

**DESCARTES Y EL
“FUNDAMENTO MÍSTICO” DE LA RAZÓN
(Introducción al problema de Dios
en las Meditaciones Metafísicas)**

*DESCARTES AND THE
“MYSTICAL FOUNDATION” OF THE REASON
(Introduction to the problem of God
in the Metaphysical Meditations)*

Rodrigo Karmy Bolton*

Universidad de Chile
Santiago-Chile

*Recibido 12 de enero 2007/Received January 12, 2007
Aceptado 23 de abril 2007/ Accepted April 23, 2007*

“Por favor, no me pregunte nombres. Lo que tiene que hacer es corregir sus errores. Desde ahora, no sea tan inflexible; uno no puede defenderse contra este tribunal; hay que confesar. Así que, a la primera ocasión que tenga, haga su confesión. Sólo entonces tendrá la posibilidad de escapar, sólo entonces”. (Franz Kafka, *El Proceso*).

* Monjitas 360, departamento 823. Santiago. Chile. E-mail: karmy@esfera.cl

RESUMEN

El presente ensayo se guía bajo la hipótesis de que el problema de Dios trabajado *in extenso* por Descartes en sus Meditaciones Metafísicas constituye el fundamento místico de la propia Razón. En otras palabras, que la Razón cogitante no puede sostenerse si no es a la luz del argumento ontológico de Dios, el cual potencia y redobla el esfuerzo “inmunitario” de la Razón. Tomando el paradigma “inmunitario” propuesto por el filósofo italiano R. Esposito, se plantea, pues, que Dios permite inmunizar a la Razón del error. Por ello, el presente ensayo inscribe una tercera posición respecto de las dos tesis clásicas en torno al problema, a saber, la tesis “sociológica” que considera que la apelación a Dios en Descartes tiene un carácter contingente respecto de la situación política que Descartes vive con la Iglesia, y la tesis “racionalista” para la cual el argumento de Dios “rompe el orden de razones”.

Palabras Clave: *Cogito*, Dios, Inmunización, Fundamento Místico.

ABSTRACT

This essay follows the hypothesis that the problem of God worked in extenso by Descartes in his “Metaphysical Meditations” constitutes de mystical ground of reason. In other words, that the cognitive reason cannot stand up without the ontological argument of God, which empower the “immunitarian” effort of reason. From the immunitarian paradigm from the Italian philosopher R. Esposito, this essay argues, that the argument of God in Descartes makes possible the immunization of reason from any error. That’s why, this essay adds a third position beyond the classical thesis of God’s argument in Descartes: the “sociological” thesis, that says that the God’s argument in Descartes is due to the political situation that Descartes lived with the church of his time, and the “rationalistic” thesis that says that God’s argument breaks the “rational order”.

Key Words: *Cogito*, God, Immunization, Mystical Ground.

Paráfrasis de la célebre conferencia “Fuerza de Ley. El “fundamento místico de la autoridad””¹ dictada por J. Derrida en la Cardozo School de New York en 1990. Se trata de indagar dicho “fundamento místico” en el pensador que, paradójicamente, habría dado luz a la razón moderna. Este “fundamento” aparece profusamente trabajado en las “Meditaciones Metafísicas”, cuyo objetivo, tal como señala Descartes al inicio de su carta a “Los señores decanos y doctores de la Sagrada facultad de teología de París”: “Siempre he estimado que las dos cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente requieren ser demostradas, más por razones de filosofía que de teología (...)” (p. 109).² Así, el “alma” y “Dios” constituyen el eje problemático que, según Descartes, requiere ser “demostrado” filosóficamente (es decir, por el ejercicio del razonamiento y la argumentación y no por la “doctrina” teológica). Sin embargo, ¿por qué habrá Dios de ser demostrado *filosóficamente*? Si éste ha de ser demostrado “más por razones de filosofía que teología” ¿significa acaso que, más allá de una cuestión histórico-política precisa que rodea al hombre del Renacimiento, se juega allí un problema metafísico fundamental? ¿O acaso *el* problema de la metafísica occidental?

Podríamos señalar que existen dos versiones respecto de este problema. La primera, que podríamos llamar “sociológica”, enfatiza que la “demostración racional” de la existencia de Dios obedecería a un problema histórico-político coyuntural del propio Descartes con la institución eclesiástica y, el hecho no menor, que los jesuitas proscibieron el cartesianismo por bastante tiempo, tras la muerte del filósofo.³ Si esto es así, entonces habría que

¹ Derrida, J. (2002). *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.

² Descartes, R. (1991). *Meditaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa.

³ En su Prólogo a las *Meditaciones Metafísicas* (1991) M. García Morente relata: “En 1677 sus restos fueron trasladados a París y enterrados en la Iglesia Saint Genevieve du Mont. Comenzó entonces una fuerte persecución contra el cartesianismo. El día del entierro disponíase el padre Lallemand, canciller de la Universidad, a

desechar desde la tercera meditación en adelante, arguyendo el carácter puramente estratégico de la “demostración” cartesiana y justificando así su teología, por una coyuntura sociopolítica específica y, ante todo, “externa” a su filosofía. En segundo lugar, una lectura estrictamente filosófica del problema, que podríamos denominar “racionalista”, indica cómo la demostración racional de la “existencia de Dios” constituiría una exigencia del propio argumento cartesiano en la búsqueda por un fundamento. Pero, en la apelación a Dios, los racionalistas verían una falencia de la propia argumentación cartesiana que, no pudiendo sostenerse a sí misma, habrá de convocar a Dios como su fundamento último, quebrando así con la propia razón y su argumentación al desplazar la discusión desde la filosofía a la teología.

Sin embargo, la apuesta de este ensayo abre una tercera vía para pensar el problema: si el propio Descartes ha de demostrar *filosóficamente* la existencia de Dios acaso será por una *aporía* que atraviesa a la propia razón. Pareciera que la razón, en su intento de dar cuenta de sí misma, no pudiese prescindir de dicho “fundamento místico” que, en cuanto infinitud, deslumbra en la forma de Dios. Así, la apelación a dicho fundamento por parte de la razón, lejos de ser una “anomalía”, constituiría su más íntima verdad. Y pienso que Descartes, no obstante su enorme innovación filosófica, estaría de acuerdo con ello (a saber, que es imposible prescindir de Dios).

Para ello nos introduciremos en las *Meditaciones Metafísicas* siguiendo paso a paso la argumentación cartesiana en torno a dicha problemática. Veremos cómo esta argumentación –que funciona bajo la negatividad de la “duda metódica”– opera desde una lógica “inmunitaria”⁴ que permite, a partir de la inclusión del “error”, la inmunidad del fundamento (es decir, incluye al “error” en la forma de una exclusión), esto es, el *cogito* despunta, a pesar, in-

pronunciar el elogio fúnebre del filósofo cuando llegó una orden superior prohibiendo que se dijera una palabra” (p. 17).

⁴ Esposito, R. (2005). *Immunitas la protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

cluso, de la hipótesis del “Genio Maligno”. En ello habremos de indicar, más precisamente, qué hemos de entender por “místico” y, finalmente, cómo la aparente contraposición razón-religión no contendría sino una indisoluble y secreta complicidad: el carácter “onto-teo-lógico”. Así, el presente trabajo sugiere que en las Meditaciones de Descartes no se anuncia sino la *aporía* de la propia razón y su exigencia de fundamento: el fundamento revela el punto en que la filosofía se indistingue con la teología (muestra que la primera no ha sido sino una “onto-teo-logía”). Por ello es que, dicho con Kafka, existiría un punto en el “tribunal” de la razón en el cual nadie puede “defenderse”, precisamente, porque éste no tendría sino un carácter “místico”.

1. PRIMER MOVIMIENTO: DUDA.

La primera meditación lleva por título: “*De las cosas que pueden ponerse en duda*”. El título anuncia el periplo de la razón iniciado con la duda:⁵ ¿cuál es la legitimidad de las opiniones que le han enseñado, en qué fundan éstas su “crédito”? Al respecto señala Descartes:

(...) desde entonces [es decir, desde el momento en que, desde su niñez, ha admitido como verdaderas “porciones de opiniones falsas”] he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias (Descartes, 1991, p. 125).

Dicha “empresa” se iniciará ahora: el desprendimiento de dichas opiniones permitirá, pues, “empezar de nuevo” y desde los

⁵ En la argumentación cartesiana existirían, desde mi punto de vista, dos momentos en la operación de la duda: un primer momento de duda “natural” (cuyo interlocutor no es sino la conciencia natural y sus principios propios de la tradición) y una duda “hiperbólica” o exagerada que emergería, estrictamente, para fundar al *cogito* (ya desde la segunda meditación).

“fundamentos”. Para ello, sin embargo, no será necesario dudar de cada una de las infinitas opiniones (pues aquello, supone un “trabajo infinito”), sino más bien: “(...) bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas” (p. 126).⁶ Y bien, ¿cuál es la fuente por la cual, desde niño, ha “aprendido” dichas “opiniones”? Los sentidos que inducen al “error” y a la “falsedad” y no a la “claridad” y “distinción”, propio de la “*luz natural*” de la razón. El juicio fundado únicamente en los sentidos es incapaz siquiera, de distinguir el sueño de la vigilia: en el sueño se me aparecen imágenes tan vívidas y tan reales, ¿cómo podríamos estar seguros que en vigilia no estamos soñando?⁷ Si esto es así, ambas, tanto las “representaciones soñadas” como las “representaciones pintadas” tendrían un carácter “compuesto”, contingente y, por ello, a partir de los sentidos no será posible “establecer algo firme y constante en las ciencias”. Así, los sentidos no pueden proveer el “fundamento” porque ¿cómo saber si lo que yo veo no es sino una creación de mi imaginación, o una creación de mis sentidos? Sin embargo, pareciera que las verdades matemáticas son iguales tanto en vigilia como en sueño, y no parece que estas “verdades tan claras” puedan ser objeto de duda. Pero el siguiente párrafo se inicia con un “Sin embargo”.

En efecto, estas verdades matemáticas podrían también ser objeto de duda, sólo si opera allí un desplazamiento en la duda: desde “afuera” (la duda aplicada contra los sentidos) hacia “dentro” (la duda aplicada al espíritu):

Sin embargo, tiempo ha que tengo en el espíritu cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido hecho y creado como soy. ¿Y qué sé yo si no habrá querido que no haya tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud,

⁶ Descartes, 1991, p. 126.

⁷ Al respecto Descartes señala: “Supongamos, pues, ahora que estamos dormidos y que todas estas particularidades a saber: que las manos y otras por el estilo no son sino engañosas ilusiones; y pensemos que, acaso, nuestras manos y nuestro cuerpo todo no son tales como los vemos” (Descartes, 1991, p. 127).

ni lugar, y que yo, sin embargo, tenga el sentimiento de todas estas cosas, y que todo ello no me parezca existir de distinta manera de la que yo lo veo? (Descartes, 1991, pp. 128-129).

Y prosigue:

(...) qué sé yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres o enumero los dados de un cuadrado, o juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil? (Descartes, 1991, p. 129).

De esta manera, las verdades de la aritmética y la geometría pueden ser objeto de duda, precisamente porque ¿Qué pasaría si dichas verdades son producidas por un agente "exterior" que, sin embargo, reside en el "interior"? La pregunta es decisiva, puesto que, incluso prescindiendo de los sentidos, no se está exento del error: la duda ya no opera respecto de un exterior (los sentidos), sino del interior (espíritu) y la posibilidad de que un *agente interno-externo* al propio espíritu le engañe. Este "agente interno-externo" que en principio aparece en la forma de Dios apuntala la futura hipótesis del Genio Maligno:

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme (...) (Descartes, 1991, p. 130).

Así, la pregunta sería: ¿Cómo yo que puedo dudar de las cosas exteriores no puedo, sin embargo, sustraerme al "sentimiento" de éstas? ¿Acaso no habrá algún genio maligno que me las impone en mi *interior*? Así, la subjetividad del "yo" comienza, pues, a preguntarse por su propia ipseidad, en la medida en que "casi sin permiso" las representaciones engañosas (propias del Genio Maligno) ingresan a su espíritu.

Pero Descartes no ha dejado a su interlocutor (la conciencia natural y escéptica). Y a él se dirige, en una argumentación que quiere precaverse de cualquier "opinión engañosa". Asimismo,

será posible dudar tanto de la exterioridad de los sentidos (la objetividad) como de la interioridad del espíritu (la subjetividad) e incluso, aunque Dios constituye “suprema bondad”, a aquellos que no creen en él: “(...) no les opongamos nada y hagamos, en su obsequio, la suposición de que todo cuanto sea dicho aquí de un Dios es pura fábula (...)” (p. 129).⁸ Así, puede “obsequiar” a su interlocutor la duda de Dios mismo (considerando, claro está, que este Dios es el que le ha sido “enseñado”). Por ello, en este primer movimiento, Descartes ha emprendido la destrucción de todo aquello posible de destruir: la objetividad (los sentidos), la subjetividad (el espíritu) y la divinidad (Dios), tríada que habrá de recomponerse, pero más allá de la tradición, a partir de un nuevo y “firme” fundamento.

2. SEGUNDO MOVIMIENTO: COGITO.

Desde el momento en que Descartes pone en duda las verdades matemáticas, la duda natural referida exclusivamente al orden de los sentidos se transforma en una *duda hiperbólica*: el espíritu mismo, sin saberlo, puede ser engañado por el Genio Maligno. Igualmente, a partir de la *gran catástrofe* de la duda (su negatividad que nada ha dejado en pie) hemos retornado a la premisa socrática: “sólo sé que nada sé” (como si la filosofía tuviera que volver empezar). Entonces, el movimiento negativo de la duda hiperbólica deja a Descartes en un abismo:

Y, sin embargo, no veo de qué manera voy a poder resolverlas [las dudas dejadas de la primera meditación] y como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, quedame tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie (Descartes, 1991, p. 133).

⁸ *Ibidem*, p. 129.

“Sin fondo” esa es, precisamente, la negatividad radical en que Descartes ha quedado “suspendido”.

Pero esta zona de suspensión radical será también el sitio del nacimiento:

Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre (Descartes, 1991, p. 134).

En efecto, desde el in-fundamento que ha abierto la duda hiperbólica, Descartes deja entrever un principio que se sitúa más allá de la locura o del error proveídos por el Genio Maligno: el *cogito*.⁹ Al respecto continúa: “No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo” (p. 134).¹⁰ Así, si en el extremo de la duda, de lo único que no puede dudarse es, precisamente, de la duda, en cuanto tal. Por ello, si el Genio Maligno constituía el escollo fundamental para erigir algo “firme y constante” ahora, en y a partir de la lucha que sostiene con el *cogito*, ésta se ha transformado en su *confirmación* fundamental: si pienso que estoy siendo engañado por el Genio Maligno no puedo, sin embargo, negar que pienso, y si pienso, pues, existo. Por tanto, el *cogito* constituye el punto irreductible, al que ningún Genio Maligno, no obstante lo engañe, puede si no confirmar: el in-fundamento

⁹ Este es el mismo argumento que aparece en el *Discurso del Método*: “Pero advertí en seguida que aún queriendo pensar, de este modo, que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba fuese alguna cosa”. (p. 94).

¹⁰ *Ibidem*, p. 134.

dejado por la duda hiperbólica ha dado a luz al *cogito*:¹¹ “yo soy = yo existo”, he ahí la nueva fórmula del nuevo mundo.

Entonces, una vez dado a luz, el *cogito* se pregunta: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (p. 137).¹² Luego, la *res cogitans* no sólo es el punto fundante, sino ante todo, la cosa que se sabe a sí misma: la conciencia que tiene conciencia de sí, la “autoconciencia” (“presencia para sí”), esto es, la conciencia que tiene “certeza” de sí. De esta forma puede que, en efecto, no existan ni el mar ni el cielo ni los astros, o que todo aquello que el “yo” piensa que existe no sea sino una ilusión propinada por el Genio Maligno, mas si esto es así (es decir, si todo es falso), de lo único que el *cogito* no puede dudar es de la duda misma: él piensa y, en cuanto tal, nace el *principium inconcussum* del *cogito*. Sin embargo, ¿por qué el *cogito* aparece, pues, como la realidad irreductible a la negatividad de la duda? Precisamente, porque en el acrecentamiento de la duda natural a la duda hiperbólica, operado desde la primera a la segunda meditación, ha prevalecido una lógica que, siguiendo los trabajos de R. Esposito, podríamos calificar de “inmunitaria”.

En su texto “Immunitas. Protección y negación de la vida” Esposito propone la existencia del dispositivo inmunitario como la fatal dialéctica con que opera Occidente entre lo otro y el sí mismo. La idea fundamental de dicho dispositivo sería, tal como ocurre en la lógica de las vacunas desde Paracelso a la fecha, que para combatir el mal es preciso contener y conservar una forma atenuada del mismo. De esta forma, el dispositivo inmunitario:

¹¹ Al respecto señala Derrida: “La audacia hiperbólica del Cogito cartesiano, su loca audacia que quizás no comprendemos ya muy bien como audacia (...) consiste, pues, en retornar hacia un punto originario que no pertenece ya a la pareja de una razón y una sinrazón **determinadas**, a su oposición o a su alternativa. Esté loco o no, **Cogito, sum**”, Derrida, J. (1989). Cogito e historia de la locura. En *Escritura y Diferencia* (p. 79). Barcelona: Anthropos.

¹² Descartes, 1991, p. 137.

Reproduce en forma controlada el mal del que debe proteger (...) La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante una inclusión. El veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él, sino cuando de algún modo llega a formar parte de éste (Esposito, 2005, pp. 17-18).

Esto significa que la forma de proteger al sí mismo es incluyendo al mal en la forma de una exclusión. Así, el dispositivo tendría un carácter "*estructuralmente aporético*",¹³ precisamente porque en su propia consistencia ha de incluir el mal en la forma de una exclusión.

De esta forma, la duda operada en Descartes constituiría, precisamente, el dispositivo inmunitario, en la medida que una y otra vez ésta permite inmunizar al *cogito* del "error" (como sabemos, el error en Descartes constituye una "privación"). Sólo a partir de la duda hiperbólica, el error (los sentidos y el Genio Maligno) puede ser incluido en la forma de una exclusión: des-punta el *cogito*, precisamente porque él mismo, a partir de la duda hiperbólica (que incluye el error en la forma de una exclusión), se ha vuelto inmune al error (como vimos, incluso si el *cogito* está equivocado, está pensando y si piensa, existe).

En este proceso de inmunización que ha dado a luz al *cogito*, Descartes ha resuelto la primera parte de su eje problemático (el alma y Dios). Con ello, ha transformado la ontología del mundo occidental: el problema ya no será el Ente en cuanto Ente (del mundo griego aristotélico hasta la escolástica), sino la subjetividad del *cogito* como punto de partida decisivo del pensar (porque éste no es sino el pensar mismo). Pero el *cogito*, a partir de la inmunización propinada por su propia negatividad, ha quedado como el único e irreductible punto, precisamente, porque *pensar* es *ser* (y pensar no es sino reflexionar). Pero si esto es así, ¿cuál es el tribunal del *cogito*? ¿Hasta qué punto el *cogito* puede ser tribunal de sí mismo?

¹³ *Ibidem*, p. 18.

Descartes ha despuntado la “cosa pensante” como lugar sin otro contenido más que sí mismo. Y, por ello, su despunte no constituye sino un “instante” de “intuición”¹⁴ en el estricto sentido cartesiano. Pero, en medio de dicho nacimiento, éste no puede constituir su propio tribunal: si el *cogito* constituyera su propio tribunal, significaría que éste habría de ser *infinito* y, por ende, ser Dios mismo. Sin embargo, cuando el *cogito* comienza a preguntarse ya no “qué es”, sino “quién es”, indaga sobre sí mismo, encontrándose, pues, con una “idea” muy particular, a saber, la “idea de Dios”. Allí, entonces, el *cogito*, como señala Derrida, se “temporaliza”¹⁵ dando luz a su propia finitud (respecto de la infinitud de Dios). En este sentido, podríamos indicar sólo de modo estratégico que en la economía cartesiana el *cogito* se articula en dos tiempos: en un primer tiempo éste emerge como el punto irreductible e inmunizador e inmunizado a la vez y, en un segundo tiempo, éste se vuelve sobre sí y, a la luz de la “idea” de Dios, el *cogito* encontrará, pues, un tribunal más allá de sí.¹⁶ Este segundo tiempo, como veremos más adelante, constituirá lo que llamaremos una “inmunización de la inmunización”.

3. TERCER MOVIMIENTO: DIOS

El *cogito*, como resultado de su propia inmunización, queda suspendido en su irreductibilidad. Allí es donde, no quedando

¹⁴ En efecto, Descartes en sus *Reglas para la dirección del espíritu* señala: “concepción del puro y atento espíritu tan fácil y distinta, que no queda en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos (...) es una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que por ser más simple es más cierta que la misma deducción”. Por ello, la “intuición” es, ante todo, la regla evidente, tal como ésta aparece en la aritmética y en la geometría. Es por ello que Descartes coloca a la intuición y a la deducción que va aparejada como los “dos caminos más seguros para la ciencia”. Lo “simple” es lo geométrico y matemático y lo “compuesto” aquello mezclado propio de la materia y los sentidos.

¹⁵ Derrida, 1989.

¹⁶ Al respecto señala Derrida: “una vez alcanzada esa punta [el cogito como principium inconcussum] Descartes intenta reafirmarse, garantizar el Cogito mismo en Dios (...)”. Derrida, 1989, p. 81.

más lugar que el *cogito*, éste se vuelve sobre sí, distinguiendo así las “ideas”. Es preciso considerar que, en Descartes, como retomando el sentido platónico de la palabra, las “ideas”: “(...) son como las imágenes de las cosas (...) como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios” (p. 147).¹⁷ Las cuales consideradas en sí mismas: “(...) no pueden ser falsas, pues ora imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino una y otra” (p. 148).¹⁸ De esta forma –y es éste un punto decisivo– una “idea” en cuanto “representación de alguna cosa” no puede ser, en sí misma, verdadera o falsa, pues, podríamos decir, son los juicios el lugar propio de la “decisión”: es el “juicio” la instancia que ha de dirimir lo verdadero de lo falso, no la “idea”. Más adelante retomaremos el problema del juicio. Por ahora, es preciso continuar la exposición de las “ideas”. En efecto, dice Descartes, el error “más ordinario” es juzgar que las ideas “(...) que están en mí son semejantes o conformes a cosas, que están fuera de mí (...)” (p. 148)¹⁹ reiterando el error al cual el juicio está expuesto. Así, y referido a dicho problema, Descartes distingue tres tipos de ideas: “(...) unas me parecen nacidas conmigo, y otras extrañas y oriundas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo” (p. 148). Pero ¿cómo saber, cómo distinguir, que algunas ideas sean “oriundas de fuera” y otras “inventadas por mí mismo”? En efecto, líneas más adelante señala:

Pero también podría persuadirme de que todas esas ideas son de las que llamo extrañas y oriundas de fuera, o bien que todas han nacido conmigo, o también que todas han sido hechas por mí, puesto que aún no he descubierto su verdadero origen (Descartes, 1991, p. 148).

¹⁷ Descartes, 1991, p. 147.

¹⁸ *Ibidem*, p. 148.

¹⁹ *Ídem*.

En efecto, una vez considerada la posibilidad de un Genio Maligno, es preciso advertir que no es posible fundamentar si éstas son “oriundas de fuera”, “inventadas por mí” o que “todas han nacido conmigo”. Por ello, para el punto irreductible del *cogito* será imposible distinguir la proveniencia de éstas, pues la catástrofe que supone su nacimiento ha destruido la posibilidad del mundo como referente. Y, aun así, si recordamos la hipótesis del Genio Maligno habrá que admitir que, por ende, *todas las ideas* puedan venir, *al mismo tiempo*, tanto de “fuera” como de “dentro” o bien, que yo mismo me las “invente” sin darme cuenta ¿por qué no?

Sin embargo, existen algunas ideas que “contienen más realidad objetiva” que otras, por ejemplo, la “idea de Dios”. ¿Cuál sería, pues, la procedencia de esta idea de Dios, ¿he “nacido” con ella, la he “inventado” o proviene desde “fuera”? En efecto, a la luz de la perfección de la idea de Dios, ésta no puede provenir desde “fuera” (donde se mezclan las cosas que, como tales son todas “finitas”), pero tampoco ha podido ser invención del propio *cogito* puesto que, ¿cómo un ente finito –dice Descartes– habría podido inventar a uno “infinito”? De esta manera, señala: “(...) se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de esa idea (...)” (p. 153).²⁰ Esta “otra cosa que existe y que es causa de esa idea” no podría ser sino lo infinito anudado bajo el nombre de Dios: “Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas” (p. 155).²¹ Por ello, siendo la idea de Dios tan perfecta, es imposible que haya sido “inventada” por el propio *cogito* que, en sí mismo, es menos perfecto que dicha idea. Así, el *cogito*, a partir de su reflexión apuntala el primer argumento de la existencia de Dios: lo infinito ha creado lo finito

²⁰ *Ibidem*, p. 153.

²¹ *Ibidem*, p. 155.

y no al revés, si tengo la idea de un ser más perfecto, es imposible, pues, que el *cogito* la haya creado, sino que ésta lo ha creado a él y a las demás cosas (por ello, en Descartes, al igual que los *falasifa* islámicos como Avicena, Dios es el "artífice").

Pero, si esto es así, hemos de concluir que, precisamente a la luz de la perfección de Dios (que es omnisciente, eterno, infinito, etc.), *Dios existe*: casi replicando la operación del *cogito* (pienso, luego soy), si se piensa pues, en Dios (que es la idea más perfecta de todas), entonces éste, necesariamente, habrá de existir: "*Idea Dei est. Deus est*".

Al respecto señala Descartes:

Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una [la sustancia pensante] no podría haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita (Descartes, 1991, p. 155).

De esta forma, la idea de lo infinito testimonia, precisamente, sobre la existencia de Dios. Así, la tercera meditación ha cumplido su cometido: "*De Dios: que existe*" (este último argumento es el que se ha dado en llamar "ontológico" que, después Kant retoma en su "Crítica de la Razón Pura" insistiendo en la imposibilidad de dicha "demostración").²²

Pero si Dios existe, es porque ha ocurrido una nueva operación: una "inmunización de la inmunización". En efecto, lo que ya estaba inmunizado del error (el *cogito*) vuelve a inmunizarse en la forma de Dios: la "demostración de la existencia de Dios" va a apuntalar, en Descartes, al problema del "juicio" y del *cogito* en general, que da luz a la cuarta meditación y cuyo subtítulo no

²² En su *Crítica de la Razón Pura* Kant señala: "Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un ser supremo a partir de conceptos son, pues, inútiles. Cualquier hombre estaría tan poco dispuesto a enriquecer sus conocimientos con meras ideas como lo estaría un comerciante a mejorar su posición añadiendo ceros a su dinero en efectivo" (p. 506).

puede ser casual: “De lo verdadero y lo falso” (p. 163).²³ ¿Por qué, inmediatamente después de haber “demostrado” la existencia de Dios, Descartes puede hablar en torno a lo “verdadero y lo falso”? ¿Qué es lo que autoriza al *cogito* distinguir lo uno de lo otro?

Se deja entrever, pues, que para que el *cogito* pueda “decidir” entre uno y otro, éste habrá que apoyarse en Dios. Por ello, podríamos decir, Dios es el lugar de la inmunización absoluta (pues va a garantizar que el juicio –que es parte del *cogito*– pueda elegir lo verdadero y no lo falso): la “decisión” que da luz al juicio del *cogito* (pues ya sabemos que el “juicio”, junto con las “ideas”, son parte del pensamiento) se funda, en Dios. Se advierte que el juicio nos sitúa en una zona en que la teología y la filosofía se vuelven, por un momento, indistinguibles. Así, si Dios existe y provee al *cogito* del “juicio verdadero”, ¿por qué éste permitiría el error?, ¿por qué el *cogito* podría errar el juicio? Descartes ingresa propiamente al problema teológico del mal: ¿cómo es que el mal puede ser posible, aun cuando Dios exista?²⁴

4. CUARTO MOVIMIENTO: INMUNIZACIÓN DE INMUNIZACIÓN

Detengámonos, pues, en la cuarta meditación y el problema de lo verdadero y lo falso: ¿cómo es que, existiendo Dios, el error se vuelve, en efecto, posible? Para afinar la respuesta, Descartes ha de reiterar la imposibilidad que Dios le engañe (pues si así lo hiciera éste sería menos perfecto de lo que es) para, con ello, reconocer una:

²³ Descartes, 1991, p. 163.

²⁴ Me interesa, sin embargo, insistir que el problema teológico constituirá condición de posibilidad del argumento racional. Es precisamente en este punto, donde ingresan tanto la explicación “sociológica” como la “racionalista” que, de algún modo u otro, pretenden justificar (sea para bien o para mal) el “tercer movimiento” recién expuesto.

(...) facultad de juzgar o discernir lo verdadero de lo falso, que sin duda he recibido de Dios, como todo cuanto hay en mí y yo poseo; y puesto que es imposible que Dios quiera engañarme, es también cierto que no me ha dado tal facultad para que me conduzca al error, si uso bien de ella (Descartes, 1991, p. 164).

De esta forma, la facultad de juzgar aparece como aquella facultad que recibida de Dios puede, entonces, "discernir lo verdadero de lo falso": ¿por qué la facultad de juzgar puede tener certeza de que, claramente, ha distinguido lo verdadero de lo falso? Y, en definitiva, ¿en qué se funda su certeza? Si es cierto que esta facultad puede "discernir lo verdadero de lo falso", ¿cuál es el criterio que ésta tiene que permite su distinción? En efecto, Dios parece constituir el punto indecible que autoriza al mismo *cogito* y, por ende, la condición de posibilidad del juicio para distinguir lo verdadero de lo falso con "claridad y distinción". Pero si todo depende del "buen uso" del juicio, significa que existe la posibilidad de su "mal uso" y, por ende, como testimonia el proceso inmunitario operado en las meditaciones, la posibilidad del "error". Así, es preciso considerar que el "error" no es una carencia sino, ante todo, una *privación*: "(...) el error no es pura negación, es decir, simple falta o carencia de una perfección que no me es debida, sino la privación de un conocimiento que parece que yo debiera tener" (p. 165).²⁵ Entonces, la posibilidad del error no se vuelve incompatible con la existencia de Dios, precisamente, porque este último da al hombre la facultad del juicio en cuanto *potencia*²⁶ que, como tal, habrá de actualizarse.

²⁵ *Ibidem*, p. 165.

²⁶ Al respecto Vial Larraín ha identificado en el problema cartesiano de la existencia humana en cuanto potencia, una influencia decisivamente agustiniana: "La existencia humana, como dijo San Agustín, es "inquietud". Finita, pero no cerrada en sí; queda todavía indeterminada, in-quieta. Y en este sentido abierta, como una existencia posible de la que se está, aún, privado. La existencia humana es finita, pero siempre posible. Y es el infinito actual de Dios lo que sostiene esa actualidad de lo posible que hay en el hombre". De esta forma, en Descartes la existencia humana, en consonancia con la perspectiva agustiniana, como existencia posible y, en cuanto tal,

Ahora bien, si el hombre contiene en potencia la posibilidad de “discernir lo verdadero de lo falso” y yace, por ello, abierto al error, significa que, en la lógica inmunitaria que hemos señalado, habría que indagar cuáles serían, según Descartes, sus causas. En efecto, después de asumir el carácter “impenetrable” de Dios y, por ende, la imposibilidad humana de conocer sus intenciones, Descartes señala que los errores dependen de dos causas, a saber: “(...) la facultad de conocer, que hay en mí, y la facultad de elegir, o sea mi libre albedrío; esto es, mi entendimiento y mi voluntad” (p. 166).²⁷ Así, dice Descartes, el hombre tiene, ante todo, “libre albedrío”, precisamente porque no sólo puede conocer, sino porque puede “elegir” lo bueno de lo malo. Sin embargo, el entendimiento (tal como las “ideas” señaladas en la tercera meditación) y la facultad de conocer que le es propia no puede errar, precisamente, porque éste concibe, de manera exclusiva, las ideas que puede afirmar o negar, mas no constituye, por sí mismo, el lugar de dicha “decisión”. De esta forma, se interroga Descartes otra vez: “¿De dónde nacen, pues, mis errores?” (p. 168).²⁸ Y responde:

Nacen de que la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo; y como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual sucede que me engaño y peco (Descartes, 1991, p. 168).

De esta forma, lo que desafía la inmunización llevada a cabo por el *cogito* es, precisamente, una “animalidad” (el mal,

abierta a la posibilidad del error. Sin embargo, el “infinito actual de Dios” inscribe, en el seno del hombre, la facultad de juzgar, por medio de la cual éste puede discernir “lo verdadero de lo falso”. Ver: Vial, Juan de Dios (1999-2000). Naturaleza metafísica del hombre. En *Seminarios de Filosofía*, 12-13 (p. 34). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile: Instituto de Filosofía.

²⁷ Descartes, 1991, p. 166.

²⁸ *Ibidem*, p. 168.

el error) inscrita en su propio seno,²⁹ la "voluntad" que excede los límites del entendimiento y que, en dicho exceso, se "extravía con mucha facilidad". Por lo cual, se revela cómo la inmunización llevada a cabo por el *cogito* entre la primera y la segunda meditación no excluye simplemente la dimensión de lo "falso", sino que la incluye en la forma de una exclusión. Por ello, con el problema de "discernir lo verdadero de lo falso", emerge dicho resto incluido en la forma de una exclusión, a saber la voluntad. Pero esta emergencia opera, a su vez, dentro de la estrategia inmunitaria, precisamente, para salvaguardar lo verdadero: es necesario, pues, inmunizar la voluntad no ya a partir del *cogito* (que es, una y otra vez, excedido por ésta), sino desde Dios.

De esta manera, para evitar "utilizar mal" el "libre albedrío" (que es la privación como forma del error), será preciso, pues, que tal como enseña: "(...) la luz natural que el conocimiento del entendimiento ha de preceder siempre a la determinación de la voluntad" (pp. 169-170).³⁰ De este modo, si hay alguna imperfección en el *cogito* es, precisamente, cuando éste "falla juicios temerarios" y, por ende, "no usa bien su libertad" dejándose llevar por la voluntad, dejando de lado la facultad que Dios mismo le ha dado, a saber, el juicio que permite discernir "lo verdadero de lo falso" y que consta del entendimiento (lugar que permite la deliberación) y la voluntad (en la cual se decide). Por eso, para evitar el "juicio temerario", es preciso que el entendimiento (que muestra la totalidad de las ideas, mas no decide por ninguna) "preceda" a la voluntad. Así, el *cogito* ha de prevenir el error al cual conducen los "juicios temerarios".

En este sentido, Descartes señala:

Y no tengo ningún derecho a quejarme de que Dios, al ponerme en el mundo, no me haya colocado entre las cosas más nobles

²⁹ De hecho Descartes señala: "Por el contrario, ahora no sólo conozco que existo como una cosa que piensa, sino que también se representa al espíritu cierta idea de naturaleza corporal (...)" (p. 169).

³⁰ Descartes, 1991, pp. 169-170.

y perfectas; y aún tengo motivos para estar contento, porque si bien no me ha dado la posibilidad de no errar, empleando el primero de los medios citados anteriormente, que es el de dar a mi entendimiento un conocimiento claro y evidente de todas aquellas cosas de las que pueda deliberar, en cambio, ha dejado en mi poder otro medio, que es mantenerme firme en la resolución de no dar nunca mi juicio sobre cosas cuya verdad no conozca claramente (Descartes, 1991, p. 171).

En el presente pasaje, Descartes ha justificado, pues, la existencia del mal en la tierra. Precisamente, Dios no le ha dado la “posibilidad de no errar” (cosa que sería un contrasentido puesto que esta posibilidad sólo es propia de un ser infinito como Dios mismo y, el *cogito*, en cuanto duda, tiene imperfección y, por lo tanto, no puede ser Dios), pero sí la de “mantenerse firme en la resolución”.

De esta manera, se podrá ser mortal y finito, mas “progresar” en el juicio, precisamente, a la luz de una cierta disciplina que permite reiterar la meditación una y otra vez, hasta adquirir “(...) la costumbre de no errar” (p. 172).³¹ Aquí, pareciera que el texto cartesiano experimenta un cambio hacia la posibilidad de una ética que, sin duda, en último término, se fundaría en Dios. Por tanto, la razón podrá dominar su voluntad y, si bien nunca eliminar por completo, al menos evitar la posibilidad del error: “Por lo demás, no sólo he aprendido hoy lo que debo evitar para no errar, sino también lo que debo hacer para llegar al conocimiento de la verdad” (p. 172).³² Por ello, la inmunización operada por el *cogito* no constituye un proceso aislado, sino que se inscribe en una suerte de proceso formativo, una “tecnología del yo”, podríamos decir con Foucault, cuyo objetivo fundamental es “evitar el error”. Así, sólo se podrá “evitar el error” recordando, por cada olvido, una y otra vez, los estrictos pasos que permitieron, en un principio, llegar a la verdad.

³¹ *Ibidem*, p. 172.

³² *Ídem*.

Esta “tecnología del yo”, que aplica el *cogito* sobre sí, constituye un aprendizaje, cuyo progreso podrá permitir que el hombre “evite errar”: la “guerra preventiva” que se anida en el seno de la subjetividad cogitante no va a ser sino su propio proceso educativo (su tecnología del yo o, lo que es lo mismo, un disciplinamiento decisivo sobre la voluntad). Así, señala Descartes:

Y, por cierto, no puede haber otra que la que he explicado, pues mientras contengo mi voluntad dentro de los límites del conocimiento, sin juzgar más de aquellas cosas que el entendimiento representa claras y distintas, no puede suceder que me equivoque, porque toda la concepción clara y distinta es, sin duda, algo y, por lo tanto, no puede provenir de la nada, y debe ser necesariamente obra de Dios, quien siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error; y por consiguiente, hay que concluir que esa concepción o ese juicio es verdadero (Descartes, 1991, p. 172).

Esta forma, aquellas cosas que el entendimiento “representa claras y distintas” provienen directamente de Dios (he ahí en denominar “luz natural”), y al provenir de Dios éstas no pueden ser “causa de error”.

Asistimos, pues, al momento en que la razón sabe que no puede prescindir del “error” pero que, en cuanto éste es “privación”, puede, por tanto, actualizar la potencia “divina” que le ha sido concedida por Dios, en la forma de la “claridad y distinción” a la cual llega el entendimiento y que permite “mantenerse firme” contra la voluntad prometiendo, sobre todo, el “juicio verdadero”. Así, si bien el *cogito* no puede prescindir del error, puede utilizar ciertas estrategias que permitan “evitarlo”: la “guerra preventiva” que acontece en la subjetividad cogitante no es otra cosa que un proceso de inmunización. Pero una inmunización de la inmunización llevada a cabo, primero, por el *cogito* (duda) y luego, por el *cogito* y la fuerza de Dios.

5. EL “FUNDAMENTO MÍSTICO” DE LA RAZÓN

Fundamento de la razón, como hemos visto, es Dios. Pero ¿Qué es, más exactamente, Dios? Lo hemos adelantado: su fundamento “místico”. Así, la razón –que en principio no tendría porqué investirse de autoridad– encuentra su legitimidad y su autoridad, precisamente, a la luz de dicho fundamento. Es su *auctoritas* de la *ratio*. Por lo tanto, dicho fundamento pareciera dar una cierta “fuerza-de-ley” (en el específico sentido de una *vis obligandi*) a la ley de la razón, por la cual, esta última puede “mantenerse firme” frente a la voluntad y su potencial extravío.

Pero ¿por qué enfatizar que dicho fundamento tiene un carácter “místico”? Precisamente porque la razón sólo va a encontrar su fuerza en Dios que, en cuanto tal, *le da lugar*, en la medida que llegar a la verdad no significa sino que el *cogito supone* la infinitud de Dios: dicha adecuación previa permitirá la “claridad y distinción” propia del entendimiento que, a su vez, tendrá que regular a la voluntad. Pero dicha “adecuación” es lo que caracteriza, precisamente, al carácter “místico” de dicho fundamento: la razón parece abandonarse a Dios para encontrar allí la “certeza”.³³ Escuchemos a Descartes en la meditación quinta:

Y aunque para concebir bien esta verdad he necesitado gran aplicación de mi espíritu, sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella como de lo que tengo por más cierto, sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de Dios tan absolutamente que sin este conocimiento

³³ Es sabido que en *De Anima* (430 a) Aristóteles se pregunta por el “pensamiento supremo”: ¿cuál sería, en efecto, el pensamiento supremo? Por un lado no puede ser dicho pensamiento que piense algún ente (pues esto lo mezclaría con la materia), pero tampoco un pensamiento que no piense nada (puesto que éste sería exactamente el pensamiento más vulgar que nada piensa), por ello, termina representando con la tablilla de cera sin escribir al pensamiento en potencia que es pensado por el pensamiento en acto. Ese pensamiento que puede pensarse en potencia (es decir como ser y no ser a la vez) sería el pensamiento supremo. De esta forma, Dios en Descartes constituiría el punto en que el pensamiento encuentra su propio silencio fundamental. Por ello, éste sería, precisamente, su condición de posibilidad, su paso al “pensamiento en acto”.

fuera imposible saber nunca nada perfectamente” (Descartes, 1991, p. 179).

De esta manera, la “certidumbre de todas las demás cosas” depende de Dios, precisamente, porque Dios constituye la condición de posibilidad de la razón, esto es, su “impenetrable” fundamento *originario*.

En un contexto diferente al nuestro, pero en razón del mismo problema, J. Derrida en su “Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad” señala: “Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo místico. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador” (p. 33).³⁴ Si el problema cartesiano tiene que ver, precisamente, con el fundamento originario que permitiría “establecer algo firme y constante en las ciencias”, es porque este fundamento constituiría la violencia misma del acto fundador *llevado a cabo por la propia razón*, ante la cual la razón queda ciega: la razón no puede comprender su subterránea y silenciosa “teología”. Dios, en definitiva, no constituiría un retoño del pasado del propio Descartes, sino la violencia del acto fundador que el *cogito* ha de instituir. Por ello, el *cogito* comporta tanto una operación de *derecho* (legitimación a la luz de argumentos racionales) como de *hecho* (la fundación indecible que da fuerza al *cogito* como principio “firme y constante en las ciencias”). Y como el mismo Descartes señala respecto de Dios, a saber: “(...) es tan imposible separar de la esencia de Dios su existencia (...)” (p. 176),³⁵ éste constituye un lugar en que hecho y derecho, dentro y fuera, animalidad y humanidad se vuelven absolutamente indistinguibles.

Ha sido G. Agamben quien ha caracterizado dicho lugar originario como un “fundamento negativo” que operaría en la

³⁴ Derrida, 2002, p. 33.

³⁵ Descartes, 1991, p. 176.

estructura misma de la metafísica occidental (en cuya política éste adopta el nombre de “estado de excepción”):

Si esta Voz [En Descartes esta Voz no es sino Dios] es el fundamento místico sobre el que se apoya toda nuestra cultura, su lógica como su ética, su teología como su política, su saber como su locura, entonces lo místico no es algo en lo que pueda encontrar fundamento otro pensamiento, que intente pensar más allá del horizonte de la metafísica, en cuyo extremo confín –el nihilismo– nos movemos todavía; éste no es sino el fundamento indecible, es decir, negativo de la onto-teo-lógica y sólo una liquidación de lo místico podría escombrar el campo para un pensamiento (y una palabra) que pensara (hablara) más allá de la Voz y de su sigética: o sea que morase no sobre fundamentos indecibles, sino en la in-fancia del hombre” (Agamben, 2002, p. 148).

Así, el “fundamento místico” señalado por Derrida es especificado por Agamben en cuanto un “fundamento negativo”, y tarea del pensamiento de lo por venir no será, sino la “liquidación de lo místico”, en cuya estructura parece afirmarse toda la onto-teo-logía y su lógica inmunitaria (Esposito). De esta forma, ante la tesis “sociológica”, hemos de contestar que, en Descartes, Dios es la condición de posibilidad del *cogito* y no sólo un argumento accidental esgrimido a la luz de la situación sociopolítica vivida por Descartes. Es más, lo “infinito” de Dios como fundamento místico constituiría un fundamento negativo e indecible, sobre el cual emerge el *cogito*. Por ello, más allá de la situación histórico-política del hombre del Renacimiento, la “demostración de la existencia de Dios” no sería sino la cuna de la propia razón.

Pero, es la tesis “racionalista” la que, en el caso de Descartes, parece ser la que conserva una dignidad propiamente filosófica. En efecto, R. Menanteau señala en su documento “Acerca de si hay un orden de razones cartesianas” que: “El orden de razones cartesianas se quiebra en la tercera Meditación Metafísica; justamente allí en donde aparece la llamada prueba de la existencia

de Dios por sus efectos" (p. 10).³⁶ En efecto, Menanteau está en lo cierto cuando señala que, en las dos primeras meditaciones, el "orden de razones cartesiana" yace incólume. Sin embargo, lo que sobreviene desde la tercera Meditación metafísica, desde mi perspectiva, no constituiría un "quiebre del orden de razones" sino, más precisamente, su *consumación*: la razón ha encontrado, en su propia consistencia y como su propia condición de posibilidad, a Dios (por ello, es precisamente en dicho "quiebre" enfatizado por Menanteau donde teología y filosofía, razón y dogma se vuelven absolutamente indistinguibles). De esta forma, la "llamada prueba de la existencia de Dios" que aparece desde la tercera Meditación no constituye una "anomalía" a la razón y, por ende, un "quiebre en el orden de las razones", sino más precisamente, y como se ha intentado argumentar en el presente trabajo, la *aporía* que atraviesa, de manera fundamental, al *logos* de Occidente.

La alternativa que, según el pasaje que hemos citado de "El Proceso", tiene Joseph K es la "confesión". Pero la confesión, ¿acaso no es otra forma de anudarse a dicho Dios? ¿Hay realmente escape –y Joseph K podría perfectamente ser Descartes– desde el momento en que asumimos dicho "tribunal" en el cual nadie puede defenderse y lo único que queda es, pues, la "confesión" como expresión de una "culpa" originaria? Pero Kafka, al describir la locura inmanente a la ley, quizá ha dejado entrever que el problema no reside en una "anomalía" específica del derecho, sino en dicho "fundamento negativo" que secreta e indisolublemente le recorre.

³⁶ Menanteau, 1994, p. 10.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2002). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos.
- Aristóteles (1969). *De Anima*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Derrida, J. (2002). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (1989). Cogito e Historia de la Locura. En *Escritura y Diferencia* (pp. 47-89). Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (1991). *Meditaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.
- Descartes, R. (1994). *El Discurso del Método*. Madrid: Alianza.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Menanteau, R. (1994). *Acerca de si hay un orden de razones cartesianas*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Vial, Juan de Dios (1999-2000). *Naturaleza metafísica del hombre*. En *Seminarios de Filosofía* (12-13). Pontificia Universidad Católica de Chile: Instituto de Filosofía.