

Mario Ciudad Vásquez

La certeza cartesiana y el problematismo
contemporáneo

Esta y las siguientes conferencias y artículos, fueron presentados a las Conversaciones Cartesianas, organizadas por la Sociedad Chilena de Filosofía en Santiago de Chile, julio de 1950, en conmemoración del tercer centenario de la muerte del filósofo francés.

S U M A R I O

I. La textura filosófica cartesiana. La filosofía como estudio de las primeras causas, de los principios: Descartes y Aristóteles. La renovación de la ciencia filosófica, el descubrimiento del cogito y la realidad plena de Dios. Restitución de la filosofía a la esfera del hombre.

II. La inserción de la filosofía en el ser humano. La estructura problemática del hombre. El problematismo metafísico. El problematismo del conocimiento. El problematismo de la cultura. Las tensiones dialécticas del espíritu.

I. En Renato Descartes hay una luminosa claridad. Las ideas circulan en su filosofía en un ambiente diáfano que semeja la transparencia del cristal. En la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*, escribe que el conocimiento proviene de una *inspección del espíritu*, en la que la mente se ayuda de la luz natural de la razón para substituir la visión imperfecta y confusa del comienzo por otra clara y distinta. Se produce así un pasaje que no tiene otra finalidad que la de poder ver. El filósofo arriba a un saber *de visu*, mediante el espíritu que proporciona los ojos ávidos de evidencias.

Una filosofía elaborada sobre una estructura de lucidez cristalina debe ser tersa. No puede contener repliegues ocultos. La labor del filósofo consiste, precisamente, en ser explícito, en quitar los dobleces, en desplegar una pulida realidad, en alisarla para que cuando sea iluminada por la razón natural nada quede en la penumbra ni resten altibajos que pudieran arrojar sombras.

Las exigencias de los ojos del espíritu que inspeccionan filosóficamente la realidad, son similares a los requerimientos de los ojos del cuerpo. La obscuridad aterra al espíritu, o mejor, —para ponernos a tono con la medida cartesiana— la privación de la luz le desagrada. Sufre molestias inenarrables cuando la nitidez se vela a causa de los cuerpos extraños que se interponen empañando la visión de las cosas. Por eso Descartes escribe el abate Picot en la carta que sirve de Segundo Prefacio a *Los Principios de la Filosofía*, que “es propiamente tener los ojos cerrados, sin tratar de abrirlos jamás, vivir sin filosofar; y el placer de ver todas las cosas que nuestra vista descubre, no es comparable con la satisfacción que da el conocimiento de las que se encuentran por medio de la filoso-

fía" (1). Filosofar, por tanto, "es utilizar los propios ojos para conducirse, y gozar por el mismo medio de la belleza de los colores y de la luz" (2).

Una actividad filosofante así concebida y dispuesta, necesariamente debe ser traslúcida. En el instante de la deducción, cuando se infieran otras verdades de las evidencias fundamentales, entonces ineludiblemente la textura filosófica ha de complicarse, pero en todo caso la mente que siga con calma el hilo del discurso, en ningún instante puede correr peligro de extravío. Además, el lenguaje cartesiano es sobrio y elegante. La exposición se desarrolla flúidamente, sin prisa, justo con el ritmo preciso para que no haya excesiva densidad ni tampoco rarefacción conceptual. Todo confluye, por consiguiente, a hacer una sólida y transparente construcción de cristal de la filosofía cartesiana.

No es nuestro propósito detenernos, propiamente, en las concepciones mismas de Descartes. Más bien pretendemos indagar en ese claro resplandor, esto es, en la actitud filosófica básica del antiguo alumno de La Flèche. Albergamos el presentimiento de que remontándonos a la fuente de las intuiciones primordiales del filósofo, sea muy posible dar con opacidades que velen la luz natural de la razón a que era tan adicto. El hombre es un ser que depara sorpresas. Descartes no ha podido ser extraño a la substancia humana contradictoria, discrepante, que nos sostiene desde dentro. Sin duda alguna, sería curioso e interesante que los principios primeros cartesianos, de los que ha emanado una doctrina en que impera el orden y la medida, fueran al mismo tiempo el punto inicial de corrientes del pensamiento de Occidente que desembocan directamente en la agitación y en el reconocimiento de infinitudes.

La crítica histórica contemporánea ha comprobado que Descartes mostró de su vida exclusivamente aquella parte que deseaba dar a conocer. Máxime Leroy ha podido hablar de *Descartes, el filósofo tras la máscara* (3). Por ejemplo, ha sido significativo el hallazgo del nombre de Francina, la hija del filósofo, en el registro de bautismo de la iglesia reformada de Deventer. El mismo Descartes que tanto influyó en la conversión de Cristina de Suecia al catolicismo, ha bautizado a su hija en el

(1) Descartes. *Oeuvres et Lettres*. Bibliothèque de la Pléiade. NRF. París, 1949, pág. 420.

(2) Descartes. *Oeuvres et Lettres*. Bibliothèque de la Pléiade. NRF. París, 1949, pág. 420.

(3) Maxime Leroy. *Descartes le philosophe au masque*. Editions Rieder. París.

rito protestante. Este y otros enigmas prueban que el amigo de Mersenne ha poseído esa infaltable fibra humana deparadora de sorpresas.

Pues bien, si a raíz de las investigaciones contemporáneas de la vida de Descartes han surgido situaciones inesperadas, también es posible que en el examen de los principios que dan estructura a su filosofía, nos topeemos con elementos conectados con doctrinas y categorías humanas que obedezcan a inspiraciones netamente anticartesianas. Por una dialéctica de las ideas, un mismo punto de partida podría conducir a distintas estaciones de llegada. Una concepción que se despliega con máximo esplendor conceptual, portaría ambiguamente en su interior un germen antitético, que una vez desenvuelto va a constituir los límites infranqueables de esa misma doctrina.

El tránsito a un plano superior es espontáneo cuando se enfoca así la actitud filosófica cartesiana. Ya no hay ubicación ante ésta o aquella filosofía, sino que la concepción analizada sirve para acceder a la esfera de la filosofía misma. A través de Descartes se torna posible la aproximación a condiciones perennes de la reina de las ciencias. De esta manera se puede vislumbrar uno de los cauces del dinamismo filosófico, se puede seguir el curso que la filosofía en cuanto proceso recorre creadoramente. Además, hemos de tener presente que la voz del espíritu resuena en la filosofía más depurada y con vibraciones más hondas que en ningún otro ámbito. La filosofía es el recinto natural del espíritu, por lo que al discurrir sobre ella en verdad se alude al espíritu mismo, en un impulso por cogerlo y vivir su esencial estructura.

Descartes ha de significar una ocasión propicia para que al inquirir sobre la concepción básica de la evidencia, reflexionemos acerca de la filosofía misma. ¿Existe forma más adecuada de recordar los tres siglos transcurridos desde que su vida se extinguió en las brumas del norte, que instar al pensamiento filosófico a que se examine a sí mismo? Actualizada así su filosofía, proyectada al presente, algo podremos comprender de los abstrusos problemas que inquietan a nuestras generaciones.

¿Cuál es la concepción de la filosofía que ha sostenido Descartes? O en otros términos ¿cómo ha planteado el problema filosófico fundamental, esto es, la pregunta acerca de la esencia de la filosofía?

Hemos de atenernos especialmente a sus *Principios de la Filosofía*, la más honda y madura de sus obras, según la apreciación de Dilthey (1).

El libro fué proyectado primitivamente como una Suma Filosófica, de acuerdo con una carta escrita a Huyghens en 1642. En la *Carta del autor al traductor del libro, que aquí puede servir de prefacio*, están contenidas las líneas esenciales de su filosofía. Comienza explicando, justamente, *qué es la filosofía*, o sea, el problema que nos interesa.

“Esta palabra filosofía —escribe Descartes— significa el estudio de la sabiduría, y por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en los negocios, sino el perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida como para la conservación de la salud y la invención de todas las artes. Y a fin de que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de tal manera que para adquirirlo —lo que se llama propiamente filosofar— es menester comenzar por la investigación de estas primeras causas, es decir, de los principios. Estos principios deben reunir dos condiciones: la una, que sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando los considere atentamente; la otra condición, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas, de tal suerte que los principios puedan ser conocidos sin ellas, pero no recíprocamente éstas sin aquéllo. Después de ésto, es preciso tratar de deducir de esos principios el conocimiento de las cosas dependientes de ellos, haciéndolo de modo que en toda la serie de las deducciones no haya nada que no sea patente” (2).

Por tanto, según Descartes, la filosofía es el estudio de la sabiduría. Por sabiduría, el filósofo entiende el conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede saber. Ahora bien, para que el conocimiento sea perfecto, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de los principios. En síntesis, *la filosofía es el estudio de las primeras causas, de los principios*.

La filosofía definida escuetamente como el estudio de las primeras causas, de los principios, a una aproximación preliminar, en nada se diferencia de la concepción sostenida por Aristóteles. En su *Metafísica* (A. 2-982 b, 10), el filósofo griego afirma que la filosofía “debe ser una ciencia que investigue los primeros principios y causas” (3). La similitud es

(1) Dilthey. *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*. Fondo de Cultura Económica. México, 1944, pág. 482.

(2) Descartes. Ob. cit., págs. 419-20.

(3) Aristotle. Trad. W. D. Ross. Oxford University Press. New York, 1942. Tomo

impresionante. La semejanza continúa en el abandono de la vía de los sentidos, en la desestimación de los recursos de la percepción sensible, que es común a ambos. “El que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas —dice Aristóteles en la *Metafísica* (A. 2-982 a, 10)— a aquéllas a las que no se llega sino venciendo grandes dificultades, ¿no le llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzos no tiene nada de filosófico” (1). “Pero puede decirse también —prosigue el estagirita— que es muy difícil al hombre llegar a los conocimientos generales, como que las cosas que son objeto de ellos están distantes del alcance de los sentidos”. Descartes participa de análoga desconfianza respecto de los datos sensibles. Al finalizar la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*, emite su veredicto contrario a la percepción sensible: “. . . ahora sé muy bien que, para hablar propiamente, concebimos los cuerpos sólo por el entendimiento que está en nosotros, y no por la imaginación o por los sentidos; no los conocemos porque los vemos o tocamos, sino en cuanto el pensamiento los concibe . . .” (2).

Tanto Aristóteles como Descartes se sitúan en una posición metafísica similar. Ambos son atraídos por el problema del ser, de la existencia. Pero no por las formas particulares del ser, no por las concreciones singulares de la existencia, sino que formulan la pregunta tan fácil de hacer, pero tan difícil de contestar: *¿qué es ser?* No se trata del ser del hombre, del ser de los animales, del ser de las cosas, del ser de los objetos matemáticos, sino del ser en cuanto ser; no de los modos del ser, más sí del ser mismo. El espíritu inspecciona la realidad en la búsqueda de un plano subyacente, de una substancia, o sea, de la realidad plena y auténtica que supone debajo —como sosteniéndola— de la realidad concreta que la conciencia y los sentidos revelan. Después de las tempestades, por la violencia misma del mar, salen a la superficie seres y cosas que se ocultaban, ignorados, en las entrañas de las aguas. Así, mediante el torbellino metafísico el filósofo pretende extraer de las innúmeras relatividades que se despliegan ante sus ojos, una realidad absoluta; busca el substrato del ser.

La realidad concreta es fugaz. El devenir implacable transfigura las cosas. Las luces débiles del alba mueren pronto en los resplandores huidizos del ocaso. El ser perece en la variable realidad, se escabulle desapare-

(1) Aristotle. Ob. cit.

(2) Descartes. Ob. cit., pág. 175.

ciendo en el juego incesante de las metamorfosis. Hay que recuperarlo de las movedizas y pasajeras formas. El análisis filosófico debe penetrar, o al menos intentarlo, en el trasfondo eterno de las cosas. El elegíaco Simonides se quejaba de que las generaciones de los hombres cayesen como las hojas en los bosques. De ahí la necesidad de juicios sólidos, compactos, estables, que sólo son posibles de mediar una filosofía que estudie las primeras causas y los principios. En esta investigación del ser sometido al enfoque metafísico coincidirán Aristóteles y Descartes, y con ellos, toda filosofía legítima, puesto que la interrogación *¿qué es el ser?* incitó a filosofar a los primeros filósofos jónicos y mantiene vivo el impulso de la reflexión filosófica occidental después de más de veinticinco siglos de ardua meditación. En el siglo XVII la realidad se derramaba de puro colmada, ya que los descubrimientos geográficos habían enriquecido el mundo inmediato del hombre, así como el telescopio de Galileo asombró los ojos con los espacios infinitos. Pero también los ojos habían cambiado, y aun el mundo familiar se reflejaba en otra visión. Los principios explicatorios tradicionales se quebraban espontáneamente. El cuadro medieval del mundo era como una descolorida y descascarada pintura. Había que forjar una visión universal novedosa, en la que se incluyese lo viejo que se revisaba y lo nuevo que desconcertaba. La necesidad de comprender la realidad actualizaba como nunca la antiquísima pregunta metafísica de la esencia del ser.

No obstante la afinidad que traza la concordancia en el núcleo metafísico que está en el corazón de la filosofía, Descartes tuvo una conciencia aguda del abismo que lo alejaba de Aristóteles. En la esclarecedora carta escrita al abate Picot, quien vertió del latín al francés los *Principios de la Filosofía*, nuestro filósofo enjuicia a Platón y Aristóteles. Aquél ha confesado ingenuamente la imposibilidad en que se encontró de descubrir verdades indubitables, por lo que se atuvo a escribir sobre verosimilitudes. “Aristóteles, en cambio —expresa textualmente Descartes— ha sido menos franco, y aunque haya sido veinte años su discípulo y no posea otros principios que los platónicos, ha trastocado enteramente la forma de presentarlos, y los ha propuesto como verdaderos y seguros, aunque no se tenga noticia de que así los haya estimado” (1).

En el diálogo sobre la *Investigación de la Verdad por la Luz Natural*, risueñamente, abomina del estilo aristotélico de filosofar tal como los escolásticos lo entendieron y ejercitaron. Eudoxio dice a Poliandro: “Si yo pregunto a Epistemón qué es el hombre, y me contesta de acuerdo con la

(1) Descartes. Ob. cit., pág. 422.

costumbre escolástica que el hombre es un animal racional; y si para explicar estos dos términos no menos oscuros que el primero, nos conduce a los grados llamados metafísicos, ciertamente nos internaríamos en un laberinto del cual jamás saldríamos. Porque de esa pregunta se originan otras dos: la primera, ¿qué es animal?, y la segunda, ¿qué entendemos por racional? Y si para explicar qué es un animal dijese que es un ser sensitivo y viviente, y que un ser sensitivo es un cuerpo animado, y que un cuerpo es una substancia corporal, veríais que las cuestiones aumentan y se multiplican como las ramas de un árbol genealógico. Y para terminar, es evidente que todos estos bellos asuntos finalizarían en una batología, que nada aclara y que nos dejaría en la ignorancia primitiva" (1).

Abundan en Descartes los testimonios de esta naturaleza, que comprueban que la trizadura con Aristóteles y el pensamiento escolásticos era irreparables. Descartes se da cuenta clara de las inconciliables discrepancias. Refiriéndose al quebrantamiento sin remedio posible, declara en el diálogo citado: "no quiero ser como uno de esos obreros sin talento que restauran obras viejas a causa de su incapacidad para hacerlas nuevas" (2). Como Bacon, va tras una *instauratio magna*, tras una grande y completa renovación de la ciencia.

En efecto, en la concepción de la filosofía como el estudio de las primeras causas, de los principios, se contiene un sentido novísimo, que hará de Descartes un paradigma del hombre moderno. No pretende restaurar lo antiguo, pues se ha comprometido a instaurar una ciencia filosófica renovada desde sus fundamentos.

La llave con que va a abrir el ilustrado período de la filosofía moderna, es el requisito primordial exigido a los principios filosóficos: "que sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando los considere atentamente". El nudo céntrico de su doctrina reside en la necesidad de la evidencia, en la certidumbre absoluta e incondicional de los principios que sirven de punto de partida al filosofar. Sin ese núcleo, su concepción se desmorona falta del sostén imprescindible; se ablanda como un cuerpo privado de esqueleto. La necesidad de la certeza inicial la repetirá una y mil veces, en una y otra forma. Es la primera regla del *Discurso sobre el Método*, consistente "en no recibir jamás ninguna cosa por verdadera sin reconocerla antes como tal; es decir, evitar cuidadosa-

(1) *Ib.*, pág. 681.

(2) *Ib.* pág. 677.

mente la precipitación y los prejuicios, y no aceptar como cierto en mis juicios nada que no se presente tan claro y distinto a mi espíritu, que acerca de su certeza no pueda haber la menor duda" (1). Anhela lo que Kant llamará la marcha segura de la ciencia. Para aprehender la evidencia inicial se recoge en sí mismo: "consideraré de nuevo lo que yo creía ser antes de tener estos pensamientos; y de mis antiguas opiniones excluiré todo lo que pueda ser combatido por las razones ya aducidas, de tal manera que reste sólo lo enteramente indubitable" (2). Extremará el esfuerzo hasta el punto de buscar juicios que "sean tan puros y sólidos como serían de haber estado en el entero uso de la razón desde el momento de nacer, y de habernos guiado siempre por sus dictados" (3).

El estilo cartesiano de filosofar y esas opacidades que buscamos, se presienten ya en las dos primeras partes del *Discurso sobre el Método*. A propósito de sus bellos descubrimientos filosóficos, Descartes sorprende al lector contándole su vida como algo inseparable de sus doctrinas. La biografía y el razonamiento marchan simultáneas e indiscernibles. Alexandre Koyré ha llamado la atención sobre este hecho en sus *Conversaciones sobre Descartes*, señalando que "estamos demasiado acostumbrados al Discurso, habituados a ver allí a un gran filósofo contarnos la historia de su vida espiritual. Nos parece natural, normal. Y no captamos, al contrario, cuán insólito, inaudito y sorprendente es" (4). Muchas significaciones posee esta transformación del *Discurso sobre el Método* en unas *Confesiones* cartesianas, pero para nuestros fines nos interesa sólo esta referencia a lo humano, a la conciencia humana, que va a constituir el sustentáculo —y a la vez la debilidad— de sus doctrinas.

Descartes descubre así el *pienso, luego existo*. Extrae del hombre mismo este principio claro y evidente, este primer principio, esta segura certidumbre. La posición cartesiana no es la del hombre medieval que góticamente se esfuerza en salir de sí mismo para elevarse a Dios. No sale fuera de sí a instancias de una impulsión religiosa; no enajena la condición humana. Ante todo se ensimisma, se adentra, se tuerce y retuerce sobre su propio eje, como la contorneada columna barroca que aparece en Francia en su siglo. En el principio del *cogito*, Descartes se cierra a Dios y se abre

(1) Descartes. Ob. cit., pág. 103.

(2) Descartes. *Meditaciones Metafísicas*. Ob. cit., pág. 167.

(3) Descartes. Ob. cit., *Discurso sobre el Método*. Ob. cit., pág. 99.

(4) Alexandre Koyré. *Entretiens sur Descartes*. Brentano's New York, 1944, pág.

al hombre. El cartesianismo es un humanismo. Busca la verdad primera no en la visión en Dios, sino en un repliegue de la humana conciencia. No hay transcendencia, sino inmanencia. No asciende, sino que desciende ahondando en la interioridad del ser humano, en la propia e inalienable intimidad.

En su *Metafísica*, analizando la filosofía, Aristóteles sostiene que “una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Pues bien, sólo la filosofía posee ese doble carácter. Dios pasa por ser la causa y el principio de todas las cosas, y Dios solo, o principalmente al menos, puede tener una ciencia semejante” (1). Es muy comprensible, por eso, que haya llamado también teología, estudio de Dios, a la filosofía primera o metafísica. Pero en Descartes, que substituye a Dios por el hombre en cuanto a punto de partida del filosofar, la metafísica se aleja de la teología y se aproxima a una antropología que se vislumbra a pesar de inexistente. Esa antropología estará en escorzo hasta que afloren los esplendores del *Tratado de las Pasiones del Alma*, publicado sólo tres meses antes de la muerte del filósofo.

¿Cómo llega Descartes a la evidencia del *pienso, luego existo*? Este proceso reflexivo es sobradamente conocido, pero necesitamos analizarlo para nuestros propósitos de destacarlo en cuanto a descubrimiento del yo, en cuanto a introducción del elemento humano.

Si el hombre anhela llegar a la verdad, es indispensable que alguna vez en su vida se decida a dudar de todas las cosas que están aún levemente sombreadas por la duda. También es útil considerar las cosas dudosas como falsas. Si no es evidente que haya Dios, Cielo, Tierra y cuerpos, por ser dudosos hemos de considerar falso que existan Dios, Cielo, Tierra y cuerpos. Debo hacerlo, porque la realidad externa que siento y vivo, la siento y vivo, asimismo, en los sueños y con idéntica fuerza objetiva. Mis ojos ven el papel escrito que está ante mí, pero también lo he visto claramente en mis sueños. Alzo mis manos, muevo los brazos en ademanes expresivos, pero ¿no estaré soñando? ¿Será un sueño la vida? Muchas veces también me he preguntado mientras dormía: ¿No estaré soñando?, y dormido me he contestado que estaba despierto. ¿Cómo distinguir el sueño de la vigilia, la ficción de la realidad? No tengo cómo hacerlo. Por eso la impresión de realidad de las cosas y hasta de mi cuerpo no es clara, está oscurecida, opacada, por la incertidumbre. Debo dudar de ellas y consi-

(1) Aristóteles. Ob. cit. A. 2-983 a, 5-10.

derarlas ilusorias hasta que encuentre el criterio, hasta que halle la evidencia, hasta que entre en posesión del principio con que pueda legitimarlas.

Empero, podemos dudar de la verdad de todo, pero no de la realidad de nuestra propia existencia. No podemos hacerlo, porque es preciso que seamos para que sea posible dudar. La duda importa la certeza de la existencia del ser dubitativo. Repugna al entendimiento concebir que el individuo que piensa, aunque ponga todo en duda, no exista verdaderamente al mismo tiempo que piensa. Para pensar dubitativamente hay que existir. O como escribe Descartes en el *Discurso sobre el Método*: “Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad. Y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio que buscaba” (1).

De la reflexión sobre la evidencia del *cogito* ha de surgir el saber filosófico cartesiano. El punto de apoyo, que como Arquímedes solicitaba Descartes, encuéntrase en el *pienso, luego existo*, en la conciencia que el individuo tiene de existir cuando piensa. A este respecto, el filósofo pregunta en la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*: “¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa pensante? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que se opone, que también imagina y que siente” (2). Así, la filosofía ha quedado firme y definitivamente insertada en la condición humana. Descartes trajo el fundamento filosófico de Dios al hombre. Apareció así en el pensamiento occidental el hombre moderno, con la conciencia de su existir que le es específica.

Pero la filosofía no puede quedar recluida en la inmanencia del pensar. El *cogito* es un refugio seguro para la reflexión filosófica, pero sería absurdo que se convirtiese en su cárcel. El filósofo necesita transcender, precisa salir de sí mismo para lanzarse a la realidad plena de Dios y del mundo. El repliegue en la conciencia le proporciona un refugio sólido, un principio claro y distinto, mas hay una impulsión que lo insta a desplegar ese repliegue, a abrir el espíritu a la visión de Dios y a la contemplación del universo. El idealismo inicial va a ser transitorio, y Descartes lo supera al recuperar la inmensa realidad perdida mediante el examen de una idea privilegiada que está contenida en el pensar: la idea de Dios.

(1) Descartes. Ob. cit., págs. 113-14.

(2) Descartes. Ob. cit., pág. 170.

A Dios lo concibo infinito en grado eminente, ya que nada puedo agregar a su soberana perfección. ¿De dónde procede esa idea de plenitud superlativa? Del ser humano, que es imperfecto, no puede provenir la idea de absoluta perfección, puesto que en el efecto no puede haber más de lo que hay en la causa. Tampoco del mundo, puesto que éste, como la realidad humana, es igualmente limitado y defectuoso. La idea de plenitud infinita que encuentro arraigada en mi pensar, debe tener su origen en un ser actual inconmensurable en su perfección. Dios debe existir por el hecho de que el ser humano tenga la idea de Dios.

Y el mundo, la realidad externa, de la que también había dudado, ¿existe? Sí. Puesto que Dios ha creado al hombre y ha inculcado en su conciencia la convicción de que el mundo existe, Dios, que es suma de perfecciones, no puede haber engañado al ser humano. La teoría de la *veracidad divina* garantiza la existencia de la realidad objetiva.

De la manera expuesta, Descartes borra los signos de interrogación con que había sumido en la incertidumbre la existencia de Dios y del mundo. Esta es la cadena de razonamientos que conduce a depurar la realidad de Dios y la realidad de las cosas de la impureza de la duda. Los eslabones conceptuales hemos tenido que apretarlos ceñidamente, porque esas comprobaciones no nos interesan en sí mismas, sino en cuanto contienen el señaladísimo hecho siguiente: aunque sea en la instancia lógico-dialéctica, Descartes supedita la realidad divina y la realidad del mundo a la realidad humana.

En efecto, el *yo pienso, luego yo existo* es un principio que no necesita de otro para ser fundamentado. El *cogito* es, por tanto, un *primer principio*. En cambio, Dios es también un ser actual fundamentador, es un principio, pero no un principio primero, sino un *principio segundo*, puesto que la verdad del principio divino está condicionada a la verdad del principio humano del *cogito*. El *pienso, luego existo* lo significa y legitima. León Brunschvicg ha dicho, con entera razón, en *Descartes y Pascal lecteurs de Montaigne*, que “la existencia absoluta se desprende así del *existo*, así como el pensamiento infinito se desprende del *pienso*” (1). A fortiori, la existencia de la realidad del universo está supeditada al primer principio del *cogito*, a través del principio lógicamente segundo de Dios, que remite al fundamento humano. La universalidad de lo concebible, que justamente constituye el objeto de la filosofía, está sustentada en la conciencia hu-

(1) Brunschvicg. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Editions de la Bachelière. Neuchâtel (Suiza), 1945, pág. 123.

mana que es compañera inseparable del querer, del entender, del negar, del imaginar y del sentir del hombre. La filosofía reposa en el ser humano. El cartesianismo es una forma de humanismo.

Al restituir Descartes la filosofía a la esfera del hombre sosteniendo una posición antiaristotélica, el filósofo ha contribuido a desencadenar, agudamente, la sensibilidad del hombre para su condición de tal. La filosofía se inclinará cada vez más a situarse en una posición humana para la comprensión de los problemas últimos, o tal vez mejor, se acusará la tendencia a explicar el mundo desde el hombre. La filosofía inglesa que va de Locke a Hume y Stuart Mill; la filosofía francesa que va de los enciclopedistas a Comte; la filosofía alemana que va de Kant a la Escuela de Marburgo y a los demás idealismos, son algunas de las filosofías que se apoyan en el hombre, que explican el mundo desde el individuo, eso sí que en una primera aproximación, porque prevalece en ellas la consideración del hombre casi principalmente como sujeto pensante. El activismo de Maine de Biran, el problematismo vital de Nietzsche, la antropología teológica de Kierkegaard, el intuicionismo de Bergson, el historicismo de Dilthey, el existencialismo de Heidegger, Jaspers y Sartre, la filosofía de la vida de Simmel, el espiritualismo de Max Scheler, etc., son algunos términos de la extensa y riquísima nómina de concepciones en las que el humanismo filosófico se aproxima a la plenitud. En esas filosofías está presente el hombre total —como escribiera patéticamente don Miguel de Unamuno— “el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano” (1).

II. La fundamentación de la filosofía en el pensar humano se proyecta sobre la reflexión filosófica posterior. Interesa seguir los reflejos de la evidencia cartesiana sobre la visión de la vida y del mundo en el hombre contemporáneo.

Descartes ha creído encontrar un principio del cual el espíritu o puede dudar siempre que lo examine atentamente. Ha pretendido emerger de la brumosa incertidumbre para acceder a un plano racionalmente claro. De la duda misma ha provenido la anhelada certidumbre, puesto que la duda es una de las modalidades como la existencia resuena en la conciencia del individuo. De pensar dubitativamente, fluye la evidencia

(1) Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida*. Renacimiento. Madrid, 1928, pág. 7.

de que el ser en el equilibrio inestable de la vacilación, existe por el hecho de estar inmerso en la duda. Aunque parezca una paradoja, de la inseguridad de la duda nace la certidumbre de la evidencia. La certeza primaria está incrustada en el *yo existo*, o mejor, en el redescubrimiento del hombre. La garantía de estabilidad, el respaldo seguro y absolutamente cierto queda así demarcado por las líneas que dibujan la figura del ser humano.

Empero, ¿puede el hombre afianzar el avance seguro de la filosofía cuando el mismo es un tejido de incertidumbres? ¿Puede disipar el problematismo general cuando el mismo tiene la médula de su ser colmada de problemas desosegantes? La quiebra de la visión cristiana medieval, en la que el hombre ocupaba el lugar céntrico del universo, en una posición entibiada y sostenida por Dios, y su reemplazo por otra en la que el hombre se encuentra en la soledad de su existencia, sin una paternal protección, se ha realizado a base de la pérdida de la seguridad humana. El ser y el destino del hombre quedan enclavados en el reino tenebroso de lo incierto. El individuo queda atenido a sus exclusivos esfuerzos para comprender la realidad universal a partir de sí mismo. En el fondo, Descartes ha encontrado la incertidumbre al buscar la certeza, a causa de haber afirmado la filosofía en el plano movedizo y problemático del hombre. En la evidencia cartesiana hay un elemento anticartesiano de incertidumbre, pequeñito en cuanto a factor constitutivo de su filosofía, pero de impresionante poder antitético de desarrollo.

Cierto es que Descartes ha tenido conciencia de la inserción de la filosofía en el hombre, pero sin una ulterior perturbación anímica. En su primera *Meditación*, cuando la realidad entera se le oculta al desvanecerse bajo la bruma de la duda, cuando ha quedado solo ante sí mismo sin más compañía que la desconsoladora duda, el escrito cartesiano fluye con una quietud a la que no altera una conmoción íntima. ¡Qué distinto a Kierkegaard! El filósofo danés ha hablado en su *Tratado de la Desesperación* de la situación tensa y dramática del hombre que se siente solo ante Dios: "Atreverse a ser uno mismo, atreverse a realizar un individuo, no tal o cual individuo, sino éste, aislado ante Dios, sólo en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad; tal es el heroísmo cristiano" (1). Ese patetismo falta en Descartes. Está en peor situación que el cristiano de Kierkegaard, pues en lugar de la plenitud absoluta tiene ante sí el oscuro abismo que ha restado al desvanecerse Dios y el mundo. Pero en medio del anonadamiento metódico, tiene calma como para apuntar que escribe

(1) S. Kierkegaard. *Traité du Désespoir*. Gallimard. Paris, 1949, pág. 52.

al lado de un fuego acogedor, vestido de negro y con un papel entre las manos, mientras medita sobre un problema que ha planteado en tan inquietantes condiciones.

Descartes ha tenido, por tanto, un contacto leve —transitorio y marginal— con el problematismo ínsito al ser humano, a través de la duda y la conciencia del yo. Pero al inquirir por la evidencia destinada a aventar la duda del hombre, al aferrarse al *pienso, luego existo*, la influido sobre el curso del pensamiento filosófico occidental y lo ha dirigido hacia el ser problemático por excelencia: hacia el hombre. Apenas si ha humedecido inicialmente su filosofía en el problematismo, pero al recurrir a la realidad humana para superar la incertidumbre metódica, Descartes ha contribuido como ninguno a empapar a la filosofía posterior, sobre todo a la nuestra, de un problematismo que a menudo se vierte en la conciencia desgarrada que el individuo posee de su inseguridad. Así, de la duda ha extraído la seguridad de la evidencia, para que en seguida emergiese de esa certeza el problematismo que sumerge en la conjetura y en la duda total. Esa es la cadena, dialéctica e histórica a la vez, que en el presente resuena enjordecadora en nosotros en la forma de una aguda conciencia de crisis espiritual. En realidad el hombre contemporáneo está en el ápice de un proceso de disgregación de la confianza del individuo en sí mismo, en su destino y en el mundo, que comenzó en el siglo de Descartes y al que éste contribuyó con el idealismo del *cogito*. El problematismo efímero y circunstancial del filósofo, se ha trocado ulteriormente en duradero y substancial. La existencia humana, problemática en su núcleo más veraz, era inadecuada para superar el problematismo leve de la duda cartesiana. Debía conducir a su disolución en la conciencia total de la problematicidad.

Observemos más de cerca la estructura problemática del hombre que hemos puesto al descubierto en la evidencia cartesiana.

Si la substancia constitutiva del hombre es realmente problemática, la incertidumbre que engendra debe aparecer en cualquier época, aun en los períodos históricos en que el ser humano ha forjado una visión del mundo y reposa tranquilo en la quietud de estar cierto de su ubicación frente a la totalidad y del sentido de su destino.

Así sucede en verdad. En el transfondo de esas seguridades se vislumbran débiles resplandores del problematismo. Hay voces, asimismo, que claman poderosas ante la conciencia de la fragilidad del evento humano, pero que restan aisladas porque la certeza y la confianza que enmarcan la

vida humana en esos instantes históricos, no son propicias a que tengan eco en otros seres.

En el mundo cerrado y concluso del cristianismo medieval, el insensato a que se refiere San Anselmo en el *Proslogión*, que en su necedad niega la existencia de Dios, es un resplandor pálido del problematismo esencial en un universo en que la religión sostiene al hombre. Esquilo, en el ordenado y seguro cosmos griego, es una voz potente que canta con acentos trágicos el problematismo. En *Las Suplicantes*, por ejemplo, las hijas de Danaos enfrentan un infortunado destino e impetran la protección de la divinidad: “¡Zeuz! ¡Pronuncia tu veredicto! Tu voluntad es impenetrable. Lo aclaras todo, aún las tinieblas. Pero el destino del hombre está siempre en la noche” (1).

Retengamos la patética comprobación de que “*el destino del hombre está siempre en la noche*”. Descartes acuña una imagen semejante en la segunda parte del *Discurso sobre el Método*: “Hombre solo que marcha en las tinieblas, resolví andar con tanta lentitud y circunspección que ya que avanzara poco evitara al menos el peligro de caer” (2). “*El destino del hombre está siempre en la noche*”; “*hombre solo que marcha en las tinieblas*”. La similitud de las expresiones está encubierta por profundas diferencias. Para Esquilo, el destino humano y la noche se confunden, mientras Descartes se adelanta precavido e indemne en las tinieblas. En el griego, una categoría inevitable; en el francés, una momentánea situación de obscurecimiento.

Concentrémosnos mejor en la categoría inevitable del hombre cuyo destino está siempre en la noche, para precisar los contornos que demarcan la problematicidad humana.

Martín Buber, el ex Profesor de la Universidad de Francfort que ahora explica en la Universidad Hebrea de Jurusalem, discípulo de Dilthey y amigo de Max Scheler, ha puntualizado en breves líneas el derumbe del ciclo medieval: *La imagen teológica del mundo de Santo Tomás se quiebra desde fuera, porque el mundo se da a conocer como ilimitado* (3). Descartes recibe esa imagen trizada por el golpe de lo infinito y no intenta restaurarla. Construye una nueva imagen en cuyo

(1) Eschyle. *Théâtre*. Trad. de F. J. G. de la Porte du Theil. Garnier. París, pág. 7.

(2) Descartes. Ob. cit., pág. 102.

(3) Martín Buber. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica. México. 1949, pág. 36.

fundamento está la conciencia del yo, pero la oposición pensamiento-extensión desplaza la antinomia hombre-infinito. En Pascal se dió la aguda conciencia cartesiana del yo acompañada de la intuición profunda y dramática del problematismo humano, que brota perturbadora en la forma de una esencial limitación cuando el yo se siente caduco, circunscrito ante la infinitud. *¿Qué es un hombre en el infinito?* (1) pregúntase Pascal. *Me aterra el silencio eterno de estos espacios infinitos* (2). *Quien se considere de esta suerte se espantará de sí mismo, y, considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado entre dos abismos de infinito y de nada, temblará...* (3). En un sentido análogo, Nietzsche escribe en el discurso preliminar del *Así habló Zaratustra*: "El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre: una cuerda sobre un abismo. Un paso peligroso, una parada peligrosa, un retroceso peligroso, un temblar peligroso y un peligroso estar de pie" (4).

Esta es una de las formas que el hombre tiene de padecer el destino que está inmerso en la noche. Es el *problematismo del individuo*. En este *problematismo metafísico*, el hombre se desasosiega ante la caducidad de su existencia. Al menos entrevemos las cosas y podemos palpar nuestros ojos en la obscuridad física de la noche. En la tiniebla del problematismo metafísico, la grandeza de la infinitud anonada, y no podemos palpar nuestros pobres ojos porque se disuelven en el aniquilamiento. Existir "*es encontrarse retenido en el interior de la nada*" —afirma Heidegger. No sólo al término, sino también *durante* la existencia humana la finitud y el problematismo merodean en la vida del individuo. En la visión existencialista de Karl Jaspers, la libertad de la elección se experimenta en una tonalidad afectiva de malestar. El acto de transcendencia por el que el individuo sobrepasa el yo empírico que está sobrepuesto a la existencia genuina, el pasaje de la existencia posible a la existencia real, provoca un vértigo semejante al que coge a quien resbala al borde un abrupto abismo. Hay un combate denodado entre la *ley del día* y la *pasión de la noche*. Al final, el fracaso, porque

(1) Pascal. *Pensées*. Ed. Brunschvicg. A. II, frag. 72.

(2) Pascal. *Pensées*. Ed. Brunschvicg. A. II, frag. 72.

(3) Ib. A. II, frag. 72.

(4) Nietzsche. *Obras completas*. Tomo VII. Aguilar. Buenos Aires, 1947, pág.

“nada es estable y el olvido termina por devorar todo aquello para lo cual el hombre quiso la inmortalidad” (1).

El destino del hombre está en la noche; hombre solo que camina en las tinieblas; estar retenidos en el interior de la nada. la pasión de la noche que descalabra al ser que salta de la existencia posible a la real, son expresiones de Esquilo, Descartes, Heidegger y Jaspers para designar el problematismo intrínseco del hombre. Pero esas incertidumbres no son sólo aprehendidas por los filósofos, por un grupo reducido de individuos, sino que es característica de nuestra época la existencia de una especie de conciencia colectiva del problematismo. El teatro, la novela, la poesía, la música, el cinematógrafo multiplican las oportunidades para que cualquier hombre capte las vacilaciones esenciales del ser. La terrible guerra de sólo ayer, los movimientos de resistencia, la tensión de un conflicto mundial que se presiente próximo, la sensibilidad exacerbada y sin un real consuelo religioso de los infortunios que siempre ha deparado la vida, han universalizado la conciencia del problematismo. “Somos la primera época en que el hombre se ha hecho problemático de manera completa y sin resquicio —ha dicho Max Scheler— ya que, además de no saber lo que es, sabe también que no sabe” (2). O como ha escrito dramáticamente el inmenso Pascal: “El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aunque el universo lo destruyese, el hombre sería más noble que lo que lo mata, porque sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo nada sabe”. (3). En suma, como individuo y en tanto especie, el destino del hombre está en la noche.

Existe también un *problematismo del conocimiento*. El *problematismo gnoseológico* tiene su origen en el hecho de que el hombre haya afinado sus instrumentos de análisis en grado máximo, y que al emplearlos para juzgar acerca de la certeza del conocimiento, el examen crítico haya derruido las certidumbres. El llamado crítico de Kant para que la razón compareciese ante sí misma, mostró la existencia de límites en el conocimiento. Cuando preguntamos ¿qué puedo conocer? al mismo

(1) Régis Jolivet. *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard a J. P. Sartre*. Editions de Fontenelle, 1948, pág. 299.

(2) Citado por M. Buber en *¿Qué es el hombre?*

(3) Pascal. *Pensées*. Ed. Brunschvicg. A. VI, frag. 347.

tiempo estamos inquiriendo lo que *no podemos conocer*, o sea, reconocemos ese problematismo limitativo de las capacidades cognoscitivas humanas. Posiblemente el *problematismo del conocimiento* sea el reflejo en el plano gnoseológico del *problematismo metafísico*, como lo sostiene Nikolai Hartmann cuando habla de la imposibilidad de conciliar las aporías o antinomias e investiga sus raíces ontológicas. Pero en todo caso es discernible un *problematismo del conocimiento*, que en la física parece en el principio de incertidumbre o de indeterminación.

Debemos agregar, finalmente, el *problematismo cultural*, que quebranta la perennidad de las creaciones genuinamente humanas. El griego plasmó una imagen cosmológica del mundo; el cristianismo medieval, una imagen teológica, y una imagen cultural del hombre moderno y contemporáneo. Hay una mansión cultural, una especie de Tierra Prometida del ser humano de nuestros días. El hombre ha creado un mundo cultural, en un intento de superar el devenir de la naturaleza y la fugacidad de la existencia humana. Encamina así sus pasos hacia una estabilidad superior. Anhela vivir en sus obras, ya que no puede obrevivir en su individualidad. El espíritu se cultiva en la cultura.

Pues bien, junto con ser descubierto el mundo de la cultura al ser liberado de un naturalismo arbitrario e injusto, surgió la conciencia de la historicidad. La verdad, la belleza, el bien y la santidad aparecen relativizados por la historia. La caducidad del hombre echa también sombras sobre los productos de la espiritualidad. Es arduo sobreponerle al relativismo de la historicidad respecto de los bienes de la cultura. Resultan así desposeídos del sentido perenne que para ellos el hombre anhela; se tornan también problemáticos. Esto no sólo lo entiende el historiador y el filósofo, sino que todos los individuos lo viven y sienten en los desequilibrios políticos y sociales, en la inestabilidad de la convivencia internacional, en la desorientación que como categoría general de organización sume en la confusión al individuo y a la comunidad. El destino humano también se desplaza en la noche debido al problematismo de la cultura.

La fibra problemática del ser humano se resuelve, por tanto, en el problematismo metafísico, en el gnoseológico y en el cultural. En estos tres estratos inconsistentes vive el hombre contemporáneo. La evidencia cartesiana no contiene el problematismo total, pero al cimentar la certeza del primer principio en el hombre, Descartes descubrió el *yo existo*,

ejerciendo una influencia considerable sobre el curso del pensamiento occidental. Lo encauzó hacia el desenlace que viven nuestras generaciones.

Si nos ubicamos en la evidencia cartesiana, en este humanismo incipiente, a lo lejos vislumbraremos la sombra de un humanismo total, con el problematismo que le es intrínseco. La conciencia de la problematicidad en cuanto proceso culmina en nosotros, pero antes estaba escondido como germen dialéctico antitético en la certeza cartesiana. Ese impulso antitético estaba incrustado en un rincón del *cogito*, esperando ser desarrollado por el pensamiento filosófico posterior. Recuerda aquella situación que se describe en una melodía de Gabriel Marcel, *El Doble*, a la que Jules Supervielle le ha puesto la letra:

*“Mi doble aparece y me mira actuar.
Musita: he aquí que se ha puesto a soñar.
Cree estar solo, mas lo puedo observar”* (1).

La ciencia proporciona el conocimiento de la realidad desde su perspectiva. Amplía, asimismo, el ámbito y la eficacia de la acción al posibilitar el aprovechamiento de las regularidades de la naturaleza. La filosofía, análogamente, debe entregarnos un saber del hombre, junto con acrecentar las probabilidades de una vida auténtica. Pero para alcanzar esas legitimidades, es necesario atenerse a los hechos, o sea, desarrollar una especie de objetivo positivismo de la realidad humana. Si la filosofía desatendiera los aspectos problemáticos e inciertos, partiría de una ficción. Además de ser responsable de cobardía moral, podría acusarse al filósofo de una falsificación del hombre, imperdonable y pernicioso. Si el individuo quiere enfrentar su destino, debe hacerlo reconociendo que ese destino está en la noche, o según la expresión de Jaspers, que la pasión de la noche lo limita.

Por eso, para alcanzar la suprema dignidad de la condición humana, era indispensable que la filosofía plantease el problema del hombre a partir de la precariedad esencial del individuo. El idealismo cartesiano, con el destaque del *yo existo*, contribuyó a que el pensamiento filosófico se enderezase hacia sus desarrollos actuales en busca de humana autenticidad.

(1) Gilson. *Existencialisme Chrétien*. Plon. Paris, 1947, pág. 321.

El problematismo del presente, sin embargo, no debe abrumar. El cristiano medieval tenía ojos únicamente para contemplar la seguridad teológica. Así el hombre contemporáneo parece poseer una conciencia principalmente sensible a la problematicidad, pero muy poco dada a captar la infinitud que también le es consubstancial. Es arduo coger íntegramente la rica densidad del espíritu, y esas diferencias hemos de comprenderlas como tensiones interiores que dialécticamente impiden que la espiritualidad se inmovilice. Cuando el espíritu se polariza en el sentido de una de ellas, la importancia de la otra amengua. Pero esas discrepancias antinómicas mantienen las diferencias de niveles imprescindibles para el desarrollo del proceso dinámico de la creación.

En Descartes, la certeza representa el nivel alto y la problematicidad el nivel bajo. El vaivén dialéctico ha impulsado a la acentuación crecimiento del nivel bajo del problematismo. Estas fluctuaciones se reflejan en la filosofía, de donde proviene la marcha de la evidencia cartesiana al problematismo contemporáneo, que ha sido objeto de nuevos análisis. Los períodos de creación y de crisis se suceden, porque como escribió Nietzsche en el *Zaratustra*, *es necesario tener un caos para engendrar una estrella danzarina*.

En la tumba del gran Leibniz se puso una espiral con la leyenda: *inclinata resurget, no se inclina más que para subir*. Es la imagen exacta de la filosofía. Las certezas se destruyen e irrumpe el problematismo total, justamente para que no se interrumpa el ascenso a una verdad más objetiva.

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ.