

Conjurar el engaño y los sueños: En las fronteras de la racionalidad cartesiana

JOSÉ LUIS ARCE
(Universidad de Barcelona)

Una de las cuestiones en la que todos los comentaristas de Descartes están de acuerdo es la que gira en torno a la necesidad de que la verdad haya de estar garantizada por Dios. Se trata, además, de algo totalmente indudable, que Descartes venía reconociendo desde los comienzos de su investigación filosófica¹, tal como se constata en su correspondencia con Mersenne del año 1630. Las llamadas «verdades eternas» son de institución divina, y mientras Dios no decida, la naturaleza de la verdad no está fijada, aunque, por otro lado, estemos bien seguros de que una vez instituida no será cambiada. Es lo que se desprende del texto del *Discurso* cuando afirma que «si no supiéramos que todo lo que hay en nosotros de real y de verdadero viene de un ser perfecto e infinito, por claras que fuesen nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos asegurase que contaran con la perfección de ser verdaderas»². Resulta muy sintomático que en esta obra dicha tesis se anuncie después de la demostración de la existencia de Dios, y no antes, como si no fuese en absoluto necesaria para la validez de esta demostración, que, sin embargo, acaba de afirmarse sobre la base de la evidencia de las ideas claras y distintas. En las *Meditaciones*, sin embargo, las cosas cambian de forma sensible, ya que en la primera de ellas se evoca la hipótesis de talante «metafísico» de la posibilidad de un *Deus deceptor* que podría haberme «hecho de tal manera que me engañase siempre»³. Esta observación precede a la demostración de la existencia de Dios. Mas, a pesar de todo, sigue siendo la evidencia el punto de apoyo en el que Descartes prueba, en primer lugar, que él es y a continuación que Dios existe y que no es engañador. Ahora bien, entonces ¿no podrá ser un engaño total el establecimiento de esta cadena de verdades?, y, además y sobre todo, ¿la demostración de que Dios no es engañador, no podría resultar el último engaño de un Dios que, en el fondo, sí es engañador? Nos encon-

1. Vid. *A Mersenne*, 15 de abril, 6 y 27 de mayo de 1630. A. T., vol. I, pp. 144-146, 149-150 y 152, respectivamente.

2. *Discours de la Méthode*, A. T. VI, p. 39.

3. *Meditations*, A. T. IX, p. 16.

tramos, pues, en una situación aporética en la que difícilmente, según parece, puede encontrarse salida.

Los pensadores contemporáneos de Descartes no dejaron de señalarlo, advirtiendo de forma repetida que se producía «la falta que los lógicos llaman círculo», aunque Descartes por su lado no dejase de responder con insistencia machacona y monótona que no se producía ningún tipo de *circulatio*. Pero entonces la verdad y su evidencia no tendrían necesidad de ninguna garantía divina. ¿Por qué, pues, la insistencia de Descartes en una tesis que seguiría afirmando toda su vida? Así, por ejemplo, en su respuesta a Burman, precisamente a propósito del *Discurso*, dice:

«Si, en efecto, ignorásemos que toda verdad tiene su origen en Dios, por claras que fuesen nuestras ideas, no sabríamos que son verdaderas, y que no nos engañamos»⁴.

Y precisando a continuación,

«... al menos cuando ya no tenemos la atención fijada en ellas, y nos acordamos sólo de haberlas percibido clara y distintamente»⁵.

Creemos que esta precisión que añade el autor resulta importantísima porque pone en claro que el riesgo de equivocarse se aminora a medida que el pensamiento se hace más atento, y que cuando la atención es total la evidencia presente no puede engañar de ningún modo, con lo que, en rigor, no debería exigirse el recurso al aval divino en la verdad.

La evidencia actual y presente es un radical criterio de veracidad. Ahora bien, siempre cabe la sospecha de que un Dios infinitamente poderoso trancara dicha evidencia. Y éste es, precisamente, el planteamiento de H. Gouhier⁶, aunque en modo alguno el lenguaje cartesiano responde a ello. ¿En qué, entonces, podría engañarnos un Dios así caracterizado? La respuesta cartesiana se pronuncia también aquí con una constancia inquebrantable, figurando ya en las *Reglas para la dirección del espíritu*, al reconocer que ningún geómetra puede equivocarse si se mantiene fuertemente centrado en las evidencias presentes. En las ciencias matemáticas, «excepto por inadvertencia, parece casi imposible que un hombre se engañe»⁷. Allí donde la evidencia se hace presente la única posibilidad de errar está en la propia inadvertencia, siendo así, consiguientemente, cómo hay que comprender el mecanismo del engaño, incluso divino.

4. *Entretien avec Burman*, Manuscrit de Göttingen, Boivin, París, 1937, p. 124: «Si enim ignoramus, veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tam clare essent ideae nostrae, non sciremus eas esse veras, nec nos non falli.»

5. *L. c.*, pp. 124-126: «Scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percepisse.»

6. Vid. GOUHIER, H.: *La pensée métaphysique de Descartes*, J. Vrin, París, 1961, pp. 118 y ss.

7. *Reg. II*, A. T. X, p. 365: «Cum in illis citra inadvertentiam falli vix humanum videatur.»

El respaldo cartesiano de un *Deus veracissimus* podría representar, precisamente, la posibilidad de superar las dificultades derivadas de la tesis de la omnipotencia divina frente a la indigencia del hombre. Ahora bien, ¿cuál es el motivo de una tesis como la de una voluntad de engaño en Dios? La respuesta a esta pregunta pudiera ser considerada como propiamente cristiana, ya que con ella es posible situar en sus justas y precisas coordenadas, lejos de toda soberbia, a la *libido sciendi*, que ya para San Juan debía ser considerada como una de las tres concupiscencias consecuentes del pecado original y que, por su parte, también sería nuevamente recordada por Pascal.

En definitiva, la hipótesis de una divinidad que se complaciera en desorientar y extraviar a los buscadores de una sabiduría inútil para la salvación, sin que, por otro lado, trucara la evidencia, sino haciéndolos soberanamente inadvertentes, no tiene por qué ser considerada como absurda dentro del clima cristiano dentro del cual se desarrolla. Con todo, pese a su indiscutible cristianismo, Descartes pertenece a otro mundo diferente. La ciencia ya no es para él *desertio meliorum*, y ya no puede hacer sombra a Dios, que, incluso, comienza a aprobar y bendecir la dominación del mundo por el hombre.

Así pues, si la razón llega a demostrar no solamente la existencia de Dios, sino incluso que ese Dios, lejos de inducirlo a error, cuando hace uso recto de su *facultas percipiendi*, es tal que de él no puede proceder ninguna falsedad, entonces es posible aplicarse a ver claro en las acciones y marchar con seguridad en esta vida.

Por el contrario, supongamos, por ejemplo, que un geómetra ignora la verdadera naturaleza de Dios. Si alguien le hace tomar conciencia de que puede estar siendo engañado por un Dios todavía ignorado, estará siempre indeciso acerca de la verdad de una cuestión en cuanto la evidencia deje de estar directamente presente. Y dicha evidencia que recuerda haberla percibido realmente ¿cómo es posible seguir afirmando que se trata de una evidencia, cuando muy bien pudo ser algo falsamente captado desde una inadvertencia más que natural? Sería de todo punto necesario volver continuamente a ella para poder seguir manteniéndola con seguridad. En el momento que se perdiera de vista se tornaría indefectiblemente sospechosa. Mas si, por el contrario, aquel geómetra está seguro de que Dios no es ni puede ser engañador, se encontrará más persuadido de la validez de sus creencias. En la búsqueda de la verdad no tiene ya que dudar sobre la consistencia y perdurabilidad del objeto de conocimiento, sino sólo evitar las inadvertencias naturales, contra las que la atención constituye un efectivo y suficiente remedio. En realidad puede sostenerse que es el propio Descartes quien adopta ya en la *Tercera Meditación* el punto de vista del «geómetra ateo» que aparece en las *Responsiones secundae*, por lo que no teme conceder demasiado a la ignorancia. Con todo, al final de dicha meditación, el autor considera que puede prescindir de tal postura extrema que ya no resulta ni adecuada ni necesaria⁸.

8. Cfr. *Responsiones secundae*, A. T. VII, p. 141.

Así pues, tanto en la segunda como en la tercera de las Meditaciones, Descartes extrema su *diffidentia*, poniéndose en guardia contra una inadvertencia que incluso pudiera ser de índole sobrenatural, sin que, sin embargo, no por ello le fuera trucada la misma evidencia. Ahora bien, con excesiva frecuencia hemos experimentado que, se puede errar por inadvertencia incluso en las cosas más evidentes (*etiam in evidentissimis*), como para no tener que contar con la posibilidad de que si un ser todopoderoso entra en juego, yo me convertiría en un juguete para su voluntad caprichosa e imprevisible, de tal manera *ut semper fallar*⁹. Por ello es necesario redoblar la atención, lo que me permitiría avanzar, incluso si mi atención sólo se centra en evidencias suficientemente simples como para estar siempre presentes. Tal es el caso, en primer lugar, de la evidencia del *ego sum*. Tal es, por otro lado, la evidencia de la causalidad. Y tal es, finalmente, la evidencia de que Dios existe, centrada sobre las dos anteriores. En tal caso, aunque las evidencias de base sean dos, a las que se añade una tercera, nada impide que el conjunto me sea presente a la vez. Es lo que el propio Descartes habría de concretar a Burman cuando éste opinaba que el pensamiento únicamente es capaz de concebir una sola cosa en cada momento. A ello nuestro autor no duda en responder que

«no es verdad que nuestro pensamiento no pueda concebir más que una cosa al mismo tiempo. Ciertamente, no puede concebir muchas al mismo tiempo, pero sí más de una»¹⁰.

El concepto fundamental aquí es el de *simul*, a la vez, al mismo tiempo. El arma decisiva contra la posibilidad de cualquier engaño, incluso sobrenatural, es la simultaneidad posible entre varias evidencias. Estas precisiones cartesianas, hechas a Burman, vienen a conectar directamente con lo que años antes había respondido a los autores de las *Segundas objeciones*:

«Hay cosas que son conocidas sin pruebas por algunas cosas que otros no entienden sino a través de un largo discurso y razonamiento»¹¹.

Ahora, a diferencia de lo anterior, la palabra clave es la de «largo». Y si bien la tercera meditación puede parecer larga y prolija, su amplitud sólo es aparente. En el fondo se trata de una «simultaneidad»: Descartes piensa la existencia de Dios desde el principio de causalidad, sin que, además, el *ego sum* deje de estar presente. Todo ello se realiza desde una única «intuición», mediante una sola «ojeada», a la que, como es bien sabido, Descartes añadirá en la quinta de las meditaciones una segunda, tan soberana como la primera,

9. *M. M.*, Med. I, A. T. VII, p. 21.

10. *Entretien avec Burman*, ed. cit., pp. 8-10: «Mens nostra non potest simul nisi unam rem concipere.» R: «Quod mens non possit nisi unam rem simul concipere, verum non est; non potest quidem simul multa concipere, sed potest tamen plura quam unum.»

11. *Responsiones secundae*, A. T. VII, p. 164.

pero todavía más rápida. Esta (la evidencia de la segunda prueba de la existencia de Dios) ni siquiera tiene ya necesidad de pensar a la vez (*simul*) tres evidencias, porque con una es suficiente. Ahora bien, si ello es así, ¿cuál es el motivo por el que Descartes no comenzó por el camino más corto y más rápido?

Descartes responde esta cuestión introduciendo la conocida distinción entre *ordo inveniendi* y *ordo docendi*¹². Marcial Gueroult, en su conocida obra¹³, analizando esta cuestión, introduce la tesis de que lo más corto, es decir, la prueba de la *Quinta Meditación*, no se aplica sino a lo que él denomina la cara o aspecto matemático de la idea de Dios, cuya existencia no es sino una propiedad, al menos tan cierta como las que considera el geómetra en sus demostraciones. Pero «el principio del engaño universal erigido desde el comienzo en regla imprescindible de la investigación metódica»¹⁴ convierte a esa certeza en algo esencialmente precario. ¿Cómo sé yo, en efecto, si la evidencia que proporciona la «cara matemática» de la idea de Dios no es, según la expresión de Kant, aquí confrontado con Descartes por el propio M. Gueroult, «un simple juego de representaciones» al que faltaría toda «referencia al objeto»? La primera prueba, en contraste, establece esa referencia al objeto o, dicho de otro modo, el «valor objetivo de la idea de Dios, planteando explícitamente fuera de ella y de mí la cosa de donde ella proviene y con la que está en 'conformidad'»¹⁵. De este modo, la prueba por la causalidad, la de la *Tercera Meditación*, garantiza que, en efecto, lo que yo me represento como perteneciendo necesariamente a Dios pertenece a un Dios exterior a la idea que yo tengo de él y al que esta idea es conforme, mientras que la prueba ontológica se limita a hacerme concebir como lógicamente necesaria la existencia de un Dios cuya idea carece, quizá, de todo valor objetivo. Esto es, precisamente, lo que Descartes advierte al escribir que

«incluso si todas las cosas que he meditado los días precedentes no fuesen verdaderas, la existencia de Dios debería tener al menos el mismo grado de certeza que la que hasta aquí han venido teniendo las verdades matemáticas»¹⁶.

La prueba que Descartes establece *de intrinseco conceptu essentiae divinae* aparece así como la culminación de una certeza prefilosófica, a no ser que se la refiera previamente a la que Descartes llama la prueba *a perfectionum excessu*¹⁷. El engaño posible radica aquí en una eventual no conformidad de la

12. *Entretien...*, ed. cit., pp. 26-28.

13. GUEROULT, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, Paris, 1953, vol. I, pp. 214 y ss.

14. *O. c.*, vol. I, p. 155: «Le principe de la tromperie universelle érigé depuis de début en règle imprescriptible de la recherche méthodique».

15. *O. c.*, vol. I, p. 182.

16. *M. M.*, Med. V, A. T. VII, p. 65.

17.

idea con su ideado. Pero, en el fondo, puede ir todavía mucho más lejos. Yo puedo ser engañado no sólo sobre la conformidad de un sistema de esencias mismas y su evidencia intrínseca, haciendo abstracción de toda existencia exterior. En este punto coinciden la mayor parte de las interpretaciones clásicas, y es así, precisamente, como puede escribir H. Gouhier, «advírtase que, a partir de aquí, todo acontece como si yo viviera y pensara en un universo completamente trucado por un Engañador omnipotente»¹⁸.

Pero, si así fuera, no se entiende cómo Descartes hubiera podido salir, sin cometer la falta que «los lógicos llaman círculo», del reducto defensivo constituido por el *ego sum cogitans* de la *Segunda Meditación*. En la hipótesis de un Engañador omnipotente que hubiera trucado demiúrgicamente la evidencia, igual que se maneja la escena de un teatro, o como se falsea una balanza añadiendo pesos invisibles, ninguna referencia a la evidencia haría otra cosa que encerrarme cada vez más en un mundo donde «lo que es verdadero para mí es falso para el demiurgo»¹⁹. Ahora bien, cabe preguntarse si tal hipótesis es, realmente, cartesiana. Sin duda, el genio maligno puede apartarme insidiosamente de la *veritas aperta*²⁰ que es la evidencia. Hay un texto en el que Descartes parece formular, de forma absoluta, la hipótesis hiperbólica de la falsificación de la evidencia, incluso actual. Es el que se encuentra en las *Segundas respuestas*, y en él puede leerse que si nuestra facultad de conocer «no tendiese a lo verdadero», sino que, por el contrario, «apuntase positivamente a lo falso», con toda razón «aquel que nos la ha dado habría de ser tenido por engañador»²¹. Pero entonces, ¿qué milagro podría hacer que el *cogito* mismo fuera verdadero, si su existencia no fuese captada sino por un pensamiento cuya naturaleza consiste en tender positivamente a lo falso? Si las *Meditaciones* no fuesen sino el sueño de una sombra, referido exclusivamente al «placer de Dios», la situación podría parecer insoluble. Por ello, Descartes restringe regularmente el alcance de su hipótesis de un engaño sobrenatural, haciendo distinción «entre lo que percibimos *in praesenti*, clara y distintamente, y lo que recordamos haber percibido claramente en otra ocasión»²². Ahora bien, esto puede significar un auténtico retroceso, o por el contrario, puede ser entendido más bien como un supuesto abisal que excluye toda posibilidad de una falsificación sobrenatural de la evidencia como evidencia.

Y existe otra tercera propuesta de solución: la que defiende M. Alquié²³, el cual supone una diferencia cualitativa entre las evidencias matemáticas y las que se refieren directamente a la existencia, siendo éstas las únicas que no tienen necesidad de ninguna garantía divina, debido a una situación de radical

18. GOUHIER, H., *o. c.*, p. 118. M. Gueroult comparte también esta misma opinión.

19. GOUHIER, H.: *Descartes, Essais*, J. Vrin, París, 1949, p. 152.

20. *M. M., Med. V.*, A. T. VII, p. 63.

21. *Responsiones secundae*, A. T. VII, p. 144.

22. *Quartae responsiones*, A. T. VII, p. 246.

23. ALQUIE, M.: *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, Hatier, París, 1958, pp. 119 y ss.

privilegio. Descartes, en efecto, «no invoca nunca la veracidad divina en la afirmación del *cogito*, ni en la de Dios mismo»²⁴. Pero ¿la invoca realmente con respecto a alguna evidencia presente? ¿No invoca, más bien, al contrario, la dificultad de instalarse permanentemente al nivel de esa presencia de la evidencia? La evidencia presente no tiene necesidad de ningún otro garante más que su relación con la propia atención llevada hasta el límite. Si se supone un «dios engañador», y podría ser, como Jacob, *fortis contra Deum*, al emplear en contra suya la evidencia de la percepción, en virtud de la cual el primer combate por la existencia constituye ya la primera victoria. La segunda, la que asegura que Dios no es engañador, no es, pues, de ningún modo, la conquista de una garantía de la evidencia. Por el contrario, es el establecimiento en la misma evidencia de un principio a partir del cual ella se hace menos incómoda.

El núcleo central del drama no consiste, pues, en el hecho de que en la intuición actual de la evidencia nos encontremos con un mundo en el que «lo que es verdadero para mí es falso para un *deus deceptor*». Se trata, solamente, de que, ante la evidencia, somos, quizá, sobrenaturalmente inadvertentes. Pero ser inadvertente, incluso a nivel sobrenatural, no significa convertirse en uno de aquellos cuya percepción está hasta tal punto alterada²⁵ que imaginan ser cántaros y que tienen el cuerpo de cristal. En tal caso se trataría efectivamente de una falsedad absoluta, en el sentido de las *Secundae responsiones*. Pero Descartes excluye precisamente a las víctimas de esta falsedad llamándoles por su nombre:

«Estos son locos, y yo no sería menos extravagante si me atuviese a sus ejemplos»²⁶.

Ningún *genius malignus*, ningún *deus deceptor* me ha precipitado por las sendas de la locura. Si ello hubiera sido así, la situación sería radicalmente aporética y las *Meditaciones mismas resultarían una pura demencia. Porque la locura no carece necesariamente de coherencia en las ideas, no tiene por qué ser incoherencia. Sin embargo, tal como afirma el propio Descartes, no sólo no soy incoherente, sino que tampoco soy, en ningún modo, loco, mientras guarde, al menos, en mí hoc quod in me est, a saber, ne falsis assentiar*²⁷. Sin esta reserva inicial no podría haber filosofía. La interpretación del engaño sobrenatural como «trucaje» de la evidencia acabaría por convertir la filosofía en un delirio lúcido, cosa de la que, gracias a los cielos, podemos prescindir. Ahora bien, si no hay trucaje de la evidencia, ésta, a su vez, no tiene ninguna necesidad ya de una garantía divina. Y, en efecto, el *Deus veracissimus* en el que piensa Descartes no es, en ningún modo, un

24. *Ibid.*

25. Descartes, en las *Regulae*, utiliza el término *laesa*, y en las *Cuartas Respuestas, perturbata*. Vid., respectivamente, A. T. X, p. 423, y A. T. VII, p. 228.

26. *M. M., Med. I. A. T. VII*, p. 19.

27. *I. c.*, p. 23.

Dios no engañador, sino, simplemente, un Dios que no me hace sobrenaturalmente inadvertente, es decir, que no hace de la simultaneidad de las evidencias, que sólo raramente se consigue, condición indispensable de un progreso en la verdad.

El ideal cartesiano es alcanzar la *bona mens*, y él mismo, desde un principio, procuró ser un hombre de *bon sens*. Su partida es difícil, pero no choca con ese muro de imposibilidad que interponen entre él y la verdad los intérpretes del engaño sobrenatural —cuya hipótesis él mismo concretiza, ciertamente, en la ficción de un *genius malignus*, como trucaje de la evidencia—. ¿Cuál podría ser, en efecto, el poder del *bon sens*, si la evidencia le estuviera trucada desde el principio? Veamos nuevamente la objeción y la respuesta cartesiana. Tal como se pone en boca de Burman: «Parece que el autor ha cometido un círculo, porque en la *Tercera Meditación* demuestra por axiomas que Dios existe, mientras que no le consta todavía que no sea engañado por ello», y la respuesta de Descartes:

«El autor la demuestra, en efecto, y sabe que no es engañado en estos axiomas, desde el momento en que su atención está fijada en ellos»²⁸.

«De otro modo, no podríamos demostrar que Dios existe»²⁹.

El tema se va clarificando. M. Gueroult, sin embargo, sigue encontrando la respuesta de Descartes a Burman como carente de una evidencia metafísica suficiente. Descartes hubiera debido decir que mientras que nuestra atención está fijada en los axiomas, no podemos impedir el tener que creerlos como verdaderos. Tal es la fuerza seductora de su evidencia. Una necesidad psicológica, pues, que sólo podrá transmutarse en necesidad metafísica cuando se produzca el golpe de efecto que es la revelación de la veracidad divina. Toda la filosofía de Descartes, dice H. Gouhier, dependería, pues, a fin de cuentas, de un *Deus ex machina*.

La pregunta, en definitiva, se hace inevitable: ¿se produce el «círculo»? No lo parece. ¿Se trata, entonces, de un círculo que no tiene nada de específicamente cartesiano, siendo sólo la afirmación concurrente, por una parte, de la verdad como evidencia y, por otra, de un ente supremo que es, a la vez, la suma evidencia y el origen de ella? Es decir, ¿un modo de pensar y un círculo «ontoteológico»? En este sentido, la verdad en la que Dios es claro al entendimiento es para él, a su vez, de institución divina, y «la sombra de lo supremamente ente recubre de un extremo a otro la cuestión del ente en su ser»³⁰.

28. *Entretien avec Burman*, ed. cit., p. 8.

29. *O. c.*, p. 126.

30. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. G. Neske, Pfullingen, 1957, p. 56.

La interpretación heideggeriana³¹ no parece agotar lo fundamental del problema. El análisis de todo lo que el *cogito* cartesiano lleva consigo ha de ir más allá. Descartes, al presentar el *cogito* como una singular definición, pretende conjurar todos los presupuestos objetivos que pesaban sobre la filosofía anterior. Sin embargo, parece que no escapa a presupuestos de otra clase; subjetivos e implícitos, envueltos en un sentimiento, en lugar de estarlo en un concepto. Se supone que todos saben, sin auxilio de ningún concepto explicativo, lo que significa «yo», «pensar», «ser». El yo puro del «yo pienso» posee, pues, apariencia de comienzo sólo porque ha reenviado todos sus presupuestos al yo empírico. Ya Hegel reprochará esto a Descartes, pero no parece que él mismo haya procedido de otra forma: el ser *puro*, a su vez, sólo es comienzo a fuerza de remitir todos sus presupuestos al ser empírico, sensible y concreto. Una tal actitud, que consiste en recusar los presupuestos objetivos, pero a condición de permitirse otros tantos subjetivos —que son, por otra parte, quizá los mismos, pero bajo otra forma— es la misma que puede apreciarse en el pensamiento heideggeriano cuando se invoca una comprensión preontológica del ser. De ello se puede sacar la conclusión de que no hay un auténtico comienzo en filosofía. Pero esta fórmula, así como la caracterización de la filosofía como «círculo», están sometidas a tantas interpretaciones que es necesario ir en ello con prudencia. Se trata de «encontrar al final lo que ya estaba presente en el comienzo», sacar a la luz, a lo explícito, al concepto, lo que era simplemente conocido sin concepto y de manera implícita. Pues bien, sea cual sea la complejidad del procedimiento en tales o tales autores, es necesario decir que todo esto es todavía demasiado simple, que este círculo no es en verdad «suficientemente tortuoso».

¿Qué es un «presupuesto subjetivo» o implícito? Suele tener la forma expresiva de «todo el mundo sabe...». Todo el mundo sabe, antes del concepto y de un modo prefilosófico. Todo el mundo sabe lo que significa «pensar» y «ser», de tal modo que cuando el filósofo dice *ego cogito, ego sum*, puede suponer implícitamente comprendido lo universal de sus premisas, lo que quiere decir «ser» y «pensar», y nadie puede negar que dudar sea pensar, y

31. Se trata de la interpretación que M. Heidegger formulará y desarrollará ampliamente en *Nietzsche, G. Neske, Pfullingen, 1961, vol. II, pp. 148-195*. El propio Heidegger hace notar que «la estructura ontoteológica de la *Metafísica*» comienza a adquirir con Descartes una problematización nueva. Al pretender volver a convertirse en un círculo, con Dios como centro único, se siente llamada por su otro centro («focos de una elipse», como los caracteriza en *Kant und das Problem der Metaphysik*), aquel desde donde la verdad del ser le aparece como *evidentia perceptionis*, originalmente, siendo esta experiencia de la verdad mucho más decisiva que la tesis hiperbólica que la hace depender de la voluntad de Dios. Desde el principio se ha conservado, aun subterráneamente, «la experiencia griega» para la cual no es lo divino lo que triunfa sobre el ser, sino al contrario. Por ello, ya el estudio aristotélico del ser, aun siendo resueltamente teología, no tiene como única la finalidad teológica, dando entrada Aristóteles a otro saber al que no da nombre. Y, dice Heidegger, que si el hombre debe una vez más llegar en su búsqueda hasta la proximidad del ser, le es necesario, previamente, aprender a existir en lo «sin-nombre».

pensar ser. Cuando la filosofía asegura su comienzo sobre la base de estos presupuestos, puede aparentar inocencia, puesto que no conserva nada, excepto, eso sí, lo esencial, es decir, la forma misma de su discurso. Entonces opone el «simple» frente al pedante, Eudoxo a Epistemon, la buena voluntad al entendimiento excesivamente plenificado, el hombre en posesión de su pensamiento natural, frente al hombre pervertido por las concepciones propias de su tiempo³². La filosofía se pone del lado del «simple», del «hombre sin presupuestos». Pero, en verdad, Eudoxo no tiene menos presupuestos que Epistemon, sólo que los tiene bajo otra forma, implícita o subjetiva, privada y no pública, bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía presentarse en la inocencia del comienzo, de un comienzo sin presupuestos y sin premisas previas³³.

Muchos tienen interés en decir que todo el mundo sabe «esto», que todo el mundo reconoce esto, que nadie puede negarlo, y triunfan cómodamente, en tanto ningún interlocutor malévolo no se levante para responder que él no quiere ser representado así, que niega, que no reconoce a aquello que hablan en su nombre. El filósofo, en verdad, procede más desinteresadamente. Lo que plantea como universalmente reconocido es solamente lo que significa «pensar», «ser» y «yo», es decir, no un «esto», sino la forma del discurso, la forma de la representación o del reconocimiento en general³⁴. Y esta forma tiene un contenido, contenido que consiste en la posición del pensamiento como ejercicio natural de una facultad, en el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero bajo el doble aspecto de una buena voluntad del pensador y de una naturaleza recta del pensamiento. El presupuesto implícito de la filosofía en el mundo de la representación se encuentra, así, en el sentido común como *cogitatio natura universalis*, a partir de la cual la filosofía puede tomar la salida.

Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que se concedan, sino temas de proposiciones que quedan implícitos y son entendidos de un modo prefilosófico. En este sentido, el pensamiento conceptual filo-

32. Cfr. DESCARTES, R.: *Recherche de la vérité*, Ed. Alquié, Garnier, París, 1962, vol. II, p. 65.

33. Si hay alguien con la modestia necesaria que «no llega a saber lo que todo el mundo sabe», que niega modestamente lo que todo el mundo «debe reconocer», alguien que no se deja representar y que tampoco quiere representar nada, no un caso particular dotado de buena voluntad y pensamiento natural, sino un singular lleno de mala voluntad, que «no llega a pensar ni en la naturaleza ni en el concepto, ése será el único sin presupuestos. Para él los presupuestos subjetivos son tan prejuicios como los objetivos. Eudoxo y Epistemon son el mismo hombre, del que hay que desconfiar. Si hay que hacer el papel del idiota, lo hace sagazmente: es un hombre de subsuelo que no se reconoce ni en los presupuestos subjetivos de un pensar natural ni en los objetivos de una cultura del tiempo, y que «no dispone de compás para hacer el círculo». Es el «intempestivo, ni temporal ni eterno...» (cfr. DELEUZE, G.: *Différence et répétition*, PUF, París, 1972, p. 171).

34. Un pensar, un mundo de la representación tal como lo describe M. HEIDEGGER, en *Nietzsche*, ed. cit., vol. II, pp. 156 y ss., como pensar según «modelos», «platónico». Véase también DELEUZE, G.: *La lógica del sentido*, Barral, Barcelona, 1970, apéndice núm. 1, «Sobre el simulacro».

sófico tiene como presupuesto implícito una imagen del pensamiento prefilosófica y natural, tomada del sentido común. Según esta imagen, el pensamiento se encuentra en afinidad con lo verdadero, lo posee formalmente y lo quiere materialmente. Sobre esta imagen cada uno sabe, o se considera que debe saber, lo que significa pensar. Entonces ya importa poco que la filosofía comience por el sujeto o por el objeto, por el ser o por el ente, mientras esté sumisa a esta imagen que lo prejuzga ya todo: la distribución de sujeto y objeto, el ser y el ente. Esta imagen del pensamiento puede ser denominada imagen dogmática y ortodoxa, o mejor imagen moral. Cuando Nietzsche se interroga acerca de los presupuestos más generales de la filosofía dice que son esencialmente morales, ya que la Moral es la única capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, y el pensador una buena voluntad, y sólo el bien puede fundamentar la afinidad supuesta del pensamiento con lo verdadero. Una filosofía que no tuviera presupuesto de ninguna clase, en lugar de apoyarse sobre la imagen moral del pensamiento, tomaría su punto de partida en una crítica radical de esa imagen y de los postulados que ella lleva consigo. Hallaría su verdadero comienzo no en un acuerdo con la imagen prefilosófica, sino en un lugar riguroso contra la imagen, aun a costa de las máximas destrucciones, de las más grandes desmoralizaciones, de una tenacidad total de la filosofía, cuyo único aliado sería la paradoja, y que tendría que renunciar tanto a la forma de la representación como a su contenido del sentido común.

Ahora bien, que el pensar sea el ejercicio natural de una facultad, que esta facultad tenga una buena naturaleza y una buena voluntad, no puede entenderse como algo de hecho. «Todo el mundo» sabe, perfectamente, que, de hecho, los hombres piensan raramente la frase célebre de Descartes de que el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, le sirve para levantar una imagen del pensamiento tal como es de derecho. La buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero pertenecería al pensamiento «en derecho», cualquiera que fuese la dificultad en traducir el derecho en los hechos. Para imponer el derecho, es decir, aplicar el espíritu bien dotado, es necesario un método explícito, ya que, de hecho, pensar es difícil. Pero aun lo más difícil de hecho pasa por ser lo más fácil de derecho. Por ello, precisamente, es por lo que el método se considera como fácil desde el punto de vista de la naturaleza del pensamiento³⁵. Cuando la filosofía se basa en una imagen del pensamiento que pretende valer de derecho, no basta con oponerle hechos contrarios, sino que hay que discutir esa misma imagen, criticar el modelo que está a la base.

En Descartes el modelo es absolutamente explícito: el reconocimiento, definido como el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone que es el mismo. Es el mismo objeto el que puede ser visto,

35. No resultaría exagerado decir que esta noción de «fácil» envenena todo el cartesianismo. Por su parte, Spinoza y Leibniz se dieron cuenta de sus peligros. Cfr. DELEUZE, G.: *Spinoza et le problème de l'expression*, Ed. Minuit, París, 1968. Trad. castellana de Muchnik Ed., Barcelona, 1975, pp. 76 y ss.: «En todas las críticas de Leibniz contra Descartes...»

tocado, recordado, imaginado y, concebido. Como dice Descartes del trozo de cera: «Es el mismo el que yo veo, toco, imagino, y, en fin, es el mismo que he creído siempre que era al comienzo.» Sin duda, cada facultad tiene sus datos particulares, pero un objeto es reconocido, precisamente, cuando una facultad lo apunta como idéntico al de otra, o más bien cuando todas las facultades juntas remiten su dato y se remiten ellas mismas a una forma de identidad del objeto. Simultáneamente el reconocimiento reclama, pues, un principio subjetivo de la colaboración de las facultades «para todo el mundo», es decir, un sentido común como *concordia facultatum*. Y la forma de identidad del objeto reclama, para el filósofo, un fundamento en la *unidad de un sujeto pensante*. Tal es el sentido de *cogito* como comienzo: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto. Expresa, pues, la posibilidad, para todas las facultades, de remitirse a una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva de un concepto filosófico al presupuesto del sentido común. Es el sentido común convertido en filosófico. En Kant, como en Descartes, es la identidad del yo en el «yo pienso» la que fundamenta la concordancia de todas las facultades y su acuerdo sobre la forma de un objeto que se supone el mismo. Nunca estamos ante un objeto formal, universal, sin embargo; pero si el sentido común es la norma de identidad, desde el punto de vista del yo puro y de la forma de objeto «cualquiera» que le corresponde, el *bon sens* es la norma de partición, desde el punto de vista de los «yo» empíricos, y de los objetos cualificados como tal o tal (y por ello se considera «universalmente compartido», en cartesiano). Es el buen sentido el que determina la aportación de las facultades en cada caso, mientras que el sentido común aporta la forma de lo mismo. Y si el «objeto cualquiera» no existe sino como cualificado, recíprocamente la cualificación sólo opera suponiendo al objeto cualquiera. Buen sentido y sentido común se complementan, así, en la imagen del pensamiento. Son las dos mitades de la *doxa*.

La filosofía, así, no puede ser sino un ideal de ortodoxia, y no tiene ningún medio de realizar su proyecto original, que era el romper con la *doxa*. Sin duda, recusa toda *doxa* particular, no retiene ninguna proposición particular del buen sentido, no reconoce nada particular, pero conserva lo esencial de la *doxa*, su forma, al conservar el uso de las facultades que le corresponde. Por mucho que se descubra una forma supratemporal o, incluso, una materia prima subtemporal, subsuelo o *Urdoxa*, no se avanza ni un paso, prisioneros de la misma caverna o de las ideas del tiempo, que únicamente son reencontradas al ser bendecidas con el signo de la filosofía. Nunca la forma del reconocimiento ha santificado otra cosa más que lo reconocible y lo reconocido. Nunca inspiró sino conformidades.

La representación, por otra parte, el reconocimiento es, quizás, insignificante como modelo especulativo, pero deja de serlo en los fines de los que se sirve y a los que nos arrastra. Lo reconocido es un objeto, pero también un conjunto de valores sobre ese objeto. Si el reconocimiento encuentra su finalidad práctica en los «valores establecidos», toda la imagen del pensamiento tes-

timonia, bajo este modelo, una inquietante complacencia. Como afirma F. Nietzsche, la verdad es así «una criatura complaciente y flemática que constantemente proporciona, a todos los poderes establecidos, la seguridad de que ella no causará nunca a nadie la menor dificultad, ya que, después de todo, ella no es más que ciencia pura»³⁶.

36. NIETZSCHE, F.: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, III, «Schopenhauer als Erzieher, prg. 3.-*Werke*, III, Ed. Colli-Montinari, W. Gruyter, Berlín, 1972, p. 347: «Die 'Wahrheit' (aber, von welcher unsre Professoren so viel reden, scheint freilich ein anspruchsloseres Wesen zu sein, von dem keine Unordnung und Ausserordnung zu befürchten) ist: ein bequemes und gemüthliches Geschöpf, welches allen bestehenden Gewalten wieder und wieder versichert, niemand solle ihrethalben irgend welche Umstände haben; man sei ja nur 'reine Wissenschaft'.»