

La sombra de Descartes, el genio maligno y racionalidad moderna

Jorge Velázquez Delgado

I. Invariablemente lo que solemos entender por historia de la filosofía es una forma de saber filosófico caracterizado y determinado como un constante ejercicio interpretativo sobre este o aquel filósofo de relevante importancia para la propia historia de la filosofía. De este modo desde sus orígenes dicho saber no deja de constituirse como una práctica excluyente en la cual al parecer sólo interesan aquellos filósofos a quienes la historia suele presentar como clásicos. Entendemos así que un clásico en filosofía es aquel a quien la propia comunidad filosófica hace pasar por tal. Es decir, alguien cuya obra es siempre actual, viva y, por lo mismo, objeto de constante estudio así como de múltiples homenajes. Sin embargo, también ocurre a veces que un clásico por diversos e inexplicables aunque comprensibles azares de la historia, deja de ser considerado como tal.

No es esta la ocasión de discutir el por qué de nuestro comportamiento voluble hacia quienes en otro momento y bajo otras condiciones y circunstancias incluidas aquí las objetivas, hacían las delicias de nuestras especulaciones filosóficas. Si algún interés tiene reunirnos para discutir en base a cualquier pretexto el pensamiento de un filósofo a quien se adopta por clásico, seguramente es en razón de suponer que su filosofía preserva la cualidad de ser un pensamiento vivo, es decir, que encierra un sentido y, por lo mismo éste se nos revela inteligible en la medida en que fue de un modo u otro constructor de nuestro mundo. Estoy convencido que esta es la principal razón por la cual se han rendido hasta hoy tantos homenajes y se han escrito tantos libros sobre la filosofía de quien es indiscutiblemente uno de los principales filósofos de la modernidad: René Descartes. De igual modo estoy convencido de que es imposible evitar manifestar diferentes puntos de vista con respecto a lo que dijo o no el filósofo francés. Cosa que por cierto será siempre saludable si se considera que la filosofía cartesiana al igual que cualquier otra es objeto también de una constante interpretación. Que es objeto tanto de una lectura como de una reconstrucción filosófica no exenta de implicaciones históricas.

Seguramente existe una infinidad de propuestas metodológicas para interpretar a Descartes y seguramente no falta quien crea que realmente ha comprendido su fundamental legado filosófico. Por nuestra parte no queremos ser tan pretenciosos y solamente nos limitamos a comentar una cuestión cartesiana que siempre nos ha llamado la atención. Nos referimos a la forma en cómo se configuro la racionalidad moderna a

partir de la negación de lo fantástico-maravilloso. Pienso que ese es un incuestionable problema de gran interés historiográfico, en particular para la filosofía. El famoso genio maligno es, desde la más elemental lectura sobre la filosofía de Descartes, más que un simple referente obligado. Y cabe recordar que para la modernidad Descartes es uno de sus más grandes héroes justo por haber realizado lo que parecía más que imposible: expulsar al genio maligno de la inmaculada casa de la razón. Sin embargo, debemos observar que no por haber ocurrido esto así las expresiones de lo fantástico-maravilloso han desaparecido. O que el hombre moderno logre superar esa contradicción que lo atormenta al no dejar de tener puesto un ojo en la razón y otro en la fe. En todo caso lo que pretendemos hacer es una lectura del cartesianismo en consideración de ciertos resultados a los que ha llegado la historiografía. En particular sobre la mentalidad medieval y renacentista que fueron la base sobre la cual se construyó, después de todo, el cartesianismo como un tipo de racionalidad que ha configurado a toda la mentalidad moderna.

La primera pregunta que debemos hacernos con respecto a la presencia del genio maligno en la filosofía cartesiana es por qué el propio Descartes se vio obligado a mencionarlo cuando era más fácil para él mismo simplemente ignorarlo. Las respuestas aquí como al igual que en otros tantos pasajes cartesianos es de diferente y diverso matiz. Y la más elemental de todas ellas sería la que supone que Descartes lo que pretendía era burlarse de nosotros al desconcertarnos frente a tan enigmático personaje de su filosofía. O bien y de acuerdo a ciertos datos biográficos, el dichoso genio maligno aparece en él siempre como una obsesión que raya cerca de la paranoia; obsesión que en última instancia sería la responsable de nuestra propia incapacidad para orientar de forma correcta a la razón. Pero para hablar en nuestros propios términos lo que hizo Descartes fue algo más simple: sencillamente anunciar la muerte del genio maligno. Es decir, quitarle todo sentido a la presencia de un elemento imaginario y mítico que —de acuerdo a nuestro filósofo— imposibilitaba diferenciar a la realidad a partir de sus dos sustancias constitutivas. Descartes así lo que hace es desubstancializar al genio maligno pero no sólo porque su aceptación implicara negar o poner en duda la forma en cómo comprendía al universo; como tampoco responde a la necesidad que existe en su propia filosofía a superar una concepción encantada del mundo como era la que supuestamente subyace en la mentalidad medieval; sino la exigencia de superar ciertas formas sincréticas de pensamiento que eran aún dominantes y comunes en su tiempo. En este sentido lo que anuncia la muerte del genio maligno es el hecho de que ya para el momento cartesiano era imposible que lo que hoy entendemos por racionalidad científica pudiera desarrollarse como parte de un saber oculto; y si bien durante largo tiempo estas dos tradiciones, es decir el saber oculto y la racionalidad científica, convivieron sin grandes contradicciones o tensiones, con el tiempo a lo que llegaron fue a reconocerse mutuamente como incompatibles entre sí. Es dicha incompatibilidad la que nos permite entender la ventaja que tiene la tradición oculta sobre el pensamiento racional: que éste puede echar mano a lo “irracional”, al simbolismo, a la fantasía, a ciertos giros retóricos, a aforismos y metáforas, como a la imaginación y al ingenio; mientras que los científicos y filósofos racionalistas quedan atados al procedimiento conceptual. En otras palabras lo que se quiere decir es que estos últi-

mos adoptan la esclavitud o tiranía de la “objetividad” por destino propio. Por otro lado cabe señalar que lo verdaderamente importante de este reconocimiento es el hecho más que palmario de que el cartesianismo es imposible poder reconstruirlo en términos absolutamente modernos. De ahí por qué incluso sea esta filosofía así como todo el siglo XVII objeto de una reiterada dramatización. Dramatización que tiene por punto más crítico lo que Dilthey llegó a pensar sobre dicho siglo; esto es que: “la señora locura pronuncia un panegírico ante un público compuesto de puros locos”. Por su lado Michel Foucault dirá algo inquietante aún para nuestra racionalidad moderna: “desde el siglo XV, dice Foucault, el rostro de la locura ha perseguido la imaginación del hombre occidental”.

Como es de suponerse el problema del genio maligno constituye uno de los más complejos y tal vez escabrosos momentos de toda la apabullante e inmensa reflexión cartesiana. El problema es, como ya lo hemos advertido, cómo interpretar una cuestión a la cual incluso los más duchos cartesianos prefieren darle la vuelta. Hasta donde se sabe al parecer existe el consenso generalizado y legitimado aún por la propia historia, que la simple odisea cartesiana consistente en expulsarse al dichoso genio maligno de marras es en sí misma suficiente como para no volver a abrir una cuestión que, por un lado, en el fondo resulta ser incommensurable y, por otro; irreducible en relación con las formas de racionalidad surgidas a lo largo y ancho de la modernidad. No está de más comentar que en esa supuestamente feliz aurora de la modernidad la subjetividad dependía más de los desplantes de fe entre protestantes y católicos. Cartesiana es posible advertir que la intolerancia que incluso se valía de la fe depositada en el fuego inquisitorial para eliminar de este mundo a toda huella del pecado humano, es decir, del error, era también la cosa mejor repartida del mundo.

Pero vale recordar que el ambiente francés bajo el cual se educó y vivió René Descartes era algo más complejo e interesante que esa simple patología social de pasiones desatadas. Lo determinante de su ethos cultural era el escepticismo. Como lo hacen ver Lucien Febvre como R. Popkin, el escepticismo en Francia nunca fue una moda más entre los filósofos. Y si fue, por el contrario, un sentimiento de hondas e insondables raíces históricas, así como una profunda visión del mundo pero sobre todo una convicción generalizada en múltiples rincones y estratos sociales entre los pueblos europeos. Parafraseando a nuestro filósofo diríamos que de algún modo era dicho escepticismo la cosa más extendida de su tiempo.

Desde una estricta perspectiva historiográfica debemos reconocer que la lectura o interpretación sobre el cartesianismo este problema —el del escepticismo— nos atrapa en una complejidad a la que posiblemente no nos tiene acostumbrado nuestro cómodo rincón filosófico. El problema aquí no es sostener que para hablar de o sobre Descartes es necesario e indispensable o incluso vital ser cartesiano; o que para pasar por tal, es decir, como cartesiano, es necesario haber leído quién sabe que pila de libros sobre tan mítico filósofo de la modernidad. En todo caso diremos que quien se atreva a afirmar que realmente conoce a Descartes, que lance su primera meditación. La cuestión para nosotros es que nos enfrentamos a una problemática histórica que debido a su compleja heterogeneidad —en especial en el campo de la mentalidades— obliga al menos a nunca considerarla como si ella fuese un mundo cerrado e inmóvil. Si fuera

esto último entonces no habría nada que hacer; pues un mundo así no sería para nosotros algo más que un mundo inconmensurable y, por lo mismo, imposible de explicárnoslos aún en los términos de nuestra propia racionalidad.

II. Hasta aquí hemos partido del presupuesto de que al menos en la época de Descartes dos mentalidades comparten un mismo ethos socio-cultural. Es interesante resaltar el hecho de que justamente es frente a esas dos mentalidades que la empresa cartesiana sale amplia y absolutamente victoriosa. Y a partir de Descartes el escepticismo dejara de ser la principal fuerza de la impotencia humana frente a la posibilidad de conocer el mundo real. A partir de este trascendente acontecimiento histórico, la duda metódica se erige, como bien sabemos, en principio y fundamento del conocimiento humano. Por otro lado, la disposición humana a creer en todo tipo de espíritus pero en particular en los de trazo maligno, perderá todo su peso e influencia ante la apabullante marcha triunfal del mundo moderno. Será a esta segunda mentalidad a la cual se enfrentó nuestro héroe con la espada de la razón, la que será prácticamente expulsada y estigmatizada como la propia a un tipo de actitud infantil y por lo mismo ingenua, inmadura o que raya en la locura.

Es en base a esto último que no hemos dejado de reconocernos y aceptar sin más aquella recurrente metáfora kantiana en la que el filósofo Königsberg sostiene que lo característico del hombre moderno es su madurez, esto es: haber podido abandonar su estado de infancia en cual era imposible tanto el desenvolvimiento como el triunfo de la razón en su versión moderna, crítica e ilustrada. Será a partir de este influyente presupuesto que nos hemos acostumbrado a medir la juventud de los pueblos modernos a partir de la metafísica medieval. De una metafísica que suprime o se niega a establecer los fundamentos del conocimiento humano en el hombre mismo. De ahí por qué se afirma, cosa con la que estamos decididamente de acuerdo, que lo esencial al hombre moderno sea la búsqueda infatigable por definir siempre un novedoso concepto de conocimiento por fuera de todo referente y fundamento teológico.

Pero si le diéramos crédito a esta metáfora aceptaríamos que el sentido de la historia no ha sido más que un proceso en el cual la cultura griega es, en efecto, esa famosa cuna de la civilización occidental. Por su cuenta la Edad Media sería una especie de tiempo —muy oscuro y tenebroso, por cierto— cuya característica más célebre responde a una época en la que los excesos de una irresponsabilidad juvenil que en sus francachelas y homéricas borracheras —después de todo alguna huella debería existir de la antigüedad—, eran causa de esos delirios que hacían ver Ángeles y Demonios por doquier. Tal vez y de acuerdo a todo esto lo que la modernidad en su versión instrumental no le perdona a esa irresponsabilidad juvenil representada por la medievalidad, sea el inigualado derroche que hizo de las de por sí exiguas riquezas materiales en sus, paradójicamente, siempre tan admirados por los modernos, fastuosos palacios como en sus monumentales iglesias. Construcciones en las que el derroche de la fantasía como la imaginación y el ingenio llegan hasta la cultura del Barroco. Por no hacer referencia también a los festines carnavalescos: A esa puntual fiesta desmesurada en la que las fuerzas externas que son causa del mal como del error humano, simplemente son absorbidas por la burla, la sátira y la comicidad, es decir, por la representación de un mundo al revés que permite a los hombres olvidar sus temores, quejas y dolores

humanos. La edad de la razón es así la edad de la responsabilidad, la de la madurez del juicio. La del desencanto en el que al parecer también estamos por olvidar la importancia de la risa. Por último, no dejamos de pensar que nuestra época lo que representa es una especie de tiempo confuso como producto de los desvaríos de una edad senil que se hace presente a través de los cada vez más desgastados desplantes postmodernos.

Ahora bien, quizá no existe mayor parangón que imaginar a Descartes como un héroe de la modernidad con la imagen de San Antonio. Como sabemos esta imagen fue objeto de una extensa como amplia reproducción y, si se quiere, era parte también de una idea del mundo; la misma que por cierto es la que mejor refleja la idea de medievalidad. La que mejor se ajusta a la visión ilustrada de lo que supuestamente era ese mundo. Pero debemos de reconocer también que dicha imagen proyectaba una preocupación educativa, es decir, un deseo de forjar un determinado tipo de subjetividad. Sin duda alguna San Antonio no es más que un mito que al igual que cualquier otro éste sirve para proyectar un determinado tipo ideal para la conducta humana. Particularmente es un mito de trazo religioso con profundas hendiduras místicas. En este sentido tendríamos que reconocer que nuestro héroe lo vemos también como un santo de carácter secular al que se le admira e imita. Imitación que necesariamente tenemos que preguntar sobre la urgencia de ciertos hombres a retirarse del mundo, al preferir el aislamiento que afrontar el carácter mundano de su realidad. El mito cartesiano nace justo de este parangón, esto es, de la forma en como la modernidad reclama y exige configurar una determinada subjetividad a partir de quienes serían sus personajes o héroes más relevantes. Pero necesariamente entre el santo y nuestro héroe existe un fundamental abismo. Consistente en que para el Santo los demonios son entidades reales que siempre están ahí alrededor nuestro. Que lo más que se puede hacer es ignorarlos o evitarlos pero no negarlos en cuanto que este mundo los reclama como parte de él en la medida de lo que ellos representan: la fuente del mal. El sentido del mal aquí es bastante claro: éste es externo al hombre.

Estrictamente hablando el gran mérito de René Descartes fue que logró la expulsión del genio maligno de la immaculada casa de la razón. Como sabemos Descartes no duda sobre la existencia o no de dichos seres; simple y olímpicamente opta por negar su existencia. Y destruyendo a la vez lo que sería supuestamente una de las más importantes y vitales fuerzas configurantes incluso de la propia racionalidad medieval. Sin embargo y contando con la distancia del tiempo, convendría preguntar ¿cómo se pensaba en época de Descartes a estos seres de trazo fantástico y maravilloso? De esos seres que son incompatibles para la razón moderna. Es en base a dicha incompatibilidad por lo que podríamos afirmar que lo realizado por René Descartes es algo de mucho más valor para la modernidad de todo lo que se ha supuesto hasta hoy. Pues lo que él hizo fue establecer la línea divisoria entre las formas de la mentalidad modernas y premodernas. Desde este punto de vista lo que representa el cartesianismo es algo más que un simple parte aguas histórico. Vemos así como a partir de esta filosofía la modernidad rompe o intenta romper de tajo con toda la tradición cognitiva que había configurado en particular a la Europa mediterránea desde los tiempos antiguos. Y será a partir de Descartes cuando nacerá lo que con el tiempo ha llegado a ser uno

de los mayores atributos del iluminismo como de la racionalidad instrumental: su extendido prejuicio hacia el tradicionalismo, en particular con lo que supuestamente se nos ha hecho creer que es la esencia y fundamento de toda la larga y tortuosa Edad Media o toda formación social premoderna.

III. Ha sido a partir de este extendido y amplio prejuicio que la modernidad lleva sobre sus hombros a partir de la Ilustración esa famosa imagen en la que se nos presenta a una Edad Media como un mundo infestado por brujas y demonios que tienen por principal propósito de su existencia provocar la caída del hombre en el pecado. Seguramente para una persona verdaderamente ilustrada, es decir crítica y por lo mismo desprejuiciada o que no acepta a ojos cerrados a los al parecer incuestionables dogmas de la Ilustración, la Edad Media nunca fue así como tampoco lo fue que el hombre medieval viviera solo para la santidad. Pues si esto hubiera ocurrido de ese modo lo más probable es que en especial la especie humana en su versión occidental no hubiera alcanzado jamás los niveles demográficos que tuvo incluso durante dicho periodo histórico. En todo caso lo que me atrevo a decir aquí es lo siguiente: que en Descartes como generalmente ocurría con los hombres de su tiempo, no existía una conciencia histórica que lo llevara a valorar de tal modo a la Edad Media, y si existía, en contraparte, una profunda conciencia tanto de las causas y efectos así como sobre las condiciones determinantes del tiempo que le tocó vivir. Había en él, eso sí, una honda actitud antiescolástica. Pero, tanto para él como incluso para nosotros, lo que estaba en el fondo de la cuestión del genio maligno de marras, era una especie de paranoia colectiva como producto de una mentalidad predispuesta y condicionada a creer en todo — en especial en santos, milagros o demonios—. El católico, como lo era el propio Descartes, reflejaba así sus propias pasiones y sentimientos religiosos. Pero el espinoso asunto del genio maligno no se resuelve por vía religiosa. Era fundamental resolverlo de manera tal que hasta los exigentes empiristas como a los irremediables e incorregibles escépticos abandonaran sus posturas. Por cierto eran estos últimos, los escépticos en especial en asuntos religiosos y dogmas teologales, buenos y naturales candidatos a disfrutar de los sanos y reparadores calores inquisitoriales.

El genio del que habla René Descartes es sumamente definido y determinado. Pues como sabemos este sólo se circunscribe al problema del error en el conocimiento humano. De este modo su relación más próxima es identificarlo como la fuente del mal pero por fuera de toda invocación de tipo moral o ético. Como de igual modo con todo elemento externo. Lo que hizo Descartes fue interiorizar al problema del error otorgándole un contenido estrictamente humano y acelerando con ello al proceso de secularización característico de las sociedades modernas. Pero como era lo más natural; al hacer esto necesariamente la razón de ser del genio maligno carece de sentido como al igual que la de otros tantos seres que sólo caben en nuestra imaginación. Incluyendo entre estos a Dios. Quedaría entonces ver si la tan admirada hazaña cartesiana no implica tan bien la tantas veces referida muerte de Dios. Muerte que obligará a Nietzsche solamente levantar la correspondiente acta de defunción. Lo último implica, por otro lado, sacar a nuestro héroe del más fuerte marasmo agustiniano bajo el cual se encuentra atrapada su filosofía.

Al margen de todo esto conviene confesar que en cierta medida participamos

también —como declarados cartesianos remisos que somos— de la inversión canónica que coloca a Descartes como un filósofo a quien no gustaba mezclarse en asuntos tan indeterminables y espinosos como lo son los que trata la ética o la política. Consideramos que la idea de imitar en este sentido a Descartes radica en que tantos filósofos desde entonces a la fecha, prefieran adoptar como lo más natural a su oficio alejar a la filósofa —es decir, a ellos mismos—, de los asuntos de la polis. Como jamás, por otro lado, intentar nadar en los siempre tormentosos y contradictorios paisajes de la historia. Los enigmas cartesianos aquí son de una enorme complejidad. Sobre todo para quienes tratan de desenmascararlo advirtiendo el supuesto sentido político de su pensamiento. Pero a veces pienso que la hábil actitud de Descartes es la que nos lleva a tener siempre esa imagen romántica que mejor lo define: la de un filósofo que obligado a huir de los asuntos humanos, prefiere —como los gatos de antaño— refugiarse para meditar cómodamente frente al calor de la estufa.

Seguramente lo que entra en la cuestión del genio maligno es la necesidad de establecer la diferenciación tajante entre las facultades cognitivas y las facultades imaginativas del hombre. Es a partir de este reclamo que la única posibilidad de sobrevivencia de cualquier modalidad de esta amplia como extensa e inquietante especie de seres, dependerá de la imaginación. Es decir, de nuestra capacidad para imaginarlos, crearlos o bien, para reproducirlos como lo que estos son: producto de nuestras ideas ficticias. Es a partir de este digamos acto de exorcismo que Descartes atrapa a su escurridizo genio y lo arroja a la mayor de las profundidades del cesto de las ideas ficticias. Abriendo a la vez lo que será para la modernidad el resplandor de la razón. No es causal pues que se llegue a pensar incluso que este acto cartesiano permite definir a la historia —en especial a la historia de la filosofía— en dos grandes épocas, esto es: antes y después de Descartes. Pero insistimos, este simple hecho no implica ni quiere decir en modo alguno, que dicha diferenciación haya significado la cancelación definitiva de las formas y expresiones de lo fantástico-maravilloso de la historia. Sin embargo, tal vez lo más determinante de estas expresiones sea que a ellas ya no se les valora ni positiva ni negativamente en términos en como ocurría en época de Descartes. Hablaríamos entonces de la existencia de una supuesta neutralidad simbólica en todo lo que atañe a la intensa como inmensa producción de mitos y de objetos relacionados con lo fantástico-maravilloso en el mundo moderno.

Es la serialidad que subyace en dicha producción la que nos lleva a ver que el enorme problema que tenemos tanto para comprender la época de Descartes como la nuestra, no radica en extender el viejo prejuicio ilustrado que hacían las delicias de un viejo fundamento historiográfico consistente en enfrentar a las facultades cognitivas con las facultades imaginativas las que al ser llevadas al campo estricto del conocimiento humano, se tradujeron en ese inevitable conflicto entre el saber oculto y el saber científico; sino porque a esta alturas de la modernidad lo fantástico-maravilloso es, querámoslo o no, parte fundamental de nuestro entorno cotidiano. E incluso existe un fuerte dispositivo social consistente en una forma de mentalidad condicionada a creer en la existencia real de este tipo de entidades cuya existencia depende, como ya lo hemos dicho, de nuestra propia imaginación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Gómez, Angel. *El racionalismo del siglo XVII*. Madrid. Síntesis. 2001.
- Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México. Siglo XXI. 1979.
- Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. México. Alianza. 1989.
- Beltrán, Antonio. *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia. Madrid*. Siglo XXI. 1995.
- Culianu, Ioan P. *Eros y magia en el Renacimiento*. 1484. Madrid. Siruela. 1999.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid. Alfaguara. 1977.
- Garin, Eugenio. *Descartes*. Barcelona. Critica. 1989.
- _____ El zodiaco de la vida. *La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona. Península. 1981.
- _____ *La filosofía como sapere storico*. Bari. Laterza. 1990.
- Granada, Miguel A. *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona. Herder. 2000.
- Jaspers, Karl. *Descartes y la filosofía*. Buenos Aires. Siglo XX. 1973.
- Labastida, Jaime. *Producción ciencia y sociedad de Descartes a Marx*. México. Siglo XXI. 1978.
- Mori, Gianluca. *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*. Bolonia. IL Mulino. 1990.
- Rei, Darío. *La revolución científica. Ciencia y sociedad en Europa entre los siglos XV y XVII*. Barcelona. Icaria. 1978.
- Velázquez Delgado, Jorge. *¿Qué es el Renacimiento? La idea de Renacimiento en la conciencia histórica de la modernidad*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. 1998.