

Descartes y la aporía de la escritura filosófica

Jordi Ramírez Asencio

I

El propósito de este artículo es reflexionar sobre la pluralidad de vías expositivas utilizadas por René Descartes a lo largo de su obra: una reflexión sobre la pluralidad estilística cartesiana en el cuatrocientos aniversario de su nacimiento. Enunciada así nuestra intención puede en primera instancia entenderse como la realización de un ejercicio de reflexión literaria, y si nuestro hipotético lector tuviese pretensiones filosóficas habrá notado a faltar un adverbio, “meramente”, cuya presencia parece casi obligada. No es ésta, sin embargo, nuestra perspectiva. Pensar qué instrumentos utiliza Descartes para expresarse, o cualquier otro de los autores cuya presencia es habitual en los manuales canónicos de Historia de la Filosofía, no significa tratar una cuestión menor o contingente sino plantearse algo que hay que definir como una cuestión mayor, capital: la de cómo se transmite la filosofía. Otra manera, en definitiva, de poner como objeto de reflexión aquello que más ha preocupado históricamente a los filósofos: la pregunta por el ser de la filosofía.

Nuestra propuesta genérica, reflexionar sobre la noción de ensayo, es, sin duda, más reducida pero constituye un punto de partida apropiado para este problema. Si acudimos a la definición de ensayo que nos ofrece el Diccionario de la Real Academia, leemos que es un escrito generalmente breve sin el aparato ni la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia. La definición, por tanto, es estrictamente negativa. Se nos dice que no es un género propio de eruditos y, sobre todo, se define en contraposición a otro tipo de escrito: el tratado. Aunque algunas definiciones de la Academia puedan resultar muy discutibles, no cabe duda que ésta ha sido muy refrendada por la práctica de los filósofos. La opción por el tratado entre ellos no sólo ha sido mayoritaria, sino excluyente. La apuesta por el ensayo ha sido a menudo vista

como sospechosa, propia de gentes ajenas al verdadero trabajo filosófico. La exclusión por otra parte no se ha detenido ahí. No sólo la adopción del género ensayístico prejuzga negativamente sobre el contenido de una obra, sino que la mera posibilidad de un trabajo sobre la forma literaria, sobre un cuidado de la escritura, ha sido vista como negativa. Las obras filosóficas no son juzgadas casi nunca literariamente. Se constituyen como un ámbito autónomo, con unas reglas propias. Este divorcio es fácilmente constatable históricamente. El contexto en que surgen las primeras obras calificables como filosóficas impone, y quizás explica, esta diferencia. La filosofía se define en oposición a la retórica. A la explicación histórica cabe además añadirle una explicación finalística. La manera en que la filosofía se ha pensado a sí misma ha provocado esta auto-negación de toda dimensión retórica, es decir, literaria. Cualquier obra está modelada por el trabajo de su autor, el cual de manera más o menos mediata ha de apuntar a la postre a seducir a un público. La obra filosófica, sin embargo, niega de hecho todo otro público que no sea el de los filósofos. Cualquier concesión resulta casi innecesaria e incluso peligrosa.

Consideremos desde un principio esta cuestión de transmisibilidad del pensamiento. La filosofía griega no tuvo una propuesta única de transmisión de los contenidos de reflexión filosófica. Sabemos que algunos de los primeros autores, Parménides o Empédocles, son poetas a la vez que filósofos. Es difícil, sin embargo, pensar sobre la posición estilística de estos autores dado el carácter fragmentario con que nos han llegado sus obras. La situación es, sin embargo, diferente en los pensadores griegos más significativos. En Platón y Aristóteles encontramos dos corpus muy definidos, cada uno de los cuales responde a opciones sobre la transmisibilidad, no sólo diferentes sino incluso opuestas. Es evidente que este hecho no depende fundamentalmente de sus intenciones. De hecho Aristóteles escribió, como Platón, diálogos que eran muy bien considerados desde el punto de vista del estilo por las generaciones posteriores que pudieron leerlos. Pero el hecho es que estos diálogos se han perdido y la imagen de Aristóteles ha quedado ligada a lo único que de él nos resta: sus escritos esotéricos. Ellos constituyen el modelo por excelencia de lo que luego será el tratado. La característica de estos escritos que más nos interesa es su adscripción a un único punto de vista, a una única voz que ejerce su autoridad como consecuencia de la posesión del saber que su autor se atribuye. Exposición auto-suficiente de la verdad, los escritos aristotélicos no presentan facilidad alguna para el lector. Tampoco hay intencionalidad en este hecho. No fueron realizados para ser leídos sino que constituían la base de una exposición oral. Pero probablemente este desaliño constituyó un precedente

justificatorio para los que luego habían de pensar que la verdad no necesita más que de su enunciación para imponerse.

El legado platónico constituye en cambio una opción absolutamente opuesta. Contra el yo que constituye el único punto de vista, la característica más fundamental que presentan los diálogos es la elisión del punto de vista de su autor. Protagonizados por todas las figuras notables del período en que se desarrolló la juventud de su autor, la única figura que precisamente nunca aparece es la de Platón. El curso del diálogo no se asemeja en nada al discurso anunciador de una verdad sino que generalmente se limita a una confrontación, abierta en su planteamiento y en su desenlace, de perspectivas. Invitación al propio pensamiento, que se da desde una multiplicidad de puntos de vista que parece repudiar la posibilidad de una unicidad. Este pluralismo de voces e ideas se expresa en una forma literaria específica que es precedente, tanto de lo que después será el teatro, como de la novela. La obra platónica se erige así en un monumento literario que resalta por su singularidad. No faltarán ciertamente intentos de imitarla. Desde Cicerón a Berkeley son numerosos. Pero todos ellos se quedarán muy lejos del original. Probablemente por la incapacidad de sus autores, filósofos conscientes de serlo, de animarlos de una auténtica polifonía.

La dualidad de posibilidades no se mantendrá sin embargo en el curso de la filosofía posterior. El modelo que se impondrá será el aristotélico hasta el punto que se irá borrando y difuminando aquello en que consistía la propuesta platónica. Los diálogos son leídos desde la idea apriórica y difícilmente absurda y contradictoria del “género literario” de Platón. Esta etiqueta sirve para clasificar y despachar como irrelevantes todos los elementos del diálogo que no pueden ser encuadrados dentro de los límites del discurso doctrinal. Esta estrategia de lectura sobredetermina la presencia de algunos elementos, los discursos propiamente filosóficos y no todos, para desatender todo lo que hace referencia a la situación y la acción narrativa del diálogo. Literario es aquí por tanto utilizado como sinónimo de ornamental y superfluo, en una nueva y clara ejemplificación de lo que constituye el punto de vista propio de la filosofía como escritura.

La opción predominante por su facilidad, pero también por sus implicaciones últimas, fue obviamente la aristotélica. En los escritos de los autores medievales queda confirmada por doquier esta afirmación. Incluso en los casos en que superficialmente se intenta seguir el modelo platónico, los remedos dialógicos perpetados por el Agustín o Eriúgena. La época moderna sin embargo se abre con el ofrecimiento de una posibilidad nueva. La aparición del ensayo que encuentra su mayor expresión en la figura de Montaigne

constituyó el hecho determinante. Baste con recordar que la opción por la escritura del ensayo brindaba una magnífica posibilidad de rehuir el tradicional tono de aserto que caracteriza la escritura filosófica y que a la postre resulta contradictorio con lo que constituye la acepción original de la filosofía, aspiración a la sabiduría que no posee. La definición misma de ensayo remite de alguna manera a la idea de tentativa, de prueba, cuyo éxito no es seguro sino dudoso. El ensayo de Montaigne es adoptado además como la forma que conviene a la exposición de un terreno hasta entonces inexplorado e incierto: el de la subjetividad, del que en aquel momento ni siquiera se podía sospechar que pudiese acabar deviniendo un fundamento absoluto. La posibilidad que abre el ensayo parece indisolublemente ligada al nuevo momento que vive el pensamiento europeo. Por ello más significativa aún que la obra de Montaigne, cuya adscripción al ensayo ha servido generalmente para cuestionar su valor filosófico, nos resulta la obra de Galileo. La figura culminante de la revolución científica utilizará también el ensayo como uno de sus medios de expresión.

Son las consideraciones precedentes las que determinan el contexto del problema que nos hemos propuesto tratar. Descartes es tópicamente considerado como el padre de la filosofía moderna y la pregunta que se impone es la de cómo ese autor se situó ante el problema de la transmisibilidad del mensaje filosófico. La pregunta es tanto más oportuna porque si observamos las obras publicadas en vida de Descartes comprobamos que éstas adoptan una gran variedad de estilos. Así la primera obra es una recopilación de diferentes ensayos, la segunda se coloca bajo la pauta de san Ignacio de Loyola y las dos últimas adoptan la forma de tratado. Porqué es escogida en cada momento una diferente estrategia comunicativa y qué se pretende con esta elección son las preguntas a las que trataremos de responder en las líneas que siguen.

II

El *Discours de la Méthode*, que tal vez constituye el más famoso de los libros de Descartes, no es de hecho —propriadamente hablando— un libro. No fue escrito para ser editado como un texto autónomo. Por el contrario, constituía el prefacio de una serie de ensayos de divulgación de algunas de las que Descartes consideraba como las más significativas de sus aportaciones científicas. Pese a eso, hoy encontrar una edición de la obra íntegra constituye mucho más la excepción que la norma. El discurso es editado preferentemente junto a otros

textos cartesianos “filosóficos” y nunca junto a unas obras propiamente científicas y por tanto extrañas, en cuanto ajenas al discurso propio de los hombres de letras. Hecho que no puede considerarse como casual sino sintomático de una de las mayores dificultades del pensamiento occidental, su renuncia a concepciones integrales del saber. No es éste sin embargo nuestro tema ahora. La primera originalidad del *Discurso*, la raíz de todo lo que en él pueda haber de revolucionario y novedoso, es el público al que se dirige. En las cartas más o menos coetáneas a la publicación del libro, Descartes afirma que el suyo no es un libro dirigido a los eruditos sino a las gentes de claro entendimiento y vocación de saber. Es éste el motivo de su elección de la lengua hablada por el pueblo frente al latín que utilizan los sabios. Si se quiere no es éste un rasgo estrictamente original. Otros autores también habían tratado temas de filosofía en lengua vernácula. Pero eran o bien autores de segunda fila, o, como en el caso de Galileo, se referían a temas muy específicos en textos en los que no se trataban las cuestiones capitales de la metafísica. En cambio, en el caso de Descartes tenemos un autor que ya era una celebridad, pese a ser un autor inédito, y que se ocupa de todas las cuestiones que en aquel momento podían considerarse como capitales. En este sentido hay una armonía clara entre la decisión que le lleva a publicar su obra y el contenido de la misma, con su proclamación del buen sentido como un bien común a todos los humanos en cuanto tales.

En la historia de la filosofía la originalidad del *Discours* estriba especialmente en su carácter autobiográfico y, ante todo, en la vinculación existente entre esta forma de relato auto-biográfico y los contenidos filosóficos que se nos describen. Lo narrado en el *Discurso* es una fábula, la historia de un espíritu. Ni siquiera en los momentos en que se exponen cuestiones más susceptibles de un tratamiento árido, se pierde en absoluto este carácter narrativo. Esta disposición introduce un punto de vista absolutamente inédito en la mayor parte de las obras filosóficas. El discurso de la crítica de la razón pura o de la metafísica aristotélica, o del ser y el tiempo heideggeriano, se justifica desde su misma presencia en cuanto enunciativa de una verdad que nos es presentada en sus páginas. La primera persona se desvanece ante la relevancia de lo que ella misma ha producido. En todos estos casos, bien diferentes desde cualquier otro orden de consideraciones, queda impensada la posibilidad de una alternativa al discurso filosófico. No en el sentido que puedan haber otros discursos posibles, cuya existencia se admite aunque sólo sea con el fin de mediante su refutación asegurar la verdad del propio, sino mediante la desaparición de una exterioridad al discurso filosófico. En la mayor

parte de los casos la única opción que este discurso se reserva a sí mismo es la identificación con la totalidad. La obra de Descartes, en cambio, nos presenta este discurso como el producto del trabajo de un espíritu cuya realización responde a una elección. La vida filosófica que lo genera es una entre otras de las alternativas posibles que desde el pasado se le abrían al joven autor. Este punto de vista original, reconocimiento de una alteridad en los otros casos ignorada, es a nuestro juicio el atributo más original y novedoso de esta obra. No es de extrañar por ello que ésta sea tal vez la única obra moderna que realiza una explicación de la elección de una filosofía como orientación vital. No en el sentido, bastante frecuentado desde el helenismo, de realizar un elogio de la filosofía, sino de explicar por qué un individuo concreto ha tomado la opción de consagrar su vida al oficio de filosofar. La carta VII de Platón, cuya autenticidad por otra parte no es segura, es la única obra que podría tal vez compararsele. La diferencia es que, mientras en Platón hay una referencia que en cierto sentido es ocasional, Descartes continuamente unifica el contenido de sus pensamientos con su trayectoria vital. La originalidad en la definición del punto de vista tiene como consecuencia, por tanto, la posibilidad de apertura de un camino no explorado para pensar la cuestión de la relación entre pensamiento y vida. El punto de vista alternativo que imprime Descartes es el punto de vista del yo, porque es el yo quien abre el punto de vista hasta entonces, y después, ignorado de la remisión a las circunstancias de su autor, mientras que en el resto de la escritura filosófica esta cuestión es omitida o disuelta en el absoluto. Presentada así se abre un camino que hubiera permitido quizás superar la radical escisión entre lo pensado y lo vivido, que halla su exacerbación cómica en la cultura post-moderna y de-construccionista. Se dejaba imaginar una posibilidad de convertir finalmente la filosofía en lo que había sido su aspiración primigenia: la sabiduría.

Descartes siempre fue un hombre celoso de su independencia como pensador. No recuerdo ninguna ocasión, en la que le señalen presuntas influencias de las ideas de pensadores anteriores, en que no responda con acritud. Sin embargo, en una dimensión puramente literaria, no hay ninguna duda de la influencia que en el momento de la escritura del *Discours* tiene de Montaigne. Es muy fácil encontrar numerosos ejemplos de afirmaciones del bordelés que se repiten de manera casi literal en la obra cartesiana. Entre ellas la enunciación del propósito de explicarse a sí mismo. Como Descartes, Montaigne ofrece también una exploración del yo. Sin embargo, el camino recorrido le llevará a un resultado muy diferente. Los *Assais* no parecen ofrecernos ninguna posibilidad de afirmación de un resultado universalmente

válido, sino todo lo contrario. Este hecho no puede sin embargo borrar la identidad del punto de partida: la remisión al yo. Es evidente que esta conexión, más allá de las citas que los estudiosos gustan de recoger, se plasma en la opción estilística asumida por Descartes. La elección del ensayo como medio de expresión muestra una raíz montaigniana de manera más clara aún que las citas prácticamente literales, las cuales, sin embargo, no fueron remarcadas por ninguno de los corresponsales de Descartes, a quienes probablemente Montaigne les interesaba muy poco. La elección del ensayo es claramente justificable en relación con cualquiera de los dos temas en los que antes hemos hecho hincapié. Por una parte, ésta era una forma adaptada a los intereses y posibilidades de recepción del gran público al que se quería dirigir Descartes. El éxito de las reediciones de los *Assais* atestigua esta afirmación plenamente. Por otra parte, el ensayo en sí mismo está adaptado por su ausencia de reglas a esta exploración de la subjetividad, como terreno vírgen, a la que apunta el pensamiento cartesiano. Sin más coacciones es el autor quien decide cómo estructura su discurso. Proceso cuya generación es paralela y simultánea al discurso mismo sin la necesidad de una adaptación a una forma previa, cosa que de una manera u otra, siempre había acabado condicionando el contenido. Hay un claro isomorfismo, un juego de reflejos, entre la libertad que proporciona la elección estilística del ensayo y la libertad como atributo definitorio de un pensamiento que ha de deshacerse de toda atadura para desde sí mismo ganar el mundo.

El olvido de todo este tipo de consideraciones ha tenido como resultado un claro falseamiento de la imagen de Descartes, convertido en un filósofo “racionalista”, significativo en cualquier primer eslabón de una cadena de olvido del ser y menosprecio de la naturaleza. Tal vez haya algo de eso y no es nuestra intención ahora juzgarlo, pero la dimensión que impone el ensayo supone un considerable ejercicio de modestia. Lo que se presenta se hace como una experiencia subjetiva, cuyo valor principal no es tanto la validez del resultado como la del modelo. Una lectura del *Discours* desde la perspectiva de nuestro momento actual habría de restituirnos sobre todo este valor. Más allá de las lecturas arqueológicas que generalmente se encuentran en los libros de texto y se transmiten a los indefensos alumnos de la enseñanza media, lo grato de esta lectura es la recuperación de un espacio que, por su radical contingencia, es generalmente marginado de la estructura de presentación usual de la escritura filosófica, pese a ser el lugar mismo donde se origina. El producto de la decisión puede incluso, si se quiere, resultar ya para nosotros irrelevante, pero eso en nada afecta al valor del testimonio de la decisión misma.

III

Las *Meditationes* constituyen un intento de realizar una obra absolutamente diferente. Aunque sea ésta una cuestión hasta cierto punto abierta, puede mantenerse que entre esta obra y el *Discours* no hay un cambio esencial de contenido por lo que concierne a la metafísica. El *Discours* es una abreviatura, en definitiva, de lo que luego expondrá la meditación y en lo fundamental en nada la contradice. Sin embargo, el universo formal y estilístico de las dos obras presenta notables diferencias. Probablemente el principal elemento determinante de las mismas sea el público al que ambas obras se dirigen. El de las *Meditationes* ya no es el público general del *Discours*, la gente no ilustrada pero con una disposición hacia los problemas filosóficos, sino un público de iniciados, de conocedores de la tradición filosófica. Es ésta la principal razón que aduce Descartes para justificar un cambio al idioma que en definitiva a él le resulta también más fácil. En todo caso, lo que a nuestro juicio más se debe resaltar es el cambio del modelo literario que utiliza Descartes. Montaigne es sustituido por san Ignacio de Loyola. El precedente más directo y de donde deriva la estructura de las *Meditationes* es el conjunto de *Ejercicios espirituales* del fundador de los jesuitas, que sin duda Descartes conoció durante su estancia en el colegio de La Flèche. Evidentemente no cabe hablar aquí de una ruptura total. La vía expositiva ignaciana, como el ensayo de Montaigne, también es un camino de exploración de la subjetividad. Conserva como elemento común la decisión del sujeto-autor sobre la estructura de su producción escrita. Sin embargo, la libertad que caracterizaba el ensayo ha desaparecido. La estructura de una división en jornadas impone una reglas cuyo origen subjetivo no es por ello menos estricto. La libertad errática del ensayo es sustituida por la disciplina impuesta por la meta que se ha trazado el espíritu.

Esta imposición trae consigo una escritura mucho más compleja y elaborada que la de la primera obra. Las *Meditationes* no pueden entenderse si el ritmo del pensamiento de su lector no se armoniza estrictamente con el de la escritura cartesiana. La primera condición indispensable para su lectura es no contemplarlas como un conjunto de tesis o afirmaciones filosóficas. Tal lectura no es imposible, pero sí vana y sobre todo inútil, pues desde este punto de vista habría de ser calificada como una obra bien pobre. La edición original precisaría casi de noventa páginas para llevar a cabo tan sólo dos afirmaciones. Pero lo que nos presenta Descartes no es meramente su enunciación. Ni siquiera la descripción del proceso que las ha originado. Aquello que encontramos en las páginas de las *Meditationes* es una incitación a la puesta en

marcha del propio pensamiento en cuanto, frente al discurso presentado, no cabe la contemplación pasiva que nuestra tradición asocia al comprender, sino que lo enunciado sólo se alcanza desde la realización efectuada por el sujeto. Es éste para nosotros el sentido que tiene la calificación efectuada por estudiosos anglosajones de las *Meditationes* como escritura performativa. La ruptura con el *Discours* debe, pues, ser matizada. En el fondo hay un elemento de continuidad esencial, pues la estructura de las *Meditationes* sigue siendo narrativa. Pero el protagonista de la narración ya no debe ser el autor, sino que este papel ha de ser interpretado por el lector en la medida en que éste asuma el juego que se le propone.

La definición de esta estructura es la ocasión para plantearse un buen número de preguntas. El primer momento en que una escritura filosófica intenta reflexionar sobre lo que ella misma es, se realiza, como ya hemos dicho antes, en contraposición a la retórica. Los diálogos de Platón son muy claros a este respecto. La alteridad representada por el discurso de la sofística es el principal elemento desde el que se acomete la definición de la propia identidad. Al menos, a un nivel de lectura ingenua pues evidentemente en Platón también es patente la armonía entre el contenido de la obra y la construcción dramática del diálogo; hay también una retórica platónica. La peculiaridad cartesiana consiste en ofrecernos simultáneamente un ejercicio retórico, en cuanto prevalece lo formal, sin renunciar a su carácter filosófico. Las *Meditationes* es tal vez el lugar más privilegiado de nuestra tradición moderna para pensar el problema de la relación entre filosofía y retórica. Pues el hecho es que aunque la filosofía se defina en oposición a la retórica, también precisa de ella aunque sea en una forma peculiar y propia. De prescindir plenamente de esta dimensión está condenada a permanecer en un eterno e insoluble círculo vicioso. Cualquiera de sus argumentaciones sólo puede convencer a quien previamente ya ha aceptado su validez. Pero la defensa de la razón constituye un contrasentido para quien previamente no acepta su valor. Toda esta problemática puede sin duda relacionarse con el esfuerzo cartesiano de prescindir en su exposición de los contenidos téticos para plantear en definitiva una estrategia de conversión y, por tanto, un camino de persuasión. Por ello el modelo no puede ser otro que una vía que en aquel momento, con la expansión de la Compañía de Jesús, ya había mostrado plenamente su capacidad de crear convicción. En este sentido cabe hablar otra vez de una continuidad a un nivel superior de lo expuesto en el *Discours*. Si allí se nos planteaba el por qué de la decisión de hacerse filósofo, aquí el medio de persuasión es el ejemplo mismo de cómo se recorre el camino de la filosofía haciéndose. En este sentido la insuficiencia que puedan mostrar

las *Meditationes* es la insuficiencia del *Discours*. Las objeciones que plantea Gassendi son muy ilustrativas en este sentido. La estrategia retórica como tal no llega a ser plenamente definitiva por qué no es suficiente para justificarse a sí misma. No acaba de quedar claro en definitiva porque ése y no otro es el camino que hay que recorrer. La única solución estaría más allá del texto de las *Meditationes* en la propuesta del *Discours*, pero la justificación que allí se propone, lejos de la universalidad que pretende finalmente la experiencia meditativa, resulta a la postre estrictamente personal.

Las *Meditationes* aportan aún otra novedad respecto a las obras anteriores que también constituye una rareza absoluta en la historia de la filosofía. El libro no fue publicado tan sólo con el texto cartesiano, sino junto a una serie de objeciones y respuestas planteadas por algunas de las más eminentes figuras del mundo intelectual de aquel momento. Resulta evidente que este diálogo con otras posiciones filosóficas no siempre es fructífero. De hecho, en la mayoría de los casos, el diálogo emprendido no sirve en demasía para clarificar las afirmaciones cartesianas. Lo que se consigue por el contrario es más bien el poner de manifiesto los abismos existentes entre Descartes y muchos de sus interlocutores. Ahora bien, por encima de los resultados concretos que puedan darse, la intención de Descartes nos parece que tiene un significado que merece resaltarse. La voz de los otros es introducida plenamente en el discurso. No queda marginada de la obra, sino inserta en ella. El discurso no se mesura desde una aproximación a la verdad sino en definitiva por su éxito en la tarea de conversión, la cual por definición no podría realizarse abstractamente y por ello se ha de constatar en el acto si se ha alcanzado. Encontramos así un elemento fundamental en Descartes que no aparece sólo en las *Objeciones y Respuestas*, sino que está presente a lo largo de las *Meditationes*: el elemento dialógico. Ésta es una consecuencia evidente de la estrategia meditativa que hemos definido anteriormente. Se dialoga con aquel a quien se quiere persuadir. Esta propuesta dialógica configura incluso el ritmo mismo de las tres primeras meditaciones. La argumentación avanza siempre en lucha contra unas objeciones que no provienen tanto de un desarrollo teórico previo, como de la asunción de un punto de vista del cual se quieren dejar claro sus limitaciones. Aquello que delimita la marcha del pensamiento no es tanto el desarrollo de la doctrina, la ilustración de la teoría, como el desarrollo de esta estrategia que en un cierto sentido es obligado calificar como retórica.

Las *Meditationes* es una obra “filosófica”, pero el éxito de su lectura radica en tomar ante ella una actitud plenamente diferente. La experiencia que se sugiere no es la que generalmente se dispensa a una mera exposición teórica.

Entendida como una sucesión de tesis y afirmaciones el resultado de esta lectura no puede ser sino decepcionante. De hecho, ésta es la sensación que nos han transmitido muchos de los lectores de la obra a lo largo de los tiempos sin que se haya de excluir a autores de importancia pareja a la cartesiana. Aunque tal vez sea absurdo hacer historia-ficción, me parece obvio que si Descartes sólo hubiera escrito las *Meditationes* no ocuparía el lugar que ahora tiene en la historia de la filosofía, y eso con independencia de que tal vez sea éste su libro más importante. El tipo de argumentación y estrategia utilizado no es grato por inusual a los ojos de los filósofos. Desde otro punto de vista, sin embargo, la experiencia de su lectura no puede menos que calificarse como apasionante, en cuanto que lo que ofrece es la posibilidad de abrir una comunicación con la propia interioridad. La obra no nos remite a una doctrina entendida como un conjunto de tesis ajenas, sino que sólo adquiere sentido cuando se logra establecer como referente de su texto la propia mente y la propia vida.

IV

Los *Principia philosophiae* es el tercer gran intento cartesiano de exponer su metafísica. Como en 1640, también en 1644 hay un cambio de estilo absolutamente radical. Descartes busca un nuevo modelo comunicativo en los manuales de la escolástica tradicional. La nueva estrategia obedece otra vez a un cambio del público al que la obra está destinada. Esta vez ya no son ni las gentes sin instrucción pero con inquietudes, ni los expertos en metafísica, sino el público que frecuenta los centros de enseñanza de la época; los que se preparan para llegar a ser sabios. Descartes tiene la firme resolución de que su pensamiento reemplace el tomista que hasta entonces había sido el predominante. Para ello mimetiza los medios expresivos de la tradición a la que quiere substituir. No hay que suponer por ello ningún cambio en el contenido real de su pensamiento. De hecho, la obra no nos lo ofrece. Sin embargo, la diferente finalidad y la diferente perspectiva consiguiente acabarán configurando una obra escasamente parecida a las anteriores.

La estructura de los *Principia* se corresponde exactamente a la de los manuales que Descartes quiso imitar. Las diferencias más notables con estos libros son de hecho referentes sobre todo a la disposición de los contenidos. Se invierte el orden de colocación de la física y la metafísica y desaparece la parte dedicada a la filosofía moral. El estilo, en cambio, es el típico de las tradicionales *sumas*. Un conjunto de tesis articuladas de manera dogmática y

cada una de ellas seguida de su correspondiente explicación. Es claro que la ruptura no es total. Muchos de los argumentos utilizados en las *Meditationes* pueden encontrarse en las explicaciones de las diferentes tesis. Pero lo que desaparece obviamente es la meditación misma. El discurso ya no nos muestra su propio producirse sino que desaparece entre sus resultados. Ya no existe el carácter vivo, de experiencia de pensamiento que tenían las *Meditationes*. Los *Principia* comparados con este último texto carecen por completo de retórica. Su capacidad de generar convicción ya no está tanto en el texto como en su valor de verdad que se le supone y en la institución en la que el texto encuentra su justificación.

Es evidente que este cambio de estilo viene determinado por un cambio en la posición anímica de su autor. En los *Principia* Descartes toma la posición del maestro cuyo derecho a la posesión de la palabra es único y no puede por definición ser compartido. Está claro que este cambio es una consecuencia de una mayor seguridad en la doctrina, que tiene como consecuencia directa un reavivamiento de una voluntad de poder, si tal vez no hasta entonces ausente, si cuando menos aletargada. Ya no hay invitación a desarrollar un modelo de búsqueda de la verdad sino que ésta se nos ofrece ya definida. En los *Principia* el elemento dialógico desaparece completamente pues es totalmente incompatible con esta concepción del magisterio filosófico que alienta sus páginas.

V

En conclusión, resulta claro que la obra de Descartes, lejos de fundamentar una posición definida ante el problema de la transmisión de la filosofía, deja si contemplamos esta obra en su integridad abiertas diferentes opciones. En cualquier caso no todas estas opciones han tenido después una igual repercusión. Probablemente ha sido la última la que ha acabado contribuyendo en una mayor medida a la definición de la imagen cartesiana. No sólo porque al ser la última, en cierto sentido, puede tender a ser considerada como la definitiva, sino también porque la historia de la difusión del cartesianismo atestigua que en el momento inmediatamente posterior a la muerte de Descartes fueron los *Principia* la exposición de su metafísica más difundida. Tanto Spinoza como Leibniz utilizarán el análisis de este texto para fijar su posición ante el pensamiento cartesiano. Parece ser que la edición más popular y corriente de las obras cartesianas en los años posteriores a su muerte fue una

edición conjunta del *Discours* junto a los *Principia*. Las *Meditationes*, con su peculiar escritura performativa a las que antes nos referíamos, quedaban totalmente excluidas, y los elementos de originalidad y ruptura del *Discours* quedaban minimizados, en cuanto pasaban a ejercer la función de prólogo de una obra diferente de aquélla para la cual habían sido escritos.

Sería tal vez infundado proclamar que este hecho ha resultado determinante de cómo la filosofía posterior se ha situado ante el hecho de su transmisibilidad. No lo es el afirmar la clara correspondencia entre este hecho y la manera en que después han ido evolucionando los acontecimientos. La resolución previa por una manera determinada de presentar el discurso filosófico es anterior a Descartes y es la que ha condicionado plenamente su recepción. Salvo probablemente la Fenomenología hegeliana, no ha vuelto a intentarse una síntesis entre narratividad y filosofía. Algunos intentos que tal vez pudieran aproximarse deben ser colocados más bien en el ámbito de la ideología, que no en el del pensamiento propiamente dicho. Lo expuesto sobre el carácter narrativo vale también para el elemento particular que más hemos destacado en nuestra exposición: el dialogismo. Con la misma excepción hegeliana apenas hay otra obra en nuestra tradición que haga un esfuerzo, en esta línea, comparable al cartesiano.

El interés de Descartes en plantear varios modelos comunicativos tiene para nosotros un atractivo mucho mayor que el que pudiese resultar más natural y más obvio. La filosofía que se definió a sí misma, en sus primeros ejercicios de auto-comprensión, como búsqueda de la sabiduría, probablemente no es en su acción real más que búsqueda del poder. Ya la reflexión de los primeros presocráticos está plenamente entrelazada con el problema político por excelencia: se buscan las leyes del Cosmos con la finalidad de poder proyectarlas sobre la ciudad. La época moderna, que descrea de la legalidad del Cosmos, no ejercerá sin embargo una renuncia consecuente. Por el contrario, el papel del presunto sabio será reforzado porque sus pretensiones quedarán refrendadas por el carácter demiúrgico que ahora ejerce sobre su pseudo-cosmos, ya sea el escenario del pacto social o la historia. Es claro como mínimo que ambas finalidades, la sabiduría y la voluntad de poder, no tienen por qué ser coincidentes y quien escribe estas líneas tiene la sospecha de que seguramente son excluyentes. La indiferencia ante cualquier propuesta dialógica, la apropiación exclusivista de la verdad, pues nadie posee una verdad que él mismo no haya producido, no denotan otra cosa que esta voluntad de poder. Los tratados que persiguen clausurar la realidad en los límites definidos por el propio discurso son, en definitiva, una manera de apropiársela. Más allá de

Descartes, es nuestro tiempo el que ilustra de manera más clara este aserto. La filosofía, representada por los que incluyen sus discursos en esta institución, nunca ha estado lejos de ninguna tiranía, real o meramente posible. Situación que en un cierto sentido no deja de hacer evidente una posición contradictoria. Se anhela un poder, mientras se renuncia a la persuasión que podría hacer efectivo dicho poder.

La tentación de comprender la filosofía como búsqueda de poder no es ajena al espíritu cartesiano. Está claro que se sucumbe ante ella en los *Principia* y también parcialmente en el *Discours*. Pero este anhelo coexiste con una preocupación por lo que dice y la manera de decirlo, que finalmente nos hace pensar que en Descartes hay, cuando menos, también la sospecha de la incompatibilidad entre la sabiduría y la escritura filosófica. Lo que queda en lo escrito es un resto muerto frente al momento de vida, en su sentido más alto como sabía Aristóteles, que lo produce. La escritura así es un medio inadecuado en cuanto siempre insuficiente. Ésta es la lección del *Fedro* platónico, pese al empeño en buscar otros extraños significados a este texto, y probablemente todo esto tenga algo que ver con la ausencia de una obra escrita socrática o de un testimonio escrito directo del pensamiento platónico. Una reflexión de este tipo no está en Descartes, pero no parece demasiado aventurado pensar que como mínimo sí que debió darse una cierta pre-comprensión en forma de escrúpulo, y que fue ésta la que le llevó a plantear, por primera y casi última vez, una obra no en función de su contenido sino de una propuesta de ejercicio de pensamiento. Más allá sin embargo de la cuestión filosófica, lo más valioso de los textos cartesianos es la apertura a un problema poco pensado por los filósofos y que en realidad también concierne a los literatos o a cualquier actividad generadora de discurso: la cuestión de la relación entre discurso y vida. La falta de planteamiento del problema oculta en la mayoría de los casos una mera suplantación. El discurso que deviene totalidad, y que niega la alteridad en cuanto de nada precisa sino de él, borra toda presencia externa. No hay así reflexión posible ni sobre ésta ni sobre ninguna otra relación. Pero cuando se produce una situación así, el discurso filosófico se está traicionando a sí mismo. Esta autosuficiencia es una negación completa de la sabiduría. No es seguro que la filosofía cartesiana sea un camino definido hacia la sabiduría, como tampoco lo es que de hecho exista ese camino. Sin embargo, de lo que no cabe duda es que tanto en las *Meditationes* como en el *Discours*, el esfuerzo narrativo se da desde la exigencia de mantener esta relación como posible. Esto es muy evidente en la segunda obra. No otra cosa nos indica esta dimensión autobiográfica a la que ya nos hemos referido

anteriormente. El tiempo de la producción de la teoría se identifica como tiempo vivido. Esta conexión es aún mucho más evidente en las *Meditationes* constituyendo la base misma de la obra. La lectura da frutos en cuanto que el tiempo que se destina a ella está arraigado en la existencia del individuo, en cuanto la experiencia de pensamiento descrita se puede realizar como real. El puro ejercicio de comprensión teórica es insuficiente. No se habla desde luego de una posibilidad bien definida, pero sí se apunta claramente una voluntad de lucha contra lo que más adelante será quizás el problema fundamental de la tradición filosófica que se configurará en la modernidad: su extrañamiento del mundo y de la vida.