https://doi.org/10.29393/CF2-8MCEA10008

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN: "LA METAFISICA CARTESIANA". Ediciones de la Universidad de Chile - Ed. Andrés Bello - 1971.

Sorprende que en medio de tanta reforma y barullo universitarios, en un ambiente plagado de consignas, dogmatismos, extremismos y demases de la más variada índole y por lo mismo poco apropiado para la investigación filosófica, hayan surgido en los últimos años trabajos de tanta excelencia como el estudio sobre Kant del Profesor Torretti y el que ahora nos entrega el Profesor Juan de Dios Vial sobre la Metafísica Cartesiana, todo lo cual pareciera estar señalando, entre otras cosas, el alto nivel que ha alcanzado el cultivo de la filosofía en nuestros centros académicos superiores.

Su obra, por lo demás, es fruto de largos años dedicados al estudio del pensamiento cartesiano. Recordamos que en 1950, con ocasión del tercer centenario de la muerte de Descartes, siendo aún estudiantes, nos llamó la atención la intervención del Profesor Vial en la Sociedad Chilena de Filosofía y en un diálogo precisamente con una figura tan nuestra como es la de Enrique Molina. Es claro que, como es natural, se puede apreciar una evolución en su manera de entender ciertos temas fundamentales del cartesianismo, como en el caso del cogito, por ejemplo. No en vano han pasado más de veinte años desde entonces.

Por otra parte, el libro que comentamos en esta oportunidad y "que aspira a ser un texto de estudio", según nos indica su autor, viene, en verdad, a llenar un vacío; en efecto, fuera del texto de Hamelin, traducido por Losada y agotado hace ya bastante tiempo, era difícil encontrar un buen tratado sobre Descartes en español. Lamentablemente hay en nuestro ámbito idiomático una notoria pobreza bibliográfica en lo que respecta al filósofo francés. No suele ocurrir lo mismo con otros clásicos de la filosofía, Kant por ejemplo, que parecen gozar de una mayor abundancia informativa.

Entrando, ahora, en el análisis del libro mismo, lo que primeramente atrae la atención es la forma expositiva que emplea el Profesor Vial. Va desarrollando su exposición en tesis, tesis que se agrupan en capítulos de acuerdo a la afinidad de sus contenidos. Cada tesis, dieciocho en total, va presidida por

su enunciado, que obviamente es la tesis misma, los textos que la apoyan y luego la consiguiente explicación que despliega el argumento implícito en el enunciado. Aun cuando hay reminiscencias escolásticas ahí, nos parece, sin embargo, una buena manera de presentar ordenadamente un pensamiento que como el cartesiano pone especial énfasis en el orden de las razones.

Si bien es cierto que el propio autor confiesa seguir el método del "análisis de estructuras" de M. Geroult, no obstante la línea interpretativa predominante se mueve en la visión ontológica que del cogito cartesiano ha aportado F. Alquié, tanto en sus escritos como en sus cursos de la Sorbona, y que tiende a poner de relieve la original filosofía del ser que encierra el cartesianismo, frente a otros concepciones que ponen el acento mayormente en el aspecto metodológico científico de Descartes, en un sentido más bien epistemológico que propiamente ontológico. Por eso es que Alquié ha podido distinguir varias fases en la evolución del método cartesiano, desde los escritos de juventud hasta el Discurso, y de qué manera problemas de fundamentación lo habrían conducido a una metafísica del ser, visible principalmente en la Meditación Segunda, donde es evidente el predominio de la cuestión del ser, de ahí que la formulación **Ego sum ego existo** venga a reemplazar a la primeriza de la Cuarta Parte del Discurso en los términos aparentemente silogísticos del **Cogito ergo sum,** fórmula que ya en su tiempo le valiese a Descartes tantos problemas.

Es conveniente, por último, y a fin de situar la línea interpretativa en que se mueve el autor en su correcta perspectiva, transcribir in extenso el siguiente importante párrafo de su Introducción:

"Dicho estudio (el de la filosofía) ha de consistir en el análisis de la obra filosófica como una totalidad de sentido capaz de dar razón de sí misma. El contexto de la vida del filósofo, de la cultura de su tiempo, de las influencias que recibe o ejerce, deberá leerse en el texto de la obra. Hay una ambigüedad insalvable en la tentativa de entender una filosofía en función de su contexto social, cultural o histórico, como si éste, a espaldas de aquélla, pudiera decir lo que ella misma no dice. Que una filosofía pertenece a su época, a la cultura donde surge, a las estructuras de la sociedad de la que el filósofo forma parte, es algo que puede afirmarse de cualquier forma espiritual sin réplica posible, no porque se diga una gran verdad, sino porque se ha dicho casi nada. Para que tal afirmación tuviera sentido debiera establecerse de qué manera específica aquella relación opera en la constitución misma de lo que quiere explicarse así. Pero esto supone que lo que quiere explicarse está ya explicado. Esta petición de principio resulta de ignorar que sólo la individualidad de la forma dice cómo el contexto matriz se cumple en ella. Suponer lo contrario es pretender dar razón de una cosa postulando a priori que carece de razón, puesto que se admite que la razón del objeto no está en el objeto, sino en algo anterior a él que lo hace posible. El contexto

suplanta al texto; en vez de generarlo y dejarlo ser, parece que fuera su función vaciarlo y hacerlo superfluo. De este modo no se explica la filosofía sino que se la elimina. No se acepta la historicidad esencial que hay en su individualidad, que **es** la obra misma, que su constitución y sentido interno implican, a pretexto de que esa historicidad se halla en el contexto. Pero entonces tampoco se reconoce la historicidad del contexto en la medida que no se entienden las formas individuales que le dan sentido como contexto y realmente lo edifican. Es esta petición de principio lo que induce muchas veces a decretar la crisis de la filosofía, a postular su superación, o a erigirla como ideología" (pág. 16).

Palabras que apuntan a una tendencia interpretativa que ha cobrado fuerza últimamente entre nosotros y derivada, en parte, de un modo de pensar decimonónico que suele dar la impresión, a veces, de ignorar hoy que mañana él mismo será superando, sobre todo cuando se piensa en su pretensión de relegar toda gran filosofía a la condición de una ideología mistificadora.

De todas maneras esta línea interpretativa principal se ve complementada por una excelente información bibliográfica que no se limita a los intérpretes franceses más connotados sino que también se recurre a comentaristas alemanes e ingleses del cartesianismo. Lo que no significa, desde luego, que no haya un aporte personal, aporte que se aprecia desde diversos ángulos. En este sentido felicitamos al autor por sus intentos, aunque tímidos todavía, de hacer intervenir, en ciertos análisis, también lo propio. Así en la página 100, al comentar la unidad de la intuición metafísica de Descartes, introduce atinadamente un fragmento nerudiano tomado de Residencia en la Tierra. Creemos, cada vez con mayor convicción, en la necesidad de comenzar a apelar a nuestra breve tradición cultural, aún en trabajos aparentemente tan alejados de referencias circunstanciales inmediatas.

Solamente quisiéramos, en esta ocasión, hacer un par de observaciones a la tesis IX que sostiene textualmente: "El hombre es substancia que piensa". Realmente no creemos que se pueda sostener con éxito dicha tesis en el contexto de un pensamiento como el de Descartes que a pesar de distinguir tres especies de substancias y de acentuar en la Meditación Segunda, más bien por razones internas de una dialéctica muy peculiar, propia de las Meditaciones Metafísicas, las res cogitans como condición esencial de su ser hombre, sin embargo jamás se encuentra la afirmación explícita del hombre como substancia en su sistema. Si así fuese, el hombre vendría a ser o puro pensamiento —como un ser angélico, espíritu puro— o pura extensio. A lo sumo, se puede sostener allí que el hombre es un ser compuesto, un compuesto de substancias: la extensa y la

pensante y cuya relación, por lo demás, le fue bastante difícil establecer a Descartes. No sin razón Spinoza al comentar este débil punto de la doctrina del filósofo francés, le reprocha el haber ligado el pensamiento a una pequeña porción de extensión: la glándula pineal. Hipótesis verdaderamente absurda, según Spinoza, quien sostiene el más estricto paralelismo entre ambos. Pero observando el texto spinoziano con mayor atención se puede apreciar que Spinoza no critica tanto la teoría de la unión cuanto la de la distinción del alma y del cuerpo en Descartes. (Ver Prefacio del Libro V de la Etica).

Efectivamente, Descartes parece razonar considerando el alma y el cuerpo como dos substancias separadas en un mismo hombre, como si no tuviesen nada en común.

A esto Spinoza opone resueltamente su doctrina del alma como idea del cuerpo, en fin de cuentas su concepción de la unidad del hombre. En efecto, ya se le había reprochado a Descartes en su época por haber permitido la pérdida de tal unidad.

Ahora, volviendo a nuestro comentario, si bien es cierto que la tesis afirma lo que afirma, curiosamente en la explicación no se recurre tanto a la expresión "substancia" cuanto a la de "esencia" lo que parece atenuar la formulación de la tesis en cuestión, distinguiendo perfectamente entre ambos conceptos, no obstante en la página 128 se vuelve a la expresión "substancia" como equivalente a la de "esencia" al sostenerse: "No ha negado Descartes que el hombre tenga cuerpo, sensibilidad, historia, sino dentro de un plan metódico que ha permitido cuestionar estos aspectos, no para excluirlos en definitiva de la realidad del hombre, sino para definir **lo que sustancialmente** lo constituye. —y prosigue— Todas aquellas cosas pueden estar presentes en el hombre y no dejar de estar de alguna manera presentes, sin ser, por eso, **lo que esencialmente** determina su existencia". Lo que evidentemente introduce una ambigüedad en el uso de los términos. Es claro, que es preciso reconocer que la ambigüedad procede del mismo Descartes, y en ello el Profesor Vial se muestra, hasta cierto punto, consecuente con el pensamiento que expone. F. Alquié ha advertido de estas "paradojas" cartesianas y cree que esas paradojas deben ser mantenidas, al afirmar que: "la mayor parte de los errores cometidos sobre el cartesianismo tienen por origen el deseo de disimularlas o sobrepasarlas. Descartes define la libertad por un poder de libre elección y considera sin embargo la sumisión a un Bien conocido. Descartes afirma el primado del cogito y del pensamiento, y, por otra parte, permanece realista y cree en el primado del ser. Descartes reduce la substancia a un atributo esencial, y no obstante la distingue de él. Más, ¿quién analizando su propia

libertad, o su creencia en el ser no descubriría, en efecto, tales oposiciones? Nadie podría salvar al hombre y la situación paradojal que lo define si no las admitiese; y a su vez, basta meditar en la naturaleza y el origen de esas oposiciones para ver aparecer al hombre, ser cuyo conocimiento incluye al mundo que lo contiene" (1). Por eso es que Alquié cree, además, en la posibilidad de rechazar la presencia de un sistema en nuestro filósofo, pues la situación humana misma haría imposible la existencia de todo sistema, e insiste en que nadie fue más atento que Descartes a esa ambigüedad del hombre y que por otra parte ha puesto en evidencia el existencialismo de nuestros días.

Como no pretendemos ser exhaustivos en el análisis de esta obra tan importante en nuestro medio, por cuanto no es un libro que se entregue tan fácilmente a una primera lectura, aguardaremos a una segunda edición, que sospechamos próxima, a fin de penetrar más profundamente en su estricta densidad conceptual.

Finalmente, estimamos que es imprescindible, en trabajo de tamaña envergadura, una fe de erratas, hay varias y es recomendable que se incluya en una edición posterior.

E. ARIAS A.

(1) Ferdinand Alquié: "La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes". P.U.F., págs. 5 y 6.