarnos, pues, que Descartes nos previniese contra el peligro de entender el proceso de la duda (que no es, en esencia, otro que el proceso del análisis; esto es, la búsqueda de una claridad o simplicidad definitiva) como un discurso acerca de objetos y no como un discurso acerca de las relaciones entre nuestro pensamiento y los objetos<sup>39</sup>; y ello porque el análisis acaba retrotrayendo a unidad lo que en un primer momento parecía diversidad: primero la diversidad de las ideas a la unidad de la conciencia finita, después la diversidad de lo finito a la unidad de lo infinito. Al final del camino analítico, cuando se alcanza verdaderamente la claridad y la distinción, dualidades como inmanencia-trascendencia son reconciliadas. Es inmanentemente necesario para los pensamientos el ente que los piensa, es inmanentemente necesario para el ente que los piensa el Ser que es. El pensamiento necesita, primero, de la finitud del hombre pensante, y la finitud del hombre pensante necesita, después, de la infinitud de Dios. El ateo no puede tener una comprensión clara y distinta de las ideas porque es ciego con respecto al orden mismo de las ideas, sólo ve la dimensión material de éstas sin poder distinguirlas en el orden jerárquico-formal que les es propio.

La cadena de necesidades que cimenta las demostraciones cartesianas no

---

<sup>39</sup> Descartes, R.: *Séptimas objeciones*, Cuestión segunda, Observaciones, K.

es sino el proceso mismo del análisis que se remonta desde lo complejo-condicionado hasta lo simple-incondicionado; es la misma lógica interna la que nos lleva del *cogito* como condición de las ideas a Dios como condición del *cogito*. La diferencia pensar-ser es pues, una diferencia relativa, más no absoluta. Parece una diferencia mientras el análisis no ha desplegado suficientemente el hilo de la inmanencia del pensar, mas cuando el análisis llega a su verdadero final descubre que tal diferencia era provisoria, que la trascendencia no es algo trascendente con respecto al orden inmanente de las ideas sino ese orden mismo; un orden que, de hecho, se articula sintéticamente (tal y como se vuelve visible cuando el análisis llega a su fin) desde Dios, esto es, desde la intersección del pensar y el ser en lo infinito (para llegar a la cual el análisis ha tenido que alcanzar primero, con el *cogito*, la intersección del pensar y el ser en lo finito).

## 6. El retorno del olvido

Hay una línea de despliegue de la metafísica de la subjetividad que va de Descartes a Hegel, dicha línea viene marcada por el impulso a silenciar la diferencia en tanto que diferencia, relegándola a mero escalón provisorio que nos conduce hacia una identidad superior. Descartes abre una era del pensar en la que, con un especial celo, se silencia *fundacionalmente* la voz de *lo otro* como diferencia no domable, no reductible a la dialéctica racional de una conciencia que se autoposee. Tras el *cogito* cartesiano hay tanto una serie de identidades como de exclusiones que son en ángulo de visión (y el ángulo ciego) de toda una época del pensar, una época -la moderna- que quiso ver en lo infinito el final y el fundamento del camino de la razón, en vez de ver en él aquello que difiere permanentemente toda posibilidad tanto de un punto arquimédico como de un punto final.

Es por ello que a lo largo del discurso cartesiano la diferencia sólo parece como comparsa de la identidad. De la misma manera que Descartes barrerá todo residuo entrópico de la materia remitiendo la *hyle* a *res extensa*, barrerá en su análisis de la conciencia toda sombra de *lo otro*, todo lo que no sea razón que se autoposee en su autotransparencia. Pero la elusión de la diferencia reaparece cíclicamente, a modo de retorno de lo reprimido continuamente desplazado, en el discurso cartesiano.

Es *primero* la figura explícita del *loco*, con respecto al cual Descartes se cierra en banda a todo diálogo. Y es que el loco es el alienado (*alienus*), el ex-céntrico que no coopera con el proyecto cartesiano de fundar metafísica-

mente el mundo sobre la centralidad arquimédica de la conciencia racional. Cuando Descartes quiere desmarcarse de los locos, como ha observado Foucault<sup>40</sup> con agudeza, no emplea el término *insanus* (calificativo desde el punto de vista médico) sino los términos *demens* y *amens* (descalificativos desde el punto de vista jurídico). *Demens-amens* designaría a toda una categoría de gentes incapacitadas para ciertos actos religiosos, civiles o judiciales, esto es, a personas que no disponen de la totalidad de sus derechos, jurídicamente discriminadas. Al loco no se le concede ninguna *categoría*, ningún aprecio o reconocimiento, no tiene el derecho de acusar ni de defenderse, es el *demens*, el jurídicamente incapacitado.

Tras la exclusión del loco viene la del *Dios engañador*. Cuando éste hace acto de presencia parece que la duda se le ha ido a Descartes de las manos, 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. Descartes estaría poniendo sobre el tapete la temática de la locura en toda su crudeza, ya no sólo como una deficiencia que podríamos o no *tener* sino como una deficiencia que invade originariamente nuestro *ser*. El mismo Descartes que desdeñaba el poder del loco reintroduciría la temática de la locura al sí tomarse en serio la omnipotencia de Dios.

Pero como hemos visto en el segundo apartado, Descartes suplanta enseñada al omnipotente Dios engañador por el genio maligno, una suerte de Dios menor que deja intocada la autonomía de la razón. A partir de ahí, no hace mas que enhebrar la cadena de identidades propia de la tradición metafísica. En la medida en que el Dios cartesiano es un Dios avistado (en la línea de la doctrina escolástica de los trascendentales)<sup>41</sup> como unidad, verdad y bondad, es un Dios esencialmente veraz y bondadoso, esto es, no engañador ni maligno; un Dios, por lo tanto, que no engaña mi mente en la coherencia discursiva del pensar ni en la correspondencia matemática de dicho discurso con el mundo. El origen del error no es divino sino humano, derivado del hecho de que a veces nuestra voluntad da su asentimiento a cosas que no entiende con claridad y distinción. El error surge como consecuencia no de una usurpación de Dios sino de un mal uso de nuestro mayor don: la *libertad*, ya que el error sólo se produce cuando el hombre va con su voluntad más

---

<sup>40</sup> Foucault, M. (1985): *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 351-52.

<sup>41</sup> Gilson, É. (1913): *Index scolastico cartésien*, texto 192, p.111, texto 484, p.317, Paris, Alcan; Smith, N. K. (1966) *New Studies on the Philosophy of Descartes*, Londres, Macmillan, pp. 166-167.

allá de los límites del entendimiento. Mientras no nos salgamos del círculo de protectora claridad que marca la luz de la razón, no podremos equivocarnos.

Mucho se aleja Descartes de aquel Dios heraclíteo que era bien-mal. El rito de la duda ha exorcisado todo mal en dios (toda presencia de lo negativo en tanto que negativo, de la diferencia en tanto que diferencia). Deja para nosotros un Dios perfectamente domesticado; no ese dios que empieza en donde la razón termina<sup>42</sup>, cuyo secreto es locura<sup>43</sup> o al que sólo se accede con el corazón<sup>44</sup>, sino un dios depurado de todo elemento hostil a la razón, convertido en el ángel guardián o el sobrenombre de la razón misma. Se obra con ello un decisivo giro de tuerca sobre el viejo *jorismós* que nutre la metafísica desde sus inicios, sobre el fundacional corte defensivo del “orden” frente al “desorden”, de lo positivizado como el bien (lo estable, lo confiable) frente a lo estigmatizado como el mal (lo imprevisible e incalculable).

Fuera de los muros del entendimiento está para Descartes la selva del error, el único modo de protegerse es mantenerse dentro de tales muros, no exponerse fuera. La luz del entendimiento marca un círculo de protectora claridad, fuera de él amenaza lo oscuro. Dentro de los muros todo es luz, todo cordura; pero en todo momento los cuerdos han de vigilar las murallas de su ciudad, ponerse a salvo de las incursiones del enemigo (al que hay que mantener siempre al otro lado del muro, al que hay que prohibir el acceso a la ciudad). El despliegue del internamiento indiferenciado (no se encierra meramente a los locos sino también a enfermos venéreos, degenerados, disipadores, homosexuales, libertinos, blasfemos, brujas, suicidas, magos y alquimistas), que Foucault<sup>45</sup> denuncia como característico de la época clásica, puede ser contemplado como el inevitable reverso del repliegue defensivo de la razón sobre sí misma, de la razón que se afirma en la negación de todo cuanto excede su capacidad de dominio y control.

El repliegue defensivo que impulsa el nacimiento de la filosofía moderna no es ajeno al repliegue religioso que imperaba cuando las hogueras de brujas recorrían Europa. La Reforma no estaba dispuesta a tolerar ni el eros, ni la magia, ni el discurso animista de la ciencia hermética que atraviesa el Renacimiento. “Una invocación mágica o una experiencia alquímica”, nos dice al respecto Culianu,<sup>46</sup> “podían costar la cabeza. El terror acabó con todo,

<sup>42</sup> Kierkegaard, S. (1975): *Temor y temblor*, Editora Nacional, Madrid, p.120.

<sup>43</sup> San Pablo, I, *Cor.*, 1, 18-31.

<sup>44</sup> Pascal, B. (1983): *Pensamientos*, en *Blaise Pascal. Obras*, Madrid, Alfaguara, pp. 475-76; 463.

<sup>45</sup> Foucault, M.: *Ob. cit.*, pp. 146, 161-73.

<sup>46</sup> Culianu, I. P. (1999): *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, p. 241.

y esta es la razón por la que se renunció a la astrología, a la magia, a la alquimia o se encerró, como Newton en un silencio prudente”. Tanto la reforma religiosa que inicia Lutero como la filosófica que inicia Descartes coinciden en producir una censura radical de lo imaginario. Ambas son iconoclastas. La primera expulsa el lenguaje imaginal de la religión, la segunda de la ciencia (que sólo encuentra su base segura en la pureza inteligible de las *ideas innatas* frente a las *adventicias* y *facticias*, matéricamente contaminadas). Ambas reformas dieron el tiro de gracia a la profusión de imaginarios y a las intrincadas redes simbólicas que encontramos en las obras típicamente renacentistas de hombres como Giordano Bruno o Paracelso.

Contra todas esas negaciones de la libre vida del espíritu surgirán el Romanticismo, voces como las de Schelling, Kierkegaard y Nietzsche, así como una multiplicidad de manifestaciones artísticas: el *Matrimonio del Cielo y el Infierno* de Blake, los cuadros de pesadillas de Fuseli, los grabados de monstruos, atrocidades y demonios de Goya, *Las flores del mal* de Baudelaire... Desde las ramas tendidas al infinito en *El árbol de los cuervos* de Friedrich hasta las zarzas ardientes y *El trigal de los cuervos* de Van Gogh hay todo un reclamo por retomar el pulso sagrado a la vida así como el ansia de un retorno. La reivindicación del inconsciente por obra del Surrealismo, el vínculo entre la lectura pública de Böhme (continua referencia de Schelling) por obra de Hans Arp y el lanzamiento de Dadá, manifiestos tan profundamente religiosos como *De lo espiritual en el arte* de Kandinsky o la lucha del arte abstracto por hacer visible lo invisible, son muestras de cuán profunda es la querencia de encontrar un cauce para que el espíritu vuelva a palabra.<sup>47</sup> ¿Acaso los naufragios espirituales de Hölderlin, John Clare, Rimbaud, Van Gogh, Nietzsche, Antonin Artaud, Strindberg, Munch, Bartók, Schumann, Büchner, Ezra Pound y tantos otros, no son el síntoma de una carencia epocal de cauce, de una fractura en los puentes que nos unen con las dimensiones abisales?<sup>48</sup>

En cuanto al pensar del siglo XX, éste viene marcado por un insistente deseo de reencuentro con un modo de discurso más originario. No otra es la reivindicación husserliana del *Lebenswelt*, la heideggeriana de un pensar poetizante o la wittgensteiniana de devolver las palabras a la tierra natal de su uso cotidiano. Dentro del propio pensamiento francés, en donde tan profundo fue el influjo cartesiano, la reacción anticartesiana es particularmente

---

<sup>47</sup> Steiner, G. (2001): *Presencias reales*, Barcelona, Destino, p. 269.

<sup>48</sup> Laing, R. D. (1993): “La experiencia trascendente en relación con la religión y la psicosis”, en *El poder curativo de las crisis*, Barcelona, Kairós, p.100.



manifiesta. Pascal reivindicará al Dios de Abraham, Isaac y Jacob frente al domesticado Dios filosófico de Descartes, Rousseau reivindicará una preeminencia del sentir sobre el pensar que conduce a una reformulación anticartesiana del *cogito* ('siento antes que pienso'), Rimbaud dinamita el yo sustancial ('*Je est un autre*') y Mallarmé el lenguaje referencial. El eco del simbolismo se prolonga desde el estructuralismo hasta el desconstruccionismo, del mismo modo que siguen prodigándose las redefiniciones anticartesianas del hombre en el pensamiento francés ('pienso donde no soy, soy donde no pienso', decía Lacan ayuntando la ex-centricidad en la que tanto el psicoanálisis como es estructuralismo ubican al sujeto).

La característica nuclear del recrudescimiento cartesiano, y por lo tanto moderno, de la metafísica, es la clausura radical de la diferencia. En el pensamiento contemporáneo lo que Descartes trataba de mantener oculto ha pasado a primer plano. Ya no podemos decir, como Hegel, que al llegar a Descartes estamos en casa. Y no es precisamente la más pequeña de nuestras paradojas el que, habiéndose puesto en la modernidad los pilares del escenario tecnológico que hoy habitamos, ella no pueda seguir siendo una casa para nosotros.

### Obras citadas

- ADAM, Ch. & Tannery, P. (1969-74): *Oeuvres de Descartes*, París, Vrin.
- BAILLET, A. (1691): *Vie de Mr. Descartes*, Paris, D. Horthemels.
- BECK, J.L. (1964): *The Method of Descartes*, Oxford, Clarendon Press.
- (1965) *The Metaphysics of Descartes*, Oxford, Clarendon Press.
- BELAVAL, I. (1960): *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard.
- CULIANU, I. P. (1999): *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela.
- DIANO, C. (2000): *Forma y evento*, Madrid, Visor.
- ELIADE, M. (1985): *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.
- FOUCAULT, M. (1985): *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- FRANKFURT, H. G. (1970): *Demons, Dreamers and Madmen*, New York, Bobbs-Merrill Co.
- FREUD, S. (1973): *La interpretación de los sueños*, en *Sigmund Freud. Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- GILSON, É. (1913): *Index scolastico cartésien*, texto 192, p.111, texto 484, p.317, Paris, Alcan.
- HEIDEGGER, M. (1983): *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*,

Barcelona, Ariel.

HEIDEGGER, M. (1993): *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.

HEIDEGGER, M. (2000): *Nietzsche*, Barcelona, Destino.

HEIDEGGER, M. (2000): *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.

HEIDEGGER, M. (1995): *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.

JUNG, C.G. (1992): *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza.

KANT, I. (1990): *Crítica del juicio*, Madrid, Austral-Espasa Calpe.

KENNY, A. (1967): “Descartes on Ideas”, en *Descartes. A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney, London, University of Notre Dame Press.

KIERKEGAARD, S. (1975): *Temor y temblor*, Editora Nacional, Madrid.

LAING, R. D. (1993): “La experiencia trascendente en relación con la religión y la psicosis”, en *El poder curativo de las crisis*, Barcelona, Kairós.

NIETZSCHE, F. (2001): *Ecce homo*, Madrid, Alianza.

PASCAL, B. (1983): *Pensamientos*, en *Blaise Pascal. Obras*, Madrid, Alfaguara.

PLATÓN (1992): *Timeo*, en *Platón. Diálogos*, vol. VI, Madrid, Gredos.

SCHOOLS, P. A. (1980): *The Imposition of Method*, Oxford, Clarendon Press.

SMITH, N. K. (1966) *New Studies on the Philosophy of Descartes*, Londres, Macmillan.

STEINER, G. (2001): *Presencias reales*, Barcelona, Destino.