



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



017-05

LA HERENCIA CARTESIANA

Jacques Maritain

Informe de Maritain al Estudio Franco-Ruso del 27 de enero de 1931 sobre Descartes y el Espíritu Cartesiano. En 1932 fue publicado como capítulo V del libro 'El Sueño de Descartes'

I

Durante este largo período de tiempo (treinta siglos), cinco o seis hombres se destacan por pensar y crear ideas, y el resto del mundo ha trabajado sobre ellas... En los siglos bárbaros del occidente, la filosofía ha sido nada más que una jerga insensata y absurda, santificada por el fanatismo y adorada por la superstición... Desde el tiempo de Aristóteles hasta el de Descartes, percibo un vacío de dos mil años... En esta somnolencia hacía falta un hombre que elevara nuevamente a la humanidad, que agregara nuevo vigor al entendimiento, un hombre que tuviera suficiente atrevimiento para derribar, suficiente genio para reconstruir; un hombre que... un hombre... "Ese hombre debe haber sido Descartes".

De esta suerte se expresó Thomas en 1765 en su *Eloge acadérnique de Descartes*. Podríamos decir que la enseñanza oficial francesa ha sido de la opinión de ese Thomas hasta los recientes trabajos sobre pensamiento medieval con los cuales el señor Etienne Gilson abrió los ojos de la Sorbona.

¿Debería yo también, a modo de introducción, cantar alabanzas a Descartes? Después de todo, ser el adversario de un filósofo no significa que uno desestima su genio. Es corriente declarar el hecho de que Descartes era un filósofo genial, una inteligencia soberbia, heroico en su modo, uno de esos grandes hombres cuyo pensamiento engendra un mundo; y además, un iniciador admirable y creador en el dominio de las ciencias físicas y matemáticas (una condición necesaria para su obra histórica). Preferiría delinear brevemente aquello que en su obra me parece replicar la plegaria de la historia y para satisfacer una necesidad fundamental del crecimiento del pensamiento.

De un lado, el mundo que había sido preparado por los doctores parisienses del siglo XIV, por da Vinci y finalmente por Galileo, el contemporáneo de nuestro filósofo, el momento había llegado para definir la ciencia físico-matemática del mundo sensible de acuerdo a su valor propio y para reclamar su derecho de condición libre: esto en sí fue un progreso teórico perfectamente normal del saber, cualesquiera fuesen los excesos filosóficos que hayan ocasionado.

Desde otro punto, otro momento de crecimiento habría de consistir en un progreso de reflexión, en un retroceso del pensamiento sobre sí mismo, advirtiéndose más explícitamente en sí mismo y sus problemas. Este también fue un momento normal en la evolución de la mente; un progreso, no necesariamente en la perfección interior de la filosofía, pues la filosofía reflexiva de los antiguos es más profunda que la de los modernos, aunque no la vieron aparte sobre un pedestal, sino más bien un progreso en la condición y en la morfología de la filosofía.

Esos son los postulados históricos cuya urgencia fomentó el pensamiento del tiempo de Descartes. Estos deseos podían sobre ellos mismos y deberían realizarse en el orden puro de la razón y de la verdad. Eran en efecto, realizados con la ayuda de las fuerzas irracionales y con la asistencia de las energías del error.

En la época de Descartes la historia de las ciencias se encontraba bloqueada por una somnolencia aterradora de escolasticismo que había sido corrompido por satisfacción propia, por rutina pedagógica y por apelación a la autoridad. La gran tradición filosófica de la humanidad tenía como defensores activos escasamente algo más que los decretos de los Parlamentos y los gendarmes del Rey. En otro respecto tenía todos los fermentos de anarquía intelectual librados por el humanismo del Renacimiento y por los filósofos naturalistas, ocultistas y panteístas que presionaban contra Aristóteles.

Con un rasgo magistral, Descartes hizo al espiritualismo y a la nueva filosofía de la naturaleza interdependientes. Este espiritualismo, que rompió todos los “récores” o marcas, se echó a perder por confianza demasiado imaginativa; hacía un ángel del alma. Esta nueva filosofía de la naturaleza fue arruinada por la ilusión de poseer un conocimiento a fondo de la esencia de los cuerpos, una ilusión que cuenta con el prestigio del concepto mecanicista del mundo.

Vemos así la ambigüedad de la revolución cartesiana. Conviene distinguir el desarrollo normal de la historia del pensamiento y las formas extraviadas que el cartesianismo impuso sobre ellas.

Creo que de este modo mi posición queda suficientemente definida. No retornaré al progreso – no específicamente cartesiano – que la filosofía cartesiana acondicionó. Lo que ahora me agradaría hacer es hablar del significado particular para la cultura moderna de esa filosofía y del papel desempeñado y valor de las ideas infundidas por Descartes en esa cultura. Espero me perdonen por la naturaleza inevitablemente sumaria de las reflexiones que estoy por proponer y las cuales, para desarrollarse y calificarse debidamente, necesitarían explicaciones largas y complicadas.

II

La característica más arraigada de la reforma cartesiana es más que cualquier cosa, en mi opinión, la de desligamiento y ruptura. Santo Tomás une, Descartes agrieta y separa, y eso del modo dogmático más violento,

La más evidente de estas grietas, la más obvia para el público en general, la menos típica para el filósofo, es la ruptura con la tradición intelectual. Un axioma clásico nos muestra a Descartes confrontando a la autoridad con evidencias en el nacimiento del individualismo en la filosofía moderna.

En realidad, él mismo había detestado ese individualismo. Él quiso ser el Aristóteles de la era moderna y regir para siempre sobre las escuelas. En cambio, el cartesianismo nada tiene de un comienzo absoluto: es la continuación del escolasticismo.

Sí, eso es perfectamente cierto. Pero la continuidad de Descartes con el escolasticismo, con el escolasticismo en sí rebajado considerablemente, es en efecto, una continuidad material. En el orden de características formales y decisivas, se aparta de ello, reservándose completa libertad de pensamiento. Queda el hecho de que el ejemplo que dio fue hacer una limpieza general y averiguarlo todo nuevamente él mismo (supuestamente por él mismo) y es la parte de su obra mayor retenida por sus sucesores. Él no ha sido el Aristóteles de las escuelas modernas, de ningún modo. Pero cada filósofo moderno es un cartesiano en el sentido de que se considera a sí mismo como habiendo comenzado desde lo absoluto y de tener la misión de traer a la humanidad un nuevo concepto del mundo.

* * *

¿ Qué fue lo que dio a Descartes la fuerza para romper con una tradición de siglos, que endurecida y quebradiza como lo era, aun poseía cierta solidez, por lo menos socialmente? En otras palabras, ¿cuál era el germen espiritual, la intuición central que debe haber contenido, en estado virtual y dinámico, todas las energías de la revolución cartesiana?

Las notas de la juventud del filósofo nos capacitan para contestar esta pregunta con cierto grado de probabilidad. El germen vital y espiritual era la revelación de la “ciencia admirable” – *scientia mirabilis* – que Descartes recibió a la edad de veintitrés años, durante aquel famoso sueño del 10 de noviembre de 1619, el sueño que él consideró enteramente sobrenatural y que decidió su vocación filosófica.

Es muy embarazoso para el racionalismo moderno haber nacido en un sueño, y eso, en un sueño, que un “genio” que por varios días antes había despertado entusiasmo en él (de acuerdo al informe de Baillet), pronosticó al filósofo antes que se retirara a su lecho. Sin embargo, esos son los hechos.

Ha habido mucha discusión respecto a esa ciencia admirable. Según comprobaciones de Gastón Milhaud, no era aún el gran descubrimiento matemático de geometría analítica; tampoco era la idea de un álgebra general o de matemática universal; era, en mi opinión, mucho más que eso. Era la idea de una ciencia universal, singular, única; de la misma unidad del entendimiento; enteramente matemática en su tipo; preexistente en las claras ideas que el pensamiento descubre en su aislamiento interior, las cuales únicamente debía enumerar y regular metódicamente. ¡Una extraña revocación de la idea de la ciencia! En vez de una pluralidad específica de ciencias humanas, las ciencias de los hombres mediocres, cada cual presuponiendo un desarrollo y una perfección laboriosa y aristocrática de la inteligencia (lo que llamamos un *habitus*), teniendo cada cual su propio tipo de inteligibilidad, en vez de todo eso, nosotros tenemos un sólo conocimiento: ciencia, la Ciencia con “C” mayúscula. La ciencia tal como el mundo moderno habría de adorar; la ciencia en estado puro, emanado de una claridad única y geométrica, sin paralelo, y esa ciencia es la mente humana. La idea de gnosis matemática, la idea del método universal, el concepto idealístico del saber, todo eso fusionado en una sola apreciación – así me parece – es la visión primordial que su destino asignó a Descartes esa noche de noviembre, cuando el espíritu de la sabiduría, como dice en su diario, descendió sobre él para tomar posesión de él y para abrirle el tesoro de todas las ciencias.

El entendimiento se torna un absoluto y este entendimiento absoluto es el hombre en sí.

III

¿Qué frutos engendró este germen? Para determinarlo, uno debería examinar todo el sistema cartesiano. Me limitaré aquí a tres de sus aspectos principales: el primero concierne a la conexión entre el pensamiento y el ser; el segundo a las jerarquías intelectuales y el significado de la sabiduría y el tercero al concepto del hombre.

Desde el primer punto de vista, le debemos a Descartes el idealismo; del segundo, el racionalismo y del tercero el dualismo cartesiano.

* * *

Si es la cuestión de la conexión entre el pensamiento y el ser, simplemente recordaré (para no implicarme en discusiones de naturaleza demasiado técnica), que para los escolásticos, nos comunicamos con las cosas primeramente por medio de los sentidos, que logran la cosa existente fuera de nosotros, no en su naturaleza íntima, sino en su acción sobre nosotros, y luego por medio del intelecto y de las ideas, ideas que son derivadas prácticamente de los sentidos por la mente y que son *medios* esencialmente inmateriales, relaciones vivientes y vitales, por las cuales nos allegamos a lo que *son* las cosas, en sus naturalezas.

Por lo tanto, mientras la sabiduría divina precede a las cosas y las mide, ya que las hace, o nuestro conocimiento es medido por las cosas y la cosa mínima, el grano de trigo más pequeño es una realidad resistente, subsistente, cuya inteligibilidad nunca terminaremos de destilar.

Para Descartes, al contrario, los sentidos no tienen valor de conocimiento, sino únicamente valor pragmático. Y las ideas no sólo son medios, son ya cosas; son en calidad de cosas que son logradas por el pensamiento (ahora conceptuadas únicamente como conocimiento interior), como si fuesen retratos que ello descubre en sí mismo. La fórmula de Locke: *las ideas son los objetos inmediatos del pensamiento*, es una fórmula puramente cartesiana. Ideas-imágenes, ideas-pantallas. En síntesis, sabemos únicamente nuestras ideas; el pensamiento tiene contacto directo consigo mismo.

No obstante, Descartes no se detiene ahí. Aun cree en las cosas, quiere conocerlas. Ustedes saben a qué recurre con el fin de justificar ese conocimiento, al *Cogito*, mi pensamiento se apodera de sí y capta su propia existencia. En este pensamiento está la idea de Dios; de la idea de Dios infiero la existencia de Dios: existiendo y siendo verídico, las ideas claras y distintas que encuentro en mí, como imágenes innatas y como objetos inmediatamente logrados por mi pensamiento, estas ideas-imágenes son buenas; tras ellas están los modelos, los dobles, que son las cosas. Por lo tanto estoy seguro que existe esta mesa y estoy seguro de la verdad de las proposiciones que

puedo producir sobre el objeto porque, ante todo, estoy seguro de mi pensamiento y seguro de la existencia de Dios, a través de quien debo actuar para estar seguro de todo; y quien es la garantía de mi ciencia, de la Ciencia.

Ahí tienen ustedes el circuito cartesiano. No tardará la filosofía moderna en hacerlo añicos; desde este punto de vista se parece a los primitivos, de acuerdo con Freud; ha matado y engullido a su padre, ha devorado a Descartes. Sé claramente, por ejemplo, que todo el sistema permanece en el aire, porque uno simplemente no demuestra la existencia de Dios, comenzando con la sola idea de Dios.

Lo que queda entonces no es el sistema cartesiano, es el concepto cartesiano del pensamiento y de las ideas. Cree uno en la existencia de las cosas, como Descartes mismo creía (gracias al circuito en cuestión), o como Espinoza (al extremo de llegar a ser un realista), al decir que hay un paralelo entre la cosa y la idea y que el orden y la conexión de ideas son idénticas al orden y conexión de las cosas, permanece el hecho de que el concepto moderno del saber mismo es idealístico desde el mismo principio.

El pensamiento se logra directamente por sí solo: no está sometido a las cosas, sino a sus propias exigencias internas; no depende de las cosas sino de él mismo. Un mundo encerrado, absoluto, por sí solo desarrolla la ciencia en su interior, sin medir su fuerza contra cualquiera resistencia extraña. He ahí una sabiduría humana como la divina, un conocimiento que únicamente depende de sí. Cuando los grandes idealistas modernos como Kant y sus sucesores, hagan su aparición, harán que la raíz cartesiana produzca su fruta natural.

¿Cuál es el significado cultural del idealismo? Trae consigo una especie de optimismo antropocéntrico del pensamiento. Optimismo, porque el pensamiento es un dios que se despliega y porque las cosas o se conforman a ello o ni siquiera existen aparte de ello. ¿Qué drama podría posiblemente ocurrir? O no hay ser que salga a enfrentar el pensamiento o hay únicamente el ser completamente dócil al pensamiento. Un optimismo que es antropocéntrico, porque en el pensamiento en cuestión, el pensamiento del hombre, es alrededor del pensamiento humano que los objetos giran. Todo está bien para ese pensamiento; y todo será cada vez mejor.

Pero este optimismo, permítase decirlo, es suicidio; por presuponer una ruptura con el ser, y finalmente, a pesar de las intenciones personales de Descartes y a pesar de los esfuerzos de sus sucesores inmediatos, ello supone una evidencia ontológica. Ahí tenemos la gran, la primordial ruptura cartesiana. El hombre encerrado en sí está condenado a la esterilidad, porque su pensamiento vive y se nutre únicamente de las cosas hechas por Dios. El hombre, centro de un universo inteligible que ha creado en su propia imagen, pierde su centro de gravedad y su propia consistencia, pues su consistencia ha de ser la imagen de Dios. Está en medio del desierto.

Consideremos ahora otro aspecto de la revolución cartesiana, el aspecto que concierne a las jerarquías intelectuales y el significado de la sabiduría.

El razonamiento humano es razón en sí, razón en estado puro. Una regla y medida universal; todas las cosas deben ajustarse a su nivel. Ya no es medida, sino que mide, subyuga al objeto. Hasta los adversarios del racionalismo, como Pascal en el siglo XVII, tienen este concepto absolutista de la razón. Descartes formuló su filosofía.

Descartes no inventó la *evidencia* como nos quieren hacer creer los libros de texto, sino que cambió completamente el significado de la palabra. La evidencia ya no es una propiedad de la cosa, es decir, su inteligibilidad floreciendo en su mente e imponiéndose sobre nuestro juicio respecto al objeto. Se torna una propiedad de las ideas, de las ideas-imágenes que contemplamos en nuestro pensamiento. Hay ideas de evidencia propia; son ideas claras y distintas las que Descartes llamó naturalezas simples. Saber es reducirlo todo a estas ideas claras y distintas, desintegrar el objeto en estos átomos de evidencia.

En realidad, no son innatos esos átomos de evidencia. Las ideas claras y distintas en efecto, serán ideas fáciles, las representaciones más convenientemente manejables y comunicables, los elementos de una reconstrucción mecánica de la realidad. Podemos ver cómo de la *cortada* cartesiana para llegar a la sabiduría, la gente pasará a la filosofía de la ilustración.

Podemos ver especialmente cómo fue que la evidencia, para los antiguos, estando en último análisis la manifestación de un misterio (es decir, de la

inteligibilidad raíz de las cosas creadas imponiéndose sobre nuestra mente tornada luminosa en ella) existe merced a una especie de relación natural entre la inteligencia y el misterio. En cambio, con el fin de evitar lo absurdo y permanecer fiel a la primera evidencia – aquella de la percepción de los sentidos y del principio de identidad –, la ciencia misma y la filosofía tendrían que reconocer un misterio de inteligibilidad relativa u oscuridad ontológica en las cosas: es decir, potencialidad en el sentido que Aristóteles dio a la palabra, atestiguando que lo creado no es Dios, que es el acto puro de la inteligencia.

En cambio, la sabiduría humana tenía que reconocer en la cúspide de las cosas, un misterio de super-inteligibilidad, el de las realidades espirituales y sobre todo el de Dios. Y si Dios nos reveló en la oscuridad de la fe algo de Él, el intelecto podía y aun debería esforzarse en penetrar todo lo posible estas verdades reveladas y captar su concatenación, aunque no pueda tener la evidencia de sus principios. Una ciencia de los misterios es posible; una ciencia de lo que no nos es evidente, pero en la cual se cree infaliblemente sobre la autoridad de la verdad primera, es la teología. Y la inteligencia cristiana podría decir juntamente con San Lorenzo: “Mi noche deja entrar la luz”.

De este modo el movimiento íntegro de la inteligencia era santificado, consagrado, por estar orientado hacia Dios. La filosofía misma era cristiana, la erudición secular era cristiana. De hecho, la filosofía, por su objeto mismo, es completamente distinta de la fe y de la teología. Es estrictamente de orden natural y racional. Pero en el sujeto, en el alma humana, está fortificada e iluminada por las virtudes superiores con las cuales está en continuidad vital, integrada al gran movimiento de amor que conduce el alma hacia la visión de Dios.

Con Descartes todo cambia. Esta distinción lograda en coherencia y solidaridad dinámica se torna separación, aislación y pronto hasta oposición. La filosofía es suficiente en absoluto y únicamente en sí en el alma; no sólo es ella objeto del orden natural, sino que para todo propósito requiere que su tema como tal sea cortado de toda vida sobrenatural, cortado de sí como cristiano. He aquí la explicación del absurdo mito del cual aun sufrimos, de un hombre presumiblemente en estado de naturaleza pura para poder filosofar, quien se corona a sí mismo de gracia y con el fin de merecer el cielo. La corona no tardará en caer como un accesorio inútil. El hombre de la naturaleza – de

la naturaleza derrocada – permanecerá. La revolución cartesiana ha sido un proceso de secularización de la sabiduría.

Como la evidencia para Descartes es una cualidad de nuestras ideas – ideas que constituyen la ciencia únicamente si son puras y absolutamente luminosas y que tendríamos que clasificar con el fin de desechar todo lo oscuro – existe desde entonces una paradoja total entre la intelección y el misterio. De un lado, la pura luz geométrica y la luz pura del *cogito*; del otro lado, una obscuridad impenetrable. Desde el mundo de la materia, que es inferior al pensamiento, éste debe expulsar absolutamente toda obscuridad. Encima de ella, debe reconocer la obscuridad de las cosas divinas; pero, ¡ay de él si trata de aventurarse a ellas!

Caractericemos brevemente estas dos series de consecuencias de la posición cartesiana.

Con respecto a lo que es superior al hombre, Descartes era demasiado inteligente como para negar el misterio. Más bien lo profundizó; hizo todo, aun la ciencia misma, pendiente de Dios y de Su incomprendibilidad, la garantía soberana del valor de la comprensión y de ideas claras.

Pero lo que queda y lo esencial para todo el futuro del pensamiento es que una *ciencia* de misterio es desde ya imposible.

Sabemos que en asuntos de religión Descartes era un fideísta; era, como confesó, de la religión de su Rey y de su madrastra. Este fideísmo se logró por un violento antiteologismo. En síntesis, Descartes negó la posibilidad de la *teología* como ciencia; la única ciencia, la única sabiduría ¿no era la sabiduría natural, filosófica? Un siglo y medio más tarde, Kant, como para castigar ese orgullo, negará a su vez la posibilidad de la *metafísica* como ciencia. Desprecio para la teología, o sea, para el uso más exaltado que el hombre puede hacer de la razón especulativa, al familiarizarla con lo pertinente a la deidad; el desprecio para la teología fue el primer renunciamiento y la primera traición de la inteligencia cristiana.

Con referencia a la metafísica en sí, Descartes dejó una contradicción insoluble como legado al pensamiento moderno. En cambio, para que el

conocimiento de la existencia de Dios fuese el más seguro de todos los conocimientos, la idea de Dios debe ser una idea clara en el sistema cartesiano, la más clara y distinta de todas, una intuición intelectual. Tenemos aquí el pensamiento lanzado en dirección de la ontología y el panteísmo. Además, el infinito no es de modo alguno inteligible para nosotros. Y ahí tenemos el pensamiento moderno lanzado hacia el agnosticismo. Panteísmo, agnosticismo, oscila entre estos dos términos de contradicción.

Para decir la verdad, Descartes no se molestó mucho respecto a la conciliación de tal contradicción, pues constantemente rompió las armonías de la *philosophia perennis* en dos errores paradójicos, cada cual disfrazando al otro. Necesita a Dios como garantía de la ciencia, por ende acude a Él por el camino más directo, un camino que más se asemeja a una intuición: el de saber que Él garantiza el orden humano. Reasegurado de ello, como hombre práctico, pierde interés en Dios; es el mundo lo que ahora le interesa. Se aparta religiosamente de Dios. ¡Un Dios demasiado exaltado! Demasiado sublime. Rindamos nuestro tributo al Creador con prontitud. Y ahora que venga el mundo. Si la razón acompañara las cosas divinas, únicamente podría ser con el fin de someterlas a sí misma, puesto que saber, según el razonamiento cartesiano, es subyugar al objeto. Una huida lo precipita hacia lo terrenal.

Y esto es lo que nos interesa: el vuelco del orden intelectual: la inversión del impulso de la sabiduría, por el cual indudablemente Descartes no es el primer responsable, pero lo fue de hecho, su príncipe y legislador. La metafísica se reduce a una justificación de la ciencia; su finalidad es hacer posible la física.

Aristóteles dijo que hay más gozo en saber imperfecta y obscuramente las cosas divinas que en saber perfectamente las cosas proporcionales a nuestra mente. Y de esta suerte la naturaleza de nuestro intelecto ha de arrastrarse hacia las cosas divinas. Descartes, al contrario se jactó de dedicar sólo unas pocas horas al año a pensamientos metafísicos. Ante sus ojos, es importante “haber comprendido cabalmente una vez en la vida los principios de la metafísica”, pero “sería muy perjudicial ocupar el entendimiento de uno, meditando sobre ella, porque entonces sería incapaz de atender simultáneamente a las funciones de la imaginación y de los sentidos”. El entendimiento cartesiano no se arrastra hacia lo divino; se acomoda confortablemente en lo mundano. La ciencia cartesiana

es en esencia la ciencia de un hombre rico, de un propietario. Lo importante para él ante todo no es la dignidad del objeto, aunque no se obtenga solamente a través de medios lujosos; lo importante para él es la perfección de medios, es el confortamiento de ideas claras.

Con respecto a lo que es inferior al hombre, al mundo de naturaleza corpórea, el intelecto cartesiano afirma entender todo lo expuesto hasta la médula, a través de la substancia, a través de la esencia misma. La materia yace desnuda ante él como ante los ángeles. El conocimiento matemático de la naturaleza para Descartes no es lo que en realidad es, una interpretación segura de fenómenos, además de valor incalculable, pero que no responde a preguntas concernientes a los primeros principios de las cosas. Este conocimiento es, para él, la revelación de la esencia misma de las cosas. Estas son analizadas concienzudamente por extensión geométrica y movimiento local. La física íntegra, es decir, toda la filosofía natural, no es más que geometría.

Así, pues, la evidencia cartesiana va directamente al mecanicismo. Mecaniza a la naturaleza, la trata violentamente; aniquila todo lo que simboliza las cosas con el espíritu, todo lo que hace participar del genio del Creador, todo lo que hace hablar de nosotros. El universo se torna mudo.

¿Y por qué todo esto? ¿Cuál es la finalidad de todo nuestro saber? Es un fin práctico; es convertirse, como Descartes menciona en su *Discurso del Método*, en *amos y poseedores de la naturaleza*. ¡Desear el dominio y el empleo de la naturaleza material es cosa buena! Pero una vez invertido el orden del saber, como observé momento antes, esta dominación práctica de fuerza creada habría de convertirse dos siglos después de Descartes, en la finalidad definitiva de la civilización, y eso es un mal muy considerable.

El significado cultural del racionalismo se nos torna claramente aparente. Implica un naturalismo antropocéntrico de la sabiduría ¡y qué optimismo! Es una doctrina de progreso obligado, de salvación por la ciencia y por la razón; me refiero a la salvación temporal y mundana de la humanidad únicamente por la razón, que, gracias a los principios de Descartes, conducirá al hombre a la felicidad, a “ese grado máximo de sabiduría en la cual consiste el bien soberano de la vida humana” (así escribió en el prefacio de la traducción francesa de los *Principios*),

al dar al hombre dominio pleno sobre la naturaleza y sobre su naturaleza propia y, como habrían de agregar los hegelianos dos siglos después, sobre su historia. ¡Como si la razón de por sí fuese capaz de hacer actuar al hombre razonablemente y de asegurar el bien de la gente! No hay fraude peor.

En la planilla de balance debiéramos escribir: ruptura del impulso que dirigía toda la obra de la ciencia humana hacia lo eterno, hacia la conversación con las tres personas divinas, trastornando el *élan* de la sabiduría. La sabiduría no aspira más que a dar al hombre los medios de domesticar la materia. El solo camino de retorno que queda para lo espiritual será la reflexión de la ciencia sobre sí. Indudablemente eso es algo de espiritualidad pero de una espiritualidad “*autophagous*”. Diluirse uno mismo en el pensamiento de que el rumiar idealístico de la física y la matemática es suficiente para abrir las puertas del reino de Dios, para introducir al hombre en la sabiduría y en la libertad, para transformarle en llama de fuego de amor de todo lo eterno, es puerilidad psicológica y patraña metafísica. El hombre se espiritualiza únicamente adhiriéndose a un ser espiritual y eterno. Hay solamente una vida espiritual que no extravía, la que otorga el Espíritu Santo. El racionalismo es la muerte del espiritualismo.

Luego, es por medio de la experiencia del pecado, del sufrimiento y la desesperación que en el siglo XIX veremos espiritualmente reavivado en el desierto a través de Baudelaire, un Rimbaud. Una espiritualidad ambigua, buena para el cielo si está tocada por la gracia, buena para el infierno si interfiere el orgullo. Muchos de nuestros contemporáneos buscaron alimento para sus almas en la sinrazón y debajo de la razón, alimento que debería buscarse únicamente sobre la razón. Y haber conducido tantos animales racionales en derredor del odio de la razón es otro de los errores del racionalismo.

Nos queda considerar rápidamente el tercer aspecto de la doctrina cartesiana: el que concierne a la naturaleza humana.

El dualismo cartesiano divide al hombre en dos sustancias completas unidas entre sí, nadie sabe de qué modo: de un lado, el cuerpo, que es tan sólo extensión geométrica, del otro lado, el alma, que sólo es pensamiento: un ángel habitando una máquina y dirigiéndola por medio de la glándula pineal.

No señalaré aquí las dificultades en las cuales Descartes arroja de este modo a la metafísica y a la psicología. Siendo el alma tan sólo consciencia, toda la inconsciencia de ahí en adelante será puramente corpórea, pues la actuación de una psicología inconsciente es una contradicción de términos. En cambio, el conflicto entre el determinismo y la libertad se torna insoluble. Finalmente, la interacción del cuerpo y del alma que desde entonces se torna ininteligible, uno debe recurrir a los grandes mitos metafísicos del ocasionalismo o de la armonía preestablecida o del paralelismo espinozista. Un espiritualismo extremista referente a toda función psíquica como puramente espiritual, se precipitará en el materialismo de ciencias tales como la medicina y la neurología que indudablemente deben reconocer que la psiquis sufre los efectos consiguientes de las condiciones corporales. Es el hiper-espiritualismo que ha motivado la producción en masa de innumerables físicos materialistas, exuberantes de ciencia, hasta los fines del siglo pasado.

Pero basta de eso. Lo que yo quería indicar era el significado cultural del dualismo cartesiano, desde el punto de vista del pensamiento y del cuerpo.

Desde el punto de vista del pensamiento. Conocemos los efectos del triunfo de este dualismo en la segunda mitad del siglo XVII: un desprecio teórico del cuerpo y de los sentidos; nada valedero más que el pensamiento puro. Eso significa, en efecto, el triunfo del pensamiento artificial y del intelectualismo falso; pues el intelecto humano es viviente y fresco, únicamente cuando está centrado sobre la vigilancia de la percepción de los sentidos. Cortadas las raíces naturales de nuestro saber, acaece un marchitamiento general de filosofía y cultura, una sequía, para la cual las lágrimas románticas habrían de proveer posteriormente tan sólo un remedio insuficiente.

En segundo lugar, absoluto desdén de la vida afectiva. El sentimiento ya no es algo más que una idea confusa. La existencia del amor y de la voluntad como integrantes de un mundo distinto que tiene su vida y leyes propias en el paraíso del alma, es radicalmente mal interpretado. La afectividad se vengará. Tómese por ejemplo las actuales tendencias de la psicología que sumergen todo bajo el afectismo y el instintivismo.

En tercer lugar, de acuerdo a la civilización cartesiana, el hombre es únicamente pensamiento. “Yo, o sea mi pensamiento”, dijo el filósofo. El hombre ha perdido su cuerpo. Pero el cuerpo no le ha abandonado. Únicamente los ascetas tienen el medio de menospreciar el cuerpo. El desprecio cartesiano del cuerpo es la ilusión de un teórico. Al final, Freud saldrá con su gran lirismo sádico reclamando reducir el hombre a la sexualidad y al instinto de la muerte.

Desde el punto de vista del cuerpo. Decía que el hombre cartesiano había perdido su cuerpo; lo ha entregado al mecanicismo universal, a las energías de la materia consideradas como formando un mundo cerrado. ¿Qué han sido sus resultados?

Ante todo, el cuerpo del hombre deja de ser considerado humano por esencia. Los físicos-cartesianos, los físico-mecanicistas o los físico-químicos, lo tratan como a un autómatas o como a una retorta. Y, de un modo general, la medicina tiende a olvidar que está tratando con un ser cuya vida no sólo es corporal, sino también moral y espiritual.

Esta observación debería generalizarse: dejemos a Descartes entonces, pero no al espíritu cartesiano. Digamos que en el mundo moderno, todo lo que sea sujeto a técnica cualquiera en la vida humana tiende a resolverse en un mundo cerrado, separado, independiente. Las cosas como la política y la economía en particular se tornarán en maquinaciones extraídas de la regulación específica del bien humano; cesarán de estar, como los antiguos anhelaron, subordinadas intrínsecamente y por ellas mismas, a la ética. Con muchísima razón, la ciencia especulativa y el arte, que de por sí no pertenecen al dominio de la ética, impondrán sobre el hombre una ley que no es suya propia.

He aquí entonces al hombre, centro del mundo, de un mundo inhumano en todo respecto, que le presiona. Nada en la vida humana se hace ya a la medida de un hombre ni al ritmo de su corazón. Las fuerzas que ha desatado le desgarran y le dividen.

No obstante, desea reinar y más que nunca, también sobre su propia naturaleza. ¿Pero cómo? Únicamente por la técnica, es decir, por medios

extraños a sí mismo. De esta suerte llegamos a la gran disputa de nuestra época, a la libertad por medio de la técnica versus la libertad por medio de la autodeterminación.

Me gustaría expresarlo del siguiente modo: hay dos modos de juzgar el auto-dominio del hombre. El hombre puede hacerse amo de su naturaleza imponiendo la ley de la razón – de la razón asistida por la gracia sobre el universo de sus propias energías interiores. Esa obra que en sí es una construcción de amor, requiere que nuestras ramas sean podadas para dar fruto: un proceso llamado *mortificación*. Tal moralidad es una moralidad ascética.

Lo que el racionalismo pretende imponernos hoy es una moral enteramente distinta, anti-ascética, exclusivamente tecnológica. Una técnica apropiada debería permitirnos racionalizar la vida humana, es decir, satisfacer nuestros deseos con la mínima inconveniencia posible, sin reforma interior alguna de nosotros mismos. Lo que semejante moral somete a la razón son las fuerzas materiales y los agentes exteriores al hombre, instrumentos de la vida humana; no el hombre ni la vida humana tal como son. No independiza al hombre, lo debilita, lo desarma, lo convierte en esclavo de todos los átomos del universo, y especialmente de su propia miseria y egoísmo. ¿Qué queda del hombre? *Un consumidor coronado por la ciencia*. Este es el obsequio final, el obsequio del siglo XX de la reforma cartesiana.

La técnica es buena, la mecánica es buena. Desapruebo el espíritu arcaico que suprimiría la máquina y la técnica. Pero si la mecánica y la técnica no son dominadas, sometidas por fuerza al hombre bueno, es decir, entera y rigurosamente subordinadas a la ética religiosa y convertidas en instrumentos de una moral ascética, la humanidad está literalmente perdida.

¿Cómo entonces hemos de caracterizar el significado cultural del dualismo cartesiano? Para resumir las observaciones precedentes, digamos que este dualismo presupone un angelismo antropocéntrico y el materialismo de la civilización. En la planilla de balance debe escribirse: división del hombre, ruptura de la vida humana. Comenzaron por colocar al ser humano por encima de todo lo demás, un ser angelical, más aún, un ser divino. ¡Es tan perfectamente uno que ninguna pluralidad de poderes o de facultades ha de ser distinguida por él! Su substancia es el acto mismo de pensar.

Este hombre cartesiano, bueno por naturaleza mientras sea juicioso, se convertirá posteriormente en el hombre de Rousseau, bueno por naturaleza mientras tenga sentimiento e instinto y a quien la vida social y la reflexión corrompen. No tiene necesidad de seguir perfeccionándose, de elevarse por medio de sus virtudes, no tiene más que florecer, desplegándose por virtud de su sinceridad. Es como si uno dijera a un huevo fertilizado que fuese sincero y no tuviese la hipocresía de construir su forma por sus propios esfuerzos, por medio de una hueste de preferencias morfogenéticas que limitan cruelmente su disponibilidad.

La reflexión ha progresado prodigiosamente. Jamás un hombre ha escudriñado más cuidadosamente sus fueros más íntimos. Jamás ha experimentado una nostalgia de libertad tan penetrante. Sin embargo, ¿cómo ha de conocer verdaderamente la libertad? Su propia personalidad huye de él; es una presa de esa dualidad tan bien caracterizada por Nicolás Berdiaev en las páginas sugestivas de su libro sobre Dostoievsky.

IV

La mala fortuna de nuestra era clásica consiste en haberse trabado en conflicto entre dos genios, uno de ellos tratando de hacer del hombre un ángel lleno de ideas claras, el otro tratando de hacer del hombre un monstruo de la obscuridad. Si escogiéramos entre Descartes y Pascal, evidentemente estaríamos de parte de Pascal. No puedo creer que los cartesianos de nuestros días que odian a Pascal, lo hacen por incompetencia mental, sino más bien por taparse los oídos para no oírle. Por tal motivo, Descartes mismo les habría repudiado, pues no queda objeto alguno al cual puede adherirse la mente, ningún elemento duradero, nada más que mecanismo hueco y formas sin contenido. ¿Qué peor confesión de impotencia para la razón cartesiana que reconocer, como a veces parece hacer un gran poeta francés cuando filosofa sobre su arte; nada más que pura vacuidad y el ejercicio de conocimiento propio y fabricación de palabras que resultan en la nada?

Permanece el hecho de que Pascal, golpeando su santo y generoso corazón contra los angostos precintos del sistema jansenista, tampoco logró (como lo hizo Descartes en sentido contrario) comprender la naturaleza y la razón.

¿Hemos de fluctuar interminablemente entre Descartes y Pascal? No es que debemos escoger entre Descartes y Pascal; el problema así planteado queda sin solución. Santo Tomás de Aquino es quien responde a los errores de Descartes sin desechar nada que fuese cierto captado por Descartes.

Espero que nadie interprete mal mi crítica de Descartes. En primer lugar sé perfectamente que Descartes no es el único ni el primer responsable por los elementos mórbidos que estorban nuestra herencia filosófica. Estos elementos mórbidos estaban en fermentación mucho antes de su tiempo. Pero él les dio forma, fisonomía, toda la energía que proviene de una poderosa sistematización.

Y luego, lo que yo he criticado es menos a Descartes que al espíritu cartesiano. Me refiero a aquellas ideas establecidas por Descartes en el pensamiento moderno, en virtud de su lógica interior y tomando en cuenta las contingencias históricas que necesariamente engendrarían de por sí.

Finalmente, no me olvido de lo que señalé al comienzo: o sea, que no es cuestión de destruir todo lo que Descartes nos dejó; eso sería sencillamente absurdo. No sólo produjo progreso considerable en las ciencias físicas y matemáticas; no sólo preservó muchos tesoros antiguos – mucho más que lo preservado por sus descendientes –; no sólo él mismo tuvo grandes intuiciones, sino que ciertos desarrollos de importancia primordial reclamados por el crecimiento histórico fueron estimulados por sus errores: se fundó la ciencia psico-matemática y la reflexividad talló su dominio propio en la madera de la filosofía...

Habiendo hecho estas calificaciones, puedo señalar la gravedad de las tres grandes rupturas notadas anteriormente: la ruptura del pensamiento con el ser; la del movimiento del alma con respecto a la sabiduría y la del compuesto humano.

Creo que la filosofía rusa gusta destacar el concepto *teándrico* que reconoce que el Verbo se hizo carne y todo lo ve a la luz de la encarnación, en contraste con el concepto *antropoteísta* que insiste en que el hombre sea hecho dios, subordinando todo a esta conquista de divinidad. Es absolutamente cierto que los asuntos humanos, en la práctica, siguen necesariamente el curso de uno u otro de estos dos conceptos. Bien, Descartes dio al antropoteísmo sus cartas de crédito filosóficas. Es por eso que le combatimos.

Frecuentemente he dicho que Descartes (o el cartesianismo), ha sido el gran pecado francés de la historia moderna. Es como si buscando nuestras propias almas que nosotros, los franceses, debiéramos, en mi opinión, llevar a cabo un examen de la reforma cartesiana. Creo que este es el único método conveniente para una reconciliación de mentes en la verdad, particularmente un entendimiento entre el oriente y el occidente. Quizá sería ventajoso para la filosofía rusa hacer con Hegel – lo mismo que la filosofía inglesa y norteamericana con John Locke – lo que yo he tratado de hacer con Descartes. En cualquier caso, ruego al amable lector que crea en que si el cartesianismo ha sido el pecado francés en la historia moderna, otras cosas aparte de este pecado han estado activas en el pensamiento francés.

