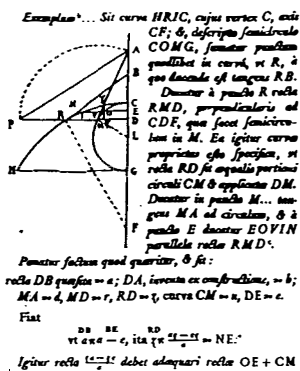


MATHESIS UNIVERSALIS CARTESIANA

José Villalobos Domínguez



El diálogo con Descartes es una ocasión para pensar por sí mismo. Partiendo de esta premisa, el autor analiza y dismantela la imagen actual y habitual -«moderna»- que nos llega de Descartes, fundamentalmente a través de Hegel, como Modernidad (destructor de lo antiguo y generador de lo nuevo), para enfrentarnos al pensar por nosotros mismos situados en otra época, la época radical, donde lo que hemos de filosofar es sobre las cuestiones que abordó Descartes. Se recupera así la posibilidad también de una imagen actual que no sea moderna (la edad moderna ha terminado); y se recupera el valor de la idea de «mathesis universalis» a través de la incardinación precisa de las *Regulae*, con la conciencia de que el planteamiento de la «razón racionalista» (el racionalismo de Descartes) ha fracasado y, portanto, también la «mathesis universalis» al modo cartesiano: aunque, sin embargo, sigue siendo válido su intento.

Starting from the assumption that the dialogue with Descartes might appear to be an opportunity to think for himself, the author analyzes and disallows Descartes' recent and customary («modern») image which has come down to us. Hegel is to be primarily charged as being the responsible to tailoring such as an image, particularly when he is regarded as the modern mind's shaper. It is established the need to face up with the problem of thinking for himself within the frame of a new age, the so called «radical age»; where we have to reflect over the set of questions with which Descartes once were concerned. In so doing, the author proposes to reclaim both a Descartes' up-to-date image, not necessarily modern (since the modern age is already over) together with the notion of «mathesis universalis» as is treated in the *Regulae*, without falling, however, to acknowledge that the rationalist reason has long collapsed and it can hardly be sustained in the very same way as Descartes did, though some of his claims might somehow be proved still valid.

Índice: I. La imagen filosófica de Descartes en la actualidad. II. Posición de las «Regulae» en la obra cartesiana. a) La obra cartesiana y el fundamento de la episteme. b) La razón y el pensamiento metafísico.

[N.B. El presente artículo es la 1ª parte de los materiales de curso de doctorado «Mathesis Universalis Cartesiana», que durante el curso 1989-90 fue impartido en el Departamento de Metafísica de la Universidad de Sevilla.]

I

LA IMAGEN FILOSÓFICA DE DESCARTES EN LA ACTUALIDAD.

Introducirse reflexivamente en el pensamiento cartesiano en la actualidad y desde la actualidad, exige el reconocimiento de la *imagen filosófica* que tenemos de él. Descartes es ampliamente citado en trabajos escritos; incluso, se puede decir, que pertinazmente explicado en las clases universitarias; en consecuencia se ha creado una *imagen filosófica* que de modo habitual incide en nuestra comprensión. No puedo preguntar, sólo suponer, cuál tenga el lector u oyente, pero la cuestión ha de ser analizada para poder discutir y profundizar.

En primer lugar ha de afirmarse que la imagen que se suele tener de Descartes no surge de la lectura de todas las obras cartesianas. Todas las obras cartesianas alcanzan más allá del *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*; lo que tiene su importancia para el papel de las *Regulae ad directionem ingenii* para su pensamiento, y desde luego en la cuestión de la «mathesis universalis».

Hemos de enfrentarnos a Descartes, por otro lado, desde la imagen que tengamos, de la interpretación que hagamos, y de esa forma dilucidar la necesidad o utilidad del pensamiento cartesiano a la hora de forjar el pensamiento actual. Esta operación ha de realizarse, no por deseo de hacer una conjetura brillante sobre la imagen cartesiana del lector u oyente, sino porque la Historia de la Filosofía tiene una función peculiar, que justifica esta exposición.

Para algunos sectores la historia de la filosofía cumple una función meramente *erudita*, de información, si bien presentada de modo cínicamente enmascarado, y no abiertamente declarado. Es una colección de datos acumulativos, que sirve para conocer qué se pensó en otras épocas, y mientras más se sepa mucho mejor. En esta modalidad de historiar el pensamiento no hace ninguna falta indagar la *imagen filosófica* de Descartes, ya que basta con almacenar los datos que proporciona la erudición.

Pero existe una función *formativa* de la filosofía, que no sólo no la elimina sino que la presupone, pero que es más decisiva y originaria (los alemanes la llaman «Bildung»). La historia de la filosofía tiene una función formativa, de autorreflexión. Los datos sobre Descartes, que se posean como información recibida o acumulada, han de servir para pasar a otro escalón reflexivo o investigador, a saber, que esa información sirva para la propia «Bildung» o formación como filósofos. Dicho llanamente, cuando uno lee a Descartes, como éste está muerto, uno ha de pensar las mismas cuestiones y cosas sobre las que Descartes pensaba; de otro modo no tiene ninguna utilidad esencial el estudio de Descartes: la historia de la filosofía debe ser formación personal *para que uno mismo sea filósofo*. Si el estudio de la historia de la filosofía no sirve para que, en diálogo con los pensadores, uno pueda *pensar por sí mismo*, este estudio no ejerce una función esencial. Habremos utilizado el tiempo en recopilar pacientemente datos, pero ellos por sí solo no justifican el quehacer filosófico personal, al no haber logrado el pensar por sí mismo las cosas y realidades, que a su vez pensó el autor estudiado: en definitiva, la historia de la filosofía como autoconciencia y autorreflexión.

En este sentido, es preciso recordar una metáfora medieval: somos enanos sobre hombros de gigantes, para que lo dicho sea correctamente interpretado. Somos filósofos en agraz, en

formación, pero si estamos a hombros de gigantes (en diálogo con los gigantes del pensamiento) veremos más que los gigantes o, al menos, tendremos la visión más amplia que nos da estar encaramados sobre ellos. Ya sin metáfora, tal vez Descartes no sirva para conocer *más*, pero desde luego para poder pensar *mejor*. No es cuestión de cantidad en la información, sino de calidad en la autorreflexión, de ser mejores pensadores, o en todo caso, de comenzar a ser pensadores.

Este escrito se propone aportar conocimientos cartesianos, pero fundamentalmente que se alcance pensar por sí mismo en diálogo con Descartes. Dialogar con Descartes es una ocasión que se puede aceptar o no, pero que en ambos casos se piensa por sí mismo. En la consecución de nuestro propósito, preciso es detenernos en la *imagen filosófica* que tenemos de Descartes; porque, según pensemos de ese gigante, así dialogaremos con él, según creamos qué nos puede aportar, así será lo que tenemos que decir.

¿Cuál es la imagen habitual y tópica de Descartes? Es la siguiente. La filosofía durante la Edad Media ha estado raptada o metida entre rejas por la teología, de modo que la filosofía llegó a ser un saber anquilosado, repetitivo y esclavo de la teología («ancilla theologiae»); pero, he aquí la irrupción de Descartes. Así lo cuenta en la parte autobiográfica del *Discurso del método* complacientemente, por lo que él es responsable de la imagen rupturista que va a tener posteriormente. Enfrentado a la tradición, él solo -cual «héroe», como diría después al modo romántico Hegel- empieza a dudar de todo, pues los filósofos no se ponen de acuerdo; es decir, rompe con toda la tradición anterior, no quiere tener ataduras que le lleven a comprender erróneamente la realidad. Descartes aparece como el filósofo que rompe con la revuelta tradición medieval y, de un golpe, hace encontrar la paz al hombre moderno; con su renuncia a la tradición y su correlativo aislamiento, logra la recompensa de encontrar la verdad que culmina su búsqueda. Como el monje que, retirándose de las engañosas incitaciones mundanas, tiene en su aislamiento la paz, así Descartes, aislándose de todo pensador anterior y negando todos los pensamientos, en ese desierto que es la duda de todo, de un golpe le ciega la luz: algo que es indudable, inalterable, absoluto, el «cogito ergo sum».

La imagen descrita pasa por ser la adecuada para Descartes; así la presenta Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Es una imagen gloriosa, tal como un San Jorge acabando con los dragones de la ignorancia, el ocultamiento y el autoritarismo, pues el sujeto individual vence sobre las imposiciones externas. Por eso se le ha llamado el «padre de la filosofía moderna», pues con él comienza la nueva forma de filosofar. En el *Discurso del método* compara metafóricamente con una ciudad a la filosofía; él se encuentra con que la ciudad antigua tiene recovecos, calles estrechas, etc... y, en vez de reformarla y adaptarla, construye una ciudad de nueva planta. Siguiendo con la metáfora, hoy no estaría ningún arquitecto en esta operación de derribo urbanístico, ha quedado anticuado el principio «progresista» de derribar ciudades para hacer ensanches (en Sevilla las puertas medievales de la ciudad fueron destruidas en el siglo XIX siguiendo ese principio); tengamos en cuenta que algo parecido va a ocurrir con la imagen filosófica cartesiana.

Nos podemos preguntar, en base a esta metáfora, si hizo bien Descartes en destruir toda la ciudad (la filosofía anterior) o si hubiera sido más provechoso conservar y poner en orden y limpieza sus calles y edificios. Hoy podríamos -concédase incluso- conservar o destruir, una u otra acción; en los tiempos cartesianos la metáfora de la destrucción pasaba por perfecta.

Descartes hizo lo que tenía que hacer: destruir y construir de nueva planta sobre fundamentos nuevos e indudables la filosofía.

Descartes es el padre de la filosofía moderna y con él comienza el modo moderno de entender y practicar la filosofía: ¿esta imagen ha surgido espontáneamente, es un tópico formado de modo gratuito, o se ha formado interesadamente? Tenemos necesidad de conocer su *imagen real*, pues si fuese la habitual, al dialogar con Descartes y aplicar sus principios tendríamos que desechar a todos los filósofos -incluido, desde luego, Descartes- y comenzar a filosofar «ex ovo»; sería el modo cartesiano y moderno de actuar. Pero si, por el contrario, esa imagen habitual no responde realmente a lo que Descartes representó, no habríamos de actuar así; en obras suyas diferentes del «Discurso», y desde luego en interpretaciones que se han dado, aparece otra imagen de Descartes. Este dilema hay que solventarlo en la tarea que ahora abordamos: cómo hemos de filosofar sobre las cuestiones que abordó Descartes.

Ya hemos dicho que el primer instigador de esta imagen es el propio Descartes al edulcorar su relato autobiográfico; ahora bien, quien le ha dado este carácter y lo ha fijado brillantemente es el Hegel de las *Lecciones de Historia de la Filosofía*. En esa obra hegeliana se construye una auténtica historia de la filosofía que no es colección de opiniones, sino historia pensante, que sirve para que uno pueda pensar por sí mismo, una vez conocidos los gigantes que nos han precedido. Hay información en esa obra, pero Hegel expresa que lo decisivo es la capacidad pensante que se ejerza sobre ella. Hegel ofrece la imagen que Descartes quiso tener ante la posteridad; escribe Hegel (Mexico, FCE, 1977, vol. III, pág. 252):

«Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores».

Decir que Descartes es el comienzo verdadero de la filosofía moderna, equivale a reconocerlo como «padre» que inicia la modernidad filosófica, un «Adam» que no está atado por ningún lazo a la tradición filosófica.

Más adelante (pag.254) insiste:

«es un *héroe del pensamiento*, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años».

Mil años antes es situarnos en el siglo VII d.C., lo que significa saltar sobre casi toda la Edad Media y todo el Renacimiento. Tal vez debería haberse situado en el siglo III a.C., con Aristóteles y en este caso el «hecho heroico» sería de dos mil años, salto histórico que va de Descartes a Aristóteles; el acto heroico cartesiano habría que comprenderlo desde el papel asignado al individuo heroico en la filosofía de la historia hegeliana. Y corona la frase anterior diciendo:

«jamás se podría insistir bastante ni exponer con la suficiente amplitud la acción

ejercida por ese hombre sobre su tiempo y sobre el desarrollo de la filosofía en general».

Como se ve, Hegel fija muy bien la importancia de esa imagen cartesiana; pero ¿cuál ha sido la tarea realizada por Descartes según Hegel, el contenido de su aportación? En lo que sigue ha de tenerse en cuenta que Hegel mismo es uno de los grandes pensadores de la modernidad, que sobre los hombros cartesianos avizora qué sea el pensamiento. Hegel ha hecho magistralmente lo que, modestamente, pretendemos aquí: enfrentarse a Descartes para sacar su propio pensamiento. Hegel cincela la imagen cartesiana de innovador y rompedor, pero simultáneamente aprovecha para labrar su pensamiento.

Al cabo de dos mil años Descartes, para Hegel, ha «recomenzado» la filosofía -desde los griegos- y ha situado la reflexión filosófica al nivel del «entendimiento» (tengamos presente la distinción kantiana de sensibilidad, entendimiento, razón); el gran avance es volver a una filosofía pensante, a una filosofía del entendimiento. Con la filosofía griega se dio un gran paso, pero el esfuerzo se olvidó y dos mil años después lo renueva Descartes. No es hora de discutir la inconsistencia histórica del tópico ilustrado de la ausencia de verdadera filosofía durante mil años, al que Hegel se adhiere. Pero, a la vez, Hegel critica a Descartes por no dar el paso hasta el nivel de la «razón», la razón especulativa. Naturalmente ese paso, comprender los contenidos filosóficos de la «razón», se lo reserva para sí mismo y su filosofía.

Este es el modo moderno de comprender a Descartes, aunque no entramos en si es justo o injusto, y ésa es su imagen filosófica habitual. Muchos intérpretes continúan moviéndose dentro del «more moderno»; pero hemos de pasar a otro modo de consideración, a otra imagen. Esta nueva imagen no elimina la anterior, sino que la comprende a otro nivel, es complementaria. El modo moderno de comprensión es un modo por exclusión: si no es esto, es lo contrario (Hegel expondrá de un modo brillante este procedimiento en la dialéctica); no es así el modo radical. Hay otro modo de pensar a Descartes - «more radiale»-, que ya no es moderno, y que nos da una *imagen actual* de Descartes, la imagen de la época radical. Nuestra pregunta es ¿puede haber una imagen cartesiana que sea actual, y que ya no sea moderna? Admitamos, para entendernos, que la edad moderna ha terminado y hemos entrado en otra época, que a falta de mejor denominación valga la expresión «época radical». Hay una imagen de Descartes «more radiale», según el modo de la época radical; es un modo de acercarnos a Descartes no de modo excluyente, sino complementario. Esta pregunta puede parecer pretenciosa, pero se hace yendo, basándose en los pensadores que, abriendo camino, hacen un pensamiento de la época radical. Entre otros, destaca Husserl, ya que considera filósofo modélico a Descartes para, en diálogo con él, mostrar la realidad «more radiale».

La interpretación husserliana de Descartes se encuentra en diversas obras suyas, pero es en la *Krisis* donde muestra el papel fundamental de Descartes en la constitución del pensamiento radical. Da una imagen diferente de Descartes, que hemos dado en llamar *imagen radical*. Husserl realiza una interpretación «more radiale» del pensamiento cartesiano, lo que posibilita el que nosotros podamos ser radicales, nos permite pensar a Descartes desde el encuentro con las cosas mismas (la política, la música, el cosmos...). Descartes y los grandes filósofos pensaban sobre las cosas que tenían enfrente; hoy debemos tender a hacer lo mismo que hacían ellos,

Por dos cartas dirigidas a Mersenne, otro maestro de Descartes en matemáticas, fechadas en 1636-1637, sabemos que el título que tuvo en un principio el «Discurso» fue «Proyecto de una *ciencia universal* que pudiese elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección» (*Oeuvres* de Descartes, ed. Adam-Tannery, vol. I, págs. 338 y 347); Descartes continúa con la idea de la *mathesis universalis*, aunque cambie el título de la obra. También en las «Meditaciones» habla (final de la Meditación quinta) de «objectum purae matheseos» en alusión al tema de la ciencia universal. Además, como las «Regulae» fueron publicadas póstumamente resulta que esta misma obra puede ser interpretada por las obras cartesianas posteriores.

B) La razón y el pensamiento metafísico.

El sueño fue una especie de revelación o disparo por el que comprendió de un golpe la «ciencia admirable», que vino a poner orden en el marasmo de conocimientos que Descartes poseía (teología, física, etc.); por ello las «Regulae» son una obra clave en el pensamiento cartesiano. Adelantemos las opiniones de Cassirer y Heidegger sobre las «Regulae».

Escribe Cassirer en *El problema del conocimiento* (México, 1974, vol. I, pág. 454), hablando de la idea de método de la ciencia universal desarrollada en la regla n° 4, que:

«para medir en todo su valor lo que significa este pensamiento en apariencia tan sencillo y simple hay que analizar un poco en detalle, siguiendo las indicaciones de Descartes, la situación histórica de las ciencias fundamentales de que él mismo parte».

Heidegger es mucho más drástico al afirmar que:

«en él se acuña el concepto moderno de *ciencia*. Sólo quien haya pensado real y detenidamente este escrito, radicalmente parco, hasta en sus rincones más recónditos y fríos, está en condiciones de tener una idea de lo que pasa en la ciencia moderna» (*La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, 1964, pág. 100).

Baste estas dos opiniones para comprender que el conocimiento de las «Regulae» se hace imprescindible en la interpretación de la producciones científicas de la segunda modernidad.

Hemos visto la influencia de las «Regulae» en la evolución del pensamiento cartesiano, su biografía intelectual; ahora veamos lo que de nuevo aporta esta obra, esto es: qué queremos decir con el tópico de que Descartes es el creador de la filosofía de la «modernidad».

Cree y está convencido -así lo expresa en las «Regulae»- de que ha descubierto lo que hasta entonces no era conocido ni utilizado. No descubre la matemática ni la geometría, lo que descubre es que el método de certeza de la matemática puede ser aplicado a *todos los contenidos*, y que, por tanto, ese modo matemático lleva a una ciencia única, la *mathesis universalis*. Descartes ha puesto -y ésa es la novedad- la *razón matemática* como fundamento de la ciencia; no es un instrumento más para describir, sino el instrumento fundamental con el que se puede construir ciencia, a cuya base está la *mathesis universalis* o ciencia general.

Y sin embargo las «Regulae» no fueron publicadas en vida de Descartes. Cuando muere

en Estocolmo (1650) sus enseres son enviados a París y se pierde el original de esta obra. En 1701 se edita en Amsterdam como opúsculo póstumo, se supone que siguiendo una copia, que se conoce como el «manuscrito de Amsterdam». Una segunda copia del manuscrito perdido está en la Biblioteca de Hannover, manuscrito que fue corregido y anotado por Leibniz, y cuyo conocimiento contribuyó no poco a la construcción de la *mathesis universalis* leibniziana. En 1684 se publicó una traducción holandesa, que estaba hecha sobre otra copia manuscrita. Esta obra tiene, pues, un destino singular; siendo básica para la comprensión del método matemático y de la idea de *mathesis universalis*, sólo nos ha llegado por tres copias.

En la regla nº 1 dice lo siguiente:

«todas las ciencias no son más que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, a pesar de ser aplicada a diferentes objetos, y no sufre mayor modificación de aquéllos, que la luz del sol sufre de la variedad de cosas que ilumina» (vol. X, Adam-Tannery, pág. 360).

Señala Descartes la unidad intrínseca de todas las ciencias, aunque tiene objetos diferentes, ¿podríamos hoy afirmar que la ciencia es una, que existe unidad de la ciencia? Desde luego hoy día la ciencia no es una; hay, pues, que repensar qué significa en Descartes y qué hoy.

Cuando en nuestros días una ciencia positiva *duda* de aquello que está realmente haciendo, entra en el campo de la filosofía; la filosofía es el fundamento último de todas las ciencias. La situación de la unidad de la ciencia ha cambiado respecto a los tiempos cartesianos, pero la idea de *mathesis universalis* permanece. Para Descartes era claro, pues, de facto, había unidad de la ciencia; hoy no existe esa unidad de facto, pero sí existe esa reflexión sobre la *mathesis universalis*. Ese intento de unidad se puede dar desde el campo de las ciencias positivas o desde el campo de las ciencias filosóficas. Heisenberg afirma que la filosofía fundamenta a la ciencias; él, que cambió el modelo de la física, se da cuenta que es *dudando* de la física clásica como ha avanzado. No es que la física clásica no sea válida, pues sigue vigente, sino que sigue vigente en el campo más amplio de la física cuántica.

A la 1ª regla hacemos la siguiente precisión crítica: defender la unidad de la ciencia para Descartes es muy fácil, pues está vigente en su época. Las ciencias, por grande que sea la variedad de sus objetos, son una, la llamada «ciencia universal» que va a señalar el método por el que todas las ciencias han de validarse. ¿Se puede mantener esto hoy? Pienso que no; en la época radical la unidad es de un tipo más ontológico que físico, sea admitida la expresión.

Esta idea cartesiana permanece en la *Crítica de la razón pura* de Kant al estudiar el método de la razón, pues la idea de la unidad de la ciencia es la misma; por ello la *KRV* es la obra simétrica de las «Regulae» cartesianas y no del «Discurso»: la *KRV* es «pendant» de las «Regulae». Esta obra kantiana sigue entendiendo el método como comienzo de la Física, Matemática y Metafísica, si no todas las ciencias al menos las más decisivas del momento histórico de Kant. Aunque sigue vigente el principio de unidad de la ciencia, Kant ha avanzado más que la regla 1ª cartesiana. En la época radical no sólo no continúa vigente el principio de unidad de la ciencia, sino que tampoco vale el modelo de la tercera modernidad (positivismo) en que las ciencias positivas sustituyen a la filosofía -que es el modo más zafio de relación entre una y otra-.

No se debe dejar de lado la comparación con la luz del sol de la ciencia única (la expresión «*mathesis universalis*» aparecerá en la regla nº 4). Es una metáfora de Platón para señalar las «ideas», y con ella alude a las tesis ontológica del «eidos», es decir, la explicación última que Platón da a la realidad. En el momento preciso de fijar la ciencia universal hace una velada alusión a Platón, que es clara para quien conozca la tesis platónica.

En la regla nº 2 se define que es la «*scientia*» (que es el término usado y no el de «*philosophia*», pues son lo mismo en aquella situación histórica, por ello esa definición sirve para la geometría, la música, la medicina, etc...). Lo que dice en esta regla nº 2 es conocido, pero ha de advertirse que está escrita veinte años antes de la redacción del «Discurso», dice así:

«toda ciencia es un *conocimiento cierto y evidente*».

Y más adelante escribe:

«por esta regla rechazamos todos aquellos conocimientos que son solamente probables, y establecemos que sólo deben aceptarse aquellos *perfectamente conocidos* [ciertos] y de aquellos de los que nos se pueda *dudar*».

Es una definición de ciencia que tiene carácter gnoseológico; cuando se atribuye como características fundamentales de la ciencia la certeza y la evidencia se está dando primacía al sujeto, en tanto que en él reside la certeza y la evidencia del acto cognoscitivo. También Kant continúa esta determinación gnoseológica de la ciencia, que también continuará en los científicos positivos del siglo XIX.

El conocimiento por causas define a la ciencia en Aristóteles, lo que nos lleva al objeto, a un realismo; en Descartes nos lleva a la certeza del sujeto, a un idealismo. Pero no es un idealismo bronco e ingenuo (tampoco el realismo aristotélico lo es): quiere decirse que lo que es primordial es el conocimiento del sujeto, no tanto los objetos. También es rechazado por Descartes el silogismo que es el medio utilizado por la lógica del descubrimiento en Aristóteles (*Analíticos posteriores*), ya que sólo logra probabilidad.

Todo conocimiento probable es obviado, y sólo se aceptan los conocimientos de que no se pueda dudar. Este criterio epistémico aparecerá en su obras posteriores, se trata de la duda como artificio metódico. La duda encierra en su seno lo probable, no hay pues más que una alternativa: o lo cierto (de lo que no cabe duda) que es verdadero o lo probable que tiende a ser falso. Las únicas disciplinas a las que se aplican estos criterios con éxito son la aritmética y la geometría. Ellas sobrepasan la duda, pero la filosofía tal como la recibe Descartes cae de bruces en la duda.

En los *Principia Philosophiae* (ed. Adam-Tannery, vol. VIII-1 para la edición latina y vol. IX-2 para la traducción francesa), muchos años después, sigue pensando que la razón matemática es el fundamento de toda ciencia, y que con la *mathesis universalis* se logra un conocimiento absoluto y universal. Aprovecha Descartes una carta al traductor al francés de la edición latina original para destacar las ideas primordiales de esta obra; aquí se puede comprobar que nunca dejó Descartes de considerar la «*mathesis universalis*» como la ciencia que lograba un conocimiento absoluto y universal.

Designa, en este prólogo, a la sabiduría como «un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber». La sabiduría consiste en la investigación de las primeras causas o principios, y a ello presta sus fuerzas la filosofía. Después de distinguir varios grados en la consecución de la sabiduría, al quinto grado lo describe así:

«consiste en buscar las primeras causas y los verdaderos principios de los cuales se pueden deducir las razones de *todo* lo que somos capaces de saber».

Los términos causa y principio son de cuño aristotélico, pero la deducción del conocimiento de todos los objetos es el cartesiano orden matemático.

Ningún filósofo ha tenido éxito en la realización de la sabiduría, señala Descartes en este prólogo; pero cree que lo ha conseguido en esta obra, y da sus razones. La primera de ellas se refiere a que los principios son claros, la segunda a que de esos principios se puede deducir todas las cosas. Claridad y deducción son las condiciones que la filosofía cartesiana cumple para alcanzar el más alto grado de sabiduría. Así piensa que, como última consecuencia,

«se podrán descubrir muchas verdades que yo no he explicado, y así, pasando paulatinamente de una a otras, adquirir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la filosofía».

Expresiones inmodestas, cuando no soberbias, y que el tiempo y la historia pondrán en su sitio respecto a las aportaciones cartesianas. Pero Descartes permanece, porque ha dirigido la modernidad de la ciencia, ha dado el toque o matiz a toda la tradición científica posterior. Su permanencia se debe a que Descartes ha hecho uso de la razón; pero esa afirmación sería trivial, si no se especifica. Hace un uso peculiar que podríamos designar como la «razón racionalista»; un uso que, iniciado por Descartes, pasa a Spinoza, Leibniz, Kant o Hegel, para los que la razón -digámoslo así- llega a ser la medida de todas las cosas; solamente lo razonable, lo que pasa por el tamiz de la razón, tiene existencia. Kant ha usado la metáfora del tribunal de la razón (cuyo único magistrado es él mismo) y deja fuera de la ciencia y el conocimiento todo lo que no admita ese tribunal. Hegel lleva a sus límites esta razón racionalista; su expresión de que todo lo real es racional y todo lo racional es real, nos lleva a que todo lo que no sea razonable no tiene existencia real.

Sin caer en los irracionalismos posteriores, para los que lo irracional es lo más profundo, las zonas oscuras de la razón son muchas. La razón -ya sea razón cartesiana, ya sea razón pura, ya sea razón absoluta- es un pensar del sujeto por más vueltas que se le dé (*ego*, sujeto trascendental, o sujeto absoluto). El pensar es siempre del individuo, pero no es lo que constituye el pensar; el pensar es pensar de lo otro, que atiende a una existencia intersubjetiva; de otro modo no hay qué decir.

El tópico de la paternidad cartesiana de la filosofía moderna, se afianza en el modo racionalista de su uso de la razón. Los pensadores que le continúan siguen dentro de esta tradición de ideas. Pero la tradición filosófica no se pasa de padres a hijos; lo que no ocurre en otras creaciones culturales, por ejemplo en el arte musical, el arte escénico o el arte de la

tauromaquia. Mozart, hijo de músico, es un niño prodigio; si no llega a nacer en una familia de músicos, tal vez hubiera sido músico, pero no desde luego niño prodigio. Lo mismo podemos afirmar de los hijos de los toreros o los de los cómicos, que tienen el componente de «tecne» que facilita esa transmisión. La tarea cartesiana aporta una novedad que tiene una eficacia histórica de tres siglos.

El racionalismo se monta sobre la razón racionalista, y la razón se convierte en idealismo; al final de la Meditación segunda afirma que nada es más fácil de conocer que su propio espíritu. ¿Se opone a esto el empirismo? Ya lo dijo el Hegel de la *Enciclopedia*, el empirismo dice la misma razón racionalista, es un idealismo en el que la razón funciona desde la sensación; y por eso -decía Hegel- el empirismo, sin saberlo, era metafísico, se atenía no a la sensación, sino a la idea de sensación. El racionalismo de Descartes presenta un modo preeminente, espléndido y turbgente del uso de la razón desde la inteligencia, la razón racionalista.

Este planteamiento ha fracasado, y eso lo sabemos hoy, en la época radical; ver los límites de la razón, para saber hasta dónde podemos conocer es un fracaso, porque eso ocurre en la vida abstracta de la inteligencia, no en la vida real del conocimiento. Pero desde luego, pensadores mejor que Descartes en ese modo de pensar no van a existir. Permítasenos una comparación con la pintura: parece que pintores como Velázquez o Goya no van a existir en ese modo de pintar, hoy debemos crear nuestro propio modo. El modo de pensar cartesiano (lo mismo del kantiano o hegeliano) son modos espléndidos, pero están ya realizados, cumplidos. Podríamos repetir retornantemente sus modos de pensamiento, como los copistas realizan copias de los pintores con colores más vivos y recientes; pero no serían pensamientos vivos, sino bien muertos, por mucha titulación de «neo» que se imprimiera.

No estamos ni a favor ni en contra de la tesis cartesianas, solamente las hemos descrito desde la actualidad. Somos cartesianos, no podemos dejar de ser sus herederos; ahora bien, el pensamiento ha dejado de ser cartesiano, ya hemos conocido el fracaso de la «Mathesis universalis» al modo cartesiano. Hemos descubierto el fracaso de la razón racionalista en la conquista de la realidad; pero sigue siendo verdadero que la razón, el pensamiento, tiene que aclarar la realidad. Descartes lo hizo de modo nítido, y por eso sigue siendo válido el intento de una «Mathesis universalis»; pero no podemos seguir manteniendo los matices, propiamente modernos, del pensamiento cartesiano.

* * *

