

Descartes: la pasión por la verdad

Apunto de concluir el cuarto centenario del nacimiento de René Descartes (1596), nuestras páginas se hacen eco del pensamiento del filósofo francés con un artículo que pondera su pasión por la verdad. En contraste con esta etapa posmoderna de pensamiento débil, la autora resalta el racionalismo cartesiano, que cuajó en su «pienso, luego existo», bien alejado del «existo, luego vivo» del presentismo actual. Más cercano a nuestra preocupación por el cuerpo, Descartes es analizado también como el autor de «Las pasiones del alma», tratado sobre la coexistencia de la extensión somática junto a la naturaleza pensante.

Alicia Villar Ezcurra*

HOY, cuando nuestro tiempo es para algunos la culminación de una Modernidad convertida en horizonte universal y para otros una imprecisa «posmodernidad», una época fragmentaria de

* Profesora de Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

quiebra y crisis (1), apología de lo efímero, parece quedar muy lejos, tan lejos como queda el lugar de un deseo incumplido, que algunos llamarían fracaso, el proyecto originario de la Modernidad, concepto filosófico que no puede prescindir del nombre de Descartes, considerado fundador del radicalismo moderno (2).

Su insistencia en la unidad de la razón y de todos los saberes, de un solo método, no sólo se perdió, sino que también se quebró. La razón, que sirvió para desvanecer tantos mitos y prejuicios, destruyó también horizontes y, finalmente, dejó al ser humano vacío y carente de rumbo. Acaeció, al cabo de muchos años el «desastre triunfante» del que tanto hablaron los Frankfurtianos: «la tierra, enteramente iluminada, resplandece bajo el signo de una triunfal desventura» (3).

Nietzsche, Marx, Freud, Foucault y otros muchos nos hablaron del peso de lo «otro de la razón», de un no dicho irracional, que amenazaba con devorar a una razón que un día, en su delirio, había llegado a convertirse en un nuevo ídolo, objeto de adoración.

Ahora hay que preguntarse: ¿Acaso el proyecto cartesiano fue sólo un sueño? ¿Hay que presentar una larga factura a las fantasías de un visionario? ¿Acaso el sueño de la razón, acabó generando monstruos? ¿Fue el monstruo una razón instrumental, una razón esclava y no dueña? La esperanza de un ordenamiento racional del género humano, ¿constituye una locura temeraria?

Estamos en una época en que, al menos, las celebraciones y centenarios, sigue manteniendo su propia inercia, su propio peso. Y este año, al celebrar el aniversario del nacimiento de Descartes (4), se recuerda de nuevo a un filósofo, al que nadie negaría el título de ser considerado hoy un clásico. Las líneas que siguen son un intento de pensar de nuevo en Descartes, más allá de un ajuste de cuentas, sin olvidar la advertencia de los filósofos hermeneutas: un autor es clásico porque siempre da que pensar, no porque su pensamiento esté siempre vigente. Esta insistencia en el pensar es un homenaje

(1) Cada época suele vivirse a sí misma como época de crisis y quiebra, o al menos de transición.

(2) Aunque los orígenes de la modernidad filosófica pueden remontarse hasta los siglos XV y XVI y hasta el siglo XIV, los inicios del nuevo modo de filosofar hay que hacerlos coincidir con Descartes.

(3) Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialéctica del Iluminismo*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987, p. 15.

(4) Entre otras celebraciones habría que destacar el II Congreso Internacional de Ontología, dedicado a: «Lo racional y lo real en el IV Centenario del nacimiento de Descartes», 24-31 de marzo de 1996. San Sebastián y Barcelona.

más a una de las frases más célebres de la cultura occidental: «Pienso, luego existo», ya que la atención a la existencia es hoy mucho más incuestionable y obvia que la del pensar.

Dudo, pienso, existo

SON muchos los intérpretes que, tentados por seguir el propio método de Descartes, quieren resumir en unos pocos principios su itinerario metafísico. Suelen coincidir en destacar los momentos iniciales: dudo, pienso y existo; después, del análisis de las ideas a la demostración de la existencia de Dios, Descartes tratará de llegar al conocimiento de las restantes cosas (5).

Es imposible, en estas pocas líneas, resumir lo que fue ese proceso. Por ello, me limitaré a pensar en sus momentos iniciales, en la conexión entre la duda, el cogito y la existencia, su punto de partida y de llegada a la roca firme en la que asentar los cimientos del nuevo saber. Su modo de explicar la existencia humana mediante el análisis de las pasiones es, además, uno de los aspectos que suele ser menos conocido, aunque no menos rico, del filósofo francés.

Dudar

LA época de Descartes coincide con la génesis de la Europa Moderna primitiva, período de desequilibrios, y descreimientos que desembocará en la «crisis de la conciencia europea» (6). Participaba Descartes de ese estado de duda y desconcierto de su tiempo. Pero mucho más práctico y menos escéptico de lo que habitualmente se piensa, Descartes siempre pone unos límites que conviene recordar a la actividad de dudar:

Aconseja medir las propias fuerzas antes de tomar la decisión de deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente. Es este modo sutil de referirse al cuestionamiento de la autoridad de la tradición y la búsqueda de

(5) Descartes: *Meditations metaphysiques*, Med. IV; en Edition de *Oeuvres de Descartes* de Charles Adam et Paul Tannery. Nouvelle présentation, en coédition avec le C.N.R.S. J. Vrin, Paris, 1965-1974, 13 vols. Vol. IX- 1, p. 53. (En las citas siguientes se utilizarán las siglas AT).

(6) Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Trad. de J. Marías, Alianza, Madrid, 1988, p. 370.

un criterio propio. Dos clases de ingenios deben abstenerse de tan peligroso procedimiento por el riesgo de quedar atrapados en él:

– Unos: aquellos que creyéndose más hábiles de lo que son, no pueden contener la precipitación de sus juicios, ni conservar la necesaria paciencia para conducir ordenadamente todos sus pensamientos. De ahí que, una vez que se han tomado la libertad de dudar de los principios que han recibido y de apartarse del camino común, nunca podrán mantenerse en la senda que hay que seguir para ir rectos y permanecerán extraviados toda su vida.

– Otros: los que, teniendo bastante razón o modestia para juzgar que son menos capaces que otras personas de quienes pueden recibir instrucción, para distinguir lo verdadero de lo falso, deben más bien contentarse con seguir las opiniones de esas personas, que buscar por sí mismos otras mejores (7).

Evitar el extravío, medir los riesgos de un viaje en solitario y sin alforjas en el que se puede llegar a ignorar hasta cómo regresar, es el prudente consejo de Descartes. Rotas las ataduras, también se pierde el suelo firme en el que apoyarse. Hay que llevar el hilo de Ariadna por el laberinto de la duda.

Habida cuenta de que el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo y es naturalmente igual en todos los seres humanos, la dificultad radica, a juicio de Descartes, en que «no es suficiente tener el ingenio bueno, lo principal es aplicarlo bien». La aplicación, cuestión de método, de procedimiento es, por tanto, el problema central. De ahí su recomendación de evitar la precipitación. Hay que proceder «metaodós», siguiendo un camino, según un método. En caso contrario, incluso: «Es mucho más acertado no pensar nunca en buscar la verdad de cosa alguna» (8).

Y volvemos a la duda. La duda es un paso previo necesario, un procedimiento cuyo destino es encontrar opiniones ajustadas al «nivel de la razón», que permitan ver claro en las «acciones y andar seguro por la vida» (9). De

(7) *Discours de la méthode*, II partie; en *Oeuvres de Descartes*. AT, vol. VI, p. 15-16.

El verdadero alcance de estos límites señalados por Descartes es difícil de interpretar ya que no hay que olvidar las precauciones que él toma para evitar problemas con la Inquisición. «Como los comediantes llamados a escena para que no aparezca el pudor en su rostro, se ponen una máscara: así yo, a punto de subir a este teatro del mundo, en el que hasta hoy he sido espectador, avanzo enmascarado». En *Pensamientos privados*: AT, X, pp. 8.

(8) Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*. Reg. IV; En AT, vol. X, p. 371.

(9) *Discours de la méthode*, I, p. 4.

ahí, que los comentaristas (10) coincidan en calificar la duda de Descartes como una duda metódica y artificial, porque en su búsqueda de la verdad se valdrán de ella para liberarse definitivamente de lo incierto e inseguro. Por eso aconseja: «duda, en cuanto sea posible, de todas las cosas». Recomienda: «dudar, una vez en nuestra vida, de todo aquello en que encontramos la menor sospecha de incertidumbre» (11). Así el proceso de duda es una etapa transitoria: «una vez en la vida», a la par que obligatoria: «duda» al menos, «una vez». Si la duda se radicaliza es con el fin de alcanzar verdades absolutamente ciertas, ya que «que de aquellas cosas que después descubramos que son verdaderas no podemos dudar por más tiempo» (12).

Por tanto, la duda de Descartes no es una duda complaciente, escéptica, no es la perplejidad autosatisfecha en la que algunos hoy se pudieran ver reflejados. No es un estado permanente, sino una etapa a superar en su búsqueda apasionada de la verdad.

Hoy, tiempos de sospechas, la insistencia en el primero de los términos que definen etimológicamente la palabra filosofía, deseo, amor, ha desdibujado casi por completo, el punto de llegada, el segundo de los términos: sabiduría, el objetivo irrenunciable cartesiano.

El proceso de duda, todo lo metódico, artificial e hiperbólico que se quiera, conduce a Descartes a encontrar el pilar, el principio evidente que soporta cualquier proceso de duda (sentidos, sueño, un Dios que engaña o un genio maligno que nos burla): el cogito.

Pienso, existo

HAY aquí de nuevo que recordar las propias palabras de Descartes en su formulación del *cogito*:

Para dudar, para suponer que todo es falso, es necesario que yo que dudo, que pienso, sea, exista: «Esta proposición: *yo soy, yo existo*, cuantas veces es pronunciada por mí o concebida en la mente, es necesariamente verdadera» (13).

(10) Puede encontrarse esta caracterización del proceso de duda en los principales especialistas. Entre otros: H. Gouhier: *La pensée métaphysique de Descartes*. Vrin, Paris, 1962. M. Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier-Montaigne, Paris, 1953. J. Laporte: *Le rationalisme de Descartes*. PUF, Paris, 1950.

(11) *Principia philosophiae*, Par. I, art. i: en AT, vol. VIII-1, p. 5.

(12) *Meditationes de prima philosophia*, AT, vol. VIII, Synopsis, p. 12.

(13) *Meditationes de prima philosophia*, Med. II, p. 25.

Con la formulación anterior Descartes varió la inicial formulación del *cogito*: *je pense, donc je suis* del *Discurso del método* (1637) o el *ego cogito, ergo sum* de los *Principios de la Filosofía* (1644). Los comentaristas explican que Descartes quería evitar la apariencia de silogismo que ofrecía el *cogito, ergo sum*, queriendo insistir en que conoce la existencia incluida en el pienso, como algo evidente, por simple intuición de la mente. Existo como una sustancia que piensa, como *res cogitans*, esto es: «una mente, un espíritu, un entendimiento o una razón» (14). Seguidamente explica qué entiende por una cosa que piensa: «una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente». En la racionalidad o espíritu incluye inicialmente el querer, el imaginar y el sentir.

Es importante retener la complejidad originaria del *cogito*. Hoy, X. Zubiri nos habla de la «inteligencia sintiente» y P. Ricoeur (15) nos recuerda ese sentir originario, que va de la mano de una afectividad que nos hace descubrir, de un modo confuso, que pide ser aclarado, nuestra pertenencia a un mundo.

Pero esta complejidad no merma la evidencia ganada con el *cogito*. La radicalización operada hace que, aunque Descartes se sitúe en la tradición agustiniana, radicalice el proceso de interiorización de un modo tal, que distanciándose de la ontología tradicional inicie una nueva dirección. La clave, a juicio de Ch. Taylor (16), uno de los más actuales intérpretes sobre la vigencia de la herencia cartesiana moderna, está en el peso otorgado al ideal de un agente humano que es capaz de hacerse a sí mismo por una acción metódica y disciplinada. Veamos, seguidamente, la conexión entre el pienso y el existo, y la nueva dirección apuntada por Descartes.

Existo

COMO es sabido para Descartes el sujeto pensante está conformado por el entendimiento o facultad de conocer, y la voluntad o facultad de elegir, el libre albedrío.

(14) *Meditationes de prima philosophia*, Med. II, p. 19.

(15) Véase entre otros lugares: Paul Ricoeur: *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, París, 1950, 1988, p. 142.

(16) Véase Ch. Taylor: *Sources of the Self*. Cambridge University Press, Fairfield, N. J., 1992. Cap. 8: «Descartes's disengaged reason», pp. 143-158. Excelente lectura actual de la importancia de Descartes en la constitución del sujeto moderno, a la que me referiré en las páginas que siguen.

Como nos revela en los *Principios de Filosofía* la principal perfección del hombre es el libre arbitrio (principio n.º 37), ya que mientras el entendimiento es limitado, la voluntad, en cierto sentido, es infinita. Precisamente los errores se deben a la falta de límites de la voluntad: la voluntad que tiene más extensión que nuestro entendimiento, se precipita y otorga asentimiento a aquello que no es conocido de un modo cierto y evidente. Por ello, debemos fijar nuestra atención en nuestro interior y llegar a darnos cuenta de los procesos que nos conforman. Se trata, en definitiva y como apunta Taylor de lograr un *control instrumental*, un nuevo modelo de dominio racional. Control que debe operar en el conocimiento (17), en nuestra propia existencia, y en nuestra moral.

Cómo tratar las pasiones

EL Tratado de *Las Pasiones del alma* (1649) y la correspondencia de Descartes con la princesa Elisabeth son la mejor guía para conocer la explicación cartesiana acerca de la coexistencia, en el ser humano, de una naturaleza pensante (razón y voluntad) y una corporal (extensión), uno de los puntos más difíciles de resolver en su propio sistema. Estos escritos nos permiten también acceder a los principios de esa moral que, a su juicio, coronaría todo el edificio del saber y que su muerte prematura no le permitió completar (18).

Descartes ve la esencia de la moralidad en el dominio de la razón sobre las pasiones. Este principio, de resonancias claramente estoicas, tiene un nuevo sentido en él: las pasiones son consideradas como instrumentos que nos ayudan a preservar la unión sustancial del ser humano (19), afianzando

(17) El mundo se concebirá mecánicamente, y no teleológicamente, lo que es inseparable de verle como un dominio de control instrumental.

(18) A estos escritos habría que sumar las consideraciones sobre la Moral provisional que ocupan la tercera parte del *Discurso del método*. Algunos intérpretes franceses, como Michèle Le Doeuf consideran que el término provisional significa «provisión», por tanto anticipo real, más que algo accesorio y sustituible.

(19) A pesar de que los nombres están compuestos de dos sustancias diferentes: un alma inmaterial y cuerpo material existe una unión íntima que no se explica aduciendo que el alma se aloja «en el cuerpo humano como un piloto en su navío» (DM, V, p. 59) pues «conviene saber que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo, y que no puede decirse propiamente que esté en una de sus partes con exclusión de otras a causa de que este es uno» (*Traité de Les passions de l'âme*, Première partie; en AT, vol. XI, p. 351).

la respuesta adecuada que exige el bienestar del organismo. Por este motivo, no propone liberarse de todas las pasiones. Lo que le interesa es su control, su dominio. Escribe a la princesa Elisabeth, el 3 de noviembre de 1645:

«... Cuando he dicho que hay pasiones que son tanto más útiles cuanto inclinan más hacia el exceso, he querido referirme sólo a aquellas que son buenas; lo que he atestiguado, añadiendo que deben estar sujetas a la razón. Pues hay dos clases de excesos: el primero, cambiando la naturaleza de la cosa, de buena la convierte en mala e impide que se someta a la razón. La segunda es aquella que aumenta sólo la medida y de buena la convierte en mejor. Por ejemplo, la osadía sólo tiene por exceso la temeridad cuando sobrepasa los límites de la razón...»

Más tarde, en mayo de 1646, precisa cuáles pueden ser los remedios contra los excesos de las pasiones:

«No se tiende al exceso deseando las cosas necesarias para la vida. Sólo los deseos superfluos y los malos necesitan ser controlados. Los que tienden al bien son, a mi juicio, tanto mejores cuanto más grandes... Aprecio mucho más la diligencia de aquellos que se dedican a hacer las cosas que creen que son su deber con ardor, aunque no esperen mucho fruto.»

Muy lejos está Descartes de la imagen fría de un sabio, indiferente a las pasiones. La idea de que nuestras pasiones pueden ser fuertes, e incluso violentas, era impensable para una moral estoica, y para cualquier otra moral concebida como una liberación de las perniciosas pasiones. Lo que le interesa es el control, el dominio, la prioridad racional. Este es el bien supremo con respecto a nosotros mismos. Así se lo hace saber a la reina Cristina de Suecia, en una carta de 20 de noviembre de 1647: «Referido a nosotros mismos el bien supremo es estimar aquello que nos pertenece, aquello que es para nosotros una perfección tenerlo... El bien de cada uno consiste en una firme voluntad de bien hacer y en el contento que nos produce». No hay ningún bien más grande. Llamará *virtud* al vigor con el que se hacen *las cosas que se creen buenas*, con tal de que se las haya examinado (20).

Por tanto, Descartes no sólo no desprecia la fuerza, sino que la exige, siempre y cuando tienda al bien. De ahí que insista (a Elisabeth, mayo de 1646), en que es preferible acometer las cosas que creemos que son nuestro

(20) Recuérdese la significación etimológica del término *virtud* como fuerza.

deber con ardor, ya que la alegría interior incluso nos hace la fortuna más favorable (a Elisabeth en noviembre de 1646).

Dignidad y existencia humana

DESCARTES llamará almas fuertes a aquellas que pueden, con sus propias armas, conquistar las pasiones:

«Aquellos cuya voluntad puede de modo natural vencer más fácilmente las pasiones ...tienen, sin duda, las almas más fuertes; pero algunos no pueden experimentar su fuerza porque nunca hacen combatir su voluntad con sus armas propias... Lo que llamo las propias armas son los juicios firmes que determinan el conocimiento del bien y del mal según los cuales ella resuelve la conducta y las acciones de su vida» (art. 48 del Tratado de *Las Pasiones del alma*).

En el artículo 49 precisa de nuevo en qué consiste la fuerza del alma:

«*La fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad. La mayoría de los hombres tienen juicios determinados de acuerdo con los cuales regulan parte de sus acciones. Pueden ser considerados como armas propias de la voluntad. Las almas son más fuertes o más débiles según sean capaces de seguir o resistir más o menos esos juicios y resistir a las pasiones presentes que le son contrarias*».

Lo que interesa es el control, el dominio racional que guía y orienta la acción. Ciertamente los bienes del cuerpo y de la fortuna no dependen solamente de nosotros; pero no ocurre lo mismo con los bienes del alma: si bien el conocimiento está a veces por encima de nuestras fuerzas, siempre podemos disponer de la voluntad.

La generosidad, la excelencia y la igualdad

TAYLOR considera que el problema moderno de la dignidad de la persona humana, que tanto peso tiene en el pensamiento político y en la ética moderna, nace del proceso de interiorización descrito. También se puede comprobar en la importancia que otorga Descartes a la generosidad.

Al precisar la causa por la que podemos estimarnos (art. 152 del TPA), considera que es el uso del libre arbitrio y el dominio que tenemos sobre nuestras voluntades lo que nos autoriza a estimarnos, pues sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio podemos ser alabados o censurados con razón. Ello nos hace en cierto modo semejantes a Dios por hacernos dueños de nosotros mismos.

La verdadera generosidad que hace que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente se puede estimar, consiste en no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas aquellas cosas que se juzga mejores; lo cual representa seguir perfectamente la virtud (art. 153).

Taylor, siguiendo a su vez a G. Lanson, considera que este énfasis en la generosidad se encontraba también en el teatro francés del siglo XVII, especialmente en las obras de Corneille donde se insiste en el sentido del honor ético y de la gloria. La firmeza, la resolución y el control eran virtudes guerreras sobre las pasiones. Pero aquí hay que distanciarse de la lectura de Taylor, ya que hay una gran diferencia entre los héroes descritos por Corneille y el ideal propuesto por Descartes. Corneille y los trágicos de su generación estaban más preocupados por una filosofía aristocrática, definida por el orgullo y el reto. Como ha mostrado P. Bénichou (21), no hay que olvidar que barbarie y virtud se entremezclan en la obra de Corneille y esa mezcla de ternura y atrocidad, fue denunciada por algunos ilustrados como Voltaire.

Por el contrario, la razón cartesiana es una razón moderadora y conciliadora de los diversos poderes del ser humano. El equívoco al aproximar Descartes y Corneille se produce también al entender la voluntad como el poder de acallar las pasiones, sentido que no se encuentra en Descartes, que busca las condiciones de acuerdo entre el impulso y el bien. Por último, la razón de Corneille está muy lejos del buen sentido cartesiano, que postula la intrínseca igualdad de todo ser humano.

Esto es precisamente algo distintivo de Descartes. Cuando se pregunta sobre el modo de lograr el control absoluto de las pasiones, y si es sólo tarea reservada para las almas grandes, contesta apelando de nuevo a la confianza en el buen sentido o razón que a todos nos iguala, y la posibilidad de su correcta y metódica aplicación. A su juicio, «no hay alma tan débil como para que no pueda adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones, si está bien conducida» (art. 50 del TPA).

Por tanto, de nuevo, cuestión de método, de procedimiento, de aplica-

(21) Paul Bénichou: *Imágenes del hombre en el clasicismo francés*. FCE, México, 1984.

ción, de entrenamiento. Hasta incluso la generosidad, propia de las almas grandes y clave de todas las demás virtudes, puede ser adquirida. Para Descartes lo que habitualmente llamamos virtudes son hábitos del alma que la disponen a ciertos pensamientos. Por tanto, pueden producirlos, y, a su vez, ser producidos por ellos. Nos advierte que la buena educación sirve mucho para corregir los defectos de nacimiento, y que si nos preocupamos a menudo de considerar qué es el libre arbitrio, y las ventajas de tener una firme resolución de hacer un buen uso de él, podemos suscitar en nosotros la pasión y luego adquirir la virtud de la generosidad (art. 161 del TPA).

La generosidad, valor y esfuerzo en las empresas arduas (22), es *excelencia*, es también la *emoción que acompaña el sentido de la dignidad*, dignidad que puede y debe ser alcanzada por todos los hombres. Los seres humanos generosos, los que tienen este conocimiento y sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente de que todos los demás hombres también pueden tenerlo. Por eso nunca desprecian a nadie, porque la buena voluntad, único canon por el que se estiman, suponen que también existe o puede existir en cada uno de los demás hombres.

Descartes hoy

PARA Descartes la racionalidad era una propiedad interna del pensamiento, que no se definía en términos de un orden de cosas, sino más bien de procedimientos (23). El último criterio de la racionalidad es la conformidad con este orden de procedimiento.

Este nuevo giro impulsó la autonomía de un intelecto guiado por la propia razón, o dicho en términos kantianos, la salida del hombre de un estado de minoría de edad del cual él mismo era culpable (24). Pero el presunto control, no calculó los efectos perniciosos, la venganza de una naturaleza supuestamente dominada.

(22) El sentido actual de generosidad como liberalidad es extraño al francés del siglo XVII. Entonces «generosité» indica: nobleza de sentimientos, olvido de sí mismo, inclinación a anteponer el decoro a la utilidad o el interés: «Il s'arme, en ce besoin, de generosité et du bonheur public fait sa félicité» (Corneille).

(23) Ch. Taylor: op. cit.

(24) I. Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, en *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe, VIII, p. 35. Recordemos la frase completa de Kant: «la Ilustración es la salida del hombre de un estado de minoría de edad del cual es culpable. Minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio entendimiento sin la guía del otro»

Ciertamente Descartes ignoró poderosos aspectos que nos constituyen y gobiernan (historia, cultura, biografía, lenguaje, praxis, intersubjetividad y tantos otros), prescindió del entramado, de la textura, de un sujeto algo más que pensante y extenso. Acentuó tanto la autonomía y la autosuficiencia del sujeto, que preparó también el camino de la increencia moderna.

Pero su apuesta por una racionalidad que a todos nos iguala, por impulsar y trabajar sobre las condiciones para que pueda ser alcanzada, no deja de contribuir a reforzar la idea de la necesidad de reconquistar permanentemente la dignidad de toda vida humana.

El espíritu de la Modernidad y Descartes con él, es un espíritu dado a la innovación, al experimento y a la aceleración, que no se contenta con lo heredado, y mira más allá.

Su recuerdo no debe convertirse en una nostalgia por una «edad de oro» perdida, ni convertir en pesadilla los sueños de sus proyectos. Porque entre otras cosas, la disputa de hoy sigue produciéndose, en filosofía, en torno a temas que no envejecen: entre otros, en torno a la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces, acerca de la posición del pensamiento filosófico con respecto a las ciencias (25), temas de resonancias claramente cartesianas.

Hoy la filosofía, abandonada su pretensión de ser ciencia primera o Enciclopedia, limitado su acceso privilegiado a la verdad, puede tener algo que decir junto aquellos que se esfuerzan por desarrollar la compleja dimensión de racionalidad de nuestro mundo, dudando, al menos una vez en la vida, de los valores al uso, el pragmatismo y el argumento de la eficacia entre otros, que se imponen como nuevas modas e inercias, como nuevos ídolos, y luchando porque el pensamiento no perezca, definitivamente derrotado (26), convirtiéndose sin más en un ciego producto de la cultura.

Pues si «únicamente de las pasiones, depende el bien y todo el mal de esta vida» (art. 212 del Tratado de *Las Pasiones del alma*), afirmación aparentemente poco cartesiana, la pasión por el saber, por pensar, merece, al menos, haber tenido, en algún momento y en algún espacio, un cierto lugar.

(25) Cfr. J. Habermas: *Pensamiento postmetafísico*. Taurus Humanidades, Madrid, 1990, p. 19.

(26) Véase Alain Finkielkraut: *La derrota del pensamiento*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1990.