

SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE PARTIR EN EL SABER *DESDE* PRIMEROS PRINCIPIOS

Emilio Isidoro Giráldez

Resumen: Afrontando el que acaso sea el problema de la filosofía por excelencia, a saber, el de su propio sentido o necesidad, discutimos en este artículo la posibilidad de la institución epistemológica de dicha disciplina apoyándonos en una tentativa de crítica del pensamiento de Descartes en cuanto paradigmáticamente determinante de la Modernidad, preguntándonos cómo nos permite concebir la filosofía, su objeto, sus logros y, en fin, su sentido la condición metodológica que en dicha época se le impone a este saber.

1. LA INDETERMINACIÓN DEL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA

A nuestro parecer, el más claro indicio de la deficiente justificación epistemológica de la filosofía es el carácter intrínseco a todo filosofar de la pregunta por la esencia de la filosofía misma. La gravedad de esta pregunta se manifiesta en que, si bien cabría esperar que la respuesta a ella diera origen al pensamiento, ocurre por el contrario que tan radical inquisición, cuando es formulada en un tono verdaderamente filosófico, surge necesariamente de la dialéctica de la investigación madurada, una vez sufridos múltiples desencuentros y arraigadas diversas convicciones. En efecto, ya curtido el pensamiento, tanto su errar pasado como aquello que pretende haber llegado a entender le determinarán a albergar algún tipo de expectativa respecto de sí mismo, expectativa en cuyo cumplimiento aquél se empleará –como si de una puesta a prueba de las presuntas adquisiciones se tratara– y que en sí misma implica una respuesta a la cuestión señalada: qué significa pensar filosóficamente. A la luz de la finalidad que confiere a la filosofía, el pensador interpreta su historia, concibe su presente e imagina lo que ha de ser su futuro.

Si esto es así, podemos entonces afirmar con algo de acierto que la raíz de toda disensión en filosofía está en la dificultad para atribuir a nuestra disci-

plina un cometido más allá de la gustosa erudición, el magisterio y su profesión y, tal vez, el logro, por decirlo así, de una más clara percepción de la realidad. Y es que la consabida pregunta se torna dramática dada la debilidad del extendido pretexto según el cual quienes poseen conocimientos filosóficos afrontan la existencia más auténticamente que la ingente masa de los que son ignorantes en tales asuntos, justificación ésta minada en último término precisamente por la fáctica explosión de divergencias que tiene lugar en el campo de la filosofía en torno a la consistencia de esa cordura, autenticidad o, en fin, vigilia respecto de la cual quienes no filosofan se encontrarían como soñando. De hecho, tal justificación parece la falaz y cómoda salida del que ha renunciado al intento de desentrañar qué puede haber de absoluto en la filosofía, tal que nos dé motivos para cultivarla por sí misma. Por ello, lejos de servir para determinar su esencia, vuelve una y otra vez a revelar la filosofía como ese *presunto saber* contra cuya institución epistemológica conspira la más plena controversia, lo que conlleva una aparente ausencia de universalidad en el modo de conocimiento que constituye y, en consecuencia, la comprensión de sus objetivaciones como meras parcialidades desde el punto de vista de cada posición filosófica mutuamente enfrentada y como meras arbitrariedades desde la perspectiva de los saberes externos. A esto se puede oponer, es cierto, que ninguna ciencia es inmune a la disensión, ni siquiera a la que afecta a sus respectivos fundamentos: pero es evidente que el carácter polémico de la filosofía supera con creces al de cualquier otra disciplina; de ahí que incluso podamos sugerir que tal vez la infinita discusión sea su propia esencia.

Es esa afinidad del ágora en la que se reúnen los filósofos con el patio de una casa de locos en el que cada uno repite invariablemente su propia manía o imita la de los demás, lo que, *en primer lugar*, genera el desprestigio de la filosofía a ojos de quien la ve desde fuera contrastándola con el resto de saberes; *en segundo lugar*, impele, a quien desde dentro de la filosofía parte de ese contraste, a modelar ésta según el patrón de alguna disciplina ya afianzada y ostentadora de algún rasgo seductor ausente en aquélla; y, *en tercer lugar*, obliga, a quien pretende erigir la filosofía en saber autónomo con plena garantía cognoscitiva, a presentar su tradición como la historia de cierto tipo de errática fundada en la falta de una total conciencia de sí misma.

Pues bien, no exhausta aún nuestra aspiración a dilucidar en qué consiste la necesidad de la filosofía, o si acaso no cabe esperar de ella algo determinado ni, aunque sólo fuera formalmente, absoluto, nos proponemos discutir la posibilidad de su estatuto epistémico no subalterno apoyándonos en una tentativa de crítica al pensamiento de Descartes en cuanto paradigmáticamente determinante de la Modernidad, época cuya errática andanza hemos de presuponer si de verdad estamos resueltos a poner en vilo de una vez el sentido de la filosofía (para fundamentarla de algún modo, si cabe, y seguir dedicándole la vida entera o, al menos, el tiempo justo *hasta despertar*, o bien convertirla en mero pasatiempo si, por el contrario, terminamos descu-

briendo su inanidad). Por otro lado, si no nos remontamos más hacia el origen de la tradición es porque creemos que la filosofía cartesiana refleja de forma modélica el asentamiento de un umbral metodológico ya traspasado por muchos antiguos, de tal manera que ambas categorías, las de lo antiguo y lo moderno, representarían, en nuestra opinión, dos decantaciones procedimentales más que las dos grandes etapas históricas de la filosofía. Así pues, nos preguntamos *cómo nos permite* la adopción de esa metodología concebir la filosofía, su objeto y sus logros.

2. EL SENTIDO DEL MÉTODO EN EL CONOCIMIENTO

Para responder a la cuestión recién planteada se requiere una previa fijación de ese método del que decimos que es *específicamente moderno*. Sin embargo, no estará de más anteponer aún a esa tarea una breve disquisición en torno a la idea general de método. En esta dirección, señalemos que toda enseñanza y todo aprendizaje parten de ciertos principios ya conocidos, constitutivos por tanto de la *experiencia*, mediante los que aparece aquello que es conocido por primera vez. Eso nuevo que llega a ser conocido es concretamente la relación de síntesis entre los límites ya poseídos por el sujeto y alguna materia no contenida *en ellos*, sino contenida, retenida *por ellos*, retención de la que resulta una estructura, es decir, algo ordenado según un antes (los principios desde los que eso nuevo se conoce, que son condicionantes) y un después (el sustrato del que eso que se llega a conocer es *sustraído* por los principios deviniendo en algo distinto, sustrato que es condicionado). Ahora bien, cuando los principios del conocer lo son sólo del aparecer de aquello que es conocido, entonces decimos usualmente que los pone el sujeto cognoscente, si bien, en este caso, hablamos de conocimiento propiamente cuando a su vez *sabemos* que ese sujeto tiene algún tipo de universalidad trascendente respecto de los condicionamientos individuales. Si lo que aparece siendo conocido no *permanece* más allá de su manifestación individual, entonces su materia es la experiencia misma del sujeto de conocimiento, reordenada inventivamente. La verdad *se llega a hacer* cuando lo que se hace *aparecer* además *permanece* según un modo de ser.

Pues bien, llamamos método al conjunto de los principios poseídos por el sujeto de conocimiento, los cuales sirven de medio para el dinamismo del saber y por los que, a su vez, aquello que ha de ser conocido se ordena en su propio ser como sujeto. Así, se hace verdad cuando, legislado su aparecer por quien tiene el método, el sujeto que ya estaba siendo según esos mismos principios se torna objeto, esto es, algo que surge en conexión con los límites poseídos por el cognoscente. Por tanto, uno aprende algo cuando, habiendo adquirido previamente el método mediante el que lo transmitido es distinguido, ocupa el lugar –condicionante– de aquello que *hace ser* –o lo que es lo mismo, de aquello bajo cuya condición permanece lo conocido–, y eso es lo que significaría tener método: estar *antes*, en el camino que lleva a lo que

viene *después*; en definitiva, haberse hecho con el *criterio de la distinción* de lo que ya estaba siendo. De todo ello se infiere que, en último término, no sólo la síntesis conocida constituye una relación, sino que también los principios desde los que llegamos a conocer algo son relativos a algo anterior ya conocido desde donde es posible adoptar un método.

Por lo demás, los principios de un saber son ellos mismos parte de ese saber, justamente aquella parte que media la composición de los nuevos objetos conocidos pertenecientes al lenguaje de que se trate; de ahí que su carencia torne azaroso todo posible conocimiento. Así pues, conocer ciertas formas de relación entre objetos sin conocer el modo en que la materia de estos por separado se relaciona sintéticamente con la ley de su propio permanecer, supone verse restringido a una pobre distinción de esas conformaciones conocidas, no teniéndose la *condición* para obtener y proseguir con exhaustividad el saber. Precisamente porque lo que se conoce se ordena a unos principios (cuya esencia es la de ser instauradores de orden, de anterioridad y posterioridad), puede el saber progresar y completarse, lo cual significa poder hacer aparecer lo que es conocido en su determinación cada vez más plena, dada por todas las relaciones que *lo componen*. Quien no posee todos los principios conoce confusamente lo que hace aparecer ante sí, siendo ésta una irresolución siempre gradual.

De lo dicho se deriva que todo saber constituirá, en la medida en que requiera método, un aprender gradual, *progresivo*, hecho paso a paso, en el que todo lo posterior está condicionado por todo lo anterior, a la par que cada objeto conocido constituye un complejo de relaciones del tipo de las mentadas. Por ello, poseer el método consiste fundamentalmente en tener dos cosas: un *procedimiento*, esto es, un origen cognoscitivo anterior a lo que queremos llegar a conocer, y una *disposición*, es decir, ese mismo procedimiento en cuanto que nos pone en situación de conocer lo que es posterior a él.

3. LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL MÉTODO

Pero también cabe concebir equívocamente el método como un artificio estratégico que elabora un conjunto de principios del conocimiento, los cuales, no habiendo sido previamente adquiridos, no son ya poseídos por el sujeto, dándose que éste ha de llegar a conocerlos precisamente mediante el método. Según esta nueva acepción, nos pondríamos en el camino del progreso cognoscitivo una vez descubiertas ciertas leyes que no forman parte de nuestra experiencia, sino que, más bien, se forjan a partir de ella, al margen de ella o incluso contra ella; los principios, en este caso, no estarían ya integrados en nuestra memoria experiencial, sino que, en todo caso, pertenecerían a una presunta memoria innata que habríamos de despertar. En este segundo sentido, el método deja de ser el conjunto de los principios de un saber para convertirse en la estrategia de acceso a los principios del saber.

3.1. El desplazamiento cartesiano de la función del método

A este respecto, comencemos subrayando el hecho de que el esfuerzo de fundamentación epistemológica cartesiano es análogo al platónico en cuanto ambos constituyen en gran medida una reacción contra ciertos discursos que implican, de algún modo, la negación del saber en favor de cierta anarquía lingüística. Por su parte, Platón se levanta contra la sofística, discurso erigido sobre la negación de los principios del decir: el sofista, empeñado en lograr un interés personal e imponer una convicción propia, se ve en la forzosidad de construir un lenguaje apto para tal fin, la retórica, destinada a convencer en la disputa y caracterizada por disimular la transgresión de las leyes comunes a todo discurso. A su vez, Descartes desenmascara la arbitrariedad de ciertos discursos proliferantes en el Renacimiento al amparo de la muy permisiva y nada rigurosa teleología ínsita en la metafísica medieval, tales como la astrología, la cábala, la alquimia o una oscura epigrafía, aparentes saberes caracterizados por partir de ciertos conocimientos obtenidos azarosamente, conocimientos que, constituyendo una regularidad manifiesta pero siendo incompletos y derivados, son tratados como si fueran principios de los que se pudiera extraer directamente más conocimientos. Pues bien, el carácter reactivo de ambas filosofías determinará su carácter a su vez reductivo, siendo así que, enfrentado a la negación sofística del *lógos*, Platón pone todo su empeño en instituir los fundamentos del puro *lógos*, de la misma manera que Descartes, opuesto a la interpretación imaginativa del orden del conocimiento por parte de las artes adivinatorias y las ciencias ocultas renacentistas, se lanza a la fundamentación del saber ordenado, cuyo paradigma encuentra en la matemática, donde es sobremanera patente el rasgo de que lo posterior sólo es conocido bajo la condición del conocimiento de lo anterior.

En efecto, decepcionado con la lógica platónica del discurso, transmutada mediante la figura de Aristóteles en la silogística medieval, Descartes reniega de ella por perderse en vacuidades útiles sólo al dominio del arte de decir cualquier cosa. Pero, eliminada la dialéctica, a Descartes le queda, desde luego, la matemática, de cuya esencia se reivindica, como decíamos, su modo de proceder partiendo de principios presuntamente absolutos y avanzando de forma progresiva, rasgo contrario a la *transgresión* propia de aquellas otras pseudo-ciencias. El problema que nosotros hemos de afrontar es el siguiente: hasta qué punto es legítima la identificación que tanto Platón como Descartes establecen entre los saberes que asientan reactivamente y la filosofía. Ambos se entregan, en diferentes órdenes, a una estrategia mediante la que intentan generar los principios negados por los saberes contra los que reaccionan. Pero al identificar esos principios con los del saber en general, aquella estrategia

¹ Descartes, según argumentaremos, puede ser visto, en efecto, como el matemático de los textos platónicos, el cual toma las hipótesis por conocimientos absolutos (y subrayemos que, por más que lo intenta, el dialéctico Platón tampoco se ve capaz de alcanzar definiciones irreductibles, simples). Cfr. *República*, 510c-511c.

aparece sustituyendo a la experiencia como matriz del conocimiento. Ahora bien, si todo discurso presupone en cuanto tal un método, hemos de preguntarnos por qué la Modernidad se arroga la pretensión de haber producido el método del saber entendiendo que ese nuevo discurso propuesto es el germen de todo *posible* saber, de tal manera que si algo permaneciera en el ser según leyes no contenidas en tal método o no derivables de él, ello sería incognoscible para nosotros. Indaguemos entonces qué tipo de saber legitima Descartes a partir de la reducción de todos los discursos susceptibles de hacer verdad a uno sólo de ellos, basándonos para ello en su caracterización de los principios del saber y en la comparación de ese saber –el cual ha de ser necesariamente único– con las disciplinas presentadas como afines a él o integrantes de él.

Hemos señalado que Descartes ha vivido una experiencia de confusión en la que ciertos falsos saberes se le han manifestado a la manera de relaciones instauradas, sí, según cierta anterioridad y posterioridad, pero tan complejas que impedían el progreso desde sí mismas, siendo así que ese progreso pretendía venir dado azarosamente, no mediante un *predecir* merced al orden sino mediante un *adivinar*. Partiendo de esos complejos de relaciones, Descartes inicia la búsqueda reductiva de sus principios, entendiendo que esa reducción haría posible el acceso a la predicción, esto es, a un progreso del conocimiento tal que evitaría las subjetivas artimañas inventivas del adivino. Encantado por el orden de sucesión que descubre en el ámbito de los objetos matemáticos, y también por su propia capacidad para llevar a cabo el análisis de lo que los oscurantistas presentaban como principios del saber sin serlo, Descartes identifica la inventiva de éstos con la experiencia en general, de la que en adelante no podrán surgir los principios del saber. Viendo que el adivino extrae la materia de sus profecías de la experiencia y que, además, ésta contiene abstracciones al parecer erróneas y fundadas en la sensación, Descartes pretende purgar el proceso del conocimiento aniquilando toda la experiencia. Aquellos adivinadores buscaban no el principio del orden que se les presentaba, sino su presunto significado, de modo que interpretaban las regularidades aparentes de forma arbitraria, recomponiendo inventivamente la materia de su experiencia y aduciendo al azar un presunto conocimiento predictivo, esto es, posterior respecto de lo que se presentaba, tomado esto directamente como lo anterior ya conocido. Frente a ese engaño por el que se finge conocer enteramente lo apenas conocido, Descartes muestra su calidad filosófica al tomar conciencia de la necesidad de indagar los términos iniciales a los que habrían de remitir aquellos elementos antes tomados por principios y a los que, para ser exactos y responsables en el conocimiento, hay que considerar *cuestiones*: las cosas que se nos presentan no son principios del conocimiento (ya conocidos), sino complejos de relaciones que requieren ser conocidos, esto es, cuyos principios hay que indagar sin abandonarse a la invención, o lo que viene a ser lo mismo, sin extraerlos de la experiencia.

Como vemos, la necesidad de apelar a una estrategia elaboradora de principios surge de haber topado Descartes con lo que éste llama “cuestión” o

“cosa que se nos presenta”, pero que en sentido amplio podríamos llamar “fenómeno”, desde el que no se puede progresar en el conocimiento sin haber retornado antes –con método– a los principios de su permanecer. Ahora no llegamos a conocer algo determinado por mor de la posesión de los principios que lo sujetan en el permanecer, sino en virtud de que eso desconocido contiene en sí mismo materialmente los principios formales de su aparecer y sabemos cómo dividirlo –a partir del método– para obtenerlos. Se trata no ya de acudir a la experiencia, sino de *hacer la experiencia* instantáneamente a partir del decir presente y directo del fenómeno, ante el cual nos sentimos de entrada confusos, pero cuyo sosegado discernimiento nos permitirá descubrir las leyes de su orden y reducirlo a sus primeros términos, distinguibles de las previas relaciones intermedias en las que nos apoyamos para alcanzarlos y que *ponemos*, o mejor, *suponemos* nosotros.

3.2. La consecuente reducción del saber a saber científico

Todo ello se esclarece si pensamos en cualquier ecuación matemática o en un fenómeno natural: éstos se nos plantean como una conclusión cuyas premisas hemos de buscar (éstas ya no son las cosas que se dan sino *las cosas que se buscan*), de tal manera que la enumeración suficiente de los eslabones que van de las causas a la consecuencia permitirán completar el saber y, tomando como apoyo la exhaustividad lograda, predecir, o lo que es lo mismo, obtener aquello anterior a la cuestión en lo que ésta ya está dicha de antemano y seguir diciendo más allá de la cuestión una vez que ha sido resuelta. Teniendo en cuenta que el método llamado a aclarar los términos iniciales de las relaciones compuestas es el denominado hipotético-deductivo, podemos explicar la escisión entre el método como estrategia elaboradora de principios y el método como el conjunto mismo de los principios, y es que al explicitar las reglas del método (por ejemplo, las reglas de la evidencia, el análisis, el orden y la enumeración, tal como se resumen en el *Discurso del método*) Descartes no toma en consideración las ciencias ya constituidas, sino en cuanto se procede a su institución epistemológica, esto es, a la forja de su método formalmente común, la *disposición científica*, confundiendo las hipótesis que ésta plantea con principios absolutos (evidentes, simples, anteriores e instauradores de una enumeración ordenada, en correspondencia a lo que mandaban las reglas). Sin embargo, como venimos diciendo, el auténtico principio, esto es, aquello que tiene carácter procedimental, es la estrategia misma, a la que Descartes llama correctamente método, pero a la que, ilegítimamente, identifica con aquello que ha de producir los principios.

Reparemos ahora en que la disposición científica genera hipótesis en las que nos apoyamos para llegar a conocer de algún modo lo que se nos presentaba: la resolución –distinción aclaradora de lo que no se nos aparecía separado de su materia sino compuesto con su origen– de la cuestión se lleva a cabo planteando supuestos simplificadores *relativos* a ella, que son a su vez reducidos hasta lograr ajustar una cadena deductiva entre la dificultad,

oscura y confusa, y las primeras hipótesis, claras y distintas, que la hacen inteligible. Pues bien –expresando lo mismo de antes con otro giro–, esos supuestos son concebidos a la manera de principios, cuando, como dijimos, el principio es la disposición procedimental misma, el método, el cual constituye la auténtica fuente de conocimiento que forma parte de la experiencia².

Sin embargo, no sólo la designación de las hipótesis como principios, sino su entera caracterización, se lleva a cabo con la intención de convertirlos a la fuerza en una categoría puramente formal trascendente respecto de la experiencia, en un punto de partida del conocimiento no compuesto materialmente ni relativo a conocimientos precedentes: en primer lugar, permiten –aparentemente– una progresión indefinida en el saber cuando son lo suficientemente *simples*, pues es la complejidad de las relaciones en que se instauran los objetos lo que oculta al sujeto de conocimiento la manera de hacerse cargo de ellas por separado para conocer exhaustivamente y no a saltos. Pero, en segundo lugar, más radical es su determinación por el hecho de que en ellos no debe haber composición inventiva alguna, lo cual quiere dar a entender que las hipótesis-principio no pueden ser extraídas de la experiencia, pues se pretende que *llegar a saber* no es progresar desde lo que ya sabemos, sino desde unos principios extraños a nuestra experiencia particular e inmutables por ello a la posibilidad de que su ser se reduzca a su aparecer individual. El carácter simple y no experiencial de los principios se traduce, como podemos imaginar, en términos de claridad y distinción: son *claros* porque en ellos no hay complejidad de relaciones ante las que nos veamos confundidos y sin saber cómo derivar conocimientos, sino que son los simplicísimos términos anteriores a partir de los cuales podemos establecer toda relación y composición de conocimientos; y son *distintos* porque mi experiencia no ha contribuido a su composición, son puros, absolutos, separados de la materia de la experiencia (de lo que meramente ha aparecido anteriormente como siendo conocido por mí; en último término, permanecen *más allá* de *mi* conocimiento³).

² Cfr. *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla II; A. T., X, 365-366. Observemos la tensión semántica que el concepto de ‘experiencia’ soporta en este escrito: por un lado, alude a la experiencia en el sentido que nosotros venimos usando de aquello que ya se sabe y que, por decirlo en jerga cartesiana, se tiene por cierto; pero, por otro lado, eso cierto es lo ya sabido en la cuestión misma, y en ese sentido denota la comprensión parcial que se tiene de la dificultad a resolver, tal que permite *experimentar*, indagar hasta explicitar todo lo que implícitamente dice el fenómeno, o dicho de otro modo: permite, aquí y ahora, hacer toda la experiencia, decir *todo* lo que se puede saber de eso –la cuestión– que ahora sólo se conoce en parte. En las *Reglas* Descartes concibe la comprensión parcial del fenómeno como la condición de posibilidad de su conocimiento, por lo que atribuye la imposibilidad de distinguir relación alguna en ciertas cuestiones especialmente oscuras –como las propias de la metafísica aristotélica en su versión medieval– a una auténtica *in-capacidad* humana; este escepticismo epistemológico se convertirá en el claro germen del dogmatismo positivista en las *Meditaciones metafísicas*, donde cabe interpretar que las cuestiones que caen fuera de la capacidad humana son consideradas ya fórmulas claramente sin sentido (no sólo en cuanto su oscuridad no permite determinar el *sentido* de la investigación, sino en cuanto carecen de fundamento objetivo).

³ Cfr. *Los principios de la filosofía*, Prefacio; A. T., IX-2, 2.

Pero, dado que el saber ya no puede partir de la experiencia y su configuración inventiva, ¿cuál será ahora el origen del conocer? Ese origen lo constituye la fórmula en que se expresa la cuestión, de ahí que se requiera la máxima precaución para su preparación, puesto que son las palabras mismas que designan inquisitivamente el complejo de relaciones que se nos presenta –el *lógos* del fenómeno– las que determinan el sentido de la simplificación. A este respecto, diremos que, ciertamente, la ciencia busca las premisas de las consecuencias compuestas que ha de desentrañar configurando inventivamente la materia de la experiencia hasta obtener una hipótesis, ejercicio de composición diferente del propio del arte en cuanto está sometido al rigor especulativo, no bastándole erigir un discurso lógicamente posible, sino que ese discurso lógicamente posible ha de *reflejar* o respetar el orden de la experiencia. Esa hipótesis científica, como más arriba dejamos entrever, ha de ser a su vez ajustada deductivamente al fenómeno, y una vez sometida a estas condiciones ha de ser concedida provisionalmente –ha de suponerse su carácter simple y absoluto–, para desde aquí llevar a cabo una enumeración exhaustiva de las relaciones que llevan de la hipótesis a la cuestión y que permiten *decir* la cuestión –conocerla– y decir más allá de ella –*predecir*–, siendo los elementos deducidos los que han de ser no ya supuestos sino probados⁴.

Vemos así que toda hipótesis es relativa a la experiencia, y nunca es simple ni absoluta, sino parcial, en la medida en que nuestro conocimiento del fenómeno mismo se da en perspectiva, es confuso, de tal modo que la formulación de la cuestión será igualmente sesgada, y, por ello, lo será también la composición de las causas cognoscitivas de la cuestión. Ello se pone de manifiesto en el modo en que Descartes se expresa a la hora de apuntar aquello que debe ser instaurado por el método: del manejo de los conceptos en las *Reglas para la dirección del espíritu*⁵ se deduce que el *orden* es una relación de sucesión entre magnitudes continuas que parte de la unidad, y la *medida*, una relación de sucesión entre varios complejos continuos de un número de relaciones iguales, cuya unidad se busca (porque esas relaciones son iguales, es decir, se repiten, las magnitudes pertenecen a un orden y se pueden remitir a una unidad); esa unidad a la que se han de remitir las dificultades es una *proporción*, a la que se concibe erróneamente como principio, esto es, como el término simple de la relación de igualdad con una magnitud –complejo de un número de relaciones iguales– dada que se busca para establecer una comparación entre ambos: sin embargo (y esto es lo que debe entrar radicalmente en nuestra consideración), tal *unidad* no constituye a su vez otra cosa que una relación simplificada, pero *cuya entidad simple es supuesta*, de tal manera que podríamos aún dividirla y remontar su reducción al infinito.

⁴ Cfr. *Discurso del método*, Sexta Parte; A. T., VI, 76, reparando en la advertencia hecha por Descartes en el umbral de los tratados científicos que este texto introduce.

⁵ Véase especialmente la Regla XIV.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, hemos de recalcar que la principal virtud de un supuesto científico es su fuerza especulativa, su carácter aparentemente no relativo a principios anteriores, de tal forma que, presentándose como si no hubiera sido compuesto en base a la refiguración de lo ya sabido, parece más bien que todo el saber ha de componerse a partir de él. Pero ocurre que ninguna conjetura científica constituye en sí misma en sentido estricto un principio, y menos un principio absoluto, pues toda hipótesis es relativa a otro principio, a saber, la experiencia de la que procede materialmente, originándose desde su normalización inventiva refiguradora. Ese idealizar, de cierto, es común al artista y al científico, pues los dos dan forma ficticia a la materia de la experiencia, de tal manera que, cuando son muy buenos, decimos del primero que está inspirado, y del segundo, que ha tenido una –mal llamada– intuición: lo que damos a entender con ello es que sus productos parecen no tener detrás un discurso, que ambos, poeta y científico, transmiten tan exactamente lo que querían transmitir que aparentan haberlo captado ellos mismos de golpe, de una vez y con total simplicidad, como si la forma viniera ya dada con el contenido, como si no se hubieran visto forzados a llevar a cabo el trabajo configurador y refigurador por el que dan forma imaginativamente a lo que ya sabían, forma que, no pudiendo ser cualquiera, responderá a condiciones expresivas anteriores y pertenecientes a la experiencia.

Respecto a las ciencias, se da que éstas serán más fáciles y exactas cuanto más abstractas sean, esto es, cuanta menos materia experiencial, y por ello menos supuestos –y por ello menos susceptibilidad de aporte individual, subjetivo–, requiera su composición; pero he aquí que ni siquiera en la más separada y menos adicionadora de las ciencias matemáticas las cuestiones remiten a principios absolutos: incluso la verdad universal y necesaria $5+7=12$ es de algún modo gradual, en cuanto constituye una relación susceptible de análisis, tal que jamás alcanzaremos a decir *simplemente* todo lo que se puede decir acerca de esa verdad compleja, puesto que su posible reducción nos emplaza a términos que son a su vez relaciones, remontándose el proceso de simplificación al infinito o bien a la *suposición* –ficción– del carácter indivisible de una unidad. Sin embargo, no hemos de creer que estas afirmaciones nos abocan al instrumentalismo, pues de hecho la ciencia logra hacer aparecer en su lenguaje lo que permanece más allá de su método y a lo que hace referencia; por otro lado, es evidente que la verdad hecha por la ciencia es en perspectiva, gradual, siendo así que, por ejemplo, no cabría decir del sistema ptolemaico que es absolutamente falso, sino sólo que es menos verdadero que el sistema copernicano: éste, en efecto, *dice más* –nunca se dirá *todo*– de aquello que es objeto de investigación, puesto que amplía el punto de vista.

4. LA DETERMINACIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO EPISTEMOLOGÍA O METODOLOGÍA

Repitamos que es la percepción parcial, oscura, confusa, relativa de la dificultad que se nos presenta lo que determina a su vez el carácter sesgado de la

formulación de la cuestión; y que es esa sesgada formulación la que, por otro lado, predetermina los errores y los aciertos, es decir, la relativa complejidad y sencillez de las hipótesis en su planteamiento analítico. Podemos decir entonces que la cuestión expresa la *idea* que nos hacemos del fenómeno, idea que constituye el plan para cuya consecución se ha de construir la hipótesis y la cadena deductiva ajustada entre ambos. Merece destacar por ello la gran importancia heurística que tiene la preparación de la cuestión: en ella ha de evitarse toda referencia a conocimientos que caigan fuera de nuestros límites, los cuales, iterando lo ya dicho, no están en la experiencia, sino que son descubiertos por el método; el recurso a la experiencia nos llevaría inexorablemente a inventar una resolución, de manera que no llegaríamos a conocer casi nada acerca del orden implícito en la cuestión. Por ello, la primera cuestión a plantear, y la más noble y útil, será la que inquiere por los límites de nuestro conocimiento, qué podemos llegar a conocer: ésta es obviamente la tarea encomendada a la Sabiduría, encargada de acceder metódicamente a los que se tomará por primeros principios del saber, acceso posible gracias a que poseemos, ya consolidadas, las reglas del método, y que se lleva a cabo en las *Meditaciones metafísicas*⁶. En este punto hay que recalcar la plena coherencia de Descartes, y es que extrae consecuentemente los presuntos primeros principios del saber de la dificultad afrontada mediante el método que, según él, funda el saber; pero, a la vez, es aquí donde hemos de juzgar en qué medida toda la historia de la filosofía está transida de modernidad y, sobre todo, resolver si es a la modernidad a lo que la filosofía está abocada o bien cabe buscar una diferente comprensión de ella que le otorgue la posibilidad de aquello que reivindicábamos inicialmente, esto es, decir algo, al menos formalmente, absoluto, y además con autonomía respecto del resto de saberes.

Cuando alabamos la coherencia de Descartes en lo que toca al desarrollo de su Filosofía Primera hemos de distinguir los hitos en que ese valor se revela: en primer lugar, encontramos que Descartes se ve a sí mismo afrontando la *cuestión* o dificultad más radical que pueda ser planteada, a saber, la que pregunta qué puede conocer el ser humano; la *idea*, entrevista o prevista –ya tenida de antemano formando parte de la experiencia– en la cuestión, acerca del “saber”, es lo que determina el sentido de nuestra investigación, y lo que en ella el individuo Descartes conoce sesgadamente es la identificación del saber en general con el saber científico, que sería precisamente lo que cae

⁶ Cfr. *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla VIII; A. T., X, 397-398, donde el recurso científico al análisis reductivo por suposición y el ajuste deductivo sintético es claro, aunque las maneras expositivas son aquí sobrias, y no teatrales como en las *Meditaciones metafísicas*, donde el planteamiento de las hipótesis se enmascara al integrarse en la *narración* de los casos improbables que justifican su elección. Esa diferencia en el tipo de exposición no sólo se debe a una opción expresiva cuya operatividad revelaremos más tarde, sino que además radica en lo que podríamos llamar un cambio de paradigma en el pensamiento de Descartes, cambio que trae exigida esa nueva forma expresiva y cuyo más claro signo es la hiperbólica radicalidad de las hipótesis aducidas en la más tardía de las dos obras, donde el método mismo es sometido a prueba, y donde, por ello, los mismos primeros principios del entendimiento –especialmente la *regla general* de la evidencia– requieren ser deducidos.

para él bajo nuestra habilidad. Así, han de plantearse *supuestos reductivos* desde los que ir ajustando la cadena deductiva que pone en relación a la *hipótesis final* –considerada simple y por ello *principio absoluto*– con la relación compleja misma que se nos presentó como cuestión. Ahora bien, Descartes concibe ese saber como tomando sus principios de una especie de intuición directa que evita el engaño al que nos aboca la experiencia (esa –mal llamada– intuición debería denominarse “tino” o “acierto”, con lo que traducimos la precisión de Descartes o de cualquier científico a la hora de encontrar una hipótesis *convinciente, persuasiva* por sencilla o elemental, que no simple); y este aspecto ha de entrar necesariamente en la idea predeterminada de lo que sea “saber” como concepto incluido en la formulación de la cuestión. Ello significa que los supuestos relativos que desenvuelven la complejidad explicitando el conocimiento implícito en la pregunta que nos hacemos han de ir destruyendo la experiencia, esto es, lo que creíamos saber; ese proceso destructivo, protagonizado por la duda, es lo que constituye aquí el paso regresivo reductivo que anda a la búsqueda de la hipótesis-principio: así, *supondremos*, por ejemplo, que no somos capaces de distinguir entre el sueño y la vigilia, y que por ello nuestra experiencia sensorial es inválida, no constituyendo el fundamento del saber. Ésta es, de las varias expuestas en el proceso reductivo, una determinada *relación simplificada* entre el “yo” y el “saber” como elementos de la relación oscura y confusa “qué puedo saber yo”, cuestión que afrontamos; pero aquélla relación, todavía compleja, ha de ser simplificada hasta obtener finalmente el nudo yo, primer principio del saber humano –al que nosotros podemos reconocer ya como el disfraz de *absoluto* de la disposición científica–, desde el que los supuestos intermedios en los que nos hemos apoyado han de ser sintetizados progresivamente cobrando un nuevo matiz, esto es, ganando cierta inteligibilidad gracias al conocimiento –exhaustivo– del lugar que ocupan en la cadena deductiva que enumera todas las relaciones cognoscitivas que llevan del yo a la ciencia plena, del yo a Dios, cuya función, en todo caso inoperante, puesto que constituye la idea en perspectiva de lo que el individuo Descartes entiende por saber, es la de legitimar –además a través de una flagrante petición de principio– el carácter simple y absoluto del yo como principio del saber humano.

5. LA FALACIA DEL ESCEPTICISMO METODOLÓGICO

Como vemos, Descartes elimina toda la experiencia acerca de lo que es el saber para imponer su particular experiencia en torno a ello. Éste es el procedimiento seguido habitualmente por aquel racionalismo que se eleva contra posiciones escépticas o empiristas –que proceden de igual forma pero con fines o *ideas* distintos– y que, seducido por el conocimiento científico, concibe para la filosofía un destino igualmente científico y un ámbito de los primeros principios del saber en general, distintos de los principios de los saberes específicos por su carácter absolutamente simple. Así, por ejemplo, el Sócrates de los diálogos platónicos aturde a sus interlocutores imaginando, *suponiendo* para ellos ciertas situaciones que les hacen dudar de saber algo; lo que

esas situaciones hacen es explotar el margen de relatividad que hay en todo conocimiento experiencial, de tal manera que incluso un glorioso militar, de valía probada en la guerra, puede ser conducido a situaciones extremas en las que su conocimiento no completo sobre lo que es la valentía ponga al descubierto lo que sobre esa virtud ignora, apareciendo como un pleno ignorante cuando sólo lo es en parte: sin embargo, ni siquiera Sócrates es capaz de concluir los diálogos, y ello porque reconoce sinceramente no saber, esto es, no tener a mano un dios como sí lo tiene Descartes, o lo que es lo mismo, una idea prevista acerca de cuál sea el sentido implícito en las cuestiones que plantea, por ejemplo, “qué es la valentía”, donde “valentía” sólo connota la negación de todo lo que pueda decir la voz de la experiencia. Ello se debe a que Platón, reaccionando como ya dijimos contra la sofística y el escepticismo, reduce la dialéctica, su particular versión de la intuición de principios sustitutoria de la experiencia, a un saber científico aún más abstracto que la matemática, a saber, el de las condiciones del *lógos* mismo, por cuyos límites, presuntos átomos de conocimiento absoluto anhipotéticos, se accedería finalmente a la unidad, esto es, a una supuesta autoidentidad, pretendido primer principio lógico que en realidad no es más que una hipótesis: un suponer la absoluta simplicidad de tal unidad de discurso (término de las posibles relaciones que pueden componerse por adición de las formas-contenido de cada uno de los discursos posibles⁷). La suspicacia tiene aquí el papel fundamental de aniquilar toda otra experiencia –siempre relativa y, por ello, falible– que no sea aquella cuyo carácter absoluto se aspira ilegítimamente a justificar: aparece así, al lado de la disposición científica, cuando ésta es empleada en filosofía, cierta negación del saber, la duda, como si fuera a la vez un principio del saber, con la función de narcotizar la atención del lector a su propia experiencia y abrirla a la del que filosofa; pero una duda jamás podría ser metodológica, y su papel en la filosofía moderna es el de una ficción (pues no deja de ser fingida) increíble que de alguna manera logra tornarse verosímil. Cuando Sócrates cuestiona, por ejemplo, a Laques, no duda de su experiencia en torno a la valentía, sino que finge el carácter dudoso –no sólo parcial– de esa experiencia, a la que

⁷ Destaquemos la estructura científicista cartesiana y a la vez anticartesiana en el nudo de los diálogos platónicos: en éstos, quien lleva la voz cantante comienza planteando alguna cuestión más o menos clara y explícita, a la que el interlocutor responde una verdad contenida en su experiencia. Pero aquél, reprochando el carácter parcial de la verdad aducida, replantea la dificultad observando que ésta ha de ser mejor formulada en orden a evitar equívocos, reformulación orientada a hacer ver que se inquiere por la unidad desde la cual totalizar correspondientemente la cuestión, sin reparar en parcialidades intermedias. Sin embargo, y éste es el motivo de la irresolución de los diálogos platónicos, toda solución es descubierta como aún divisible; y es que, a diferencia de la matemática, la dialéctica toma las hipótesis como lo que son, unidades supuestamente absolutas (que, en cuanto supuestas, no son absolutas) desechadas en el avance hacia el uno-todo presuntamente simple. Ese conocimiento filosófico-científico es, desde luego, saber, en cuanto las sucesivas hipótesis aducidas suponen el ahondamiento en la experiencia mediante el reclamo dialéctico de los casos circunstanciales que las justifican condicionalmente, y en la medida en que no se niegue o desvirtúe mediante su fabulación la autenticidad del saber en perspectiva que esa experiencia acumula. Lo que preguntamos, en todo caso, es si este modo de saber sin solución de continuidad y por cuya infinitud queda en sí mismo anulado es toda la filosofía.

niega como saber y reduce a ignorancia: y es que una duda fingida no es una duda con pretensión de hacer verdad, sino una suposición con voluntad de imponer el carácter absoluto de una conclusión prevista, ya sabida.

6. LA DISPOSICIÓN ARTÍSTICA COMO RECURSO INSTRUMENTALISTA DEL ESCEPTICISMO METODOLÓGICO

En cuanto al uso cartesiano de la duda, hemos de tomar radical conciencia de que el rechazo de la experiencia, justificado sobre la base de que ésta no es total y, por no ser total, a veces nos mueve al reconocimiento de la ignorancia, cuando no al error, en ciertas circunstancias –precisamente en aquéllas que escapan a nuestra experiencia–, se lleva a cabo a costa de la imposición absoluta de lo que él, según su biografía intelectual, reconoce como saber, experiencia que no escapa a la parcialidad y que, como vimos, determina el carácter hipotético de los supuestos que se plantean a lo largo del recorrido que conduce al *cógito*. Ahora bien, ¿cuál será aquí el criterio para la elección de las hipótesis? Si en el caso de la ciencia éstas estaban sometidas a la estricta especulación, esto es, al reflejo de lo que ya se sabía sobre el ámbito al que pertenece la cuestión en cada ocasión y sobre ella misma, en el caso de la Metafísica de Descartes se trata no de reflejar un ámbito ajeno al sujeto que conoce, sino de reflexionar, esto es, de escudriñar el interior mismo de ese sujeto. Y aquí, en efecto, Descartes sólo podía encontrar los contenidos de su propia experiencia, pero sin la necesidad de reflejarlos o respetarlos, pues la experiencia ha sido anulada como fuente de saber, abriéndose así el ámbito de lo lógicamente posible por medio de la refiguración inventiva de lo ya sabido. Esto significa que a la hora de plantear supuestos, los cuales en todo caso no piden otra cosa que ser concedidos, valdrá cualquiera, o mejor, el que lleve más rápidamente a lo que ya se ha previsto, en la cuestión, como conclusión: en este sentido, un *lógos* que recurre a la composición pero que no tiene función o pretensión poética, sino que pretende ser científico, y que a la vez transgrede las condiciones de la experiencia por pretender sustituirla, sólo puede ser un *lógos* instrumental o instrumentalista, comprometido no con el hacer verdad desde lo ya sabido, sino sólo con un plan previsto y que se busca legitimar de cualquier manera –lógicamente posible–.

Así, la filosofía moderna constituye un alarde de sofisticación en cuanto ha encontrado, en el proceder científico, el modo puramente aparente de demostrar lo que, no requiriendo demostración, es indemostrable –los principios del saber–, y en el proceder poético, el modo de hacer creíble lo increíble –que un supuesto sea simple, e incluso que lo simple sea inferible–. En la obra de Descartes, por ejemplo, resulta fascinante la ingenuidad con la que leemos y concedemos aquel supuesto ya indicado anteriormente según el cual podemos confundir la vigilia con el sueño: en mi experiencia, ciertamente, encuentro que, al dormir, a veces sueño, y que en esos sueños, por poco verosímiles que sean, creo estar despierto; pero, estando sobrio y participando de la vigilia, jamás me ha ocurrido creer que estuviera soñando, a no

ser que ejerciera sobre mí una violencia autosugestiva tal que lograra convertirme en un Segismundo vacilante acerca de si la vida era o no sueño⁸.

De hecho, posiblemente fue la ínfima carga de narratividad desplegada en las *Reglas para la dirección del espíritu*, la obra más sincera de nuestro autor, lo que movió a éste a mantenerlas inéditas y publicar en su lugar el *Discurso del método*, donde el “supuesto” –increíble– del carácter absoluto y exclusivo del saber científico recibe la verosimilitud que le otorga una envoltura de fábula muy particular, a saber, la historia de la vida del mismo Descartes. Como ya sabemos, también aparece narrado en las *Meditaciones metafísicas* el mismo supuesto, de suyo inverosímil, según el cual podemos tomar por inventada toda nuestra experiencia: aprovechando la nueva concepción del pensamiento connotada por el título de esta última obra podríamos llamar “meditación” al género filosófico de la modernidad por excelencia, entendiendo por tal la unión entre la ficción artística y la conjetura científica, la mezcla entre la *inspiración* del poeta y la *precisión* del científico, potente combinación cuyo resultado sería la *intuición* del filósofo; meditar, concluiríamos, consistiría en presentar el medio como si fuera un principio, mediante su ficción, su relato.... Una vez que la ficción, tomando las riendas del conocimiento (erigiéndose ella misma en principio) bajo el nombre de “duda metodológica”, ha desatado los lazos de lo real acogidos por nuestro saber experiencial, toda recomposición se hace viable, surgiendo el ámbito de la pura virtualidad; así, al lector moderno sólo le queda asentir infinitamente, como les ocurría a los interlocutores de Sócrates en los preciosos diálogos platónicos (y, en cuanto el lector concede lo que se le propone, el autor puede asegurar que no pone *individualmente* aquello que se está llegando a conocer)⁹. Siguiendo en esta dirección, hemos de reparar en un aspecto no poco relevante, y es que Descartes ha perdido el asombro que hay en la base de un instinto filosófico que parece ser más originario que el moderno, a saber, la sorpresa ante las regularidades presentes en la naturaleza viva: Descartes aniquila explícitamente ese entusiasmo y lo sustituye por el asombro ante su propia capacidad de auto-sugestión, capacidad característica del artista y por la que el filósofo idealiza el camino deductivo que le dirige a la consecuencia que quiere concluir, llegando al extremo de creerse sin resquicio de duda los supuestos, contrarios a la experiencia o no sujetos a ella, en los que se apoya¹⁰.

Se nos podría reprochar la ligereza con la que, al parecer indiscriminadamente, subsumimos bajo el concepto de “modernidad”, y no bajo algún otro,

⁸ Cfr. *Meditaciones metafísicas*, Meditación Primera; A. T., VII, 19.

⁹ Es curioso que, en cierto modo, Descartes no deje de concordar con nosotros; cfr. para confirmarlo *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III; A. T., X, 366-368. Ahora bien, nosotros matizaríamos, ante todo, que, para llegar a afirmar mediante conjeturas probables lo desconocido, los filósofos, en tanto que filósofos, han tenido que decir siempre antes –y después– algo de verdad, siendo eso lo que hace digno, e incluso necesario, su estudio, y lo que distingue a la historia de la filosofía del manicomio con el que al principio la analogábamos.

¹⁰ Cfr. *Meditaciones metafísicas*, Meditación Primera; A. T., VII, 22.

todas las posturas filosóficas mencionadas expresamente e implícitamente evocadas; desvelemos, pues, que nuestro criterio para la adscripción de esa designación se funda en el rasgo, propio de lo moderno, por el que lo nuevo pretende negar su origen (y su modo de ser no espontáneo sino originado de algo anterior) e imponerse absolutamente encubriendo su carácter emanado. También podríamos haber llamado en general “idealismo” a lo que aquí venimos llamando “modernidad”, y es que, en último término, ésta constituye la negación de la experiencia realista a excepción de una parte de ella segregada y convertida en presunta *idea* absoluta a cuya fundamentación se ordenan la hipótesis científica y el ámbito de la infinitud lógica del arte. A ello se debe el carácter violentamente reduccionista, unidireccional, de la ansia ilustrada de progreso, espíritu moderno que pretende hacer prevalecer una imagen formal –un tipo de discurso fingido simple–, llámese a esa imagen razón o impresión sensible; sin embargo, todos esos intentos no pueden dejar de extraer sus ideas de la experiencia –de lo que ya se sabía de antemano–, vástago de sabiduría que alberga en sí una pluralidad de discursos, cada uno de ellos capaz de hacer algún tipo de verdad y de progresar a su manera, desvelándose esa experiencia –matriz del conocimiento– como el lugar donde la *razón común* se identifica con el *sentido común* y en el que se ubica la pluralidad de *lo dado* reclamando su debida continuidad: en función de lo que ya sabemos aprendemos y nos comunicamos.

Nosotros nos proponíamos, directamente, no llevar a cabo una crítica de la Modernidad filosófica, sino sólo hacer ver que desde ella no podemos aspirar a la fundamentación del saber, ni siquiera a la de la filosofía misma, debido a que le negamos a ésta la posibilidad de acceder a auténticos –simples y absolutos– principios, restringiéndola a un ámbito de hipótesis en competencia con otra infinidad de hipótesis no menos válidas (de ahí la sensación que tiene el que ve la filosofía desde fuera, e incluso muchos de los que la ven desde dentro, de que aquí cualquier cosa puede ser dicha, como muestran ejercitadamente los escolásticos medievales, o contradicha, como sofisticadamente muestra Sócrates). Por otro lado, esta comprensión de la filosofía aboca a todos los reduccionismos, esto es, a la subordinación de ésta a los diversos discursos, convirtiéndose tal disciplina en último término en una lógica pura (aquella que determina las condiciones de todo posible saber): se nos presenta por ello el último de los saberes cronológicamente como el primero lógicamente, y sin autonomía ninguna; nuestra filosofía, que duda cabe, devendría con ello, como quería Descartes, en el más *útil* de los conocimientos, siendo así que, a la pregunta por su objeto, habría que responder: los principios de los demás saberes. De hecho, las objetivaciones alcanzadas por cada autor moderno constituyen, no diremos lo contrario, saber; pero éste es, en su mayor parte, un saber filosófico-científico, una teoría especulativa relativa al esclarecimiento formal dialéctico de las hipótesis-principios de los diversos discursos. No obstante, la insatisfacción continúa arrojándonos contra la misma pregunta: ¿es esto ya toda la filosofía?, ¿es esto ya todo el saber?