

**ANUARIO  
DEL  
DEPARTAMENTO  
DE  
FILOSOFIA**

**UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID**

**Vol. VI**

**U.A.M.  
Curso 1989-90**

**Director**  
Diego Núñez

**Secretario de Redacción**  
Antonio Rivera

**Consejo de Redacción**  
Manuel Benavides  
José Luis Mora  
Jorge Pérez de Tudela  
Pedro Ribas

**U.A.M.**  
**Curso 1989-90**

## INDICE

<b>I. ARTICULOS</b> .....	7
– MANUEL BENAVIDES: <i>Filosofía y narración</i> .....	9
– MARIANO BRASA DIEZ: <i>Concepción de la Historia en el siglo XII</i> .....	49
– ANGEL CASADO MARCOS DE LEON: <i>Sobre “lo cultural” en Educación</i> .....	79
– FELIX DUQUE: <i>Metafísica del idealismo alemán como problema de la modernidad</i> .....	91
– CLEMENTE GARCIA: <i>Sabiduría común y privada en el mito de las ‘Cinco edades’ de Manes</i> .....	111
– BERND MARIZZI: <i>El pensamiento de Rousseau sobre Educación en dos novelas pedagógicas de la Ilustración española y alemana (Campe, Iriarte y Montengón)</i> .....	125
– MARIA JESUS MINGOT MARCILLA: <i>Una aproximación a la cuestión: “Técnica y Metafísica” en Heidegger</i> .....	139
– DIEGO NUÑEZ: <i>De la España posible a las dos Españas</i> .....	153
– JORGE PEREZ DE TUDELA VELASCO: <i>Experiencia y grafema: los motivos de la deconstrucción</i> .....	163
– JULIO QUESADA (U.A.M.): <i>Eterno retorno, literatura, hermenéutica (ensayo)</i> .....	181
– PEDRO RIBAS: <i>Unamuno y Kant</i> .....	193
– JUANA SANCHEZ-GEY VENEGAS: <i>Pensadores canarios de Lanzarote y Fuerteventura. Un filósofo médico: la figura intelectual de Tomás Zero</i> .....	217

*Servicio de canje:* Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid  
Ciudad Universitaria de Canto Blanco. 28049–Madrid.

*Adquisición y suscripción:* Editorial de la Universidad Autónoma de Madrid.

D.L.: AB–772–1990.

Impreso en los talleres de la Editorial TEBAR FLORES  
Gaztambide 61. 28015–MADRID. Tel.: (91) 244 47 51

<b>II. NOTAS</b> .....	233
– JOSE CARLOS FAJARDO HERAS: <i>La política de la profesión de filósofo o de cómo el mucho escribir para publicar conduce a la necesidad</i> .....	235
– DIEGO NUÑEZ: <i>Notas sobre la génesis como disciplina específica de la Historia del Pensamiento Español</i> .....	241
– JUANA SANCHEZ-GEY VENEGAS: <i>Alain Guy y el pensamiento hispánico contemporáneo</i> .....	249
<b>III. PRIMEROS ENSAYOS</b> .....	259
– JOSE LASAGA: <i>El sentido del cuerpo en la filosofía de Ortega</i> .	261
– FELIPE LEDESMA PASCAL: <i>Genio maligno y ser indigente</i> ..	281
– JOSE MARIA HERRERA y MARIA ISABEL SALIDO: <i>Breve introducción al pensamiento de María Zambrano</i> .....	305
<b>IV. RECENSIONES</b> .....	323
– <i>Mario Roso de Luna. Estudios y Opiniones</i> , de Esteban Cortijo (Ed.), por Antonio Jiménez García .....	325
– <i>Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana</i> , de A. Heredia Soriano (Ed.), por José Luis Mora .....	328
– <i>Genealogía extremeña de Antonio Machado. Estudios sobre José Alvarez Guerra</i> , de Diego Núñez y Fernando T. Pérez González, por Juana Sánchez-Gey Venegas .....	331
– <i>Raíces y valores históricos del pensamiento español</i> , de varios autores, por Juana Sánchez-Gey Venegas .....	332

## I. ARTICULOS

# GENIO MALIGNO Y SER INDIGENTE

POR

FELIPE LEDESMA PASCAL

No es nueva la comparación de las *Meditaciones metafísicas* con un ejercicio de ascesis. Ya Alquié ha subrayado su “carácter personal, vivido, casi religioso”<sup>1</sup>. Y Gueroult, a propósito precisamente del genio maligno, nota cómo “exigencias metafísicas y exigencias religiosas coinciden en ordenar la ruptura con los hábitos y el desasimiento con respecto a lo sensible”<sup>2</sup>. Beck, por su parte, ha puesto de relieve la semejanza entre el plan de las *Meditaciones* y los *Ejercicios espirituales* ignacianos: “Descartes tiene el papel conductor del director del retiro, que traza el asunto y el orden de las *Meditaciones* pero deja al cuidado de cada novicio la tarea de meditar y extraer sus propias conclusiones”<sup>3</sup>. En efecto, a lo largo de las seis jornadas que dura este retiro cartesiano el “novicio” es llevado y traído sin que parezca poder resistirse, es vapuleado y casi negado, para después ser restituido y consolidado; en una palabra, salvado. Sin embargo, el ejercicio no es precisamente religioso, ni su peculiar carácter proviene de una confusión o yuxtaposición de lo religioso y lo metafísico –pese a ciertas similitudes formales, quizá no exentas de ironía–. Más allá de estas semejanzas nos encontramos con

<sup>1</sup> ALQUIÉ, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950. p. 162. Vid. también DESCARTES: *Oeuvres philosophiques*, editadas por F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, 1967, vol. II, pp. 380-381.

<sup>2</sup> GUEROUULT, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, t. I, p. 39 n.

<sup>3</sup> BECK, L.: *The metaphysics of Descartes. A study of the Meditations*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 37, cf. p. 28-38.

lo que las hace posibles, con lo que les da sentido, con lo que constituye la índole misma de las *Meditaciones* en cuanto texto. Pues éstas no se ofrecen, sin más, como una lectura, sino que, como muy bien ha señalado Foucault, “implican un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen”<sup>4</sup>.

Ese texto que conocemos bajo el nombre de *Meditaciones metafísicas* o *Meditaciones de prima Philosophia* es inseparable del influjo, poderoso y radical, que han de ejercer sobre quien las leyere. Puede decirse, por tanto, que sin tal influjo no hay tal texto. A lo largo de sus páginas al lector se le somete al efecto corrosivo de unos motivos de duda que, pese a su apariencia fútil e inofensiva, terminan por hacerlo zozobrar en un verdadero mar de dudas. Se le obliga a asomarse al más profundo abismo y aun a demorarse en donde no puede haber morada. Se le arrastra, atónito, con la fuerza incoercible de argumentos a los que no parece posible oponer resistencia. Y, por fin, después de todas estas vicisitudes, tras los seis días de meditación que tan por completo lo han perturbado, nada vuelve a ser como era antes. A la vuelta de ese retiro, y por muy convincentes que nos resulten las argumentaciones de nuestro mentor, no nos aguarda ya el mismo mundo del que nos retiramos. Su pérdida es tan irreparable como la de nuestra infancia.

Este es el influjo del ejercicio. Tras la lectura de las *Meditaciones* el lector ya no se encuentra —ya no puede encontrarse— en la misma situación de antes. Los “acontecimientos discursivos” han ejercido su influencia sobre ese “sujeto móvil y modificable”, sin el que la lectura misma de la obra no sería posible.

Ahora bien, ¿cuáles son esos acontecimientos discursivos de los que nos habla Foucault? ¿De dónde les viene su capacidad para ejercer un influjo tan poderoso y tan radical sobre el sujeto meditante? ¿De dónde le viene a este sujeto su cualidad de “móvil y modificable”? ¿Qué relación hay, pues, entre la movilidad del sujeto lector de las *Meditaciones* y los “acontecimientos discursivos” que en ellas se producen? Todas estas preguntas se encaminan derechamente hacia lo que, a mi juicio, constituye el problema central de las *Meditaciones*, aludido ya en su mismo título: el problema de su influjo o, si se prefiere, su influjo problemático. Sólo si el texto posee una efectiva capacidad de influencia, merecen con-

<sup>4</sup> FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica*, Apéndice (2ª ed., 1972), trad. J.J. Utrilla, Madrid, F.C.E., 3ª ed., 1985, vol. 1, p. 357. Véase el art. de DERRIDA, J.: “Cogito e historia de la locura” (1964), en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 47-89, del que es contrarréplica el apéndice de Foucault.

sideración los asuntos en él tratados, entre los que, como no podía ser menos, ocupa un lugar preferente el problema de su propia influencia.

De modo que no tengamos prisa por averiguar de qué nos habla Descartes. Fijémonos antes en cómo nos habla, en cómo al tratar sobre lo que nos dice está tratando sobre su propio decirnoslo, sobre el porqué de su decir, sobre lo que hace posible y, quizá, necesario ese decir inquietante e influyente. Ensayemos, pues, una meditación sobre las *Meditaciones*, en la que no sólo nos dejemos mover y modificar por los “acontecimientos discursivos”, sino también le demos vueltas al problema de esa modificación. De manera que la modificación misma quizá se haga así más efectiva y más completa.

Pero, dada la magnitud del problema, fijémonos tan sólo en uno de los “acontecimientos discursivos” que se producen en las *Meditaciones*; en uno sólo, mas de primer orden: en el genio maligno. Y reformulemos, refiriéndonos a él, las preguntas que antes nos planteábamos. ¿Qué significa, entonces, el genio maligno como acontecimiento discursivo? ¿Quién es este personaje? ¿Qué tenemos que ver el genio maligno y yo? ¿De dónde le viene su capacidad de influencia sobre mí?

\* \* \*

El papel que desempeña el genio maligno en nuestro ejercicio es, desde luego, uno mucho más maligno que el del maligno en ejercicios de otra clase. Pues, como le dijo a Dante Guido de Montefeltro, condenado de acuerdo con el principio de no contradicción,

Oh me dolente! come mi riscossi  
quando mi prese dicendomi: “Forse  
tu no pensavi ch'io loico fossi!”<sup>5</sup>

El nuestro, “no menos artero y engañador que poderoso”<sup>6</sup>, nos hace temblar poniendo en cuestión ni más ni menos que la validez de nuestra lógica y socavando lo que teníamos por colmo de la evidencia: que dos más tres hacen cinco. Su irrupción en nuestro retiro ha sido tan destructora, nos ha dado tanto que pensar, que iniciamos su jornada segunda

<sup>5</sup> *Comedia*, Infierno, canto XXVII, 121-123. Versos que Angel Crespo (Barcelona, Seix Barral, 1973) traduce así: ¡Ay misero de mí!, cómo he temblado / cuando me echaba mano y me decía: / “¡Que un buen lógico soy no has barruntado!”

<sup>6</sup> *Meditaciones*, 1ª, VP, 21. Todas las referencias a esta obra cartesiana envían bien a la trad. cast. de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977 (mediante la sigla VP), bien al t. VII de la ed. de Adam y Tannery, París, Cerf, 1904 (mediante la sigla AT).

con este ánimo: “Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie”<sup>7</sup>. Tal es su poder; o, por mejor decir, su omnipotencia. Pero, ¿cómo ha podido producir sobre mí un efecto tan fuerte? ¿Cómo ha podido hacerme naufragar tan por completo? ¿Quién es este genio todopoderoso y maligno?

Me parece que no hace falta insistir en que se trata de un recurso retórico o, mejor, escénico —muy apropiado, por cierto, para unos ejercicios—, que, no sin ironía e, incluso, no sin cierta guasa, envuelve y decora, haciéndola así más presentable, la hipótesis de un Dios engañador. Gouhier habla de este artificio como de “un procédé méthodologique”<sup>8</sup> y Alquié lo considera “un moyen de douter”<sup>9</sup>. Ahora bien, esto no significa que dicha hipótesis sea una mera ficción retórica, como parece afirmar Gueroult<sup>10</sup>; ni mucho menos que la duda sea “metódica”, en el sentido de meramente estratégica y, por ello, inauténtica. Pero tampoco que sea “metódica” en aplicación de la primera de las reglas del método, lo que sería tanto como ponerse a dudar de todo sin dudar de nada —pues la validez misma del método, la validez de la razón, quedaría más allá de toda duda—, como muy bien ha puesto de relieve Philonenko<sup>11</sup>. La duda es, pues, auténtica y bien auténtica; tanto que nos hará pasar no pocos tártagos. Pero el genio maligno o, si se prefiere, un Dios engañador —en cualquier caso, alguien no menos engañador que poderoso—, no deja de ser algo hipotético. A propósito de esto no estará de más que recordemos un breve pasaje, no precisamente de la primera, sino de la tercera jornada de nuestra meditación.

Ciertamente, supuesto que no tenga razón alguna para creer que haya algún Dios, los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos. Mas a fin de poder

<sup>7</sup> *Meditaciones*, 2ª, VP, 23.

<sup>8</sup> GOUHIER, H.: *Descartes. Essais sur le Discours de la méthode, la Métaphysique et la Morale*, París, Vrin, 3ª ed., 1973, p. 162. Cf. *ibid.*, pp. 146, 153 y 162-168; así como *La pensée métaphysique de Descartes*, París, Vrin, 1962, cap. V, I.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 176. Cf. su edición de las *Oeuvres philosophiques*, vol. II, p. 412, n. 1.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, t. I, pp. 40-43. Cf. *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, París, Vrin, 1955, pp. 82 y ss.

<sup>11</sup> Vid. PHILONENKO, A: “Une lecture fichtéenne du cartésianisme n’est-elle pas nécessaire?”, en *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, París, P.U.F., 1983, pp. 341-357.

suprimirlos del todo, debo examinar si hay Dios, en cuanto se me presenta la ocasión, y, si resulta haberlo, debo también examinar si puede ser engañador; pues, sin conocer esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna<sup>12</sup>.

La hipótesis de un Dios engañador es, pues, tan sólo una hipótesis; desde luego no es una evidencia. Pero se trata de una hipótesis muy particular, de una hipótesis cuya sola posibilidad, por “metafísica” que fuere —es decir, por alejada que resulta de nuestra vida de cada día—, nos va empapando en nuestro retiro hasta llegar a aterrarnos. Es una hipótesis que, una vez formulada, no nos deja tranquilos. Salimos de nuestra meditación, quizá fatigados, puede ser que hambrientos; volvemos a nuestros habituales menesteres y ocupaciones, entre las que se cuentan, por ejemplo, la geometría. Pero el genio maligno, que, visto desde la perspectiva de nuestros afanes y nuestros intereses serios, no pasa de ser —digámoslo claro— una pura tontería, por así decirlo, metafísica, no deja sin embargo de incordiarnos. Una vez que la meditación ha abierto el poro por el que el genio desliza en nuestro oído su repetida cantinela, ya nada vuelve a ser como antes. Poco a poco<sup>13</sup>, va socavando la confiada tranquilidad de mi vivir cotidiano: poco a poco, va mostrándome hasta qué punto esa tranquila confianza era infundada, gratuita; hasta el punto de que una hipótesis tan metafísica la perturba tan por completo.

Pero, ¿de dónde le viene tanta efectividad a una hipótesis tan metafísica? ¿Cuál es el poder, no del genio —en la hipótesis todopoderoso, pero hipotético al cabo—, sino de la hipótesis como tal?

La hipótesis de un Dios engañador, arropada con el barroquismo del genio maligno, me hace caer en la cuenta de que cotidianamente vivo de otra hipótesis, que, no por habitual e incuestionada, es más segura. Semejante descubrimiento me coloca ante una realidad, nada hipotética. O más bien —y como iremos viendo— me coloca ante la realidad, que me hace frente como puro arcano. Como un misterioso poder o poderoso misterio que hasta ahora ha permanecido soterrado, oculto; pero que, quizá, era sentido, barruntado tras los pliegues de una confiada habitualidad. Lo que está claro es que si mi mundo ha podido saltar

<sup>12</sup> *Meditaciones*, 3ª, VP, 32.

<sup>13</sup> El propio Descartes afirma con respecto a su primera meditación: “quisiera que los lectores no gastasen sólo el poco tiempo que es menester para leerla, sino meses, o por lo menos algunas semanas, en considerar su contenido antes de seguir adelante; pues, de tal modo, obtendrían mucho mayor provecho de la lectura del resto” (*Resp. a las Segundas Objeciones*, VP, 118).

hecho añicos y tan fácilmente desvanecerse aun lo que de él parecía más seguro, es porque de hecho yo vivía sobre un abismo; sin saberlo o quizá sabiéndolo muy oscura, muy remotamente. No se trata de que mi meditación me haya abierto una sima bajo los pies; tan sólo me ha incitado a caer en la cuenta de algo con lo que, de un modo y otro, ya contaba. Y nunca mejor dicho: Como esos personajes de algunas películas de dibujos animados, he empezado a caer tan sólo cuando he reparado en que bajo mis pies no había nada. Lo que he descubierto no es, pues, otra cosa que mi verdadera situación; en la que me encuentro ahora, pero estando en ella desde siempre. En esto reside la fuerza de la hipótesis; que hace tan efectiva, tan influyente su mera e hipotética posibilidad.

La hipótesis de un Dios engañador o del genio maligno vincula ese hecho, o, si se me permite, ese fenómeno –el hacerme frente de un poder incoercible y secreto que pueda engañarme, que no sé si me engaña– con una cualidad moral –la maldad, guarnicionada de astucia–, pero también ontológica –entendida como imperfección–; cualidad bajo cuya apariencia barroca se me presenta ese poder. El genio maligno y el buen Dios, frente a frente, son las dos interpretaciones –que en principio parecen posibles– de ese hecho, de ese fenómeno en el que la meditación me ha obligado a reparar. Pero, ¿cuál es ese fenómeno? ¿Por qué es necesario interpretarlo como el poder que sobre mí ejerce un Dios bueno o un genio maligno?<sup>14</sup> ¿Es inevitable la disyuntiva? ¿Es siquiera necesaria la interpretación?

\* \* \*

Comencemos, pues, por la primera de estas cuestiones. ¿Cuál es esa situación en que, estando desde siempre, sólo ahora me encuentro? Y ¿por qué se me hace manifiesta precisamente en un retiro? Intentemos hacernos cargo de ella tal y como se nos va mostrando en nuestro ejercicio. El hilo conductor de nuestra meditación sobre la meditación será el que ya venimos siguiendo: el genio maligno. Agarrémoslo bien fuerte, no se nos vaya a escapar con alguna de sus artimañas.

Así, pues, empecemos por plantearnos un problema que parece preliminar y de procedimiento: el de su ubicación en lo que se ha llamado *l'ordre des raisons* de las *Meditaciones*.

Es en la primera jornada donde el genio maligno se nos aparece. Por lo que, según un estricto orden de razones, será ahí donde se nos haga

<sup>14</sup> O si se prefiere: Dios a secas, del que no se sabe si es bueno o malo. Por mi parte, prefiero mantener esa oposición escénica entre el buen Dios y el genio maligno.

manifiesta toda la potencia y toda la artera malignidad del genio. ¿Será ahí, entonces, antes de la triunfal aparición del *cogito*, donde debamos rastrear su significado y olfatear sus implicaciones, donde debamos aguzar el oído para captar sus sugerencias? Puede parecer que la certeza del *cogito* merma, si no la recalitrante maldad, sí al menos el sumo poder del maligno<sup>15</sup>. Sin embargo, el *cogito*, lejos de anularlo y dejarlo fuera de combate, lo hace posible. Y lo hace posible justamente al limitar su poder. Pero no se trata de que al poder del genio maligno se le oponga un contrapoder, que lo mantenga dentro de ciertas fronteras infranqueables. Y menos aún de que su maldad se vea contrarrestada por un antídoto infalible. Se trata más bien de que el límite pertenece constitutivamente al poder –no a la maldad del maligno, que lo hace chocar con el buen Dios, sino a lo que uno y otro tienen en común, a lo que los hace posibles como interpretaciones de un mismo fenómeno–. “Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme”, nos dice Descartes, puesto en lo peor. “Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo”<sup>16</sup>. Resulta obvio que sin ese “nunca podrá...” no sería posible el “engáñame cuanto pueda...”. Y no se trata simplemente de la banalidad: no hay engaño sin engañado. Se trata más bien de que es desde la certeza inquebrantable del *cogito* desde donde tiene sentido algo así como un engaño. La situación en que me encuentro es la de esa certeza. Pero lo único que esa certeza me garantiza es que puedo ser engañado. Se entiende: en todo, salvo ella misma. Y aún hemos de ver que no va de suyo qué sea ella misma.

El genio maligno y el buen Dios sólo son posibles como interpretaciones de esa situación en que yo me reconozco a mí mismo con certeza. De manera que, si el *cogito* es el límite del engaño, la posibilidad del engaño es el límite del *cogito*; cosa que tiene mucha más enjundia de la que a primera vista parece. Así, pues, podemos enunciarlo de esta manera: la duda, el *poder* ser engañado, pertenece constitutivamente a la situación en que *me* encuentro, la certeza inviolable del *cogito*. Ese poder yo ser engañado es precisamente el poder que comparten el genio maligno y el buen Dios. Es, entonces, no en la primera, sino al comienzo

<sup>15</sup> Vid. Gouhier, *Descartes. Essais...*, p. 158 y Philonenko, *art. cit.*, p. 352. Cf. el parecer de LAPORTE, J.: *Le rationalisme de Descartes*, París, P.U.F., 2ª ed., 1950, p. 156.

<sup>16</sup> *Meditaciones*, 2ª, VP, 24.



de la tercera jornada cuando muestran toda su fuerza aquellos motivos de duda “muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos”.

Pero no se trata sólo del *cogito*. Este no es una evidencia aislada, sino el patrón de toda evidencia. Con esto se abre, precisamente, la tercera meditación. Es en el *cogito* donde se me hace patente “lo que se requiere para estar cierto de algo”, que no es otra cosa que “una percepción clara y distinta de lo que conozco”. “Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente”<sup>17</sup>. Esta es, pues, mi situación; la que hace posibles los tejemanejes del genio maligno. Poseo —o, quizá, debiéramos decir mejor: consisto en— múltiples percepciones claras y distintas y, precisamente por ello, *puedo* ser engañado. ¿Qué significa esto? Es decir: ¿cuál es mi situación?, en la que sólo ahora acabo de reparar.

Permítaseme que transcriba aquí un párrafo de la meditación tercera, justo aquel que antecede a las líneas citadas un poco más arriba.

Pero cuando consideraba algo muy sencillo y fácil, tocante a la aritmética y la geometría, como, por ejemplo, que dos más tres son cinco, o cosas semejantes, ¿no las concebía con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si más tarde he pensado que cosas tales podían ponerse en duda, no ha sido por otra razón sino ocurrirme que acaso Dios hubiera podido darme una naturaleza tal, que yo me engañase hasta en las cosas que me parecen más manifiestas. Pues bien, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios, me veo obligado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá ser hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo<sup>18</sup>.

Es un párrafo bastante tonto y, sin embargo, crucial. Quiero decir que es un párrafo en el que Descartes no afirma nada nuevo. Se limita a recordar, poniéndolas juntas, cosas ya dichas en las jornadas anteriores.

<sup>17</sup> *Meditaciones*, 3<sup>a</sup>, VP, 31.

<sup>18</sup> *Meditaciones*, 3<sup>a</sup>, VP, 32.

Pero, ¡qué cosas! No parece haber modo de que permanezcan juntas<sup>19</sup>. Y es que en este párrafo nos sale al encuentro el meollo mismo de las *Meditaciones*: lo que podemos llamar la aporía —o, si se quiere, con más optimismo, la paradoja— de la verdad; esto es, el problema del círculo. Problema que se hace manifiesto mucho antes de que aparezcan las pruebas de la existencia de Dios y, por tanto, mucho antes de que se pueda hablar de círculo vicioso en la argumentación cartesiana. Y es este problema de la circularidad constitutiva de mi situación lo que proporciona a las *Meditaciones* toda su capacidad de influencia.

La estructura del párrafo muestra palmariamente su significado. Se articula en dos partes, separadas por un “pues bien”; cada una de las cuales se configura como una contraposición de dos hechos, por igual inescamoteables el uno y el otro. La primera parte enfrenta entre sí dos recuerdos, pertenecientes ambos al curso anterior del ejercicio: “cuando consideraba...” y “más tarde he pensado...”. El choque entre ellos es frontal. ¡Cómo es posible! ¿Cómo hacer que se compadezcan? Los repasamos, los reactualizamos; es decir, dejamos a un lado los recuerdos y consideramos de nuevo ambos hechos. Primero uno, después el otro, luego en orden inverso; y así una y otra vez. Los ponemos juntos y vemos que se anulan mutuamente: “Pues bien, siempre que... y, por el contrario, siempre que...”. Ambos hechos son testarudos —en su persistencia como tales hechos y en su radical confrontación—. Por un lado, mientras yo esté pensando algo con evidencia —es decir, muy clara y muy distintamente—, no me puedo engañar. Por otro lado, sin embargo, puedo errar —Dios puede engañarme— aun en las cosas que conozco con grandísima evidencia. ¿Cómo se entiende esto?

Vayamos al final de la quinta meditación. Hay allí un párrafo succulento, que retoma el problema y ahonda en él. Recordémoslo.

Pues aunque mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera, sin embargo, como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo a menudo de haber creído verdadero algo cuando ya he cesado de considerar las razones que yo tenía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de

<sup>19</sup> *Vid.* los malabarismos que hace Gueroult para conseguirlo, en *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, p. 155.

opinión, si no supiese que hay Dios. Y así nunca sabría nada a ciencia cierta, sino que tendría tan sólo opiniones vagas e inconstantes<sup>20</sup>.

Descartes, como es sabido, responde a quienes lo acusan de incurrir en círculo vicioso<sup>21</sup> que me es en absoluto imposible dudar de mis evidencias, en tanto que evidencias; esto es, mientras duran. Pues cada vez que las pienso me veo obligado a creerlas verdaderas. Pero sí puedo dudar –“si no sé que hay Dios”– de evidencias que no son tales; es decir, de los recuerdos de evidencias pasadas. De ahí la superioridad del *cogito*: no puede haber un recuerdo de su evidencia, sino *cogito* a secas. Así, pues, me bastará con tener una vez la evidencia de que Dios existe, para asegurarme de que no me engaña con respecto a mis evidencias, incluso cuando no me son evidentes<sup>22</sup>.

Pero, ¿qué quiere decir todo esto? ¿Cómo puede ser que la memoria, que tan malas jugadas me hace, quede garantizada de ese modo? Más aún: ¿qué papel es el que desempeña aquí la memoria? Si nos atenemos escrupulosamente a los fenómenos –valga el anacronismo de la expresión–, tenemos que contentarnos con esto: el privilegio del *cogito* parece deberse a que no puedo pensar en mí sin poseer de mí mismo una percepción muy clara y muy distinta. En cambio, por lo que respecta a cualquier otra cosa, puedo pensarla sin distinción y, por ende, sin evidencia, aun cuando sea pensable muy clara y muy distintamente. De ahí el poder de Dios: de ahí nuestro poder ser engañados, de ahí la necesidad de que ese poder sea benigno o maligno.

Mas dejemos a un lado estas cuestiones y vayamos directamente a lo que ahora nos interesa. Volvamos al párrafo que acabamos de releer. En él se nos habla de nuestra naturaleza; se entiende: de la naturaleza de eso<sup>23</sup> que en el *cogito* se hace manifiesto a sí mismo y que, por tanto, no es sino *res cogitans*. Pues bien, la naturaleza de ese *cogitare* en que consiste encierra dentro de sí misma una contraposición. El acto que la constituye y fuera del cual no la hay, la *cogitatio*, es en sí mismo un problema. Y este es el problema que late bajo la barroca puesta en

escena del genio maligno. Aquí reside todo su poder y, por tanto, todo el poder del buen Dios. La posibilidad de la duda es una sola cosa con este problema. ¿En qué consiste, pues? ¿Qué es lo problemático de la *res cogitans*?

La *cogitatio* –y no una cualquiera, sino la *cogitatio* en forma, es decir, la evidente, la muy clara y muy distinta– consiste en la presencia instantánea de algo que es de suyo eterno, atemporal. Es la presencia subitánea de una “naturaleza, o forma, o esencia”, “inmutable y eterna”<sup>24</sup>, que es de una vez por todas lo que es. Claridad y distinción son los atributos de lo eterno, de lo que no puede ser de otra manera que como es; y que, por eso, “es de tal modo preciso y diferente de todos los demás, que no contiene en sí sino lo que aparece manifiesto al que lo considera como se debe”<sup>25</sup>. Tras de esta definición tan sibilina –que parece querer decirnos: esto o se ve o no se ve–, se trasluce que el carácter propio de la evidencia, lo que la evidencia tiene de evidente, es a la vez lo que la evidencia tiene de intraducible, lo que tiene de “inspección del espíritu”, de “*mentis inspectio*”<sup>26</sup> –bien que, claro está, inspección del espíritu clara y distinta. “Mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, *no puedo* dejar de creerla verdadera”. Lo que me obliga a asentir es ese acto de comprensión, el reconocimiento de que en efecto eso es como es, de una vez por todas, lo quiera yo o no. Pero ese reconocimiento, esa comprensión de algo eterno e inmutable no es él mismo eterno e inmutable, sino instantáneo. Es un acto que se cumple en su propio acontecer. “Mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa”. O, como dice el texto latino, “soy de una naturaleza tal que no puedo fijar siempre la mirada del espíritu en la misma cosa para percibirla claramente”<sup>27</sup>. Y no porque mi atención flaquee y me termine distraendo o fatigando. Sino por la propia índole constitutiva del acto, que es ajeno a toda permanencia, aunque no por ello repela el encadenamiento. La evidencia instantánea de la *cogitatio* es, pues, algo así como un paréntesis de eternidad en la duración, en el transcurso de mi vida, en esa sucesión de oscuridades y confusiones<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> *Meditaciones*, VP, 54.

<sup>25</sup> *Principios*, I, 45, Trad. Juliana Izquierdo, Madrid, Reus, 1925.

<sup>26</sup> *Meditaciones*, 2ª, VP, 29 y AT, VII, 31.

<sup>27</sup> “...ejus etiam sum naturae ut non possim *obtutum* mentis in eandem rem semper defigere *ad illam clare percipiendam*...” (AT, VII, 69. Va subrayado lo que no traducen ni la versión francesa del duque de Luynes, ni la española de V. Peña). Unas líneas más abajo habla de la punta del espíritu (*mentis acies*), que fácilmente cambia de orientación.

<sup>28</sup> Recordemos que en la Regla XII, y a título de ejemplo, considera el instante

<sup>20</sup> *Meditaciones*, 5ª, VP, 58.

<sup>21</sup> *Vid.*, por ejemplo, la perspicua formulación de Arnauld, *Cuartas Objeciones*, VP, 174.

<sup>22</sup> *Vid.*, sobre todo esto, *Respuestas a las Segundas Objeciones*, VP, 115-119; *Respuestas a las Cuartas Objeciones*, VP, 197; y carta a Regius de 24 de mayo de 1640, AT, III, 64-65.

<sup>23</sup> Descartes es consciente de que está dando un significado nuevo a nombres que son aceptablemente válidos para nombrarlo, como *mens*, *animus*, *intellectus* o *ratio*. *Vid. Meditaciones*, 2ª, VP, 26 y AT, VII, 27.

Paréntesis que, como tal, no puede dejar de durar él mismo. La *cogitatio* no puede permanecer porque lo que podría darle permanencia como acto (la duración) se lo impide como objeto y, viceversa, lo que la haría permanente en cuanto objeto (la eternidad) la anularía, desde luego, como acto.

Esta incongruencia entre la *cogitatio* como acto y la *cogitatio* como objeto es lo que hace posible la duda. A través de la evidencia tocamos lo que es y no puede ser, que, por ello mismo, obliga sin remedio a nuestra creencia. Mas en el propio acto de su reconocimiento lo reconocido se nos evapora, pues cesa la evidencia al cumplirse aquel.

\* \* \*

La hipótesis del genio maligno, bien madurecida en estos días de meditación, no ha arrastrado a la duda, al hacernos caer en la cuenta de que el buen Dios es también una hipótesis. Ahora bien, ¿en qué consiste la hipótesis del buen Dios? En algo tan sencillo como antiguo. Dios no es aquí otra cosa que la presencia eterna e inmutable de lo intelectual; la presencia para sí misma, de una vez por todas y para siempre, de esas verdades evidentes que llego a tocar en el tiempo, en el transcurso de vida, sin conseguir apresarlas nunca. El buen Dios es, pues, pensamiento del pensamiento, intelección de la intelección, ἡ νοήσεως νόησις<sup>29</sup>. El buen Dios no dura ni transcurre; es eterno, atemporal, simultaneidad perfecta.

Pero también el genio maligno, a quien tan fácil le será engañarme incluso en las cosas que conozco muy clara y muy distintamente, es también una hipótesis. Y yo me encuentro en un mar de dudas. ¿Qué significa todo esto? ¿Cuál es mi verdadera situación, en la que tan sólo ahora he reparado? ¿Por qué al genio maligno le será tan fácil engañarme? Porque aquello que pertenece esencialmente al pensar, al *cogitare*, no le es asegurado en la *cogitatio*, sino que tan sólo se columbra. Dios es, así, conocido y desconocido; en tanto que el acto de la evidencia lo alcanza y, en su mismo alcanzarlo, lo deja escapar irremediamente. Descartes insiste en que la idea de Dios es innata y, por tanto, inseparable del pensar mismo<sup>30</sup>; que no sería lo que es sin esa idea o, más aún –y esto es lo que afirma expresamente la segunda de las llamadas “pruebas por los efectos”–, que no sería lo que es si no hay Dios. E insiste también

como la duración negada. Vid. AT, X, 420.

<sup>29</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074b 34-35.

<sup>30</sup> Vid. *Meditaciones*, 3ª, VP, 43.

en que, en buena ley, es inconcebible un matemático ateo<sup>31</sup>, lo que viene a ser tanto como afirmar que Dios, el buen Dios de Aristóteles, es un postulado de la matemática. Ahora bien, en el punto en que nos encontramos –y nos demoramos– del ejercicio Dios sigue siendo una hipótesis. Y el genio maligno un peligro todavía acechante. Nuestra situación, es pues, de duda, de zozobra o, si se me admite, de indigencia; pues parece faltarnos justamente aquello que nos es esencial.

Pero la verdad es que aún no hemos aforado todo el inmenso poder del genio; todavía no hemos caído en la cuenta del carácter más dramático de nuestra situación, que se nos hace patente tan sólo al reparar en el modo como afecta al *cogito* la índole misma del *cogitare*.

El *cogito* parece fuera de peligro, inatacable por la duda, porque, como porfía Descartes, yo no puedo en absoluto dudar de mí mismo, ya que no podría dudar sin pensar en mí y no podría hacer esto último sin creer que verdaderamente existo<sup>32</sup>. Pero la evidencia del *cogito* es, en cuanto evidencia, como cualquier otra. Es verdad que en ella me descubro a mí mismo con plena certeza precisamente porque lo que encuentro es una *res cogitans*, es el pensar pensándose a sí mismo. No en balde “yo concibo a Dios mediante la misma facultad por la que me concibo a mí mismo”<sup>33</sup>. Pero no es menos verdad que esa intelección es un acto que no se mantiene, sino que se agota en su propio cumplimiento y que por ello mismo es instantáneo. Lo peculiar del *cogito* es que en él el acto y objeto se identifican; en él el objeto de la *cogitatio* es el mismo acto de *cogitare*. Así, pues, el objeto que en el *cogito* aparece con los distintivos de lo eterno (claridad y distinción) es una misma cosa con el acto fugar en que se presenta. Pero, ¿cómo se entiende esto? ¿Cómo hacer comprensible un tal apareamiento de eternidad y duración?

Muy a propósito nos vienen aquí las palabras de Aristóteles cuando, al comparar al buen Dios con nuestro humano y limitado pensamiento, nos dice cosas tan sabrosas como éstas.

Así, pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible),

<sup>31</sup> Vid. *Respuestas a las Segundas Objeciones*, VP, 115-116. Sobre la relación entre matemática y Dios, por tanto, sobre la cuestión de las verdades eternas, vid., MARION, J.-L.: *Sur l'ontologie blanche de Descartes*, París, P.U.F., 1981.

<sup>32</sup> Vid. *Respuestas a las Segundas Objeciones*, VP, 119.

<sup>33</sup> *Meditaciones*, 3ª, VP, 43. En esta comunidad insiste Jean-Luc Marion, quien subraya la ambivalencia del *cogito*, principio válido tanto para mí como para Dios. Vid. *Sur l'ontologie grise de Descartes*, París, Vrin, 3ª ed., 1981, p. 207.

puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado. Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es el entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla<sup>34</sup>.

Aristóteles dice bien a las claras que en la intelección hay algo divino con lo que el intelecto se identifica por contacto, por tocamiento. Ese algo divino, excelente y óptimo es lo intelectual (*νοητὸς*)<sup>35</sup>, lo que es de una vez por todas, eterna e inmutablemente y por ello se deja inteligir. Sólo que, aunque lo intelectual se deje inteligir, esto es, tocar y gozar, sólo el buen Dios puede de verdad hacerlo. Sólo el buen Dios puede tocar y gozar de un modo adecuado a lo que se toca y se goza. Por eso el buen Dios no sólo está también siempre como nosotros por momentos, sino aún mejor. Resulta, entonces, que la intelección (plena de lo intelectual), lo propio del buen Dios, es, como el orgasmo, insostenible para el hombre.

De forma parecida, afirma Descartes que el conocimiento intuitivo es “una impresión directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento, que en esto no es considerado como agente, sino sólo como receptor de los rayos de la divinidad”. Así como que nuestro conocer, a diferencia del divino, que es “una luz pura, constante, clara, cierta, sin esfuerzo y siempre presente”, aparece tan sólo “por momentos”<sup>36</sup>.

Si se me permite la expresión diré que el *cogito* es un flash. Pues es el instante de una iluminación súbita que fija, de una vez por todas, lo así iluminado, para ser devuelto de nuevo a la tiniebla. El *cogito* es un acto que, según cómo lo consideremos, tiene una duración –mínima, pero quizá dilatada– que no dura ni transcurre, sino que acontece y en

<sup>34</sup> *Metafísica*, XII, 7, 1072b 14- 26. Tradu. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1970. Cf. *Ética a Nicómaco*, X, 4, 1175a 4-11 y X, 7, 1177a 12-1178a 8.

<sup>35</sup> Prefiero traducir *intelectual* a *inteligible*, como es sólito.

<sup>36</sup> Carta a Newcastle de marzo o abril de 1648, AT, V, 136 y ss.

su propio acontecer se cumple. Si nos fijamos en lo que tiene de acto, nos salta a la vista su fugacidad. Si atendemos a lo que tiene de objeto para sí, destaca su carácter propiamente intemporal, eterno. Pero tal distinción se hace insostenible tratándose de un *cogitare* que es *cogitatio* de sí misma, tratándose de un *cogitare* reflexivo. De ese modo, la evidencia del *cogito* se confunde con su opacidad. Lo que tiene de idéntico es, a la vez, la diferencia que lo recorre. Aquello que lo deja a salvo de toda duda lo hace, de un solo golpe, extremadamente vulnerable. En fin, esa reflexión que lo pone como la primera certeza lo vuelve también imposible.

Tan imposible como cierto, el *cogito* reúne en sí mismo duración e intemporalidad, lo fugaz y lo eterno. Su eternidad es un arrancarse del sueño –no en el sentido de *rêve*, sino de *sommeil*–; es un arrancarse del letargo, de la estupidez, de la inadvertencia, del prejuicio y el hábito, del poder de los sentidos, de la insensatez y la extravagancia... para, inevitablemente, de nuevo recaer en todo ello. Su fugacidad es un asomarse a ese pensar que, simultánea y definitivamente, se demora en un pensarse a sí mismo. Sin poderlo remediar, “cuando mi atención se afloja, oscurecido mi espíritu y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles”<sup>37</sup>, me pierdo, me abandono, caigo en un olvido de mí mismo, me desvanezco. La certeza de mi propia existencia es, pues, momentánea: es la certeza de que existo “mientras yo esté pensando que soy algo”<sup>38</sup>. Es, inseparablemente, la certeza de mi propia imposibilidad, pues nada me garantiza que de existir yo ahora se siga que vaya a existir dentro de un instante<sup>39</sup>. Pues lo cierto es que yo existo eternamente ahora. ¿Qué sentido tendría, entonces, hablar de mi existencia en otro ahora –no menos fugaz, pero no menos eterno?

Tan cierto como imposible, el *cogito* no se deja entender ni como acto ni como objeto. Su evidencia me pone ante mí mismo más bien como un esfuerzo y como un afán. Y no un afán y un esfuerzo cualesquiera, sino esfuerzo por no olvidarme, por no divertirme, afán de no desvanecerme y disolverme. En una palabra, la evidencia del *cogito* es la certeza de mi propia indigencia.

Como es sabido, todo esto lo entiende Descartes como discontinuidad, esto es, como un hacerme falta un Dios que me esté creando con-

<sup>37</sup> *Meditaciones*, 3ª, VP, 40.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 2ª, VP, 24.

<sup>39</sup> *Vid. Meditaciones*, 3ª, VP, 41-42; *Resp. a las Primeras Objeciones*, VP, 91-92; *REsp. a las Quintas Objeciones*, VP, 292-293 y *Resp. a las Segundas Objeciones*, Axioma II, VP, 133.

tinuamente<sup>40</sup>. O lo que es igual: como la posibilidad de que en vez de un buen Dios que ande ocupado en ese menester, haya un genio maligno entretenido en hacer de las suyas. Pues, en efecto, ¿acaso no le sería fácil conseguir que yo fuese una serie discontinua de lucideces y estupideces, hilvanada no se sabe cómo? Más aún: ¿no podría, si quisiese, romper todo hilván entre esas subitáneas fulguraciones, de modo que eso que ahora llamo *yo* fuese tan sólo eso que *ahora* llamo yo? ¿No sería capaz, si quisiera, de hacer que me pareciese muy claro y muy distinto que yo soy el mismo a lo largo de eso que llamo toda mi vida, sin serlo efectivamente, sin haber tal mi vida? Pues es cosa clara que de ello no tengo evidencia. ¿No podrían ser falsos todos mis recuerdos e ilusorias todas mis esperanzas? ¿No podría mi vida ser tan efímera como la evidencia del *cogito* y acabadamente cumplirse en su esforzado afán?

Mi situación es, pues, de duda; me encuentro náufrago en un mar de dudas. Ambas hipótesis, la del buen Dios y la del genio maligno, son igualmente posibles, con independencia de lo que la costumbre me incline a creer. Pero, ¿qué significa todo esto? ¿Qué sentido tiene esta duda, más allá de su carácter insoportable? La duda misma, el no poder ser yo uno porque soy dos<sup>41</sup>, escindido entre la equilibrada posibilidad de ambas hipótesis, me hace manifiesta una realidad, sin la que la duda misma carecería por completo de sentido. O mejor: en la duda, en esta mi situación de la que la duda es el aspecto más dramático, se manifiesta la realidad haciéndome frente, se manifiesta el carácter mismo de la realidad como un ignoto e indomeñable hacerme frente, que me envuelve y me tiraniza, y que no me es posible en modo alguno perescrutar.

<sup>40</sup> La interpretación de este punto de la doctrina cartesiana ha dado lugar a una larga controversia sobre su concepto de tiempo, su noción de instante, el carácter continuo o continuado de la creación, etc. Esta polémica ha sido posible precisamente por la escisión de la *cogitatio* y, en especial, del *cogito*, a la que venimos dándole vueltas y a la que aún habremos de darle unas cuantas. La peculiar índole del *cogitare* ha permitido que los estudiosos se fijen en uno u otro de sus dos aspectos. Cf. los siguientes lugares, entre los más significativos para esta discusión: WAHL, J.: *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, París, Vrin, 2ª ed., 1953, esp. pp. 8-12 y 23-25; LAPORTE, J.: *op. cit.*, pp. 158-161; GUEROULT, M.: *Descartes...*, ed. cit. pp. 272-285; DERRIDA, J.: *art. cit.*, p. 82 n.; BEYSSADE, J.M.: *La philosophie première de Descartes*, París, Flammarion, 1979, cap. III, esp. pp. 135 y ss. Cf. asimismo BERGSON, H.: *La evolución creadora*, trad. M.L. Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, pp. 299-300 y LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*, París, Vrin, 2ª ed., 1986, pp. 105 y 126-137.

<sup>41</sup> *Vid.*, sobre esto, José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz, Obras Completas*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983, t. VIII, pp. 291-292.

Esto, tan escurridizo y a lo que resulta tan difícil poner nombre, lo entiendo Descartes como poder, ese poder que comparten el buen Dios y el genio maligno<sup>42</sup>. Es cierto que nunca lo dice así de claro. Pero no es menos cierto que el curso de nuestro ejercicio nos ha llevado a toparnos con ello, de modo que las múltiples alusiones de los textos no nos van a pillar desprevenidos. Vamos a recordar éste, por ejemplo.

En efecto, a todo el que considere atentamente la naturaleza del tiempo, resulta clarísimo que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese. De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente. Así, pues, sólo hace falta aquí que me consulte a mí mismo para saber si poseo algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también dentro de un instante; ya que, no siendo yo más que una cosa que piensa (o, al menos, no tratándose aquí, hasta ahora, más que de ese aspecto de mí mismo), si un tal poder residiera en mí, yo debería por lo menos pensarlo y ser consciente de él; pues bien, no es así, y de este modo sé con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí<sup>43</sup>.

Parece obvio que cuanto antecede al “así, pues” hay que tomarlo como conclusión que se extrae de lo que se afirma detrás. Conclusión que sólo será válida mientras no se haga extensiva a cualquier substancia, sino que se mantenga circunscrita a la *res cogitans* o, más concretamente, a mí mismo. Pues es de mí mismo de lo que tengo evidencia. Y esa evidencia que tengo, el *cogito*, es, como he dicho, un flash, la fugaz vislumbre de algo eterno, que, como tal vislumbre, se agota en sí misma. Pues bien, si yo, si la *res cogitans* fuese algo más que esa vislumbre, si fuese justo lo vislumbrado en esa subitánea fulguración; si residiese en mí el poder capaz de asegurarme ese algo más, entonces “yo debería por lo menos pensarlo y ser consciente de él”. Lo cual es tanto como decir que si el *cogito* fuese otra cosa que lo que es, en efecto sería otra cosa. Pero, como no es ese el caso, “sé con evidencia que dependo de algún ser

<sup>42</sup> En la situación de duda en que me encuentro este poder es por completo azaroso, pues el buen Dios y el genio maligno no son más que hipótesis. Pascal señala lacónicamente esta relación entre azar e incertidumbre, a la vez que hace tácita referencia a un pasaje de la *Meditaciones* (1ª, VP, 20). *Vid. Pensées*, 131 (Brunschwig, 434), *Oeuvres Complètes*, edit. por L. Lafuma, París, Seuil, 1963, p. 515. *Vid.* también Ortega, “Goethe sin Weimar”, ed. cit., t. IX, p. 588.

<sup>43</sup> *Meditaciones*, 3ª, VP, 41-42 y AT, VII, 49.

diferente de mí” (“*ab aliquo ente a me diverso pendere*”, dice la versión latina). Descartes comprende ese poder como un ente o, si se prefiere, como el poder de un ente –sea bueno o malo–. Pero dejemos al ente a un lado y fijémonos en el poder –hace ya rato que tras él nos venimos azacaneando–. Este poder –es decir, el hecho de que haya poder– lo comprende Descartes como dependencia<sup>44</sup>. Mas esta palabra nos distrae de lo esencial, que es examinar la dependencia desde dentro, desde la perspectiva del *cogito*, pues ese poder nos interesa en la medida en que es algo que le pasa al *cogito* y que, al parecer, es algo que no puede dejar de pasarle. Veamos.

“...si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía, y ninguna perfección me faltaría, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios”<sup>45</sup>.

En efecto, yo sería Dios, si el *cogito* fuese la *νόησις*. Pero, puesto que no es ese el caso, no soy Dios. ¿Qué soy entonces? –pregunta esta que holgaría por completo según el estricto orden de las razones. O mejor: ¿en qué consiste ser para eso que soy, para esta atribulada y zozobranante *res cogitans*? Descartes nos propone tres atributos, que sin duda no están escogidos al azar: la duda, el deseo y la imperfección. Los dos primeros podríamos tomarlos como respuestas a la pregunta: ¿qué soy? En cuyo caso serían una máxima trivialidad. Mas la tercera no se deja entender así. Veamos, entonces, las tres como respuestas a la pregunta: ¿Qué es ser para mí? ¿Qué significa *ser*, cuando digo “yo soy”? Porque, en efecto, yo soy una *res cogitans*; es decir, soy en tanto y –al menos de momento– sólo en tanto que *cogito*. Pero esa *res* ¿cómo hay que entenderla *qua res*? Sigamos la propuesta cartesiana. Ensayemos una comprensión de esa *res*, de mi ser, ayudándonos de estos tres verbos: *dubitare*, *optare*, *deesse*. Para ello habremos de convertirlos en adverbios o, si se prefiere, en adjetivos, que respondan a la interrogación *cómo*.

Dejemos a un lado la primera de estas tres palabras, pues es la búsqueda de su sentido lo que nos ha traído hasta ellas. Fijémonos en las

<sup>44</sup> Vid. *Resp. a las Primeras Objeciones*, VP, 91-94.

<sup>45</sup> *Meditaciones*, 3ª, VP, 41 y AT, VII, 48. V. Peña sigue aquí la versión del duque de Luynes, que dice más que la latina. Esta se limita a lo siguiente: “...si a me essem, nec dubiterem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi deesset; omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem”. El primer añadido es sin duda esclarecedor; pero los restantes creo que oscurecen el sentido. Cf. *Principios*, I, 21.

otras dos, por si nos aclaran en qué consiste mi *dubitare*. *Res cogitante deest*; es decir, le falta, necesita, carece, ha menester. La *res cogitans optat*; es decir, ansía, anhela, prefiere escoger. Así, la *res cogitans*, que es *res* en tanto que *cogitans*, es *res* menesterosa, indigente, obligada a elegir y, por tanto, a limitarse, para ser; presa en lo instantáneo, está deseosa de lo que en el mismo instante vislumbra, ansiosa de su propia eternidad. El ser de la *res cogitans* es el ser de cada una de las *cogitationes* aisladas, breves e inconexos momentos de lucidez. La *res cogitans* es tan sólo eso. Su propio ser es un ser tan sólo. Por todo ello, la *res cogitans* duda, se encuentra con que la duda es su situación constitutiva, es zozobrando en un mar de dudas: su propio ser es ese naufragio. Decir “*cogito, ergo sum*” es tanto como afirmar que me veo forzado a bracear continuamente para seguir siendo, que me veo constreñido a repetir siempre de nuevo ese acto siempre de nuevo agotado en su propio cumplirse. Digo: “pienso, luego soy”. Y el ser de ese *soy* es un afán de ser, un ser afanoso y afanado. Digo: *cogito, ergo sum*. Pero más exacto sería si dijese: *cogito, ergo desum*; pues mi ser es un faltarme o hacerme falta yo a mí mismo.

¿Puede haber algo más opuesto al ser de la *res*, de lo que habitualmente entendemos por *res*, de lo que Descartes entiende por *res*; es decir, de la substancia? Pues lo propio de eso que llamamos substancia es ser “de tal forma que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir” (“*ut nulla alia re indigeat ad existendum*”, dice el texto latino). Por lo que, “hablando propiamente, no existe sino Dios que lo sea de ese modo”<sup>46</sup>. La *res cogitans* es una “*res*” que no es, propiamente, *res*, sino pura indigencia. Claro está que Descartes no podía entender el *cogito* sino como *res cogitans*. Pero ello no es obstáculo para que nuestro ejercicio, conducido por sus *Meditaciones*, nos traiga hasta aquí.

Así, pues, estos son los resultados que vamos obteniendo: mi situación –de la que la duda es el aspecto más visible– se me ha mostrado como un encontrarme ante la realidad haciéndome frente –o ante la realidad como un hacerme frente–, que me envuelve y tiraniza; este hacerme frente hemos visto cómo Descartes lo entiende como poder, poder que es, a la vez e inseparablemente, poder ser yo engañado y poder ajeno a mí, que me engaña o no me engaña; por último, como precisión de lo que nombra aquí la palabra *poder*, hemos entendido que ser es para

<sup>46</sup> *Principios*, I, 51. Lo que caracteriza a la substancia es, dice Heidegger, su *Unbedürftigkeit*, que Gaos traduce muy orteguianamente por *no-menesterosidad*. Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 15ª ed., 1979, §§20 y 21, esp. pp. 92-96.

mí menesterosidad e indigencia. Por ello, zozobrar en un mar de dudas no es para mí simplemente una eventualidad, algo que puede pasarme o no pasarme; más bien es algo que se sigue de reparar en mi situación constitutiva. Hacerme caer en la cuenta de ello es el objetivo primero de este ejercicio.

Ahora bien, el influjo radical y poderoso que ejercen las *Meditaciones* no se limita a esto sólo. Precisamente porque me obligan a caer en la cuenta de mi verdadera situación, no me queda otro remedio sino actuar en consecuencia, a menos que sea un insensato sin remedio. Puesto que mi auténtica situación es la duda, aunque yo de hecho no dude sino de muy pocas cosas, nada más razonable que ponerme a dudar sistemática, exageradamente. Dado que un genio maligno puede engañarme, por hipotética y aun improbable que sea su existencia –sobre todo: por metafísica que sea tal hipótesis, contemplada desde mi vida vulgar y cotidiana–, nada más prudente que actuar como si ésta me resultase muy cierta. “Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios –que es fuente suprema de verdad–, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme”<sup>47</sup>.

El “así pues” (el *igitur* del original latino) indica que se trata de un razonamiento. La suposición de cierto genio maligno es una consecuencia lógica, que me resulta obligada en la medida en que yo mismo sea lógico, razonable; en la medida en que esté cuerdo<sup>48</sup>. En primer lugar, claro está, por la fuerza misma de la deducción, que, lógicamente, me obliga a aceptar las conclusiones que se siguen con necesidad a partir de unas premisas. Pero también porque la premisa que el razonamiento implícitamente supone (mi voluntad de no errar) es una misma cosa con mi cordura. Lo cual es tanto como decir que la locura es evitable a fuerza de método; o, lo que es igual, que quien carece de método ése es el loco. La peculiaridad del planteamiento cartesiano estriba precisamente en la identificación de lo razonable y lo metódico, de la voluntad de no errar y la fidelidad al *bon sens*.

Así, pues, dado que no estoy loco, supondré que hay un genio maligno ocupado en engañarme. Dudaré por sistema de cuanto hallo a mi alrededor, incluido mi propio cuerpo. “Permaneceré obstinadamente fijo,

<sup>47</sup> *Meditaciones*, 1ª, VP, 21.

<sup>48</sup> Por ello me parece que tiene razón Foucault contra Derrida, cuando denuncia el error de considerar la hipótesis del genio maligno como la máxima locura. Cf. Derrida, *art. cit.*, esp. p. 75 y Foucault, *op. cit.*, esp. p. 370. Sin embargo, es obvio que la palabra *locura* no la emplean ambos en el mismo sentido.

y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada”<sup>49</sup>.

Mas decir que lo único sensato en mi situación es ponerme a dudar, suponiendo que hay un genio maligno, para evitar así que pueda engañarme –en el improbable caso de que exista–, es tanto como afirmar que sería una locura no hacerlo. Es tanto como tachar de insensata mi vida vulgar y corriente, en la que me guío por verosimilitudes y probabilidades –o, en una palabra, por el sentido común–. El influjo –el verdadero influjo– que pretenden ejercer las *Meditaciones* no es otro que arrancarnos de esta locura común y cotidiana. Pero eso es tanto como reconocer que mi situación es de alocamiento, de extravío o –¿por qué no decirlo?– de alienación. Que es un vivir alegremente, como si nada pasase. Que es un olvido continuo y consuetudinario de mi constitutiva indigencia. De modo que mi situación, aquella en que desde siempre me hallo y en la que sólo ahora llego a reparar, no es tanto una situación de mera indigencia, cuanto de encubrimiento u olvido de esa indigencia. Un olvido ciertamente insensato; un encubrimiento desde luego extravagante. ¿Y no es este encubrimiento y este olvido los que hacen posible y, quizá, necesario eso que se viene llamando filosofía? ¿No es precisamente por ello por lo que esta dedicación –de nombre tan inofensivo, pero tan ladino– ha hecho gala de una permanente beligerancia contra el sentido común? ¿No es ésta la causa de que la filosofía sea un esfuerzo, arduo y penoso, por complicarnos la vida?; esfuerzo que se presenta como el único camino para evitar la extravagancia, esto es, para no errar sin tino.

En efecto, lo que nos libra de esta insensatez no es ni más ni menos que la suposición de una hipótesis metafísica: obremos como si fuese cierto que hay un genio maligno, “el cual ha usado de toda su industria para engañarme”.

Mas nuestra vida vulgar y cotidiana se resiste a verse a sí misma como insensata, como un yerro absoluto. Y es que ¿puede haber algo más contrario al sentido común que esta exigencia del *bon sens*? El sentido común opone una resistencia, que, no por pasiva, en menos tenaz y enérgica, a la asunción de semejante hipótesis metafísica. Recordemos el párrafo con que termina la primera de las *Meditaciones* (esa a la que

<sup>49</sup> *Meditaciones*, 1ª, VP, 21.

había que dedicarle semanas y aun meses); ese párrafo magnífico que tanto tiene en común con el artículo kantiano “¿Qué es la Ilustración?” y con el comienzo del libro VII de *La República*.

“Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigiliias que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover”<sup>50</sup>.

Dos son los rasgos definitivos de esa resistencia que mi vida vulgar y corriente opone a revelarse a sí misma como el encubrimiento de sí misma, a recordarse a sí misma y sacarse así de su propio olvido. En ese miedo y esa pereza se manifiesta toda la fuerza de la insensatez que llamo mi vida cotidiana. En mi miedo y mi pereza me encuentro ante lo que me permite y, a la vez, me impide recibir el influjo de las *Meditaciones*. Y con esto llegamos, por fin, a lo que perseguíamos.

Su capacidad de influencia, su poder terrible y turbador procede —como era de esperar en un ejercicio— de que aprovechan y aun explotan mi debilidad. Las *Meditaciones* apuntan justamente a mi flanco más vulnerable. Si pueden obligarme a reparar en mi situación es porque de antemano mi situación consistía en el encubrimiento de sí misma, en su propio olvido. Pero se trata de un olvido tenaz, que teme al recuerdo; se trata de un encubrimiento persistente, que obliga a un esfuerzo insostenible. Por tanto, dado que esta es mi situación, las *Meditaciones* no pueden hacerme reparar en ella, pues en ella no hay parada posible.

Pereza y miedo no son aquí flaquezas humanas que podrían evitarse con cierta disciplina para la reforma del carácter. Son más bien consecuencia y síntoma inevitables de lo que constituye mi situación: de mi indigencia, de esa indigencia que se hurta a sí misma... de puro indigente. Como hemos visto al analizar la índole del *cogitare*, en su propio seno late una contraposición irreductible entre el acto y el objeto. Contraposición que en el caso del *cogito* es dramática, pues su certeza lo es de su propia menesterosidad. Miedo y pereza delatan que esta mi

<sup>50</sup> Ibid.

situación en que me hallo desde siempre, pero en la que sólo ahora he reparado, es, como Nietzsche<sup>51</sup> la llamó, la carga más pesada y, a la vez, el más espantoso enigma. Pues se trata de un enigma del que hemos de hacernos cargo: el enigma de una eternidad fugaz, de una eternidad que pasa; el enigma de una fugacidad (que retorna) eterna(mente).

Por todo ello, el lector de las *Meditaciones* es llevado implacablemente hasta una experiencia de sí mismo no menos cierta que imposible: se encuentra temeroso de perder lo que no tiene y perezoso ante el esfuerzo infinito que haría falta para lograrlo.

<sup>51</sup> Quizá este artículo no sea otra cosa que una invitación a la relectura del § 341 de *La gaya ciencia*, donde también se nos habla de un demonio, que, después de todo, puede que sea un dios.