

Descartes y el renacimiento.

Las claves humanistas de su antropología.

Elena Nájera Pérez
Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante

I. Tradición e individuo.

Es un lugar común en la historiografía filosófica afirmar que Descartes inaugura la Modernidad. Sin embargo, resulta difícil comprender este hito sin abordar las complejas relaciones que esta nueva época mantiene con la anterior, la de la Escolástica medieval, y sin valorar el contexto que propicia la transición: la cultura renacentista. El presente trabajo pretende abordar este último punto, mostrando cómo el pensamiento humanista es el trasfondo cultural que filtra la herencia medieval que recibe el autor del *Discurso del método*, permitiéndole corregir en un sentido mundano, individualista y laico la antropología cristiana y avanzar hacia una nueva concepción —*moderna*— de la subjetividad. La experiencia decisiva en la comprensión cartesiana del ser humano será el movimiento criticista contra la autoridad y en favor de la autonomía intelectual que recorre el Renacimiento —y que tiene en Galileo uno de sus mejores ejemplos—. La revolucionaria imagen de la libertad humana que se proyecta en este período abre una perspectiva científica y también moral que precisa un nuevo sujeto autorresponsable que no encaja en los viejos esquemas. Ya no se trata solamente de dar respuesta a la preocupación religiosa por la salvación eterna del alma, sino, sobre todo, de satisfacer la vocación mundana de dominar la naturaleza en provecho de todos y de encontrar a la vez cada uno, al margen de dogmas y tutelas, su propio camino en la vida. En este sentido, aunque las formas y recursos conceptuales de la antropología de Descartes puedan ser en cierta medida escolásticas, sus claves hermenéuticas son decididamente humanistas.

Según nos cuenta Descartes en esa “historia o fábula” de su vida que es el *Discurso del método*, tras el obligatorio y decepcionante paso por La Flèche, sus ansias de saber, lejos de buscar contento en lo divino o de confiarse a las rancias lecturas

escolásticas, le llevan a estudiar “en el gran libro del mundo” y, sobre todo —dice—, en “mí mismo”¹. Para empezar, se ha de señalar que la calidad autobiográfica de la emblemática obra de 1637 —que responde, precisamente, a la petición de la “*histoire de votre esprit*” hecha por algunos amigos— es la misma que le da, por ejemplo, M. Montaigne a sus *Ensayos*: “yo mismo soy el tema de mi libro”, anota al principio de los mismos². Esta suerte de intimismo extravertido no es sólo un recurso retórico para conseguir la *captatio benevolentiae* de un lector al que quiere comprometer en su proyecto, sino también, fundamentalmente, una confirmación del carácter ejemplar e instructivo que gana lo particular en los tiempos de los humanistas y con ello también de la vocación subjetiva que le nace al conocimiento.

El hecho de que esta historia fuese contada en una lengua entonces vulgar y poco culta acentúa el talante antiacademicista y antiautoritario del autor así como su voluntad de ilustrar con su propia experiencia al mayor número posible de lectores y lectoras: “Y si escribo en francés —puntualiza—, que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es el idioma empleado por mis preceptores, es porque espero que los que hagan uso de su razón natural juzgarán mejor mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos”³. El optimista desvío de la corriente teológica y erudita —de la *tradición*, en una palabra— que así se anuncia permite transitar por un racionalismo que incumbe a todo ser humano y que puede dar buenos frutos en manos de algunos de ellos. Modesto pero seguro de sí, escribe Descartes la siguiente declaración de intenciones en la primera parte del *Discurso del método*:

Mi propósito, pues, no el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos deben

¹ Las obras de R. Descartes se citarán según las *Oeuvres complètes* (ed. de Ch. Adam y P. Tannery), 11 vols., París, Vrin, 1996 (a partir de ahora AT), señalándose el volumen y la página o páginas correspondientes y, a continuación, si procede, la traducción castellana manejada. En este caso, se trata de *Discours de la méthode* (DM), AT VI-9-10; págs. 47-48 de *Discurso del método*, Espasa Calpe, Madrid, 1993 (trad. de M. García Morente).

² La petición de “la historia de vuestro espíritu” se la hace M. de Balzac a Descartes en una carta del 30 de marzo de 1628, AT I-569. Sobre la presentación del *Discurso* como una “historia” de la propia vida, véanse los comentarios críticos de E. Gilson en su edición de *Discours de la méthode*, París, Vrin, 1939, pág. 98, y de F. Alquié en su edición de las *Oeuvres Philosophiques* de Descartes, París, Garnier, 1997, tomo I, págs. 553-554. La cita de Montaigne se encuentra en la nota “Del autor al lector” que prologa sus *Ensayos*, I, Orbis, Barcelona, 1984, pág. 3.

³ DM, AT VI-78; en la ed. cast., pág. 105.

estimarse más hábiles que aquellos a quienes los dan, y son muy censurables si faltan a la cosa más mínima. Pero como yo no propongo este escrito sino a modo de historia o, si preferís, de fábula, en la que, entre ejemplos que podrán imitarse, irán acaso otros también que con razón no serán seguidos, espero que tendrá utilidad para algunos, sin ser nocivo para nadie, y que todo el mundo agradecerá mi franqueza⁴.

El individualismo va a ser, en definitiva, la moraleja de esta fábula. Y es que esos dos textos que hemos dicho que Descartes se dispone a estudiar, el mundo y uno mismo, no están cerrados dogmáticamente con la llave de las Sagradas Escrituras o de la Escuela. Bien al contrario, va a ser el ejercicio de una voluntad autónoma y crítica el que va a permitir interpretarlos con el máximo provecho. Por encima de la responsabilidad ante la tradición, estará la autorresponsabilidad del filósofo.

II. Estudiar en el libro del mundo.

El primero de estos textos, el mundo, va abrirse inicialmente ante los ojos de Descartes como un vasto y rico inventario antropológico en el que hojear y comparar la diversidad humana. Y es que el perfil de este hombre no es sólo el de un meditabundo pensador que pasa las frías noches holandesas junto a la estufa, sino que, bien al contrario, muchos capítulos de su biografía lo descubren como un viajero empedernido. Requerido como instructor e interlocutor por la reina Cristina, la muerte le sobrevendrá en Suecia y, hasta entonces, muchas serán las idas y venidas por la geografía europea. Sus primeras andaduras filosóficas, sin ir más lejos, tienen un aire decididamente aventurero: “tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción de mis preceptores —señala, por ejemplo, en el *Discurso del método*— empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos, en recoger varias experiencias”⁵.

Del pluralismo cultural con el que inevitablemente se encuentra en su particular periplo va a extraer Descartes la enseñanza del relativismo, también aprendida, por cierto, al hilo de las lecturas de Charron y Montaigne. De este último acepta,

⁴ *Ibíd.*, AT VI-4; en la ed. cast., pág. 43.

⁵ *Ibíd.*, AT VI-9; en la ed. cast., págs. 47-48.

precisamente, la sugerencia de frecuentar el rico y gran “libro del mundo” como un manual básico con el que ilustrar la contingencia y falta de fundamento último de los propios usos y del primero, la recomendación —vinculada con la primera máxima de la moral *par provision*— de respetar la variedad de leyes y seguir prudentemente las del país que nos acoge⁶. La mirada cartesiana al polícromo mundo humano tiene tanto de curiosidad como de respeto y es, desde luego, una llamada a la tolerancia. Así lo demuestran estas palabras:

bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada⁷.

Habida cuenta del *cosmopolitismo* de la racionalidad, la toma de conciencia de las diferencias culturales, sociales y políticas no tiene de ningún modo consecuencias nihilistas ni anula la vigencia de una capacidad de reflexión común: “no todos los que piensan de modo contrario al nuestro —insiste Descartes— son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón”⁸. Y es que es precisamente presuponiendo un fundamento universal, aunque sea mínimo, como puede avalarse y legitimarse la expresión de la singularidad⁹. La constatación, al amparo de esta actitud humanista, de la condición relativa y convencional de las formas de vida de los seres humanos acaba con el dogmatismo y rehabilita, como contrapartida, el juicio personal y la libertad interior: el individuo, en definitiva, se convierte en el sujeto de la moral. La lectura del libro del mundo colabora, efectivamente, en la formación de una sólida autoconciencia individual *generosa* con los demás.

⁶ Leemos en el ensayo de Montaigne *De la educación de los niños*: “Este gran mundo, que además se multiplica aún en especies y géneros, es el espejo en el que hemos de mirarnos para conocernos bien. Y ese quiero yo que sea el libro de mi escolar. Tantos humores, sectas, juicios, opiniones, leyes y costumbres, nos enseñan a juzgar cuerdamente los nuestros y hacen que nuestro juicio reconozca su imperfección y su natural debilidad, lo que no es liviano aprendizaje”, *Ensayos I*, pág. 112. Sobre las relaciones de Descartes y Montaigne, puede consultarse el estudio de L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1945. La referencia a Charron corresponde a su libro *De la sagesse*, II, cap. 8.

⁷ *DM*, AT VI-6; en la ed. cast., pág. 45.

⁸ *Ibid.*, AT VI-16; en la ed. cast., pág. 53.

⁹ En esta idea insiste V. Gómez Pin en el prólogo de su *Descartes. La exigencia filosófica*, Madrid, Akal, 1996, pág. 7.

Podemos decir así sin temor a equivocarnos que la corriente escéptica humanista encabezada por Montaigne y Charron se prorroga, desde luego, en la filosofía práctica cartesiana. Pero si la incredulidad resulta una postura valiosa desde un punto de vista ético, pues ofrece argumentos en contra del autoritarismo y a favor de una convivencia pacífica, es, en cambio, epistemológicamente incorrecta y un reto a superar. Y es que tras varios años peregrinos, el hombre de mundo se retira a estudiar en sí mismo — como veremos en el siguiente epígrafe— y adopta un nuevo estilo de vida filosófico. De esta forma lo describe Descartes en el *Discurso del método*: “permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos”¹⁰. En este riguroso contexto teórico y al calor, ahora sí, del soledoso hogar holandés, cuando llega el momento de escuchar la voz de la razón en busca de la certeza absoluta, el pluralismo relativista que nos ofrecen la costumbre y el ejemplo se vuelve una interferencia sospechosa. Así pues, a falta de poder determinar su verdad, no puede sino confundirse con un ensordecedor error que ha de ser, por ello, puesto sin más entre paréntesis:

Es cierto que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los otros hombres, apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que obtenía era que, viendo varias cosas que, a pesar de parecernos muy extravagantes y ridículas, no dejan de ser admitidas comúnmente y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendía a no creer con demasiada firmeza aquello de lo que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libraba poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural y tornarnos menos aptos para escuchar la voz de la razón¹¹.

Así las cosas, la contingencia que Descartes constata con agrado como moralista y antropólogo le causa cierto desasosiego como epistemólogo y se convierte en un argumento más a favor de la duda metódica. Por ello, poniéndose en esta segunda situación, va a ensayar otra mirada sobre el mundo que se pretende capaz de rebajar la polisemia constatada a lo largo de tantos viajes y asegurar, como contrapartida, un punto de vista unívoco. Para acallar el escepticismo humanista, la filosofía cartesiana sólo tendrá que administrar oportunamente el rico legado del Renacimiento y tirar de

¹⁰ *DM*, AT VI-11; en la ed. cast, pág. 49.

¹¹ *Ibíd.*, AT VI-10; en la ed. cast., pág. 48. Sobre las relaciones entre el escepticismo de Montaigne y el cartesiano, puede consultarse el magnífico trabajo de S. Sevilla Segura “Descartes y el escepticismo”: VV. AA. *Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 1998, págs. 73-84.

otro de sus hilos: el que desemboca en la revolución científica. En ella, en efecto, se alumbra la posibilidad de un conocimiento claro y distinto de la naturaleza que puede facilitar su dominio y que nada tiene que ver —dice Galileo— con “las novelas, producto de la fantasía de un hombre, como por ejemplo la *Ilíada* o el *Orlando furioso*, donde lo menos importante es que aquello que en ellas se narra sea cierto”¹². El gran libro del mundo no es para el científico el manual ilustrado de relativismo que era para el viajero, sino una sobria página objetiva e inequívoca escrita —señala *El ensayador*¹³— “en lengua matemática” que se llamará, cartesianamente hablando, *res extensa*.

A propósito de la nueva física, que es la que convence a Descartes de la apodicticidad del saber humano, cabe señalar que su interpretación desencantadora del mundo lo abre a observaciones y a experimentaciones científicas que prometen una utilidad para la vida humana mucho mayor que la que podían asegurar las viejas especulaciones escolásticas o la sabiduría erudita de muchos humanistas. Se confirma así la vocación práctica y técnica y, desde luego, también *democrática* del conocer que veíamos despertar con tanta fuerza en el Renacimiento: “nadie ha mostrado mejor que Descartes —apunta en este sentido J. P. Sartre— la relación entre el espíritu de la ciencia y el espíritu de la democracia”¹⁴. De acuerdo con ello, el saber científico ha de constituirse como un *proyecto público* capaz de divulgar los nuevos descubrimientos, pero también de garantizar un trabajo experimental que ha de realizarse colectivamente y con la necesaria financiación¹⁵. Descartes se propone ganar al lector para una causa filosófica y científica a la que se ha de dar la mayor difusión posible. En este sentido declara, por ejemplo, en la sexta parte del *Discurso del método* su preocupación social a propósito de las nociones físicas adquiridas y probadas por él: “creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien

¹² Véase Galileo Galilei, *El Ensayador*, Aguilar, Buenos Aires, 1981, págs. 62-63

¹³ *Ibid.*.

¹⁴ J.P. Sartre, *Situations I*, “La liberté cartésienne”, París, Gallimard, 1947, pág. 293.

¹⁵ Véase la sexta parte del *Discurso del método* y el prefacio de *Los principios de la filosofía*. Dicho sea de paso, Heidegger está pensando precisamente en Descartes cuando se refiere en “La época de la imagen del mundo” (*Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Universidad, 1998, págs. 69 y ss.) a estos rasgos como los que deciden la conversión moderna de la investigación en empresa. L. Brunschvicg (*Descartes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1939, págs. 28-29) considera también que el proyecto cartesiano esbozado en el *Discurso del método*, atendiendo a su talante aplicado —“hacernos dueños y poseedores de la naturaleza”—, hace las veces de un verdadero “manifiesto” fundacional de la ciencia moderna.

general de todos los hombres en cuanto ello esté en nuestro poder”. Y continúa un poco más adelante el texto:

en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida...¹⁶.

En este pasaje se renueva el optimista y ambicioso programa de F. Bacon de *vencer y dominar la naturaleza* con la mira de obtener las mejores condiciones de existencia para todos. Las explotaciones y excesos que puede amparar ese lema no han de hacer olvidar la primaria motivación de la ciencia moderna y de su desarrollo tecnológico: ayudar a la humanidad a vivir aliviando el trabajo y el dolor y, sobre todo, como acabamos de leer, preservando la salud —“que ha sido siempre el principal fin de mis estudios”, confiesa Descartes en una carta al marqués de Newcastle¹⁷—. En cualquier caso, que este interés tan mundano guíe las preocupaciones teóricas cartesianas tiene su mejor ejemplificación en el deseo *infantil*, descendiente del sueño renacentista de la omnipotencia y alimentado durante años por las desmesuradas esperanzas puestas en la medicina, de conservar la vida casi infinitamente. “Hasta quinientos años” creía a esta disciplina capaz de prolongarla, anota su biógrafo A. Baillet¹⁸, lo que, sin duda, expresa un deseo iluso pero también muy significativo desde un punto de vista programático.

¹⁶ DM, AT VI-61-62; en la ed. cast., págs. 92-93.

¹⁷ Carta de octubre de 1645, AT IV-329.

¹⁸ A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Olms, Nueva York, 1972, tomo II, pág. 453. De esta idea parte, precisamente, la monografía de A. Philonenko, *Relire Descartes* (París, Grancher, 1994) para presentar la filosofía cartesiana como una preparación para la vida.

III. Estudiar en uno mismo.

Para comprender la confianza cartesiana en las posibilidades de la ciencia, se hace necesario abordar el segundo objeto de estudio que contemplaba ese programa de formación alternativo al escolar definido en el *Discurso del método*, a saber: uno mismo. Como ya hemos sugerido, tras haberse familiarizado con lo ajeno y extraño, cabe, en efecto, volver la vista sobre sí: “mas cuando hube pasado varios años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia —cuenta Descartes—, resolvíme un día a estudiar también en mí mismo y a emplear todas las fuerzas de mi ingenio en la elección de la senda que debía seguir; lo cual me salió mucho mejor, según creo, que si no me hubiera alejado nunca de mi tierra y de mis libros”¹⁹. Como hemos apuntado, la lección práctica de relativismo y de pluralidad que ofrece la observación del género humano le provoca un cierto desasosiego escéptico, pues en los diferentes usos y modos de vida, al igual que ocurre con las disputas académicas, parece poder más lo irreflexivo de la costumbre y lo rotundo del ejemplo que cualquier criterio racional. Para encontrarlo, Descartes confía —como lo había hecho Galileo— en sus propias fuerzas, asumiendo el problema del conocimiento como una responsabilidad estrictamente autónoma y personal. En nombre de este individualismo metodológico, la tradición va a perder todo crédito científico:

Mas habiendo aprendido en el colegio que no se puede imaginar nada, por extraño e increíble que sea, que no haya sido dicho por alguno de los filósofos, y habiendo visto luego, en mis viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; y habiendo considerado que un mismo hombre, con un mismo ingenio, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes, llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales, y que hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que más son la costumbre y el ejemplo lo que nos persuade que un conocimiento cierto; y que, sin embargo, la multitud de votos no es una prueba que valga para las verdades algo difíciles de descubrir, porque más verosímil es que un hombre solo dé con ellas que no todo un pueblo. No podía elegir yo a una persona cuyas opiniones me

¹⁹ DM, AT VI-10-11; en la ed. cast., pág. 48.

parecieran preferibles a las de las demás, y me vi como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme²⁰.

Así las cosas, Descartes parece equiparar su filosofía a un exigente programa de conocimiento de sí tal y como queda recogido, por ejemplo, en la siguiente reseña de la trama de las *Meditations metafísicas*: “...en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio”²¹. A propósito de ello, E. Gilson emparenta la actitud cartesiana con el denominado “socratismo cristiano”, una tradición de inspiración agustiniana que, a su entender, atraviesa buena parte de la escolástica y del humanismo insistiendo en que el auténtico objeto de estudio para el ser humano es él mismo²². Poniéndonos en antecedentes, cabe señalar que en la *Escuela* la cuestión de la autoconciencia se había planteado en el contexto de la antropología cristiana y, como podía esperarse, a vueltas con la alternativa entre aristotelismo y platonismo²³. *Grosso modo*, según la primera de estas corrientes, la aristotélico-tomista, los puros espíritus tienen una intuición directa de su naturaleza inmaterial, pero el alma humana, ligada como está substancialmente a un cuerpo, sólo puede aprehenderse en su espiritualidad por abstracción, reflexionando sobre sus actos. Su percepción existencial ha de ser, en todo caso, experimental y no puede obviar la perspectiva de su carnal verterse en las cosas. Sin embargo, Agustín de Hipona hereda una vocación epistémica *anticorporal* de raigambre platónica que aboga por la posibilidad de una intuición anímica directa e inmediata, lo que va a ser retomado en cierto sentido, en efecto, por Descartes. Ambos pensadores hablan de un *cogito —si fallor, sum*, reza la formulación agustiniana en *De civitate Dei*— en virtud del cual el ser humano llega a una certeza subjetiva que burla cualquier engaño desechando por espuria toda representación sensible.

²⁰ *Ibid.*, AT VI-16; en la ed. cast., págs. 53-54.

²¹ Tercera meditación, AT IX- 27; en la ed.cast. *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977 (trad. de V. Peña), pág. 31.

²² E. Gilson, *L’esprit de la Philosophie Médiévale*, París, Vrin, 1989, cap. XI, págs. 214 y ss.. Véase también la opinión de G. Rodis-Lewis al respecto en *L’anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1970, págs. 110 y ss.. Por otra parte, cabría señalar asimismo la relevancia moral y religiosa que tiene en la época de Descartes la introspección, pues tanto la Reforma como la Contrarreforma hacen del examen de conciencia una práctica fundamental.

²³ Sobre la inserción de Descartes en la tradición escolástica en lo que al conocimiento de sí se refiere, puede consultarse el estudio de G. Rodis-Lewis, *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1950, sobre todo págs. 9 y ss..

Por otra parte, no se ha de olvidar que en el Renacimiento se había hecho de la experiencia y de la reflexión personales los mejores caminos para avanzar en el conocimiento de todas aquellas cuestiones relevantes para la vida del ser humano. El individuo se había convertido —lo hemos apuntado ya— en el verdadero tema universal de la filosofía: “todo hombre lleva la forma entera de la condición humana”, resume, por ejemplo, Montaigne en este sentido²⁴. Con este interés reflexivo y desde los arranques del pensamiento humanista, es invocada también recurrentemente, como apuntábamos más arriba, la autoridad del de Hipona por su apertura de la subjetividad humana como un espacio cognoscitivo primordial. Como muestra, podemos citar las impresiones de Petrarca tras la lectura de un pasaje de las *Confesiones* en el que se relativizaban las maravillas del mundo ante la riqueza interior: “Cerré el libro y sentí enojo contra mí mismo, pues continuaba admirando las cosas terrestres cuando hacía tiempo había aprendido, de la filosofía pagana, que nada es admirable sino el alma, en comparación con la cual, cuando es grande, nada es grande”²⁵.

Según el “socratismo cristiano”, el discernimiento de su verdadera naturaleza como criatura *imago Dei*, a medio camino entre las bestias y los ángeles, le proporcionará al ser humano una idea ajustada de su lugar en el universo y de sus correspondientes quehaceres mundanos. El eje de este planteamiento es una concepción teleológica de la realidad a la que es consubstancial un ideal sapiencial que podríamos calificar como *conformacional* en la medida en que su ánimo es el de plegarse al *ordo* establecido. Esta orientación que podríamos tildar de “antifisicista”, pues prioriza el estudio de sí frente al del mundo, es, en consecuencia, el reverso de una inquietud de cariz eminentemente religioso. Sin embargo, Descartes va a someter el autoconocimiento a una tensión epistemológica afanada en edificar el sistema de las ciencias y no teológicamente preocupada por labrar un camino hacia Dios y la salvación. Como no podría ser de otro modo, su ajuste de cuentas con este “socratismo cristiano” va a ser definitivo.

²⁴ *Del arrepentimiento, Ensayos*, III, pág. 20.

²⁵ Texto citado por P. O. Kristeller en *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, FCE, 1993, pág. 232.

En primer lugar, es cierto que el ser humano que auspicia la filosofía cartesiana se reconoce también como una criatura a imagen y semejanza divina, pero lo que decide esta relación es, precisamente, su aspiración a la autorresponsabilidad epistemológica y moral. Y es que tal filiación se expresa precisamente en el ejercicio de una libertad que gana un valor absoluto y parece no tener límites. Baste señalar que la penetración del individuo en su interior le hace barruntar que la idea de infinito que allí encuentra en calidad de prueba irrefutable de la existencia de Dios —tal y como desarrolla la tercera de las *Meditaciones*— le pertenece con propiedad igualmente a él, pues ilimitado se le revela el alcance de su querer²⁶. En este sentido, le escribe Descartes a Mersenne:

El deseo de cada uno de tener todas las perfecciones que puede conseguir, y por consiguiente todas aquellas que creemos tiene Dios, resulta de que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y es principalmente a causa de esta voluntad infinita que está en nosotros que puede decirse que nos ha creado a su imagen²⁷.

El reconocimiento por parte de Descartes de la libertad como la condición más propia y descollante del ser humano no sólo vertebrará su ética de la generosidad, sino también su proyecto metafísico. En realidad, se trata de un único ideal moral. Los rudimentos de la filosofía primera, como los de la práctica, han de ponerse desde uno mismo: en el repliegue sobre sí se decide el conocimiento de la divinidad, del mundo y de nuestras posibilidades terrenas de felicidad. Lo que de este modo nos interesa destacar es que el ejercicio de autorreflexión que descubre al ser humano como *imago Dei*, lejos de fomentar la humildad cristiana que había encauzado el progreso del “socratismo cristiano”, lo afianza en el orgullo de saberse en cierta medida parangonable al creador. En su fuero más inalienable, se siente en posesión del principio para no sólo forjarse la vida presente y asegurarse la futura, sino también para decidir si

²⁶ Precisemos que la noción de infinito es para Descartes prioritaria sobre la de finito: ésta deriva de la negación de aquélla. Véase la tercera meditación, AT IX-36; en la ed.cast., pág. 39. Por otra parte, la finitud le viene al hombre por lo limitado de su entendimiento, mientras que, como ahora veremos, en virtud de su voluntad participa de lo infinito y se asemeja a Dios. Sobre la importancia de la idea de infinito en la concepción del hombre cartesiano, puede consultarse el estudio de N. Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la Philosophie de Descartes*, París, Vrin, 1978, págs. 204 y ss.. Por otra parte, resulta sugerente el artículo de P. Peñalver Gómez “Levinas y Descartes, en contexto” (en el colectivo ya citado *Centenario de René Descartes*, págs. 125-137) en el que trata de la *sui generis* apropiación levinasiana de la idea cartesiana de infinito para pensar la alteridad.

²⁷ Esto le escribe Descartes a Mersenne el 25 de diciembre de 1639, AT II-626. Véase también el artículo CLII de *Las pasiones del alma*.

asiente o no a las mismas verdades que alumbra el entendimiento. Este principio que lo salva de la compulsión tanto al bien como al mal, tanto al acierto como al error es la voluntad.

El segundo momento de desencuentro de la antropología cartesiana con el “socratismo cristiano” tiene lugar a propósito del estatuto de la autoconciencia, que para aquélla deja de tener un significado místico o teológico, funcionando, bien al contrario, en el seno de una metafísica racionalista. El *cogito* va a nombrar, en efecto, un dato indudable y concluyente capaz de hacer las veces de verdad primera a partir de la que deducir el resto. Antes apuntamos la coincidencia con San Agustín. No queremos entrar en la polémica y debatida cuestión de hasta qué punto Descartes conoce y hace suyo el argumento de aquél, cuyo aire de familia ya varios coetáneos como Mersenne y Arnauld advirtieron²⁸. Sea suficiente señalar que la continuidad historiográfica que pueda establecerse no hace sombra a la originalidad del *cogito* cartesiano, ya que éste, a pesar de lo que pueda deber al desarrollo cristiano de la espiritualidad, inaugura el inédito hasta entonces espacio epistemológico de la conciencia. A nuestro juicio, más bien podría decirse que a raíz del impacto de esta concepción se retoman y releen sus posibles antecedentes²⁹. Como señala J. Ortega y Gasset, “bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de San Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el *cogito* —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620”³⁰.

Y es que, aun teniendo en cuenta la afinidad, el de Hipona mantiene su *cogito* en un contexto dogmático que es del todo ajeno a Descartes. El acceso agustiniano al ser humano interior va a parar a un abismo a trascender con la ayuda de la gracia, no

²⁸ Véase la carta de Descartes a Mersenne de diciembre de 1640, AT III-261 y las cuartas objeciones a las *Meditaciones* hechas por Arnauld, AT IX-154.

²⁹ Sobre este tema pueden consultarse los estudios de G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, págs. 15 y ss. y *L'anthropologie cartésienne*, págs. 101 y ss.. Véase también el trabajo de H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978. L. Blanchet en su obra *Les antécédents historiques du “je pense, donc je suis”* (Vrin, París, 1985, sobre todo cap. IV y V, págs. 108 y ss.) trata de reconstruir la historia del *cogito* cartesiano estudiando cómo procede, vía San Agustín, de la idea teológica desarrollada por Plotino de la capacidad que tiene el alma de remontarse hacia la fuente de su ser al volverse sobre sí misma.

³⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid, 1953; págs. 168-169.

obstante, en la búsqueda de lo sobrenatural³¹. Sin embargo, lo que nuestro autor encuentra en el gesto de la autorreflexión no se deja de ningún modo superar ni relativizar: es el fundamento mismo del conocimiento. El distinto papel que juega Dios en la filosofía agustiniana y en la cartesiana es un síntoma decisivo de lo encontrado de sus intereses. Para la primera, la introspección es un camino ascendente hacia la divinidad que explicita la indigencia humana frente a la omnipotencia del creador y obliga a asumirla humildemente. En el caso de la segunda, la indubitabilidad del alma es solvente por sí misma y se traduce en una orgullosa pero justa afirmación de la autorresponsabilidad, como ya sugeríamos más arriba. Es cierto que la veracidad divina será necesaria en un momento determinado del camino: cuando para sancionar el conocimiento del mundo externo haya que concordar la certeza subjetiva y la verdad objetiva, pero este ajuste no desdecirá ni la autosuficiencia epistemológica ni la primacía criterial del *cogito*³².

Además, el dominio que acota este privilegiado conocimiento de sí quiere iluminar completamente el fondo de oscuridad que para el cristianismo contextualizaba el análisis de un interior colmado de abismos y engaños. Desde un punto de vista religioso, la introspección se veía entorpecida, en efecto, por tramos y vericuetos de autoinescrutabilidad. Se trataba de zonas a las que no llegaba la mirada interior y a propósito de las cuales el ser humano dejaba de pertenecerse y necesitaba de pautas hermenéuticas heterónomas. Aunque Descartes presente el problema, como hemos visto en la cita de la tercera meditación entresacada más arriba, en los términos de unos “adentros” que parecen evocar *agustinianamente* la profundidad insondable del alma, lo aborda con ánimo de exhaustividad y con un firme afán de autonomía, queriendo sacar por sí mismo a la luz de la conciencia todo lo que confusa o potencialmente late en ella. Para no perderse en el laberinto de la interioridad, la va a recorrer metódicamente a fin de ganar progresivamente la claridad y distinción.

³¹ Véase, por ejemplo el libro X de las *Confesiones*. La necesidad de la gracia es algo que asimilarán más tarde, por su parte, el jansenismo de la escuela de Port-Royal con el que comulgarán, sin embargo, importantes cartesianos como Arnauld y Pascal.

³² Sobre las relaciones de la noción agustiniana de interioridad con Descartes, véase el capítulo dedicado a éste en la monumental obra de Ch. Taylor *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1989, sobre todo págs. 164 y ss..

IV. La influencia decisiva: la nueva ciencia.

En resumidas cuentas, cuando Descartes se pone a estudiar en sí mismo no hace un ejercicio de socratismo cristiano, sino que retoma la aspiración criticista y antiautoritaria del individualismo renacentista, desarrollándola originalmente en un sentido sistemático. Sus propósitos pasan por construir un nuevo sujeto filosófico y por diseñar un proyecto sapiencial autorresponsable. Para ello, su confianza en las fuerzas del ser humano no tolera ni las reservas teológicas de los escolásticos ni las escépticas de ciertos humanistas. Como señalábamos más arriba, Montaigne es un jalón decisivo en la recuperación moderna de la autonomía, pero, por otra parte, desdiciendo las grandes expectativas antropológicas levantadas por algunos autores renacentistas, como Pico della Mirandola, insiste en la insignificancia cósmica del ser humano y en la precariedad de sus facultades: “¿Es posible imaginar nada tan ridículo —se pregunta en la *Apología de Raimundo Sebond*— como que esta infeliz criatura, que ni siquiera es dueña de sí y está expuesta a las ofensas de todo y de todos, se diga dueña y emperatriz del Universo a pesar de que no está en su mano conocer la menor parte del mismo y mucho menos imperar sobre él?”³³.

Descartes está decidido, no obstante, a subvertir este diagnóstico. El escepticismo humanista va a provocar su reacción *epistemológica*, es decir, va a excitar, precisamente por negarlo, el reflejo de una subjetividad autotransparente y de una voluntad capaz de dominarse a sí y al mundo. Y es más, la física galileana le dará de ello un ejemplo, a su juicio, definitivo. De este modo, contra las dudas sobre la solvencia racional humana, nuestro autor quiere abrir un espacio de absoluta garantía para el conocimiento en nombre de esos otros valores individualistas también heredados, como es el caso de los escépticos, del Renacimiento, pero mucho más optimistas y ambiciosos que cuajan en la revolución científica.

Así pues, el poder que la apodicticidad de la ciencia entendida paradigmáticamente como geometría le da al ser humano va a transformar, sin duda, la concepción de la sabiduría. Es cierto, no obstante, que, tal y como narra

³³ Montaigne, *Ensayos*, II, pág. 104.

pormenorizadamente A. Baillet en 1691 recogiendo una obra juvenil hoy perdida, *Les Olympiques*, Descartes, tras descubrir los fundamentos de su sistema, tiene la noche del 10 de noviembre de 1619 unos exaltados e inquietantes sueños —que no podían, a su entender, sino venir “de arriba”—. En el tercero y último de ellos se le aparecen dos libros: un diccionario “que no quería decir sino todas las ciencias reunidas” y una colección de poesías titulada *Corpus omnium veterum poetarum latinorum* que señalaba “la filosofía y la sabiduría juntas a la vez”³⁴. Este episodio pone en evidencia la carga retórica, simbólica —e incluso religiosa— que nuestro autor quiere darle a su pensamiento, lo que refleja, por otra parte, una actitud humanista compartida, por ejemplo, por Galileo, quien se presenta como *nuncio sideral*. Pero lo que nos interesa destacar es que esa connivencia soñada de la sabiduría con la filosofía mediada poéticamente por “la divinidad del entusiasmo y la fuerza de la imaginación”³⁵ no tiene ninguna concreción programática ni trasciende más allá de los intereses literarios personales de Descartes. Su proyecto sapiencial discurre por derroteros muy alejados de este entusiasmo de juventud.

Descartes reclama el estatuto puramente humano de la sabiduría y excluye la revelación divina como medio para adquirirla, pero, por otra parte, tampoco va a despacharla como una cuestión de mera *cultura*. En este sentido, en la *Investigación de la verdad* advierte “la diferencia que hay entre las ciencias y los simples conocimientos que se adquieren sin ningún discurso de la razón, como las lenguas, la historia, la geografía y en general, todo lo que depende sólo de la experiencia”³⁶. Y es que, además, puesto que “la vida de un hombre no sería suficiente para adquirir la experiencia de todas las cosas que hay en el mundo” —y es más “sería una locura desearlo”—, se concluye que para aleccionarse sobre lo útil e interesante para la existencia hay que deducirlo de ciertas verdades intelectualmente accesibles³⁷. En este punto, Descartes se suma a las críticas de Montaigne y, sobre todo, de Charron —cuya obra *La Sagesse* es

³⁴ A. Baillet, *Op. cit.*, págs. 82 y ss.. El relato onírico también se encuentra en AT X-181 y ss.. Si se quiere conocer la opinión de S. Freud sobre estos sueños, véase el trabajo de M. Leroy *Descartes le philosophe au masque*, Rieder, París, 1929.

³⁵ A. Baillet, *Op. cit.*

³⁶ *Investigación de la verdad por la luz natural*, AT X-502-502. Sobre la exclusión de la revelación divina, véase el prefacio a *Les principes de la philosophie*, AT IXB-5; en la ed. cast. de *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1995 (trad. de G. Quintás), pág. 10.

³⁷ AT X-502.

el trasfondo de su análisis— contra una ilustración escolar que tira fundamentalmente de la memoria sin formar el juicio personal. Sin embargo, frente a ellos, no va a hacer de la sabiduría y de la ciencia dos extremos opuestos, sino que, bien al contrario, en la medida en que para él ésta no se ha de identificar ya con la erudición humanista sino con el recto y prometedor uso de la razón, los va a reconciliar³⁸.

De acuerdo con lo que señalaba la cita de la *Investigación de la verdad* que hemos recogido, Descartes hace, en efecto, de la sabiduría una cuestión estrictamente racional. Por ello, quiere ajustarla a un programa sistemático que parta de unos principios indubitables y que metafóricamente funcionará como un árbol de tronco físico y ramas prácticas que hunde sus raíces en la metafísica, tal y como se describe en el siguiente pasaje de *Los principios de la filosofía*:

la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.

Y así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en este último lugar³⁹.

Así las cosas, aunque Descartes reconoce el provecho sapiencial que sin duda pueden tener las nociones claras por sí mismas, la experiencia de los sentidos, la conversación con los otros y la lectura edificante, establece un quinto grado “más alto y seguro” que no es otro que la indagación de las primeras causas⁴⁰. En este sentido, la palabra “Filosofía” encuentra su definición en la de una sabiduría *more geometrico* que es reseñada también en la “carta del autor al traductor” que sirve de prefacio a *Los principios* como sigue:

³⁸ Véase la *Biografía* de Descartes de G. Rodis-Lewis, Península, Barcelona, 1996, págs. 66 y ss.. Sobre la transformación cartesiana de la idea de sabiduría, véase también el comentario de E. Gilson en su edición del *Discours*, págs. 93-94 y también el que hace F. Alquie en su edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes, págs. 554 y ss..

³⁹ Véase el prefacio de *Les principes*, AT IXB-14-15; en la ed. cast., págs. 15-16.

⁴⁰ *Ibid.*, AT IXB-5; en la ed. cast., págs. 9-10.

por sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes; que para que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de suerte que, para intentar adquirirlo, a lo cual se denomina filosofar, es preciso comenzar por la investigación de las primeras causas, es decir, de los Principios; que estos Principios deben satisfacer dos condiciones: de acuerdo con la primera han de ser tan claros y tan evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando atentamente se dedica a examinarlos; de acuerdo con la segunda, el conocimiento de las otras cosas ha de depender de estos principios⁴¹.

De este modo, la filosofía cartesiana aspira a “un perfecto conocimiento de cuanto el hombre pueda conocer” en relación con tres ciencias prácticas: la moral, la medicina y la mecánica, que son las tres ramas que el árbol de la sabiduría quiere hacer fructificar. Se trata de un proyecto puramente humano en sus fines y en sus medios, ya que quiere satisfacer intereses vitales haciendo uso de la razón que la nueva ciencia ha demostrado tan poderosa y rentable.

V. La autorresponsabilidad.

Como conclusión, puede decirse que el afán de autonomía expresa el sentir filosófico de Descartes con mucha más propiedad que el compromiso que asume con la tradición. En el estudio de sí mismo encuentra las claves para su ambicioso proyecto sapiencial, aunque es cierto que éstas, entre las que están Dios y el alma, parecen ponerlo en tensión entre dos *fundamentalismos* de corte distinto. En este sentido afirma J. L. Marion que la metafísica de Descartes alberga, en términos heideggerianos, dos figuras de la ontoteología —una “ontoteología redoblada”—, pues el momento ateo del *cogito* convive con la afirmación de Dios como razón última en tanto que causa *sui* y de todo lo que es⁴². El motivo de la posible ambigüedad es que el concepto de “principio” que conviene a ambas nociones no es unívoco y puede ser tomado en el sentido de lo que permite el conocimiento del mundo o en el de lo que da cuenta de su existencia⁴³. El

⁴¹ *Ibíd.*, AT IXB-2; en la ed. cast., págs. 7-8.

⁴² J. L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París, PUF, 1986, sobre todo págs. 73 y ss. y 97 y ss.. Véase también su artículo “Heidegger et la situation métaphysique de Descartes”, *Archives de Philosophie*, nº2, vol. 36, 1975, págs. 253-263.

⁴³ Véase la carta a Clerselier de junio-julio de 1646, AT IV- 443 y ss.. Acerca de la concepción general

trasunto de lo primero es epistemológico, mientras que el del segundo, ontológico, y aunque el alma se subordine bajo este segundo punto de vista a Dios es, sin embargo, principal metódicamente y donadora del criterio de certeza que permite hacerse cargo de lo otro. El viraje subjetivista que Descartes le imprime a la filosofía radica, precisamente, en hacer de la teoría del conocimiento un paso previo y necesario de la ontología. Se trata, en definitiva, de la puntual transcripción del ideal de la autorresponsabilidad.

Para darle una imagen a esta idea, podríamos decir que a Descartes le mueve el prurito del principiante. Y esto en un doble sentido: se dedica a la metafísica con la vocación de aprender desde abajo los rudimentos del saber y, además, como hemos visto, hace de los *principios* el motivo central de su pensamiento. Y es que es la búsqueda de los primeros y verdaderos, “a partir de los cuales se pudiera deducir las razones de todo cuando se pueda saber”, lo que ha motivado siempre —y sigue haciéndolo para él— el trabajo filosófico y es su hallazgo —algo, sin embargo, todavía por hacer— lo que permitirá levantar precisamente el andamiaje epistemológico⁴⁴. Es por todo ello que en su condición de principiante apasionado nuestro autor hace gala a un tiempo de humildad y orgullo. Lo primero le conviene como a quien emprende una tarea dubitativo e inseguro de sí mismo: “nunca he creído que mi ingenio fuese más perfecto que los ingenios comunes”, leemos, por ejemplo, al comienzo del *Discurso del método*. Esta afectación de modestia que se repite en diferentes momentos de la obra quiere, retóricamente hablando, ganarse al lector, pero sobre todo pone de manifiesto, como señaláramos antes, el valor de la perspectiva individual⁴⁵. Y es que el orgullo le toca con todo derecho como al filósofo-fundador que busca en solitario y con afán de originalidad los fundamentos del saber humano que a la postre no han de ser sino reconocidos por todos.

Sin embargo, ninguna de estas pasiones sería censurable a los ojos de Descartes. La humildad es viciosa, según leemos en su tratado *Les passions de l'âme*, si consiste en

cartesiana de los principios véase *Les principes*, AT IX-1 y ss.; en la ed. cast. págs. 7 y ss..

⁴⁴ *Les principes*, AT IXB-5; en la ed. cast., pág. 10..

⁴⁵ *DM*, AT VI-2; en la ed. cast., pág. 41. Sobre “lo retórico y sus límites” en el pensamiento cartesiano, véase la introducción de L. Arenas a su edición del *Discurso del método*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, págs. 26 y ss..

“que uno se siente débil o poco resuelto y en que, como si uno no tuviera el entero uso de su libre albedrío, no puede impedirse hacer cosas de las que sabe que se arrepentirá después; y además en que uno cree no poder subsistir por sí mismo”⁴⁶. Pero el individualismo cartesiano no es barrunto de pusilanimidad o inseguridad: bien al contrario, es una exhibición de confianza en uno mismo. Por su parte, el mal orgullo lo padecen todos los que se forman una buena opinión de sí pero por una causa injusta: “Y la más injusta de todas es cuando alguien está orgulloso sin ningún motivo, es decir, sin pensar que tenga algún mérito por el cual se le deba apreciar, sino solamente porque no se tiene en cuenta el mérito, e, imaginándose que la gloria no es más que una usurpación, cree que los que más se atribuyen más tienen”⁴⁷. Mas la voluntad fundamentadora cartesiana pretende estar bien justificada y bien ganada en su verdad, precisamente porque va a apoyarse sobre principios evidentes.

La humildad y el orgullo, en su degradación viciosa, contradicen la pasión que anima el ansia de autorresponsabilidad, a saber: la generosidad. La actitud filosófica cartesiana sintoniza con el ideal moral de autonomía y de tolerancia que la vertebra. Y es que las “almas fuertes y generosas” se hacen justicia a sí mismas en lo que valen: ni se menosprecian ni se envanecen, sin caer en el apocamiento tampoco comulgan con la soberbia. En este sentido le escribe Descartes a su interlocutora predilecta, Isabel de Bohemia, el 6 de octubre de 1645:

aunque la vanidad, que hace que se tenga de uno mismo mejor opinión de la que se debe, sea un vicio que sólo pertenece a las almas débiles y bajas, esto no quiere decir que las más fuertes y generosas deban despreciarse, sino que uno ha de hacerse justicia a sí mismo, reconociendo sus perfecciones tanto como sus defectos. Y si el decoro impide promulgar aquéllas, no impide por ello que las sintamos⁴⁸.

Metodológicamente, y como venimos insistiendo, este justificado apreciarse en lo que uno vale se resuelve en una profesión de individualismo: la verdad es responsabilidad exclusiva de uno mismo. Descartes prefigura el gesto ilustrado de servirse de la propia razón emancipándola de toda tutela y autoridad. De acuerdo con

⁴⁶ *Les passions de l'âme*, AT XI-451; en la ed. cast. *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997 (trad. de J.A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué), pág. 232.

⁴⁷ *Ibíd.*, AT XI- 448-449; en la ed. cast., págs. 230-231.

⁴⁸ AT IV-307-308.

ello y en opinión de N. Elias, su filosofía constituye un “paso característico” de la transición desde una concepción del ser humano y del mundo de fuerte raigambre religiosa hacia otra más secularizada⁴⁹. El trasunto de este fenómeno social e histórico es la pérdida de valor moral y epistémico que detentaba el recurso a la autoridad a favor del fortalecimiento de la reflexión individual. Los interrogantes sobre todo aquello que preocupa al ser humano dejan de resolverse apelando al saber de la revelación o al de la tradición: el criterio pasa a ser la propia capacidad para pensar y llegar a conclusiones ciertas⁵⁰.

Son frecuentes las alusiones en el *Discurso del Método* al individualismo como principio heurístico. Ya habíamos visto el desasosiego escéptico que le produce a Descartes el pluralismo que observa en la tradición y en las costumbres. En este sentido, reflexionando sobre en qué consiste el mejor uso de la razón, afirma la infructuosidad de la diversidad de voces y lo pernicioso de la educación —además del estorbo de la propia constitución concupiscible de la naturaleza humana—:

Y así pensé yo que las ciencias de los libros, por lo menos aquellas cuyas razones son sólo probables y carecen de demostraciones, habiéndose compuesto y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas diferentes, no son tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer, naturalmente, acerca de las cosas que se presentan. Y también pensaba yo que, como hemos sido todos nosotros niños antes de ser hombres y hemos tenido mucho tiempo que dejarnos regir por nuestros apetitos y nuestros preceptores, que muchas veces eran contrarios unos a otros, y ni unos ni otros nos aconsejaban siempre acaso lo mejor, es casi imposible que sean nuestros juicios tan puros y tan sólidos como si lo fueran si, desde el momento de nacer, tuviéramos el uso pleno de nuestra razón y no hubiéramos sido dirigidos más que por ésta⁵¹.

⁴⁹ N. Elias, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990, págs. 117 y ss..

⁵⁰ Insiste en este punto N. Elias en la obra citada (págs. 118-119): “En el pensamiento de Descartes se refleja el grado creciente en que la gente de su tiempo empezaba a advertir que el ser humano es capaz de explicar contextos naturales y utilizarlos con fines humanos, sin recurrir a autoridades de la Antigüedad o de la Iglesia, empleando únicamente las propias observaciones y aptitudes intelectuales... Este redescubrimiento del propio yo como un ser capaz de adquirir certezas sobre relaciones fenoménicas sin necesidad de recurrir a autoridades, empleando únicamente la reflexión y observación propias, empujó al primer plano de la concepción que los seres humanos tenían de sí mismos su propia capacidad de pensamiento...”

⁵¹ *DM*, *AT* VI-12-13; en la ed.cast., págs. 50-51.

Tradición y pedagogía —además de biología—, parecen así las rémoras de una razón que se querría desvinculada, no ya de la cultura heredada —y que es algo, en todo caso, suprapersonal—, sino del desarrollo del ser humano en tanto que ser social y corporal. Parece tratarse de una razón con voluntad de olvido y de originalidad —en el sentido más radical del término— a la búsqueda de una perspectiva epistemológica pura. La resolución que toma Descartes de indagar sobre la verdad en soledad, en encierro consigo mismo y, lo que es más importante, volviéndose sobre sí mismo, es pareja a esta gran decepción cultural y pedagógica —y también biológica— que le embarga. Por eso, el yo al que apela Descartes en el momento de aplicarse a la filosofía no es el hombre vivo que protagoniza su historia y la cuenta a modo de fábula en el *Discurso del Método*. Su apelación entraña el más hondo regreso —podríamos decirlo con E. Husserl— al “ego filosofante”⁵²: “un espíritu enteramente libre de todo prejuicio, y que puede desprenderse con facilidad del comercio de los sentidos”, dirán las *Meditaciones metafísicas*⁵³. Esta preparación del espíritu para saber diferenciar lo intelectual de lo corporal responde a las condiciones mismas de la certeza. Y es que ese regreso del que acabamos de hablar guarda el encuentro con algo homogéneo a la verdad: ese mismo yo en su autoevidencia como ser pensante.

Como ha señalado Ch. Taylor, media una continuidad entre el ideal de libertad entendida como autonomía y el ideal de conocimiento entendido como certeza autodada⁵⁴. El giro subjetivista en la epistemología que inaugura Descartes es el trasunto —insistimos— de un giro práctico: la toma de conciencia de que el propio yo pone desde sí mismo los cimientos del saber. Conocer es también hacer uso de la propia voluntad en un sentido absoluto, pues el filósofo moderno la tiene de apoyarse exclusivamente en sí mismo, en el propio juicio que se fundamenta últimamente en una reflexión sobre sí mismo, con el fin de, a partir de ahí, desarrollar una justificación radical de todo lo demás. Con este ánimo tan *matemático* se plantea el proyecto cartesiano de fundamentación. Y es que, en efecto, la autorresponsabilidad traduce la ambición de la *mathesis universalis*: la ciencia universal del orden y la medida. A su

⁵² Véase E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 5.

⁵³ AT IX-7; en la ed.cast., p. 6.

⁵⁴ Véase Ch. Taylor, “La superación de la epistemología”: *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1995, págs. 26 y ss..

amparo pretende Descartes abordar una sistemática deducción metódica del saber desde principios simples y evidentes⁵⁵. En este contexto cobraría sentido la reivindicación que hace Husserl de su filiación cartesiana como filósofo principiante:

¿No debiera pertenecer más bien al sentido fundamental de la genuina filosofía la exigencia, presuntamente exagerada, de una filosofía dirigida a la extrema supresión de todos los prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable?⁵⁶

El cumplimiento de la autorresponsabilidad exige la construcción de un sujeto filosófico que, a pesar de su metodología individualista, confiará en la racionalidad compartida. La filosofía cartesiana se propone determinar las claves que expresan con propiedad y sin equívocos la naturaleza humana. Se tratará de darle un sujeto a la *mathesis universalis* que satisfaga la vocación *democrática* de la ciencia y que ejerza una función transcendental a pesar de su constitución egológica. Así, tras la voz particular que parece modularse en esa suerte de autobiografía intelectual que son las *Meditaciones metafísicas* y el *Discurso del método* asomará una pretensión genérica, bajo la letra de lo que podría ser tomado por un diario privado en rigurosa primera persona arraigará lo que también quiere ser un manifiesto público al servicio de la comunidad filosófica y científica. Se trata de un programa iluminado por la revolución antropológica y científica humanista con una proyección, no obstante, definitivamente moderna.

⁵⁵En este contexto, por lo matemático no ha de entenderse una disciplina matemática concreta. La aritmética y la geometría, pese a la simpatía que Descartes muestra por ellas en el *Discurso del Método* cuando está echando por tierra el resto de disciplinas, tienen más bien un carácter propedéutico y pedagógico, son una primera concreción de la *mathesis universalis*, pero no la agotan en modo alguno, pues su dominio pretende extenderse a toda la realidad. Sobre la concepción cartesiana de la *mathesis universalis* puede consultarse la introducción de J. M. Navarro Cordón a las *Reglas para la dirección del espíritu* (Madrid, Alianza, 1996, sobre todo págs. 32 y ss.), texto en el que Descartes aborda este tema (cf. sobre todo reglas IV-VI, págs. 78 y ss.).

Digamos de paso que Heidegger insiste en que el rasgo que define el pensamiento moderno es lo matemático y que Descartes aborda con esa mira su proyecto fundamentalista metafísico. El ideal de la *mathesis universalis* impulsa la nueva experiencia y configuración de la libertad como autodeterminación que se decide en su filosofía: “El alejamiento de la revelación como fuente primera de la verdad y el rechazo de la tradición como mediación normativa del saber, todos esos rechazos son solamente consecuencias negativas del proyecto matemático”, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975, págs. 88 y ss..

⁵⁶ E. Husserl, *Op. cit.*, págs. 3 y ss..