

Carlos Paván*

Aristóteles, Descartes y el problema del método¹

RESUMEN

El objetivo de mis reflexiones consiste en el análisis y comparación de las concepciones metodológicas esgrimidas por Aristóteles y Descartes. Centraré mi atención en el tema de la *pluralidad de los métodos desde el punto de vista de la filosofía como reflexión fundacional*.

Palabras clave: MODERNIDAD, RACIONALIDAD, MÉTODO, FILOSOFÍA.

ABSTRACT

The purpose of my reflections consist in the analysis and comparison of methodological conceptions given by Aristotle and Descartes. I will focus my attention on the plurality of methods' topic by taking philosophy as thoughtful basis.

Keywords: MODERNITY, RATIONALITY, METHOD, PHILOSOPHY.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

¹ He expuesto una versión abreviada de estas reflexiones en las VIII Jornadas de Investigación de la Facultad de Humanidades y Educación realizadas durante el segundo semestre del año académico 2003.

La finalidad que orienta mis reflexiones es la de analizar y comparar las concepciones metodológicas esgrimidas por Aristóteles y Descartes. Obviamente, no se trata de una exposición exhaustiva de tales temáticas de suyo sumamente complejas y extensas. Por consiguiente, enfocaré mi atención en el tema de la *pluralidad de los métodos de cara al concepto de racionalidad fundacional* para así determinar las diferencias que, al respecto, separan a estos dos filósofos.

La ponencia consta de tres partes. En la primera de ellas estudiaré el tema en cuestión en Aristóteles; en la segunda centraré el análisis en la propuesta cartesiana y, a manera de final, compararé los resultados que arroja mi examen.

I. Aristóteles y los métodos.

En el capítulo final de los *Analíticos Segundos*, Aristóteles reflexiona en torno al concepto de *episteme* considerándolo desde el punto de vista del conocimiento de los principios, es decir, desde la perspectiva fundacional². Ahora bien, en el segundo capítulo del libro primero de la misma obra, el filósofo muestra que la demostración o método apodíctico -esto es, el proceder propio de la *episteme*-, consiste en la deducción de conclusiones necesarias a partir de ciertas premisas cuyas características fundamentales son las siguientes:

“verdaderas, inmediatas, más conocidas, anteriores, y causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán también apropiados a la demostración.”³

La anterioridad de las premisas primeras supone que el método apodíctico no puede aplicarse a ellas mismas. En otras palabras, si queremos que las conclusiones silogísticas sean demostrativas, es preciso que las correspondientes premisas primeras no sean a su vez demostradas, es decir, que sean intuitivas o, según el mismo Aristóteles,

² El concepto de razón fundacional se refiere a la concepción de la filosofía como saber ontoprotológico. Como es sabido, Aristóteles concibe la labor filosófica en tanto reflexión en torno a las primeras causas y principios del ente en cuanto ente. Con esta expresión se unifican los dos conceptos fundamentales del filosofar que expone el Estagirita en su *Metafísica*, específicamente, en el libro primero y cuarto. He desarrollado ampliamente esta temática en un ensayo titulado *Filosofía de la filosofía en Aristóteles* de próxima publicación.

³ Aristóteles, *Analíticos Segundos*, I, 2, 71b 23 s. Utilizaré la versión de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1995.

“nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable.”⁴

La razón de ello es clara: si tuviésemos conocimiento apodíctico de las premisas epistémicas primeras, una de dos: o las demostramos a partir de premisas a su vez obtenidas por demostración y, en este caso, las deduciríamos de premisas anteriores, lo cual es correr la arruga en un proceso al infinito, o asumiríamos subrepticamente tales premisas, lo cual nos conduce a una petición de principio. La conclusión que se impone es, pues, ésta: dado que

“los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, como quiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios”⁵.

En resumidas cuentas: en el marco referencial del método epistémico demostramos las conclusiones e intuimos las premisas. Ahora bien, habrá que ver si tal ideal se traduce en la única forma de saber –solución esta, como veremos, enfáticamente cartesiana-, o si Aristóteles cree que semejante ideal científico tiene sus límites.

A este respecto, *prima facie*, la respuesta es bastante sencilla: ninguno de los principios establecidos en la *Metafísica* –es decir, en el marco del ejercicio fundacional de la razón– puede ser conocido intuitivamente. Para convencernos de ello suficiente será preguntarnos: ¿conocemos de esa manera –esto es: intuitivamente, como requiere la condición de principio según los cánones apodícticos– las diez categorías, la sustancia, la composición hilemórfica, la distinción entre potencia y acto, o las cuatro causas? Como la respuesta es de suyo negativa, no queda otro camino que dirigir nuestra mirada más allá del método apodíctico para saber de qué manera el Estagirita en la *Metafísica*, es decir, desde el punto de vista de la filosofía primera o del saber fundacional, o del saber de los principios (ontoprotoología), obtiene el conocimiento buscado.

En los *Tópicos*, el autor es tajante:

“a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión [Aristóteles se refiere al conocimiento epistémico], es imposible decir nada sobre ellos

⁴ *An. Seg.*, I, 3, 72b 19 ss.

⁵ *An. Seg.*, II, 19, 100b 9 ss.

mismos, puesto que los principios son primeros respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles [*endoxa*] concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos.”⁶

Ahora bien,

“es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles”⁷

y, en este marco referencial,

“son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados.”⁸

La dialéctica, por lo tanto, es el método de la filosofía, del discurso o del saber protológico y tal método se diferencia del apodíctico en cuanto que las premisas a partir de las cuales procede son los *endoxa*, las “*cosas plausibles*”⁹ de las que nos habla Aristóteles. Tales premisas -como podemos comprobar a partir del último texto citado- derivan de un conocimiento compartido por una

⁶ *Tópicos*, I, 2, 101 a 37 ss. Utilizo la versión de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1988.

⁷ *Tóp.*, I, 1, 100 a 30 - 100 b 1.

⁸ *Tóp.*, I, 1, 100 b 23 ss.

⁹ En cuanto al término *endoxa* Aristóteles lo utiliza a menudo y, en lo que concierne a su traducción, algunos autores (como, por ejemplo, Barnes en *Aristotle and the method of ethics* en *Revue Internationale de la Philosophie*, 34, (1981), pp. 490-511) han propuesto “cosas dignas de ser estimadas”. Ahora bien, como apunta Irwin, “si Aristóteles pretendiera decir, usando este término, que ser un *endoxon* significa ser digno de estimación, sería sorprendente el hecho de que tan a menudo trate como sinónimos los términos *endoxon* y *phainomenon* o *legomenon*; estos últimos términos no tienen la implicación de mérito que estaría contenida implícitamente en el significado propio de *endoxon*, así como propone Barnes.” (I. Irwin, *I principi primi di Aristotele*, trad. it. de A. Giordani, Milano, 1996, p. 46, nota n. 42). Creo que Irwin está en lo cierto, así que parece que la propuesta de Brunschwig quien, en su versión al francés de los *Tópicos*, traduce *endoxa* por “ideas admitidas”, es más viable siempre y cuando se mantenga el matiz semántico de plausibilidad y probabilidad (no en el sentido estrictamente matemático) propio de las opiniones compartidas. Ahora bien, Aristóteles en los *Tópicos* escribe: “Hay *demonstración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas plausibles.” (I, 1, 100 a 27 ss.) Y las cosas plausibles [*endoxa*] son “las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados.” (*Tóp.*, 100 b, 23 s.). Ahora bien, en la clase de las opiniones comunes no debe incluirse

tradición o una comunidad científica, lo cual significa que los principios que el método dialéctico fundamenta tienen su origen no en la evidencia de la intuición sino en el material resbaladizo de las opiniones compartidas y aceptadas por una comunidad. Apelar a la dialéctica para la edificación del saber protológico (es decir, de la misma filosofía), supone, a su vez, emplear toda una serie de estrategias argumentativas -que van desde la distinción de los sentidos hasta la utilización de la analogía- que trascienden la dimensión apodíctica trazada en los *Analíticos*. En la *Metafísica* esto se patentiza en la misma estructura de la obra vertebrada a través de las catorce aporías detalladas en el libro III. La aporía, es decir, la oposición máxima entre dos tesis contrapuestas (una de las cuales corresponde, en la mayoría de los casos, al materialismo y, la otra, al formalismo platónico) es el punto de partida endoxástico y, por ende, problemático y no intuitivo, en función del cual se desarrolla toda la posterior reflexión de la *prote philosophia*. A partir de la oposición entre *endoxa*, Aristóteles orienta sus reflexiones ontoprotológicas edificando de esta manera su concepto de filosofía. Es, pues, la dialéctica, el método propio del saber filosófico lo cual, a su vez, descarta la reducción del conocimiento a un único método (el apodíctico). En resumidas cuentas, nuestros análisis nos permiten concluir que, según el Estagirita, el método de la ciencia no es el método de la filosofía o, si se prefiere, que el saber no se constituye a partir de un único método. De acuerdo al tema, esto es, al objeto sobre el cual versa el saber, habrá que utilizar el método más adecuado: según Aristóteles, pues, el orden de las materias se impone al orden de las razones. Estas últimas palabras, como es bien sabido,

cualquier estafalario juicio que a alguien se le haya ocurrido y Aristóteles es muy claro al respecto: “es inútil examinar todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad. Muchas ideas, en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política [...] Igualmente, es inútil examinar la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo, y de manera especial acerca de la felicidad.” (*Ética Eudemia*, I, 3, 1214 b 29 ss.) Por lo tanto, las opiniones comunes que constituyen el punto de partida más claro para nosotros en función de la búsqueda de los principios, suponen cierta *selección* y, quizás por ello, Barnes haya propuesto su traducción de *endoxon*. Lo que es preciso dilucidar es el punto de partida desde el cual propone Aristóteles comenzar la investigación onto-protológica y creo que debería haber quedado ya claramente establecido.

nos remiten a una obra fundamental de la exegética cartesiana contemporánea¹⁰ y, de esta manera, nos sirven para introducirnos en el segundo tópico de esta ponencia.

II. Descartes y la unidad del método.

Como es bien sabido, la meta y, a la vez, el punto de partida de la filosofía cartesiana, consisten en el intento de alcanzar la plena y absoluta certeza que sólo la evidencia proporciona. A este respecto, es preciso destacar la gran audacia del filósofo quien acepta en todas sus implicaciones el desafío escéptico. La estrategia del escepticismo es harto conocida y consiste en plantear como ideal del conocimiento la absoluta certeza reflejo de la contundente verdad: conocemos si y sólo si nuestras conclusiones no pueden ser puestas en tela de juicio, de manera que la mínima duda es suficiente para descartar cualquier saber. Pues bien, Descartes acepta el reto al calificar como falso todo lo que puede ser puesto en duda. He aquí sus palabras, expuestas en el segundo de los *Principios* de su filosofía:

“será útil considerar como falsas las cosas de que dudemos, para poder descubrir tanto más claramente qué es lo más cierto y fácil de conocer.”¹¹

Obviamente, un conocimiento que logre su cometido asumiendo este principio estará a buen resguardo frente a todo escepticismo y este es, justamente, el objetivo cartesiano. El primer paso en este difícil (¿o utópico?) camino consiste en buscar el método que nos pueda garantizar semejante hazaña, entendiendo por método

“unas reglas ciertas y fáciles que permitan al que las cumpla exactamente no tomar nunca lo falso como verdadero, y sin hacer esfuerzos inútiles de inteligencia sino más bien acrecentando gradualmente su ciencia, llegar al conocimiento de todas las cosas de que sea capaz.”¹²

¹⁰ Me refiero, obviamente, al título y tema central del libro de Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1953.

¹¹ Descartes, *Sobre los principios de la filosofía*, trad. cast. de E. López y M. Graña, Madrid, 1989, p.29. Desde ahora ya luce evidente que toda posible referencia a un saber de tipo dialéctico en el sentido aristotélico del término, queda invalidada.

¹² Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, trad. cast. de J. Soriano, s. f., Universidad del Zulia, Regla IV, p. 37.

El objetivo ha sido claramente identificado: el próximo paso será, pues, el de determinar cómo alcanzarlo y la respuesta a esta interrogante es el concepto de orden¹³, el cual se obtiene utilizando los dos únicos instrumentos a nuestra disposición:

“enumeremos todos los actos de nuestro entendimiento que nos permiten llegar al conocimiento de las cosas sin temor a errar. A este respecto, sólo se admiten dos, a saber: la intuición y la deducción.”¹⁴

Ahora bien, el filósofo entiende por intuición

“no el fluctuante testimonio de los sentidos ni el dictamen falaz de la imaginación que urde equivocadas combinaciones, sino una concepción de la mente pura y atenta, tan fácil y distinta que no queda duda en absoluto de aquello que comprendemos: o lo que es lo mismo: una concepción indubitable de nuestra mente pura y atenta que se origina en la sola luz de la razón y que siendo más simple que la misma deducción es por tanto más segura que ella.”¹⁵,

¹³ El origen matemático de esta noción ha sido claramente destacada por Laporte: “El orden puede concernir a toda especie de relaciones. Por lo tanto, debe valer en todo dominio. De esta manera, el método matemático debe poderse desvincular de las ecuaciones que pertenecen al dominio de la cantidad. Ellas se hacen susceptibles de ser formuladas de una manera mucho más universal que en la Geometría [...] cilo se manifiesta, más allá de todo aparato técnico, en los cuatro preceptos del *Discurso del método*, donde reencontramos, en forma más resumida, pero quizá más exacta, dado que es más abstracta y depurada, todo el contenido de las *Reglas para la dirección del espíritu*.” (J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1950, p. 10: la traducción es mía). Y, refiriéndose justamente al tercero de los cuatro preceptos, Laporte señala que “retoma, a propósito del orden, las indicaciones en las cuales las reglas quinta y octava [...] cifran el principal secreto del método. Se trata, resumidos en términos generales, de los procedimientos analíticos utilizadps para resolver las ecuaciones [...]: reducción gradual de lo complejo a lo simple y, luego remontar de lo simple a lo complejo, y ello si preocuparse del orden lógico o cronológico que existe realmente entre los objetos considerados, sino solamente de la facilidad más o menos acentuada de alcanzar mediante el conocimiento de uno el conocimiento del otro.” (Laporte, 1950, p. 11 s.) Incidentalmente estas observaciones del comentarista no sólo muestran la filiación matemática del orden cartesiano sino que declaran la anterioridad del orden de las razones respecto del de las materias, o, si preferimos utilizar la terminología de Wilson, la anterioridad de la esencia respecto de la existencia.

¹⁴ Regla III, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*

y por deducción, la

“operación por medio de la cual entendemos toda conclusión necesaria sacada de otras cosas que se conocen con certeza.”¹⁶.

Rematando su idea, concluye Descartes:

“tales son las dos vías más seguras para alcanzar la verdad, de suerte que en lo que respecta a la mente no deben admitirse más que éstas e incluso deben rechazarse todas las demás como sospechosas y expuestas al error.”¹⁷

Como podemos apreciar, Descartes no sólo ha reducido el método de la ciencia al proceder que Aristóteles llama apodíctico, sino que también la filosofía en cuanto saber fundacional tiene que constituirse apodícticamente. En efecto,

“todas las ciencias [...] no son más que la sabiduría humana que permanece siempre única e idéntica por diferentes que sean los objetos a que se aplica y no recibe de ellos mayor diversificación que la que obtiene el sol de la variedad de los objetos que ilumina.”¹⁸

El orden de las razones se impone al orden de las materias y esa es, justamente, la “ilusión del método” que, gracias a los buenos oficios de Descartes, caracteriza a la modernidad desde su fase auroral. A este respecto, y con la finalidad de resaltar la oposición entre estas dos maneras de concebir el saber en general y la filosofía, recordemos una vez más a Aristóteles:

“es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto”¹⁹,

es decir, que es preciso

“no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyace a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación. Así, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto.”²⁰

La oposición entre los dos filósofos no podría ser más frontal. Mientras Descartes busca en todos los asuntos el rigor y la certeza a que lo acostumbraron

¹⁶ Regla III, p. 31 s.

¹⁷ Regla III, p. 33.

¹⁸ Regla I, p. 11

¹⁹ *EN*, I, 3, 1094b 23 ss. Utilizo la traducción de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1995.

²⁰ *EN*, I, 7, 1098 a 26 ss.

las matemáticas, Aristóteles, mucho más prudentemente, acepta y defiende la pluralidad de los procedimientos metódicos a sabiendas de que es menester respetar el orden de las materias y que, por ningún motivo, hay que subordinarlo al orden de las razones. La contraposición entre las dos maneras de pensar no podría ser más claramente expuesta, de manera que ha llegado el momento de reflexionar sobre esta fundamental diferencia.

III. La razón moderna y su ilusión.

En la contraposición de las dos concepciones del método recién expuestas se enfrentan dos épocas y dos razones: la cultura clásica en su dimensión aristotélica, atenta a sopesar y dispuesta a asumir el peso de la tradición, y la cultura moderna, intuicionista e intimista. A este respecto citaré a Kenny: “*al introducir la conciencia como característica definitoria de la mente, Descartes sustituye de hecho la racionalidad por la intimidad.*”²¹ Estas palabras —que Kenny escribe a propósito de la comparación que él mismo hace de las filosofías de la mente de Tomás de Aquino y Descartes— nos brindan un enfoque valioso para comparar un aspecto central sumamente revelador de los distintos conceptos de racionalidad fundacional que subyacen a las concepciones metodológicas cartesiana y aristotélica y que he intentado resumir en sus líneas maestras.

Como hemos visto, el primer y decisivo paso metódico que preside a la constitución ontoprotoológica aristotélica es la aporía. Ahora bien, como ya se destacó, la aporía tiene su origen en la contraposición de conclusiones teóricas producidas por distintas vertientes teóricas enmarcadas en un discurso filosófico históricamente concrecido. La aporía es, pues, el resultado final de una tradición filosófica que se expresa en la oposición diametral de tesis fundacionales y, por ende, básicamente primarias. Por consiguiente, la aporía nace, se nutre y conserva su sentido propio en cuanto expresión epocal de una tradición filosófica consolidada y compartida, lo cual implica que el método fundacional del Estagirita —el método de la filosofía en sentido fuerte— en cuanto dialéctico, no pueda constituirse fuera del debate que se ha producido en el contexto de una comunidad científica históricamente determinada. Esta es, sin lugar a dudas, la característica central que permite diferenciar el procedimiento apodíctico, intuicionista y deductivo, de la *episteme* del discurso dialéctico, probable,

²¹ A. Kenny, *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona, Herder, 2000, p. 27.

esto es, filosófico.

El método cartesiano, expresión, a su vez, de la pretendida unidad de la razón, es el triunfo del método apodíctico cuya esfera de influencia -contrariamente a las recomendaciones aristotélicas- se extiende más allá de la *episteme* matemáticamente concebida, transformándose en el único proceder considerado válido tanto en vista de la razón epistémica como de la razón fundacional. En otras palabras, Descartes no acepta la posibilidad de la pluralidad metodológica concibiendo, pues, la filosofía y la ciencia como dos tipos de conocimiento que, en cuanto expresiones de una misma razón, utilizan el mismo método.

Ahora bien, esa aparente coherencia cartesiana cobija en su seno una peligrosa fisura que, a la postre, puede entenderse como expresión de una contradicción interna a la misma constitución de la *ratio* cartesiana y moderna. Para darnos cuenta de ello hagámonos esta pregunta: ¿cómo logra Descartes este primer y fundamental paso del desarrollo metódico?; ¿acaso lo logra con la rigurosa formulación de una aporía producida en el marco de una tradición filosófica determinada? La respuesta no puede no ser negativa. Descartes, coherente con su concepción fundacional, se aísla del mundo en un soliloquio, en una meditación, en cuya “intimidad”, como diría Kenny, buscará, rechazando toda tradición, el punto de Arquímedes que le permita levantar su filosofía. Recordemos, a este respecto, una bien conocida metáfora del *Discurso*:

“Se ve, en efecto, que los edificios que ha emprendido y acabado un solo arquitecto suelen ser más bellos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de restaurar, sirviéndose de antiguos muros construidos por otros fines. Esas viejas ciudades que no fueron al principio sino aldeas y que con el transcurso del tiempo se convirtieron en grandes ciudades, están ordinariamente muy mal trazadas si las comparamos con esas plazas regulares que un ingeniero diseña a su gusto en una llanura”²².

Es difícil concebir un más frontal rechazo de la tradición y ello no es solamente la expresión de una postura psicológica que se manifiesta metafóricamente, sino que constituye la actitud fundacional perfectamente definida y coherentemente ejecutada de una filosofía primera en la que se manifiesta el perfil teórico propio del cartesianismo y de la modernidad. En este sentido, puede afirmarse que la revolución cartesiana, vista desde el punto de vista fundacional, no es otra cosa que un retroceso reduccionista a la concepción

²² Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 89 s.,

metodológica de los *Analíticos*. Es la vuelta a una concepción sumamente rígida de la razón y de su proceder dentro de cuyos límites se desprecia la tradición en cuanto tal sustituida por un modelo metódico que busca la certeza en la soledad intuicionista e intimista de la conciencia convencida de que la razón, siendo una, debe expresarse en una única manera de proceder. Esta es la “novedad” cartesiana y en ella hunde sus raíces la conciencia moderna cuya precariedad neurótica oculta, como decía, una contradicción fundamental. En efecto, la unidad apodíctica del método debería apelar a la pura intuición principal que, a su vez, debería realizarse en la soledad del autocercioramiento -en palabras de Habermas-, de la conciencia más allá de toda tradición. Sin embargo, para que se produzca la intuición primigenia y, por ende, fundadora del *cogito*, es menester transitar por la “duda metódica”, lo cual implica, *via negationis*, que vuelva a aparecer la tradición que se pretende haber abandonado. En otras palabras, si Descartes no hubiese tenido frente a sí una tradición que estimulara su duda no habría podido formular su *cogito*: el límite de la concepción apodíctica se manifiesta una vez más en la necesaria referencia a la tradición, aunque sea para negarla, de manera que la unicidad del método se ve comprometida: el método de las *Meditaciones*, en su despeje, no es apodíctico y ésta es, justamente, la contradicción a la que hacía referencia. La razón se concibe como apodíctica pero no logra deslastrarse de la tradición que o se utiliza para negarla (es el caso del *cogito*) o se asume de forma acrítica (es el caso, por ejemplo, del concepto cartesiano del principio de causalidad). Descartes cree encontrar en la soledad de la conciencia, en la intimidad de la razón, aquel punto cero a partir del cual construir la nueva filosofía y con ello pretende ser el único arquitecto de la ciudad racional ideal pero, en realidad, lo que logra es un retroceso que reduce a la razón a una de sus manifestaciones cerrando así toda salida que no conciba el saber según los cánones propios de la ciencia. Ahora bien, luce interesante preguntar por la efectiva realización de semejante hazaña. ¿Logró en verdad el padre de la modernidad refundar en su totalidad la filosofía según el canon metódico del *Discurso*? A este respecto, es sumamente reveladora una experiencia que, creo, ha vivido todo aquel profesor que ha dado algún curso sobre Descartes. Sin lugar a dudas, él, como docente, se ve comprometido a exponer una filosofía sutil, hábilmente entretejida y muy compleja. En una palabra: tiene que explicar, hasta donde él pueda, la obra de

uno de los grandes genios que marcaron el rumbo de la historia de filosofía occidental. En tal sentido, hablando de manera abstracta, el profesor en cuestión se encuentra en una situación semejante a la que vive cuando expone el pensamiento de filósofos como, por ejemplo, Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Kant o Hegel. Sin embargo, en el caso de Descartes, el curso no logra constituirse de manera simétrica. Con ello quiero simplemente hacer referencia a un hecho innegable: en el caso de Descartes, no es posible desarrollar la dimensión práctica de su filosofía. La razón pura absorbe toda la atención: la filosofía moral queda casi silenciada, a no ser por las marginales recomendaciones del *Discurso*. Sé muy bien que muchos autores ha intentado rastrear la presencia de una reflexión moral en los más inesperados textos de la bibliografía cartesiana: sin embargo, es un hecho cierto que Descartes no nos dejó una ética cabalmente estructurada. Su filosofía sufre, pues, una especie de hipertrofia teórica que no deja espacio para una teoría de la razón práctica. La pregunta que de suyo se impone y que muchos alumnos no dejan de formular es: ¿cuál es la razón de tal ausencia? Y, si se trata de alumnos acuciosos, la dificultad se incrementa cuando acompañan su inquietud recordando al profesor aquellas leídasísimas páginas de las *Meditaciones* en las que el autor se refiere a la libertad. Volvamos, pues, a leer aquellas páginas. En la cuarta meditación escribe Descartes:

“debo observar aquí que no hay en mí ninguna otra cosa tan grande o tan perfecta de la que entienda, como la voluntad, que no puede ser aún mayor o más perfecta. Pues, si considero, por ejemplo, mi facultad de entender, en seguida reconozco que es muy pequeña y finita, y al mismo tiempo formo la idea de otra mucho mayor, una máxima e infinita; y, a partir del hecho mismo de que yo pueda formarla, percibo que pertenece a la naturaleza de Dios. [...] Sólo la voluntad o libertad de arbitrio experimento que es en mí tan grande, que no concibo la idea de otra mayor; de manera que ésta es la principal razón por la que entiendo que tengo cierta imagen y semejanza con Dios.”²³

¿Cómo explicar, pues, al alumno acucioso que nos recuerde estas palabras, la ausencia de una elaborada y bien estructurada filosofía moral en Descartes? ¿Cómo explicar que un filósofo haga de la libertad la cúspide de nuestra manera de ser y, luego, no desarrolle una ética? Ésta es la pregunta y

²³ *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. de E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1997, p. 51 s.

explicar semejante ausencia, en principio, parecería imposible ya que podemos intentar explicar lo que es pero lo que no es, es, de suyo, inefable. Claro está que siempre uno podría acudir a una de las tantas piruetas más o menos canónicas que van desde la rebuscada idea del *larvatus prodeo* al más inocente recurso a las limitaciones temporales. Sin embargo, la pregunta queda y se agudiza a la luz de textos como el que acabamos de citar. ¿Cómo es posible que un autor que reconoce la presencia de Dios en el hombre, justamente en su libertad, ignore la ética?

Pues bien, al concluir estas reflexiones no puedo ceder a la tentación de dar una posible respuesta a la luz de lo que hemos visto acerca del problema del método. En la filosofía aristotélica, la ética es expresión de la dimensión prudencial de la razón. La prudencia, en cuanto virtud dianoética, ni es ciencia ni es *téchne*. No es ciencia porque la deliberación, es decir, el proceder mismo de la razón moral, no versa sobre la universalidad necesaria. Pero tampoco es “arte” porque censuramos al artesano que se equivoca por ignorancia mientras que disculpamos al que lo hace en el marco de la moral. Ni arte ni ciencia y, sin embargo, razón al fin. Pero, entonces, ¿de dónde proviene su universalidad? El *phrónimos* no posee el saber científico que soñaba Platón y, sin embargo, posee un saber, el saber de la prudencia. La misma oscilación de los términos que utiliza Aristóteles para referirse a la prudencia y que tantas interpretaciones han desencadenado, son la prueba del estatuto epistémico especialismo del saber prudencial. Pues bien, aunque el *phrónimos* no posea un saber como el que maneja el científico, sin embargo sus elecciones son las adecuadas, su deliberación es la correcta: ¿cómo lo hace? La respuesta de Aristóteles es que el hombre prudente logra acertar porque, al buscar lo que es bueno para él, logra lo que es bueno para todos. Pero, una vez más, ¿cómo lo logra? Contestar esta pregunta es tarea harto compleja pero, para nuestros fines, puede reducirse a una consideración fundamental. El *phrónimos* acierta porque él mismo, en cuanto expresión de una tradición, encarna la regla. El hombre prudente no encuentra la regla fuera de sí, depositada en un supuesto saber moral científicamente estructurado, sino que él mismo es la regla. Lo es porque el logra interpretar una tradición, aquella misma tradición que lo ha formado. No es de extrañarse que Gadamer, el padre de la hermenéutica contemporánea, dedique tanto espacio a la razón práctica aristotélica. Por el mismo motivo, no tenemos que asombrarnos de que

Descartes no logre construir una ética. La naturaleza de la razón prudencial, naturaleza que no podía serle desconocida a un alumno de los Jesuitas, es tan distante y tan esencialmente distinta de la razón teorética que pretender extender el método de la ciencia a las comarcas de la reflexión práctica debe haberle parecido a un filósofo tan “prudente” como Descartes un esfuerzo muy cuesta arriba por no decir imposible. La razón prudencial no se deja avasallar por el único método del *cogito* y, justamente por ello, la ética brilla por su ausencia en las páginas cartesianas. No pretendo, ni mucho menos, haber logrado una explicación acabada del silencio prudencial cartesiano, pero, al menos, haber indicado un posible camino, camino que, una vez más, nos recuerda las sabias palabras de Gilson, quien, en su autobiografía, no vaciló a la hora de confesar que, comparado con la tradición escolástica, Descartes le lucía como un franco retroceso. Preguntémonos, pues: ¿en qué sentido? Ya dijimos que la ética, en tanto expresión de la razón prudencial, no se deja edificar apodícticamente: es decir, es impermeable al único método. Esta me parece una posible razón pero ella misma es expresión de la problemática actitud moderna que empieza justamente con Descartes. Mientras escribo estas palabras vienen a mi mente los versos de Rilke que Gadamer utiliza cual epígrafe de su *verdad y método*.

“En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste,
todo será no más que destreza y botín sin importancia;
sólo cuando de pronto te vuelvas cazador del balón
que te lanzó una compañera eterna,
a tu mitad, en impulso
exactamente conocido, en uno de esos arcos
de la gran arquitectura del puente de Dios:
sólo entonces será el saber-coger un poder,
no tuyo, de un mundo.”

En *Verdad y método*, Gadamer no comenta estos versos y, hasta donde sé, tampoco lo hace en otros lugares de su obra. Sin embargo, el padre de la hermenéutica contemporánea escoge estas palabras cual epígrafe de su obra fundamental. ¿Por qué? Y, sobre todo, ¿qué nos dice Rilke sobre Descartes? “En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste, / todo será no más que

destreza y ganancia sin importancia”. Este magro botín es el de Descartes y de la razón moderna. La modernidad, apoyada en la pretendida unidad de la razón y del único método en que tal razón se encarna, en el autocercioramiento del yo solitario a espaldas de toda tradición, recoge la pelota que ella misma lanzó. El yo es el supremo arquitecto pero, nos asegura Rilke, su ganancia es ganancia menuda. “Sólo cuando de pronto te vuelvas cazador del balón / que te lanzó una compañera eterna [...] / sólo entonces será el saber-coger un poder, / no tuyo, de un mundo.” ¿Quién es esa misteriosa compañera eterna que nos lanza el balón? Me atrevo a decir que esa compañera es la tradición, esa misma tradición que Descartes quiso dejar fuera en la constitución de su nueva y formidable filosofía la cual, por ello mismo, se vio obligada a olvidarse de la ética. Sólo si somos capaces de escuchar a la tradición -la que Gadamer denomina *Wirkungsgeschichte*-, seremos dueños de un verdadero saber y esto es precisamente lo que separa Aristóteles de Descartes. Comparado con autores como Aristóteles y Tomás de Aquino, el filósofo francés luce sumamente ingenuo o, quizás, sumamente dogmático y lo mismo puede decirse de la época a la que él dio inicio. En cambio el Estagirita, con su delicadeza metódica, con su respeto de la diferencia, lejos de ser *il maestro di color che sanno*, adquiere una excepcional contemporaneidad, una frescura que nadie, en los tiempos modernos, habría sospechado y que sugerirá a un gran intérprete como Aubenque corregir el verso dantesco con el más modesto pero cierto *hermano de los que buscan*. Aristóteles supo recoger la pelota que le lanza la historia mientras, me temo, Descartes se vio rebasado por ella.