

La interpretación germana de Descartes

Daniel V. FERNÁNDEZ BREZMES

ABSTRACT: The history of philosophy views Descartes from the perspective of subjectivism or solipsism. Where does this interpretation come from? Every paper by this author opens the possibility to this view? This article tries to look for answers for these questions. It offers the readings of Hegel, Husserl and Heidegger. As a conclusion we show that the interpretation of Heidegger is the only one which tells us something today.

Keywords: Certainty, Evidence, Intuition, Knowledge, Representation, Subject, True.

RESUMEN: La historia de la filosofía interpreta a Descartes desde la perspectiva del subjetivismo o solipsismo. De dónde procede tal interpretación y su plausibilidad desde los propios escritos de Descartes, son las dos cuestiones que trata de resolver este artículo. Para ello se ofrecen las lecturas de Hegel, Husserl y Heidegger. Como conclusión se muestra que la interpretación de Heidegger ha eclipsado otros puntos de vista.

Palabras clave: Certeza, Conocimiento, Evidencia, Intuición, Representación, Sujeto, Verdad.

Por lo general, las *Regulae* son consideradas una de las obras menores de Descartes, no siendo por ello menos importante sino justo lo contrario, tal y como opina Heidegger, las *Regulae* reflejan el espíritu de la modernidad, sólo quien las haya leído atentamente podrá comprender tal espíritu. Este artículo se ocupa de dos textos fundamentales: la *Regulae II* y la *Tercera Meditación*:

de Dios, que existe; sin obviar las referencias a otros párrafos de estas obras o a otras obras diferentes cuando sea necesario. Por otro lado en ambos textos se nos ofrece ese nuevo punto de partida de toda la filosofía que con tanta insistencia es presentado por el pensador Descartes, a saber: la *res cogitans*. Además nos proporciona una vía de salida del individualismo solipsista al que parecen abocarnos todas las interpretaciones contemporáneas que se suceden sobre este autor. Para ello se recorren en una primera parte las condiciones bajo las cuales podemos afirmar que algo es verdadero y las que debe cumplir lo que existe fuera de mí para establecer su realidad. En la segunda parte se analizan, desde las perspectivas de Hegel, Husserl y Heidegger, cuatro de los conceptos que dotan de sentido al pensamiento cartesiano: certeza, verdad, sujeto y representación. Para concluir se explicitan los motivos por los que la visión heideggeriana es la interpretación que más fortuna histórica ha tenido.

I. Los problemas de la constitución de la verdad y de la realidad

Para Descartes el rasgo fundamental del saber es la certeza, y la certeza es la imposibilidad de dudar¹. No se trata de que no se produzca el fenómeno psicológico de la duda, de que de hecho no se dude, sino de que no se puede dudar; lo que se resume en la conocida sentencia: la duda no es psicológica sino metodológica. Afirma Descartes que, de las ciencias que conoce, sólo en la Aritmética y en la Geometría ha encontrado este proceder de la mente que no concede nada de lo que se pueda dudar². Sin embargo, en vez de encumbrar a la matemática al único puesto de la ciencia verdadera, lo que hace es obtener de ella una lección acerca de cómo tiene que ser la ciencia en general³. Si nos preguntáramos por qué en la matemática existe certeza, la respuesta sería que en ella la certeza no depende de los objetos exteriores a la mente, sino que ella misma genera sus propios objetos por re-presentación. Aquí encontramos ya la afirmación moderna y racionalista del conocimiento: “conocer es representar”. Es aquí donde aparece la noción de evidencia

¹ Las citas de las obras de Descartes se harán por la edición ya clásica de Charles Adam-Paul Tannery: *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1966. En este caso cf. AT X, 363(5-13).

² AT, X, 364(22-28).

³ AT, X, 365(19-23).

(evidente es aquello que se presenta inmediatamente, sin mediación alguna a la mente⁴). Descartes rechaza todos los conocimientos que no son más que probables y discutibles, para no dar su asentimiento más que al conocimiento del que no se puede dudar; es la evidencia, la presentación inmediata a la mente, lo que fundamenta la cientificidad. De todas las ciencias no quedan más que la Aritmética y la Geometría que resistan esta regla, porque estas dos ciencias tratan de un objeto “tan puro y tan simple” que no admiten absolutamente nada que venga de la experiencia, sino puro objeto intelectual. Es necesario, entonces, alcanzar un objeto puro e intelectual que la experiencia no haya hecho aún incierto. En efecto, no hay triángulo, cubo o cuadrado en la realidad, en la naturaleza. Como objetos de la matemáticas son creaciones de la mente, están separados de la sensibilidad experimental.

Fue Galileo quien comenzó a contestar la enseñanza de las ciencias según el método aristotélico. Para Aristóteles podríamos decir que en general la ciencia se basa en la experiencia sensible. Todo lo que hay tiene según Aristóteles un movimiento natural. El de la piedra, por ejemplo, es caer, para contrarrestar esa fuerza de caída es necesario aplicar una fuerza ascensional más fuerte. En el interior de cada móvil hay una *intentio*, una intencionalidad que lo empuja a alcanzar un lugar privilegiado, su lugar natural. Galileo bascula todo esto y enuncia lo que será formulado por Newton como principio de inercia. Galileo no dice “se constata por la experiencia que...” sino más bien “yo concibo en mi espíritu un móvil proyectado en un espacio horizontal sin encontrar obstáculo...” Galileo sale del dominio de lo experimentable para alcanzar el mundo ideal del espíritu, el de la “conceptualización”. El progreso de la física moderna no es fruto de una mayor perfección de la observación, sino de una conceptualización (representación) de todo fenómeno. Existen dos tipos de operaciones del espíritu según Descartes: la “intuición” y la “deducción”⁵. La intuición es la concepción de un espíritu puro y atento que está en relación con un objeto puro, sin ningún tipo de mediación. Es pues una especie de contacto saturante e inmediato. Cada uno puede ver a la luz de la razón que él existe, que la esfera está definida por una superficie, etc. La autopercepción del pensamiento puesta al mismo nivel que

⁴ Utilizamos el término “mente” ya que nos parece bastante cercano a nuestra sensibilidad lingüística. No debe entenderse como sinónimo de “cerebro”, sino que más bien comparte las connotaciones que tradicionalmente se han asignado a otro término mucho más problemático: “conciencia”.

⁵ Descartes insiste sobre las matemáticas porque quiere mostrar que el espíritu (mente) debe proceder con tanto rigor como lo hacen éstas.

el triángulo o la esfera. La deducción no es más que el encadenamiento de intuiciones anteriores. Es la intuición-memoria. Supone el recurso a intuiciones anteriores que no podemos actualizar más y por lo cual debemos fiarnos de la memoria.

Por lo que se refiere a la *Meditación Tercera* habría que decir que en ella Descartes se confiesa seguro del yo pienso, del yo soy, de la voluntad, del sentimiento, en suma, de la inmanencia de las modalidades de pensamiento. Pero no tiene ninguna certeza de la existencia fuera de él de las realidades que corresponden a las modalidades de pensamiento. Por ello, la única posibilidad de ir más lejos es que la existencia fuera de mí de las realidades correspondientes a esas maneras de pensar estén descritas por la duda.

En Descartes no se encuentra la idea de una intencionalidad de la conciencia como en Husserl, ésta no es para este último más que el recipiente de ciertos contenidos. La cuestión que se propone es cuál es el valor de estos contenidos. Hasta aquí no ha citado ninguna verdad más que la del *cogito* y que el lugar privilegiado de la verdad es el juicio. Cuando yo juzgo: “yo pienso-yo soy”, esta idea tiene una correspondencia en mi existencia, en el mundo real. Si yo quiero ir más lejos es, precisamente, si no se puede desgajar de este juicio verdadero un criterio de verdad generalizable a otros dominios, además de éste de la inmanencia. Podemos preguntarnos entonces qué es lo que fundamenta la verdad de este juicio. La verdad de esta proposición se debe a su claridad y distinción. Yo puedo establecer, pues, que todos los juicios que aparecen clara y distintamente son verdaderos. Esto es una regla general. Pero las cosas se complican ya que la aplicación de este principio es imposible. La generalización de este criterio de verdad es irrealizable, después que la duda metafísica ha barrido toda existencia, exceptuando la de la inmanencia. El “genio maligno” ha eliminado todas las ideas claras y distintas. Para salir de esta dificultad es necesario contestar la ficción del “genio maligno”. Para ello basta mostrar la existencia de Dios y demostrar que no nos engaña. Descartes presenta una objeción. Se podría pensar, argumenta, que hay razones para creer que las ideas se parecen a las cosas, sería la inclinación natural la que nos lo hace creer. Pero en este caso este pensamiento no podría engendrar la certeza, pues sería un retorno a la opinión. Se podría decir que las ideas no dependen de nosotros, de nuestra voluntad, y que se nos imponen. Pero ocurre que esto no tiene valor, pues el hecho de que se nos impongan no prueba que provengan de inclinaciones involuntarias. No hay medio de salir de la inmanencia, salvo el demostrar la existencia de Dios. El punto de partida no podrá ser un *principium mundi*, ya que se ha contestado

la existencia del mundo. Es a partir de la *res cogitans* desde donde hay que romper la inmanencia. El problema se encuentra en saber si hay en mí una idea que puede hacerme salir de mí; éste es el punto de partida, y ésta es la idea de infinito. Yo tengo en mí ideas que debo examinar para ver si corresponden a la realidad. Estas ideas participan en los grados de ser, y en éstos hay una jerarquía. A la base de la jerarquía hallamos el accidente que está subordinado a la sustancia finita, que a su vez es inferior a la sustancia no-finita, infinita. Yo tengo en mí la idea de una sustancia infinita y le puedo aplicar el principio de causalidad: ¿cuál es la causa de esta idea?⁶ Esta idea de infinito no soy yo quien la produce, pues después de haber dudado me he dado cuenta que no soy infinito. Yo no puedo ser la causa, debo pensar, por tanto, en un ser perfecto existente efectivamente. Se podría decir que esta idea de infinito es puramente negativa, consistente en sustraer de la inmanencia lo que está en ella como imperfección. De hecho esta objeción no tiene fuerza porque sucede exactamente lo contrario: no soy yo el positivo, y ella la idea negativa, por la simple razón de que es de cara a la positividad de esta idea de infinito como yo me percibo como no infinito, finito. Hay prioridad de la idea de infinito sobre la de finito. El ser perfecto e infinito que acabamos de encontrar y del que acabamos de demostrar su existencia no puede estar equivocado, porque la equivocación es un defecto. Dios es la luz esclarecedora.

Esta prueba de Dios que nos da Descartes no es una prueba ontológica. Esta consiste en analizar el contenido de una idea para deducir su existencia como un predicado. Lo que hace Descartes es aplicar el concepto de causalidad a una idea. Al nivel en que se sitúa, la existencia de las ideas claras y distintas no puede demostrarse por simple análisis, sino por el recurso a una exterioridad, una causalidad. El "círculo" cartesiano reside, pues, en la ingenuidad de que la idea de causalidad no ha sido aún tematizada⁷. La prueba de la existencia de Dios abre un camino que descubre la conciencia a las cosas que existen fuera de ella. Dios garantiza la certeza.

⁶ El principio de causalidad nos proporciona que haya tanta realidad en la causa como en el efecto.

⁷ Tematización hecha posteriormente por Hume y Kant que entrañará directamente el rechazo del cartesianismo.

II. Pensar a Descartes desde cuatro conceptos clave

Aunque la cuestión de la intuición no aparece explícitamente en la *Regulae II* ni en la *Tercera Meditación*, es imposible obviar el tema si se hace una lectura de Descartes desde Husserl. Habría que decir, en primer lugar, que la intuición cartesiana no tiene nada que ver con lo que normalmente solemos entender por intuición ni con lo que se entiende por intuición en el pensamiento aristotélico. Intuición es conocimiento inmediato, sin intermediarios, sin mediación. Para Aristóteles no hay más conocimiento inmediato que la percepción sensible, la de los sentidos. En el lenguaje habitual diríamos que la intuición se relaciona con la espontaneidad de la invención. En Descartes la intuición no es espontaneidad sino sujeción a la presencia de lo que el entendimiento concibe en sí, sin deber nada a la experiencia de los sentidos que son normalmente una fuente de errores⁸. Intuición es lo que el entendimiento ve como ley de la mente misma, como obligatorio e ineludible aunque no quiera. El concebir en la mente es al mismo tiempo un ver. No es algo arbitrario sino sometimiento a la ley de la propia mente. No es un hecho sin más sino, como diría Hegel, una “necesidad absoluta”; autor que sitúa en el hecho de que el pensamiento debe partir sólo de sí mismo (no de la experiencia, no de la autoridad) no sólo el punto de partida de toda la filosofía de Descartes, sino el comienzo de toda la filosofía moderna. Aunque a nosotros esto nos parezca algo normal, fue Hegel quien nos enseñó a verlo así⁹. Con ello vemos el rasgo esencial de la intuición cartesiana que Husserl viene a llamar “intramentalidad”, es decir, la permanencia en la mente misma, el sometimiento a sus leyes, la aceptación absoluta de su dinámica al margen de cualquier contenido; diríamos que es una intuición formal o vacía. Descartes vio “clara y distintamente” que toda razón de ser ha de brotar de nuestra subjetividad¹⁰, toda imaginable verdad o contenido tiene su último fundamento en la subjetividad. Así las cosas, parecen increíbles las palabras de Beck cuando dice que para Descartes “la verdad en términos generales es la conformidad del contenido de los juicios con la naturaleza de las cosas”¹¹.

⁸ AT, X, 365(14-18).

⁹ Cf. G.W.F.Hegel: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: F.C.E., 1977, Trad. Wenceslao Roces, vol.III, p.257.

¹⁰ A este particular véase E.Husserl: *Meditaciones Cartesianas. Introducción a la fenomenología*. México: F.C.E., 1985, Trad.J.Gaos y M.García-Baró, p. 112.

¹¹ Tomado del detallado estudio de L.J.Beck: *The metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*. Oxford: Clarendon Press, 1965, p.137.

Precisamente es en Aristóteles pero no en Descartes donde la verdad viene definida como adecuación entre sujeto y objeto, entre idea y realidad. En cambio en Descartes la verdad es concebida como certeza, como imposibilidad de dudar. La verdad es algo que acontece completamente en la mente misma. Es la adecuación de la mente a la mente, a su propia ley absoluta, a su recto proceder. El sometimiento de la mente a su propia ley es lo que Descartes llama método, la ley de la mente es ley absoluta. En este momento tocamos un punto importantísimo en Descartes: o bien la verdad es “todo conocimiento cierto y evidente”¹², o bien es “toda evidencia clara y distinta”¹³. Se nos impone optar por una u otra interpretación: “la verdad es evidencia o es certeza”. Por nuestra parte nos inclinamos a pensar que el rasgo fundamental es la certeza, no siendo la evidencia más que el resultado de esa operación que ya hemos descrito, la certeza.

Husserl describe el asunto, inversamente a como nosotros lo entendemos, de la siguiente forma: la evidencia es un “protofenómeno universal”, es la forma universal en que tenemos conciencia de algo¹⁴, que se relaciona con todos los modos de ser: posibilidad, existencia, inexistencia, duda, certeza, valioso, bueno. Esto significa que en principio no es exacto decir que la certeza no es un rasgo esencial de la verdad, sí lo es. Sin embargo, Husserl no la sitúa al nivel de la mente, de las operaciones mentales regidas por unas leyes, sino al nivel del contenido. La evidencia en cuanto es “protofenómeno universal” sería la forma, el pensamiento puro al margen de cualquier tipo de contaminación de contenido. La certeza sólo entra en juego cuando nos referimos a un modo de ser concreto. A un contenido del pensamiento, en otras palabras, la certeza es sólo una de las posibles modalidades de la evidencia, pero desde luego no es la que caracteriza originalmente al pensamiento puro, a la *nóesis*. En este sentido puede decir que la verdad es una evidencia que puede tener diferentes modos de ser. A modo de ejemplo diríamos que a ideas como la de los ángeles no podríamos aplicarles las categorías de verdad y falsedad en tanto que son *nóesis* concebibles en nuestra mente, el problema se presentaría cuando intentáramos explicar su modo de ser (existencia, inexistencia, etc.). Si aplicásemos la certeza a nivel del pensamiento mismo, de la mente, caeríamos en una contradicción: cómo es posible que seamos capaces de concebir *nóesis*, actos de pensamiento, cuando menos dudosos. La certe-

¹² AT, X, 363(7-9).

¹³ AT, X, 12(16-18) y 44(18-19).

¹⁴ Cf. E. Husserl, *Op.cit.*, p.108.

za es una categoría aplicable sólo al predicado pero no al sujeto trascendental, al sujeto de pensamiento. Como consecuencia la intuición no se sitúa en Husserl al nivel del pensamiento puro en cuanto tal, como el ver las leyes del pensamiento mismo, sino que la intuición da “sencillamente” la posibilidad de ser del contenido correspondiente, es decir, no es una evidencia como tal, dado que es verdad tiene que ser, o mejor, tiene que estar realizada (yo pienso-yo soy); ni la intuición ni la certeza están a nivel del *cogito*, sino de lo *cogitado*, de lo pensado como una posibilidad de ser.

Hegel resolvió el problema de forma diferente, pero como en Husserl no se identifican verdad y certeza, lo que no significa que no guarden una estrecha relación. La certeza es presentada como una categoría del sujeto, de la mente, mientras que la “verdad” es el “tránsito a lo determinado”¹⁵; la categoría de verdad sólo es posible cuando se establece una relación entre las representaciones y una existencia exterior. Así pues, el Yo cartesiano es una certeza o evidencia pero no es aún la verdad. Sólo el pensamiento puro (el ser en Hegel) es cierto, pero no así el contenido del ser. Evidentemente el yo es interpretado como lo interior, más exactamente lo no-exterior, es la conciencia en sí –misma– pero no la conciencia de sí –mismo–¹⁶. Del yo se establece la certeza en cuanto que está presupuesto en cualquier contenido determinado, y dirá Hegel que la verdad (o el error) sólo se establece en el tránsito a una exterioridad objetiva, a lo determinado. Como vemos esa verdad sólo podrá tener como garantía la existencia de Dios¹⁷, o como indica Beck no garantiza exactamente la verdad sino la posibilidad de “corregir los errores cuando son cometidos y de re-examinar la cuestión”¹⁸.

Tras toda esta labor de desvinculación de verdad y certeza llevada a cabo por Hegel y Husserl podríamos plantearnos por qué nosotros somos tan reacios al analizar a Descartes a deslindar certeza de verdad. La razón puede encontrarse en la interpretación que Heidegger hace de Descartes y de toda la época moderna, su análisis supuso la reidentificación de ambos términos, para él la verdad es la “certidumbre de lo representado”¹⁹. La mente ha dejado de ser un ente privilegiado y distinto de los demás entes para convertirse

¹⁵ Cf. G.W.F. Hegel, *Op.cit.*, p.264.

¹⁶ *idem*, p.260.

¹⁷ AT, VII, 52(15-29).

¹⁸ Cf. L.J. Beck, *Op.cit.*, p.148.

¹⁹ Así lo podemos ver en *Holzwege* de M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am M., Vittorio Klostermann, 1977, Bd.5, p.87.

en lo ontológico, aquello en lo que consiste el ser²⁰. La mente es la condición de posibilidad del ser, “la mente es la casa del ser”. Por definición ente, o lo que es, lo que existe es aquello de lo que la mente puede estar absolutamente segura, cierta, y que proviene de ella misma en su recto proceder. Lo que no tiene así su origen en ella misma es apariencia. En este sentido Heidegger analiza el “carácter matemático” que introducido por Descartes va a ser componente esencial de toda la Edad Moderna. Lo matemático tal y como lo tematiza Heidegger vendrían a ser esas posiciones fundamentales que ya posee el sujeto con anterioridad al acto mismo de conocimiento de lo que existe²¹. Tal y como lo ve este autor no se trata sencillamente de una serie de leyes de la mente con las que tenemos que contar, ya que sólo ellas son capaces de proporcionarnos un conocimiento cierto, sino que el mismo hecho de contar con esas leyes supone un posicionamiento con respecto al ámbito de todo aquello que se puede conocer²². En otras palabras, si nuestro punto de partida es el propio proceder de la mente conforme a un modelo (el de la Aritmética y Geometría), ello supone en Descartes un comienzo radicalmente nuevo desde el que iniciar la filosofía y todo el saber en general, por un lado; y, por otro lado, nos delimita la medida del campo de lo cognoscible, reduce lo que se puede conocer a aquello que somos capaces de instalar en ese modelo al que venimos haciendo referencia. Heidegger no pretende con ello hacer una crítica de la modernidad, sino destacar que este hecho tendría que cambiar el rumbo de las preguntas que cabe plantear. En fin, ya no se trata de preguntarse por el ser, por su esencia, eso sólo tenía cabida en una posición objetivista ingenua. Se trata de preguntarse por el ser de lo que existe y de preguntarse por el ser de la cosa que se pregunta por el ser de lo que existe, por el ser del *Dasein*, esto es, del ser del hombre concebido como sujeto.

Es a partir de Descartes cuando la palabra “sujeto”, empleada absolutamente, debe reservarse para la mente. En Aristóteles simplificando diríamos que “sujeto” es el supuesto, lo que está debajo de los accidentes. En Descartes el único “sujeto” es la mente pues ésta es la que está supuesta en el ser de todo lo que existe. La nueva concepción del sujeto significa la liberación de todas las ataduras anteriores, de la tradición filosófica y de la igle-

²⁰ Cf. G.W.F. Hegel, *Op.cit.*, p.262.

²¹ Lo encontramos en M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von d.transzendenten Grundsätzen*. Tübingen: Niemeyer, 1987, 3Aufl., p.74ss.

²² *idem*, p.82.

sia; además, y esto es aún más fundamental, la “esencia del hombre” se transforma absolutamente al convertirse éste en “sujeto”²³. Cuando el hombre pasa a ser sujeto primero y propiamente dicho, el hombre se convierte en aquel existente (igual a todos los demás pero primero) en el cual se funda todo. Evidentemente que el hombre llegue a ser fundamento de todo lo existente sólo es posible si se transforma la concepción de lo que existe. Por eso, también a partir de ahora el objeto (*ob-jectum*, lo que está puesto delante) debe designar lo que existe en cuanto tal. El objeto va a ser lo que existe, lo real, porque lo real es por definición lo que resulta asegurado en el proceder seguro de la mente. Así las cosas, la emancipación de la Edad Moderna comenzada por Descartes va a venir marcada por dos fenómenos que se complementan mutuamente, a saber: el “objetivismo”²⁴ y el “subjetivismo”.

El subjetivismo supone, como ya hemos visto, que el hombre pasa a ser un existente más entre lo que existe y simultáneamente fundamento de todo ello, llega a ser sujeto. El objetivismo supone que lo que existe, existe porque es representado, porque se convierte en objeto de la representación. Así podrá decir Heidegger que se produce un acto de objetivación que transforma en objeto lo existente; pero sólo en cuanto es convertido en objeto existente, el ser de lo que existe es ser representado. Dicho de forma más prosaica: al margen de lo representable no hay existentes para el hombre moderno, y si los hay no podemos aplicarles el criterio de verdad, ya que éste viene dado por la certidumbre de la representación. Entonces, “representar” quiere decir que traemos ante nosotros mismos lo que existe como algo opuesto, lo hacemos entrar en relación con nosotros mismos; pero a la vez lo devolvemos a la relación consigo mismo otorgándole la marca de su ser (precisamente ser representado). Representar es poner ante sí y hacia sí. Este proceso mediante el cual el mundo pasa a ser “lo representado” es el mismo que hace al hombre pasar a ser sujeto. El hombre aparece como la escena en la que se re-presenta lo que existe, se pone a sí mismo como el ámbito de lo representado universalmente. Es por esto que la diferencia con los griegos o los medievales no estriba simplemente en que el hombre tenga ahora una nueva postura frente a lo que existe, sino en que esta postura está decidida conscientemente por él, sólo entonces (en tanto que es decidida) hay lo que

²³ Esa es la línea del análisis heideggeriano, cf. M. Heidegger: *Holzwege...*, p.88.

²⁴ Es necesario hacer hincapié en el punto del “objetivismo”, ya que si bien normalmente se sacan las consecuencias más radicalmente subjetivistas que implica el planteamiento de Descartes, con igual asiduidad se olvidan sus implicaciones también radicalmente objetivistas.

podríamos llamar propiamente una “postura del hombre”, un posicionamiento. Hay que descartar ciertas interpretaciones viciadas. No se trata de que el hombre cree lo que existe, ni de que sólo existe lo percibido, sino de que existe en tanto que existe representado. La cuestión se centra en el hecho de que lo único que hay es lo interiorizado, aquello que es convertido en vivencia²⁵. El hombre pone su vida como sujeto en una posición privilegiada: la de medio de referencia. Convertir lo que hay en lo representado, podría compararse arriesgadamente con la concepción de lo que existe para un griego o un medieval. Para aquél existe lo que se presenta, lo percibido (la intuición aristotélica); así, el hombre griego “es” en tanto que percibe lo existente, diríamos que más que el hombre contemplar lo que existe, aquél es contemplado por esto (en ningún caso se trata de que el hombre sea un sujeto). Para el hombre de la Edad Media existe lo creado, en tanto que hay un orden ontológico jerarquizado en cuya cúspide o primera posición se encuentra Dios.

Tendríamos que añadir aún que en esta nueva interpretación moderna de lo que existe, del hombre y de la verdad, Heidegger sitúa a Descartes en el punto de arranque, aunque piensa que se mueve aún en el ámbito ya marcado por Platón y Aristóteles, el de la ya tradicional pregunta: ¿qué es lo existente?, ¿qué es el ser?²⁶. Con Descartes empieza a formarse lo que será la filosofía moderna, al intentar hallar una nueva categoría en la que analizar lo que hay, y al interpretar al hombre como *subjectum*. Descartes situó las premisas sobre las que habría de discurrir la metafísica occidental.

Para terminar ofrecemos algunas consideraciones sobre la verdad y la realidad en Descartes:

(a) Leer a este autor en clave subjetivista no es lo mismo que leerle en clave individualista. El individualismo solipsista es, creemos, una de las consecuencias no deseadas del proceder cartesiano. La soledad de la mente, de los juicios por ésta realizados, no parece en absoluto lo que se busca, si no fuera así cómo tendríamos que interpretar la problemática prueba de Dios que nos ofrece en la *Tercera Meditación*. En ella sólo se trata de legitimar la verdad de los juicios mediante la confirmación de su referencia (del mundo), en otras palabras, de imposibilitar una interpretación del yo-mente como individualismo solipsista. Se trata de instalar el yo puro en la corriente de lo histórico, evidentemente después de una purificación (la duda) es devuelto al

²⁵ Término que fue acuñado por J.Ortega y Gasset como traducción del también neologismo alemán introducido por Husserl *Erlebnis*.

²⁶ Cf.M.Heidegger: *Holzwege...*, pp.98-99.

mundo, ya no en la misma situación que antes puesto que han sido sometidas a examen muchas de las creencias de la tradición. El filósofo tiene que desempeñar un papel activo después de corregir sus propios errores y los heredados, debe jugar un papel en el mundo²⁷.

(b) No está tan claro que la verdad se vincule en Descartes directamente con la certeza. El lenguaje habitual nos traiciona a nosotros mismos en este sentido, puesto que “algo cierto” es para nosotros “algo verdadero”. Como ya hemos visto Husserl sitúa la certeza a nivel del contenido, de los modos de ser pero no de la *nóesis*, del acto puro que es la evidencia. La verdad vendría determinada por la relación evidencia-modo de ser, esto significa que una evidencia cierta puede ser verdadera pero también una evidencia dudosa podría serlo. Para Hegel la certeza se sitúa a nivel del YO, sin embargo, la verdad sólo tiene cabida en la confrontación del YO con el mundo, con la exterioridad, o más exactamente con el contenido de lo representado.

(c) La razón por la cual se suceden este tipo de interpretaciones de manera habitual reside entonces en considerar únicamente la interpretación heideggeriana de Descartes. Según Heidegger es verdad aquello representado de lo que podemos tener certeza, excluyendo así la verdad de una representación por ejemplo “buena”. Diríamos que sólo garantiza la verdad de lo existente, que nos viene dado en la representación, la exclusión de la posibilidad de dudar de ello o certeza), cualquier otra consideración de la representación de lo que existe puede ser cualquier cosa (buena, inexistente, tener valor, etc.) menos verdadera. La verdad se convierte así en un valor que excluye a cualquier otro, excepto a aquel que transforma en sinónimo suyo: la certeza. Podría cabernos la duda de que quizá Heidegger malinterprete a Descartes, pero no dudamos que esta visión de la verdad posee coherencia interna con su propio pensamiento. Quien no acepte el contexto general de la filosofía de Heidegger, tampoco podrá aceptar su interpretación de Descartes.

²⁷ AT, X, 364(10-15).