

**RAZÓN NATURAL Y RAZÓN CULTIVADA:
SOBRE LA UNIDAD EXPOSITIVA DEL DISCURSO DEL
MÉTODO DE DESCARTES. (PREFIGURACIONES DE LA
CONCIENCIA FENOMENOLÓGICA HEGELIANA.)**

VIRGILIO COLÓN LEÓN

A la memoria del profesor Ramón Castilla Lázaro

No hay, quizá, problema filosófico que más haya exacerbado los nervios de la crítica y de la “crítica crítica”, que el planteado con el concepto de razón. El *dictum* hegeliano traducido: “Lo real es racional y lo racional es real.”, colmó, para muchos, la copa de lo tolerable. La razón absoluta hegeliana, sus antepasados modernos y sus mentores se convirtieron, comprensiblemente, en el centro de intensas polémicas contra “la tradición”, “los sistemas”, “lo occidental”, etc. En correspondencia con esas urgencias, esfuerzos hermenéuticos advertían también sobre los peligros de que el blanco de la crítica quedara, al calor de la pasión, indiferenciado; lo que muy bien podría provocar una inversión indeseable de las intenciones “racionales” que la motivaban. En el fragor de las publicaciones, no pocas veces queda la razón reducida a una simple palabra que quisiera servir, por lo menos, para decorar un título atractivo. Sin embargo, si nos preocupan las determinaciones y diferenciaciones inherentes que hacen del vocablo un *concepto*, quiero decir, una creación del esfuerzo reflexivo del pensamiento que, en cuanto tal, debe permanecer a la sombra de ese esfuerzo, habrá que ir una y otra vez a su historia y a escudriñar los textos que lo exponen. El caso de un pensador como Descartes, ya con el peso de la responsabilidad que toda una tradición le adjudica de ser “el padre de la filosofía moderna”, siempre será excepcional. La inmensidad de la metáfora es tal que siempre nos obligará a ocuparnos de Descartes y sus “hijos”. Y entre ellos, por supuesto, destaca su concepto de razón, *símbolo* (Cassirer) del universo histórico-cultural moderno que permanece como objeto preferido de la crítica en

sus más variados sentidos. A continuación me ocupo, pues, con este concepto en algunos pasajes de un texto cartesiano.

I

La razón aparece en el *Discurso del método* de Descartes en el primer plano como sujeto de su primera y segunda oración.¹ Esa primera afirmación de la razón tantas veces citada y tan debatida, *aparenta* también ser *fundamental* en el más estricto sentido filosófico, sobre todo, por verse acompañada más adelante de un predicado que la valora como signo y seña de la *igualdad natural* de todos los seres humanos. Es comprensible que se quiera destacar ese sujeto y su predicado como hilo conductor para orientar una interpretación del clásico cartesiano que incluya, por supuesto, refutaciones, develamientos de contradicciones, inconsistencias, zonas oscuras, fragilidades y genialidades del “padre”. Tendremos que ocuparnos, entonces, con ese concepto de razón tal y como *se nos presenta*. No obstante, él nos exige enfáticamente que lo acompañemos también en el *desarrollo* de su *presentación*, es decir, en su *exposición*. Este movimiento nos obligará a reconocer el concepto de razón cartesiano y su humanidad *mediado*, esto es, diferenciado internamente por un problema y o concepto que podría resultar en el verdaderamente importante para precisar su especificidad, —lo que al fin y al cabo nos interesa desde el punto de vista de la crítica y la crítica crítica. Me refiero al concepto y problema del método.

Por consiguiente, mi interpretación reafirmará, en primer lugar, que el concepto de razón y o de lo racional como signo y seña de la igualdad natural de los seres humanos, el humanismo cartesiano, no podrá ser comprendido ni mucho menos criticado adecuadamente si se separa y no se considera su vínculo necesario con el problema del método en Descartes. Es decir, cualquier interpretación, crítica o no, apologética o detectivesca, quiérase demostrar consistencia de cualquier tipo a lo largo del texto o quiérase descubrir y explicar contradicciones o cautelas sospechosas, tiene que considerar que la razón cartesiana tiene su sentido fundamental en el método cartesiano. La comprensión del vínculo interno necesario entre razón y método para Descartes es la clave de una in-

¹ René Descartes: *Discurso del método*. Edición bilingüe, traducción, estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990. (reimpresión) Págs. 1-2. La numeración indicada corresponde a la dada en la parte superior de esta edición, referida en adelante como *Discurso*.

interpretación de su pensamiento (tal y como se expone en el *Discurso del método*) que no quiera privarlo de su especificidad en un contexto de la historia de la cultura espiritual europea.

Segundo, este vínculo entre razón y método en Descartes contiene en su centro el problema de la exposición o del *orden del saber* a diferencia del *orden del ser*. Desde el orden del saber o la exposición parecería ser Descartes, en su contexto histórico-cultural, un peligroso iconoclasta, pero muy “tradicional” desde el orden del ser. La originalidad de Descartes, si es que fuera necesario dilucidarla, estaría en la **exposición** misma de un principio absoluto para la filosofía: el *yo soy, pienso* y la manera, el camino, método, el proceso del pensamiento (argumentativo o narrativo) mediante el que se llega a él. El pensamiento mismo como determinación fundacional del yo exige que se le considere en su movimiento y no aislado como una entidad idéntica en sí misma, ni mucho menos reducida a uno de sus contenidos necesarios, a saber, la racionalidad en términos de la cual pueda reclamar validez universal para sus juicios y, por lo tanto, la *isonomía* y el *reconocimiento* en un reino posible y deseable de pares. El camino, que es la exposición misma, se piensa o se elabora mientras se recorre, y de él depende el punto de llegada o el resultado, que servirá de base, a su vez, al pretendido nuevo edificio del conocimiento. El camino, metáfora común para el método, se evidencia en unidad intrínseca con la razón, o mejor dicho, como aquella actividad en términos de la cual la razón **será lo que naturalmente es**. La razón natural, supuesto fundamento de la igualdad humana, completa su ciclo como razón cultivada o formada mediante el método. Es de esperarse que a este movimiento pertenezcan divergencias, diferencias y polémicas, así como deficiencias señaladas a la facultad misma. Consistente se revela el concepto de razón cartesiano sólo en el plano de ese movimiento de su diferenciación trazado por la exposición misma. Por consiguiente, —y lo que ha preocupado a distintos comentaristas—²

² Véase la polémica presentada por Georg Fromm y convertida en eje de su artículo “La igualdad natural de los hombres en Descartes”. *Diálogos*, Núm. 81. (Enero 2003) Pp. 185-224. Uno de los intérpretes considerados en esta polémica tal y como la presenta Fromm es Frondizi, el responsable de la edición bilingüe del *Discurso del método* citada. Según Fromm, siguiendo la criticada interpretación de E. Gilson del problema de la coherencia del texto cartesiano respecto al principio de la razón natural, Frondizi señala como aparente y, por lo tanto, “disuelve” la contradicción en cuestión (Fromm, p. 188, Frondizi, p. 177, nota 15). Sin embargo, Frondizi, ya en la primera nota al calce a la Primera Parte del *Discurso* (p. 161), también se ha hecho eco de otra posibilidad, señalada por Gilson, según cita e indica Fromm (p. 189),

Descartes, en el plano de la *exposición* de su *Discurso del método*, muy bien podría permitirse afirmar tanto una igualdad como una desigualdad entre los seres humanos cifradas en la razón. La igualdad dada en términos de la facultad o capacidad denominada razón no niega ni excluye la desigualdad resultado de su uso, de una formación o de una aplicación impropia de esa facultad. Se puede perfectamente afirmar una igualdad natural o esencial que, debido a los distintos métodos o caminos que recorre, se manifiesta desigual, más o menos deficiente, más o menos productiva gnoseológicamente en los distintos seres humanos. Precisamente, esa sería la importancia y la urgencia del método, para garantizar la igualdad de la esencia o naturaleza en la multiplicidad de sus manifestaciones. Esta diferencia entre la naturaleza de la razón y sus manifestaciones desiguales en los distintos esfuerzos o limitaciones cognoscitivas de los individuos humanos es aquella diferencia de la razón consigo misma que, en el *Discurso del método* de Descartes, interpreto como diferencia y unidad de la razón natural y la razón cultivada. No debe tratarse de una mera contradicción. Su significado interno refiere a la necesidad de la formación del sujeto que razona, así como a las condiciones o circunstancias bajo las cuales se da el razonamiento. En este aspecto, Descartes es otro gran ilustrado.

Se ha sugerido que la especificidad del concepto de razón cartesiano, se puede entender en términos de los distintos racionalismos de la filosofía moderna, según su historia se desplaza del siglo XVII al siglo XVIII. Así pues, con la preocupación de precisar una diferencia entre el racionalismo del siglo XVII y el racionalismo del siglo XVIII, buscando, además, la fórmula propia de la época en la historia de la cultura espiritual europea autodenominada *Ilustración* (*Aufklärung*), se descubren diferencias entre dos conceptos de razón paradigmáticamente representados por las filosofías de Descartes y Kant, respectivamente.³ Toda una

para explicar la diferencia entre la razón natural como determinación esencial de lo humano y la realidad de la facultad humana del conocimiento. Se trata de la diferencia entre razón y sabiduría, explicitada por Descartes en su posterior traducción del *Discurso*. El desarrollo de ese señalamiento hubiera permitido fundamentar mejor el carácter aparente de la mencionada contradicción. Me parece que el contenido fundamental de esta diferenciación a la interioridad de la facultad humana del conocimiento está presente ya en el *Discurso*.

³ Carla Cordua: "Ilustración y filosofía", en: Carla Cordua y Roberto Torretti, *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992. Pp. 209-228.

serie de determinaciones parecen deslindar claras diferencias.⁴ Sin embargo, importantes dificultades se descubren en esta diferenciación, que conducen, además, a examinar una manera de presentar el problema mismo de la interpretación del concepto de razón en Descartes, según indicado.

La diferencia entre la razón del siglo XVII y la del siglo XVIII se ha resumido de la manera siguiente:

Ser racional es *ahora* (S. XVIII), antes que nada, pensar y actuar independientemente, como dirá Kant; es estar dispuesto a examinar las cosas por sí mismo, críticamente y en vista de fines prácticos que no pueden dejar de parecerles bien a todos *una vez que se hayan liberado de sus prejuicios y supersticiones*.⁵

Por consiguiente, no podríamos encontrar entonces tales determinaciones en el tipo de racionalidad del siglo anterior, representado, entre otros, principalmente por Descartes, según el artículo citado. Sin embargo, un examen del concepto de razón cartesiano *en su exposición* no permite encontrar diferencias fundamentales en los términos anteriores. ¿Cuán problemática no será una caracterización general de dos siglos en la historia del pensamiento filosófico europeo y sus diferentes formas de racionalidad, sobre todo, si se va a insistir en una tesis contenida en la última frase de la cita subrayada y un tanto desarrollada en los párrafos siguientes del artículo citado, a saber: que la razón la entiende ahora el ilustrado, por ejemplo, Kant,⁶ sí, como la facultad humana del pensar “por sí mismo” y del actuar correspondiente, pero con la condición de que el sujeto del pensar y del actuar se libere “de sus prejuicios y supersticiones”? ¿Cómo se entenderá y promoverá esa liberación? ¿Qué va a crear sus condiciones de posibilidad? Pero, además de la ignorancia entendida en términos del prejuicio y la superstición, hay un problema adicional que el ilustrado o racionalista del siglo XVIII solucionaría de la misma manera, a saber: con la idea de la necesidad de un proceso de formación, de educación para la razón, un proceso que la oriente debidamente por el “camino recto”, según reza la común metáfora, o “a lo largo de una

⁴ Ver Cordua pp. 218-219.

⁵ Cordua, p. 219, énfasis de las negrillas y paréntesis añadido.

⁶ Sobre Kant se escribe: “se entendió a sí mismo como ilustrado, representó las principales ideas del siglo XVIII y se mantuvo fiel a ellas...”; pero del que también se dice en unas líneas más abajo que “no es un representante típico de la época, ..., porque es, en más de un respecto, excepcional y la excepción no es típica.” *Ibid.*, p. 221.

misma ruta". El segundo problema estaría constituido por las divergencias entre los productos de la razón (la que, sin embargo, deberíamos suponer ya educada), es decir, las distintas posiciones científicas y filosóficas.⁷ Estas divergencias así como la especificidad de la racionalidad ilustrada, encontrarían una raíz explicativa común en términos, sobre todo, de las limitaciones de la razón.

La razón, en cuanto facultad humana limitada, no tiene siempre exactamente la misma forma, no cubre en todos los casos el mismo terreno, no se desarrolla en todas las personas *a lo largo de la misma ruta*,⁸ no alcanza en todos los hombres igual grado de desarrollo. Está expuesta, como la existencia, a todas las contingencias históricas y los azares naturales. De ahí la importancia de la educación, de la propaganda ilustrada, de la popularización del saber, de llamar a todos a participar en las mismas actitudes: la humanidad verdadera hay que fundarla, no basta con que sea una disposición latente en todos los hombres.⁹

Pero, ¿acaso no estará contenida en esas palabras una centralísima idea expuesta en el *Discurso del método*, hasta el punto de que sería precisamente ella una de las que hace al Cartesio digno del epíteto "padre de la filosofía moderna"? El *Discurso del método* es la exposición enfática, por parte de Descartes, de la necesidad de cultivar, educar o formar la razón natural. Si para Descartes fuera suficiente reflexionar la racionalidad humana sin considerar necesariamente el problema del método adecuado, es decir, la manera en que ella se exteriorizará en sus juicios teóricos y prácticos, entonces sí podríamos cifrar en términos de la educación, la cultura, y la necesidad de la autocrítica las diferencias entre un concepto de razón cartesiano y uno que nos presenta Kant muy ligeramente en su popular escrito del 1784, *¿Qué es la Ilustración?* Es necesario, entonces, no perder nunca como perspectiva analítica respecto a Descartes el vínculo constitutivo entre razón y método. La consideración del concepto de razón cartesiano tiene que tomar en cuenta simultáneamente el problema del método como definitorio de la filosofía cartesiana.¹⁰

⁷ Y es el caso de las divergencias entre la ciencia física de Descartes y la de Newton, que comenta Fontenelle (*Ibid.*, 221), según cita Cordua.

⁸ Subrayado añadido.

⁹ *Ibid.*, p. 220.

¹⁰ Este problema vincula el citado artículo de Cordua y el de Georg Fromm (véase nota al calce 2). Sin embargo, mi ensayo, que expone un proyecto de investigación en curso, no sólo está motivado por las interrogantes que produjeron en mí estas lecturas. En realidad, la consecuencia más importante fue la necesidad de una

II

¿Qué importancia o interés tendrá, pues, para comprender un concepto cartesiano de razón determinada fenoménicamente como método, toda la introducción autobiográfica del *Discurso del método* sobre los años *escolares* del filósofo? ¿A qué necesidad filosófica o crítica responde esa autobiografía escolar de Descartes?

Esta sucinta autobiografía acentúa la necesidad de una reconsideración de la manera de “dirigir” o “conducir”¹¹ la razón a los efectos de lograr la “rectitud” necesaria “camino” a la “verdad” de sus productos. Esta necesidad se presenta a título personal. De inmediato, pues, nos topamos aquí con una de esas contrariedades o incomodidades del texto cartesiano que lo podrían hacer sospechoso de ciertas mascaradas. Tan individual y personal quiere Descartes presentar esta necesidad reflexiva que el lector no dejará de quedar perplejo al leer:

... yo propongo este escrito tan sólo a modo de historia o, si se prefiere, de fábula, en la que entre algunos ejemplos que se pueden imitar quizás se ha-

reconsideración de mi propia forma de presentar en una publicación reciente, con intenciones críticas y desde el horizonte que me ofrecía un texto hegeliano, ciertos perfiles del pensamiento filosófico de Descartes y Kant, tal y como los apreciaba en un texto de cada uno de ellos. (Véase: “Formación (*Bildung*) e Ilustración (*Aufklärung*) en la ‘Introducción’ a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”. *Diálogos*, Núm. 81. (Enero 2003) Pp. 111-130.) En la parte introductoria prácticamente afirmaba que el valor y la voluntad del “pensar por sí mismo”, convertido en un estribillo general e indiferenciado de un ideal humanista, estaría reflejando de alguna manera una “forma elemental” del principio filosófico-moderno de la subjetividad, y que, como tal, se encontraba como principio filosófico en el *Discurso del método* de Descartes (1637) y en el escrito aparentemente circunstancial de Kant, *¿Qué es la ilustración?* (1784). Por consiguiente, la exégesis quiso develar una exposición crítica de la fórmula socrática contenida en un pasaje de la Introducción de Hegel a su *Fenomenología del espíritu* (1807). Esa formulación primaria del principio de la autonomía de la conciencia la veía como contenido principal, además, de dos conceptos estrechamente emparentados: un ideal de formación (*Bildung*) y la imagen de la Ilustración (*Aufklärung*) para denominar tanto una época y un pensamiento orientado por aquel ideal. Debí quedar más claro allí que mi interés reflexivo en esa dirección se originaba, en gran medida, en el contexto de algunas discusiones actuales sobre la educación universitaria y la idea misma de una “misión” para la Universidad. Se trataba de señalar la consigna como consigna, de acechar mediante la sospecha reflexiva al estribillo presentado como un *seductor* principio teórico-educativo.

¹¹ *Discurso*, p. 4.

llen otros muchos que sería razonable no seguir, espero que será útil para algunos sin ser nocivo para nadie y que todos agradezcan mi franqueza.”¹²

¿Cómo comprender, pues, las pretensiones posteriores de haber dado con los fundamentos mismos de todo conocimiento verdadero? ¿Se trata acaso de uno de esos juegos irónicos destinados más bien a ocultar un “pensamiento real”¹³ y protegerse así de aquellas mismas “autoridades” que habían acechado a Galileo unos cuantos años antes? ¿Cae Descartes en algún tipo de contradicción entre lo escrito, por ejemplo aquí, y su intención real como filósofo? Si fuera el caso, ninguna otra contradicción debiera preocupar más en este texto fundacional de la filosofía moderna. ¿Se tratará de una simple contradicción o tendremos que enfrentarnos a la dificultad de descubrir sentidos ocultos en el entramado mismo de una *exposición* resultado del “trabajo del pensamiento” (Hegel)?¹⁴

Primero, “a modo de historia o, si se prefiere, de fábula” tendrá que ser lo que se exponga, si no se pretende que ello corresponda simétricamente con un proceso o una experiencia empírica real. Ya aquí tenemos planteada la importante diferencia entre el orden del ser y el orden del conocer. (Pero también el problema de cualquier texto autobiográfico, el problema de la relación entre el escritor y el personaje, el problema del desdoblamiento del sujeto que escribe.) De la misma manera que Descartes, presentará Kant una interesantísima exposición de su concepto de humanidad sobre la base de una interpretación del mito

¹² *Ibid.*

¹³ Fromm, op. cit., p. 196.

¹⁴ Ese será el reto y el riesgo de la interpretación que, por supuesto, no tiene que renunciar a la búsqueda de factores explicativos externos y circunstanciales importantes. Sin embargo, cualquier discusión sobre un escrito, tendrá como alfa y omega el texto mismo. A muchas exterioridades o heteronomías podríamos recurrir: “condiciones históricas”, autoridades de todo tipo, condiciones emocionales o aspectos de la personalidad, etc. Sin embargo, no se podrá negar que se gira en torno a la comprensión del texto que tenemos como objeto. Cualquier exterioridad, si se trae con el propósito de comprender un texto, estará, desde el punto de vista del ejercicio interpretativo, genéticamente vinculada al mismo. El vínculo lo establece el propio movimiento del pensamiento interpretativo. La exterioridad será siempre *medio* para regresar al *principio* (texto) que es también *fin* (texto interpretado). Así que un cierto “idealismo interpretativo” parece ineludible, inevitable. Sin embargo, si este “idealismo” se sostiene en la dialéctica del diálogo (valga la aparente redundancia), no habrá porqué temer que la comprensión entonces se convierta en apología ni en mero disfraz de la escritura de un texto propio. Tampoco la interpretación podrá dejar de considerar tales exterioridades como constitutivas.

judeo-cristiano del pecado original. En un párrafo introductorio de su escrito *Supuesto comienzo de la historia humana* (1786), advertía Kant al lector sobre la diferencia entre su tratamiento filosófico del asunto y la de una ciencia empírica. Allí también se presentaba una reflexión con serias implicaciones críticas frente a ciertas tradiciones y autoridades en un tono de “fábula”,¹⁵ –y para esa fecha, como se evidencia en el artículo de 1784: *¿Qué es la Ilustración?*, Kant había estado celebrando la “voluntad ilustrada” del régimen prusiano de Federico II el Grande (1740-1786).¹⁶

Por otro lado, el citado texto de Descartes, implica que de cualquier manera se trata de una reconstrucción, es decir, de la *comprensión* actual que se tiene, la memoria interpretativa de un proceso vivido, que no podrá ser estrictamente *descriptivo*. Tampoco se trata que Descartes, “en realidad”, primero haya adoptado un concepto de razón, haya desarrollado luego un método para proceder, entonces, a *aplicar* estas *herramientas* para *producir* las investigaciones que nos presenta en los tres tratados científicos a los que sirve de introducción o presentación el *Discurso del método*. La razón y el método cartesianos podrían tener esa apariencia instrumental, externos al conocimiento mismo. El *dictum* hegeliano: “El método es la cosa misma.”, emergería como crítica contra esa exterioridad del método y de la razón frente al conocimiento y sus

¹⁵ “Una historia del primer despliegue de la libertad a partir de su disposición originaria en la naturaleza del hombre no tiene, por lo tanto, nada que ver con la historia de la libertad en su desarrollo, que –ésta sí– puede basarse en informes. Con todo, dado que las suposiciones no pueden elevar demasiado sus pretensiones de asentimiento, teniendo que anunciarse únicamente como una maniobra consentida a la imaginación –siempre que vaya acompañada de la razón– para recreo y solaz del ánimo, mas en ningún caso como algo serio, tampoco pueden rivalizar con esa historia que se ofrece sobre el mismo suceso y se toma como información genuina, cuya verificación se basa en fundamentos bien distintos a los de la mera filosofía natural. Justamente por ello, y puesto que emprendo aquí un simple viaje de placer, espero que me sea permitida la licencia de utilizar un texto sagrado a guisa de plano e imaginar que mi expedición (llevada a cabo con las alas de la imaginación, aunque no sin un hilo conductor anudado a la experiencia por medio de la razón) encuentra exactamente la misma ruta que describe aquel testimonio histórico.” Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: 1994. p. 58. Véase en Kant: *Werkausgabe in 12 Bände*. Wilhelm Weischedel (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968. XI, págs. 85-86 (A 1-2).

¹⁶ Kant: *Werkausgabe*, XI, P. 59.

productos.¹⁷ Sin embargo, esta crítica se orienta principalmente contra una forma de exposición filosófica, la manera en que se presentan los resultados de la investigación.¹⁸ Por consiguiente, “fábula” e “historia” pueden aparecer aquí perfectamente como *metáforas* para significar el ejercicio espiritual de la comprensión que tiene que realizar el individuo Descartes durante la exposición de los resultados de su trabajo intelectual al extraer y abstraer forma y movimiento del pensamiento durante ese trabajo.

A partir de lo anterior y, sobre todo, del problema de la exposición filosófica como ángulo para considerar los problemas que nos plantea el texto cartesiano, quiero añadir otra posibilidad de interpretación del pasaje arriba citado. En este pasaje, la libertad de pensamiento, la autonomía de la conciencia puede que quede tan radicalmente afirmada como en su forma más explícita para todos, el *yo pienso* cartesiano. Si Descartes propone este escrito como “fábula”, se propone como juego y creación de una imaginación muy propia e individual, y en esa misma medida el pensamiento se presenta aquí sin ataduras de ninguna clase, tal y como luego será “claro y distinto”. El pensamiento como actividad en el individuo es fuente y matriz del conocimiento que tiene su primera expresión en la duda, la fantasía, etc. De primera intención y necesariamente, esa actividad se tiene que presentar en su plena individualidad y particularidad. Será el movimiento mismo, el desarrollo de esa actividad y mediante la actividad misma del pensar que esa aparición o presentación del pensamiento se eleve por sí y en sí misma al plano de lo universal. Ahí se encontrarán el individuo y el género de tal manera que ya no será “fábula” lo escrito, sino “ciencia” o saber de validez universal. En el proceso, o “viaje”,¹⁹ se verá acompañado Descartes por “algunos”, por supuesto, que no por “todos”. Pero “todos” están invitados, porque “por naturaleza”, entendiéndose por definición, no pueden quedar excluidos. El proceso del conocimiento no es, estaría demás decirlo, para el buen burgués de Descartes, aquella experiencia mística exclusiva, privilegio de escogidos. Pero ello no implica que sólo “para algunos” será útil, aunque para “nadie” será nocivo y “todos”, de alguna manera u otra, lo agradecerán.

¹⁷ Véase Prólogo e introducción a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

¹⁸ Recuérdese lo importante que fue para Marx, heredero de Hegel en este sentido, la diferencia entre el método de exposición y el método de investigación.

¹⁹ La metáfora del viaje para el proceso del conocimiento y la reflexión la insinúa el propio Descartes: “Pues es casi lo mismo conversar con la gente de otros siglos que viajar.” (*Discurso*, p. 6)

Más aún, en ese pasaje Descartes podría ser mucho más provocador y retante frente a las “autoridades”, que pudieron haber tenido mejor olfato para identificar ahí burla y desprecio por el dogma que se pretende imponer desde la exterioridad o que se interioriza mediante mecanismos coercitivos de todo tipo. Decir: “estas son mis fantasías”, es también apelar a las fantasías de cada cual y a la utopía de una imaginación individualista por definición y con mucho potencial iconoclasta. ¿O acaso, bajo la vigilancia y la coerción de poderes absolutos se podría permitir alguien “fabular” o “contar historias” sobre la fuente misma del poder (Dios o el Estado), mi vínculo necesario con ese poder (la inmortalidad del alma) y mi capacidad de conocerlo (la certeza de sí como ser pensante en la duda)?

Sin embargo, es necesario reconocer que el pasaje citado no deja de crear contrariedad en el espíritu de cualquier lector cuya expectativa ante “el padre de la filosofía moderna”, creador de la geometría analítica, esté cifrada, ante todo, en una cierta concepción o idea de consistencia. Bastaría pasar a la próxima página del texto para encontrar la fabulación y la historia en el inventario de esas disciplinas escolares que Descartes parece querer echar a un lado como condición de la ciencia.

¿Pero no acaba de decir que propone su escrito a manera de fábula o de historia? ¿Y no es acaso su intención, al pasar revista de sus estudios y, a la manera de un Fausto quizá un tanto menos atormentado, anunciar o enunciar la necesidad de comenzar prácticamente de nuevo, es decir, de descubrir o recuperar el “camino recto”? Ambos pasajes, definitivamente, constituyen una contradicción que quiebra la consistencia esperada de un filósofo matemático. Pero ello sería contrario a cierta forma de unidad filosóficamente significativa sólo si el principio de no-contradicción ocupa todavía subrepticamente el altar de lo immaculado.

Descartes parece descubrirse, según la exposición, en un momento de su vida, como Dante, “apartado del camino recto”, sobre todo, decepcionado por una promesa no cumplida:

Me eduqué en las letras desde mi infancia y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, tenía extremado deseo de aprenderlas. Pero tan pronto terminé el curso de los estudios, al cabo de los cuales se acostumbra a entrar en la categoría de los doctos, cambié por completo de opinión. Me embargaban, en efecto, tantas dudas y errores que, procurando instruirme, no

había conseguido más provecho que el reconocer más y más mi ignorancia.”²⁰

¿Cómo permitirse la burla de presentarnos el modo en que él ha tratado de *encaminarse*, es decir, de conducir rectamente su razón, mediante una de esas formas (“las historias y las fábulas”) que la habían mantenido *extraviada*? ¿O acaso se tratará de un cierto humor *Dantesco*? “Te conviene seguir otro camino...”, le sentencia Virgilio a Dante,²¹ sirviendo de portavoz –interpreto– en esa ocasión, no de Beatriz o de alguna otra potestad celestial, sino de la loba: la bestia que concentra en su amenaza y carga sobre su lomo toda la oscuridad infernal, toda la ignorancia del deseo, cuya satisfacción es la reproducción exponencial de sí mismo, la intensificación geométrica de la insatisfacción, la imposibilidad progresiva de la anhelada quietud y tranquilidad del alma. Virgilio explicita, pone en palabras, lo fundamental que la loba ya le ha enseñado a Dante: tienes que retroceder, el camino no es en línea recta ascendente, sino oblicuo, *via negationis*; la ruta hacia la luz es la senda de las sombras más totales imaginables.

Por consiguiente, la negación o el rechazo de la fabulación puede presentarse ella misma como fábula; el camino de la ciencia no es la senda que recorrían los coches de la realeza, diría Hegel, sino el camino determinado por la negación. El reconocimiento de este *trabajoso camino* en el texto cartesiano conduce, a mi entender, a la comprensión de su unidad expositiva contrariante, conflictiva inmanentemente, aún cuando refleje también conflictos y contrariedades externas. Los posibles disfraces de Descartes eludiendo las mismas autoridades que quisieron humillar a Galileo, no dejan de tener interés en vista de una interpretación del texto, pero a partir de esas circunstancias no se puede obviar ni negar el interés filosófico que tiene una interpretación en los términos anteriores.

En este sentido, no se puede eludir un próximo pasaje en el *Discurso del método* sobre las “fábulas” y las “historias”. Allí nuestro filósofo es más explícito, y, además, vuelve a poner en aprietos la interpretación anterior, según la cual la “fabulación”, es decir, el inmediato trabajo del pensamiento configurado en la imaginación, es, también para Descartes, un momento necesario en el proceso mismo del pensar hacia la ciencia

²⁰ *Discurso*, p. 4.

²¹ Verso 91 del Canto I del *Infierno* en la *Divina Comedia* de Dante.

y no un mero juego de máscaras para eludir castigos y consecuentes dificultades personales creadas por un pensamiento dizque revolucionario.

Me refiero a la última oración que comienza al final de la página seis y se extiende hasta terminar el párrafo en la página siguiente de la edición citada. No puedo dejar de desear este párrafo en su totalidad aquí en mi texto.

Pero creía haber dedicado ya bastante tiempo a las lenguas y aun a la lectura de los libros antiguos, y a sus historias y fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con la gente de otros siglos que viajar. Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mayor acierto y no creer que todo lo que sea contrario a nuestros modos sea ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada. Pero el que emplea demasiado tiempo en viajar acaba por tornarse extranjero en su propio país; y el que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pasados termina por ignorar lo que ocurre en el presente. Además, las fábulas son causas de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son; y aun las más fieles historias, si no cambian ni aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, al menos omiten casi siempre las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es y que los que toman por regla de sus costumbres los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir intentos superiores a sus fuerzas. (*Discurso*, pp. 6-7)

Este pasaje, que en sus detalles podría pasar desapercibido, es significativo en muchos aspectos, sobre todo, si se quisiera tener a un Descartes, ejemplar exponente de una racionalidad o de una “modernidad” llamada a crítica. Primero nótese que la ruptura y el desencanto de Descartes con su formación escolar están matizados. Un valor no tan secundario como aparenta, ha tenido el estudio de lenguas, historia y literatura, etc.; una determinación importante de la razón parece desprenderse de esos estudios, a saber: la razón y lo racional no están encarnados ni representados exclusivamente por las formas de vida europeas. Es falso creer que “todo lo que sea contrario a nuestros modos sea ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada”,²² es decir, los que ni siquiera con la lectura y la imaginación se han internado en la diversidad simbólico-cultural de tal manera que reconozcan la ausencia de *fronteras excluyentes* a la interioridad del espíritu

²² ¿Niega Descartes aquí el “eurocentrismo”?

humano. Por consiguiente, no será desatinado pensar que el reconocimiento de la razón como sentido de una igualdad “por naturaleza” entre todos los seres humanos, puede tener muy bien su comienzo en esos estudios que abren la perspectiva de la validez de la diversidad. Estos estudios de por sí no representarían una negación de la idea de la igualdad natural. Lo importante será, —y he aquí el planteamiento propiamente cartesiano—, reconocer cuándo se impone una reorientación de la educación o formación del espíritu, o cuándo se le ha “dedicado ya bastante (¿o suficiente?) tiempo”²³ a un tipo de estudios propios de una etapa en ese proceso de formación. La dedicación extralimitada y excesiva a la lectura de “historias y fábulas”, es decir, del pasado y de los productos de la fantasía, puede tener como consecuencia toda una serie de formas de enajenación que, según la interpretación de este pasaje a continuación y presentada como propuesta de investigación, me permitiría denominar en su conjunto: *el síndrome de Don Quijote*: 1) ignorancia de las propias circunstancias históricas inmediatas (“extranjero en su propio país”), absorbido por el pasado, ajeno además a su época (“lo que ocurre en el presente”) ¿Conllevará esta forma de *existencia ausente* un estado de melancolía propia de los “paladines” que se mencionan más adelante? 2) Pensar lo imposible como posible, es decir, confundir dos dimensiones del pensamiento, la imaginación o la fantasía y la razón. 3) Identificarse con un tipo de construcción idealizada del pasado, derivada de una valoración excluyente de lo que se considere “circunstancias bajas y menos ilustres”,²⁴ ello resultará, se debe sobrentender, de la aplicación de un criterio problemático para determinar lo que sea históricamente digno o indigno de contarse, de tal manera que lo contado “no aparece tal como es”.²⁵ 4) La *tragicomedia* se suscitará cuando, la conciencia de esa manera enajenada por las “historias y las fábulas”, se olvide de sí misma como fuente de la norma. Empecinada en que la norma se origina en esa otra realidad, caerá inevitablemente “en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir intentos superiores a sus fuerzas”. ¿Acaso será una de estas extravagancias ejemplares la lucha contra molinos de

²³ Paréntesis añadido.

²⁴ ¿Una criminalización de la locura, por ejemplo? (Foucault) ¿La criminalización del vagabundaje y la holgazanería? (Moro, Marx)

²⁵ Tomen notas los interesados en una “arqueología” de las teorías e interpretaciones históricas de Foucault.

viento metamorfoseados en malvados gigantes por la mente desvariada de un paladín novelesco?

Parece ineludible la presencia del Caballero de la Triste Figura en esas palabras de Descartes. Ya para el 1618, la primera parte de *Don Quijote de la Mancha* ha sido traducida a las principales lenguas europeas, y aunque no se tenga la certeza, prescindible para el presente ensayo, es muy probable que Descartes haya leído o tenido noticias de la obra. *El ingenioso Hidalgo y su escudero* son, ya a la altura de 1618, personajes que corren de voz de voz y de carnaval en carnaval a lo largo y lo ancho de toda Europa y el mundo. Este pasaje del *Discurso del método* puede perfectamente tener sus fuentes también en las mismas novelas de caballerías que tiene presente Cervantes y que “enloquecieron” o enajenaron a Alfonso Quijano, así como en tantas anécdotas y creaciones de la cultura literaria y popular europea de la época.²⁶

De acuerdo a una interpretación del *Discurso del método* orientada a demostrar su unidad dialéctico-expositiva, y cuya tesis central es la necesidad de dirimir el concepto cartesiano de razón a la luz de su concepto de método, esta figura del paladín novelesco extravagante es decisiva. Cervantes inmortaliza literariamente su forma de conciencia, cuya crítica del mundo es un enfrentamiento que se escenifica como *desvario* y *desvío*, pérdida del “camino recto”, desorientación. Descartes transforma el personaje literario en figura filosófica y así sugiere un estadio previo de una razón que necesita *reconcentrarse* en sí misma y de esa manera avanzar hacia un saber cierto, seguro y de validez universal. Don Quijote, el *desorientado* paladín de las novelas caballerescas, representa una razón previa a la formación propia y adecuada que, según Descartes, le provee el método. El método y sus resultados determinan a una razón *reorientada* en el mundo, aquella razón que el propio Descartes quiere representar y exponer en su persona y que, por supuesto, no podemos suponer como *igualmente actualizada* en todos los seres humanos. (Uno de los filósofos que dará forma y figura filosófica definitiva a Don Quijote

²⁶ Véase Martín de Riquer: Introducción a la edición revisada y actualizada de: Miguel de Cervantes, *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Editorial Planeta, S. A., 1999. Pág. xxxii y ss.; artículo “El Quijote”, en: *Diccionario Literario Bompiani*. Barcelona, 1988. Vol. VII, pp. 717 ss.; en especial, p. 749 ss. sobre los antecedentes y los libros de caballerías, pp. 754 ss. sobre el rechazo, en discursos y panfletos moralizantes de todo tipo, a finales del siglo XVI, de los libros de caballerías.

será Hegel,²⁷ y ello seguramente muy influenciado por la recepción que hace el romanticismo alemán de la literatura española del Siglo de Oro.)

Pero he ahí que un lector cuidadoso de Descartes puede quedar desconcertado ante una aparente contradicción y demande la interpretación adecuada de la misma. La aventura —en el mejor sentido quijotesco— del análisis de la que, en realidad y en todo caso, debería señalarse como una de las paradojas más evidentes y desconcertantes de este texto: la afirmación y la negación de “lo fabuloso” y la fabulación, me reconduce directamente al asunto planteado al comienzo de este ensayo. Si se trata de paradojas, entiendo que, sobre todo, representan la exigencia para el pensamiento de desentrañar su sentido oculto, pues la paradoja no puede ser una contradicción cualquiera, sino una contradicción preñada de *significado*.

III

Al desvarío del paladín extravagante y sus posibles formas de enajenación, opone Descartes el esfuerzo del “sí mismo” para encontrar la *vía correcta*. Sin embargo, ese esfuerzo también se nos presenta “a modo de historia o, si se prefiere, de fábula”. Por otra parte, Descartes ha puesto en duda el valor de la fabulación. No quiere seguir el camino trazado por el trabajo del pensamiento articulado como fantasía. El pensamiento o el trabajo del sí mismo debe encontrar la vía racional, es decir, se debe formar y ejercitar como razón, no como fantasía; como conocimiento claro y distinto, no como imagen probable o improbable. Pero será inicialmente “a modo de” fantasía, esto es, *como si fuera o metafóricamente* fantasía. Nótese que en la cita de Descartes la frase preposicional “a modo de” transforma explícitamente los sustantivos “historia” y “fábula” en metáforas. Allí se encuentra un significado *trasladado* y expuesto, por tanto, a una transformación y diferenciación en sí mismo mediante el proceso de su negación. Con la frase “a modo de” se anuncia la razón en su primer estadio de la exposición todavía perteneciente al campo semántico de la “historia” y de la “fábula”, pero destinada a desprenderse de él creando su propio campo con ella, por supuesto, de centro. Este

²⁷ El examen de esa “estación en la historia de la formación de la conciencia” merece un capítulo aparte. Mi interés es estudiarla como un aspecto importante de la exposición crítica hegeliana del “sí mismo” y o principio moderno de la subjetividad. Se trata del Capítulo V, Apartado B, Parágrafo c: “La virtud y el curso del mundo”, en *La fenomenología del espíritu* de Hegel.

movimiento está expuesto como proceso de formación del pensamiento mediante la reflexión metodológica. Es, precisamente, lo que busca Descartes –el Descartes personaje de la exposición: desarrollar o cultivar aquello que “llamamos buen sentido o razón”, “la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso”, que “es por naturaleza igual en todos los hombres”,²⁸ –“por naturaleza”, que no por la educación obtenida, ni por condición social, psicológica o histórica alguna. El drama autocrítico de Descartes, el personaje de su exposición, consiste, precisa y fundamentalmente, en reconocer que él necesita aprender a ser lo que ya es “por naturaleza”, y que, por lo tanto, igual que todos los hombres participa también de la desigualdad que en este sentido los separa y sume en conflictos de todo tipo. Cuando Descartes afirma: “Y siempre tenía un inmenso deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y andar con seguridad en esta vida.”,²⁹ se está incluyendo explícitamente, por lo menos momentánea o parcialmente, en el conjunto de aquellos seres humanos que poseen “bastante razón o modestia para juzgar que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que otras personas”.³⁰ Y el verbo ser (*son*) en esa frase no tiene porqué estar ocultamente acompañado de la frase “por naturaleza”. Algunos seres humanos tienen *de hecho, pero no por derecho*, esa capacidad limitada o sencillamente *son* incapaces para ello. Pero eso no implica, y no está implicado en el texto cartesiano señalado como “contradictorio” o como un pasaje “diplomático”,³¹ bajo ninguna circunstancia, que “por naturaleza”, esencialmente, no sean seres humanos, ni que *la humanidad* misma como concepto del género no esté constituida por la razón. Cada cual tendrá *la posibilidad* de educar su razón, es decir, de conducirla por el camino recto, si un método adecuado le imprime su forma.

En esa consideración necesaria del método tendríamos que buscar la diferencia específica del llamado racionalismo cartesiano. A Descartes no meramente le interesaría afirmar la racionalidad humana, sino determinarla en su especificidad o desde sus necesidades. El sentido propio de nuestra racionalidad o de nuestra capacidad de conocimiento con validez universal, dependerá de la posibilidad de reflexionar un método que

²⁸ *Discurso*, p. 2.

²⁹ *Ibid.*, p. 10

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

³¹ Fromm, *op. cit.*, p. 196.

oriente debidamente la actividad cognoscitiva. El método, a su vez, evidencia una razón adecuadamente constituida y activa. El método adecuado garantizaría que la actividad cognoscitiva de la razón sea también adecuada.

Por otro lado, debe concluirse que, ciertamente, la razón es “natural” en nosotros, todos participamos igualmente de ella, pero el método no, el método habrá que desarrollarlo, aprenderlo, repensarlo, reformularlo o crearlo de alguna manera. Y de eso se encarga un proceso o una experiencia formativa o educativa que puede tener múltiples rostros y aspectos. La *razón natural*, igual en todos, se “educará” o “formará” de tal manera que quedará transformada en *razón metódicamente cultivada*. En esta última se podrían manifestar diferencias hasta el punto de llegar a contradecirse. Así también pueden *aparecer o presentarse en contradicción* el individuo y el género, lo particular y lo universal, la razón de todos y la razón de algunos.

Claro que las circunstancias de cada cual impedirán o estimularán esa formación. El “mundo” se “compone”, entonces, de diferentes “clases de espíritus”,³² espíritus desiguales desde el punto de vista del grado y la medida en que la *posibilidad* de cada cual se ha *actualizado*. Descartes pertenece a aquéllos que, primero, han reconocido que es necesario protegerse y librarse de “muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de comprender la razón”,³³ y los que han podido y han querido “continuar” cultivando aquella “luz con que distinguir lo verdadero de lo falso” dada por “Dios a cada hombre”.³⁴ Es evidente que Descartes no niega en ningún momento la igualdad natural humana. La diferencia estará en la posibilidad y la voluntad de “emplear todas las fuerzas (del) espíritu en la elección del camino que (se debe) seguir”.³⁵

Para Descartes, así como para gran parte de la tradición del pensamiento cristiano, definitivamente, todos somos “hijos de Dios”. El problema real consiste en cómo se distribuye la herencia del padre acá en la tierra. Poco original se vería Descartes con el atuendo del paladín de la igualdad natural de los seres humanos, aún bajo circunstancias de vigilancia y control policiaco-eclesiástico. Que *todos* (la humanidad desde su

³² *Discurso*, p. 15.

³³ *Ibid.*, p. 10.

³⁴ *Ibid.*, p. 27.

³⁵ *Ibid.*, p. 10. Paréntesis añadido.

interioridad o “naturaleza”) estén invitados a “fabular”, es decir, al “viaje” del conocimiento partiendo del “sí mismo” como primerísima estación, responde a un principio convertido ya en lugar común para la época de Descartes. En cuanto a la inconsistencia o ambigüedad respecto al principio, difícil sería demostrarla como “típica” de una época, por ejemplo, la burguesa. Podría tratarse de un problema vinculado al “malestar en la cultura” ...; y no creo que “nuestro” afamado siglo XXI nos prometa ni nos privilegie mucho en ese sentido.

Por otro lado, el problema no es la igualdad, sino *el origen de la desigualdad*. Por lo tanto, “la diversidad de nuestras opiniones”, como decir: la fuente de nuestros conflictos y disputas intelectuales y sociales, “no procede de que unos sean más racionales que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos distintos y no consideramos las mismas cosas. No basta, ciertamente, tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien.”³⁶ Este pasaje del primer párrafo del *Discurso del método*, contiene el planteamiento filosófico principal de Descartes, y no las oraciones anteriores que reflejan, más bien, aquel lugar común. Ahí queda consignado el método como problema fundamental para la filosofía; –el método, lo que varía, lo que se diversifica, lo propiamente histórico. La afirmación de la razón en su condición “natural”, permanente, divina, igual en todos, afirmada en la primera parte de ese primer párrafo, es un lugar común en la historia de la cultura filosófica y teológica occidental desde la Antigüedad griega. La *agonía* en torno a la razón no está en su condición natural, sino en su proceso de formación y educación, es decir, cómo se orienta respecto al y en el **mundo**; porque además: “es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo serían si desde *el momento de nacer* hubiéramos dispuesto *por completo de nuestra razón* y ella únicamente nos hubiera dirigido”.³⁷ Lo fundamental es **cómo** realmente se podrá llegar a “distinguir lo verdadero de lo falso”, etc. Esa sería la gran puerta que, sorprendentemente, le estaría abriendo Descartes a un pensamiento crítico que se proyectaría hasta Marx.

Descartes nos *cuenta su comprensión* de la manera en que su razón llegó a *estar en el mundo* efectivamente, es decir, cómo ésta se actualizó en “conocimiento verdadero”. ¿Cómo satisfizo él el platónico deseo de *ser en el mundo lo que por naturaleza es*? Esa es la “historia” que sigue a

³⁶ *Ibid.*, p. 2.

³⁷ *Ibid.*, p. 13.

continuación en las partes II, III y IV del *Discurso*, un *camino* que si bien expone el movimiento del particularísimo Yo de René Descartes (autobiografía) hasta el yo universal (*pienso, existo*), también podría estar prefigurando el camino hegeliano “del yo al nosotros”, el camino del *espíritu*.

IV

Por supuesto, es inútil forzar simetrías entre la exposición hegeliana y la del *Discurso del método. Desarrollo de la conciencia de sí* en el sentido hegeliano no lo encontraremos en esa exposición. Pero la imagen del alma sometida a un proceso cuyos momentos se representan como estaciones o etapas, etc., es tan antigua en la filosofía occidental al menos como *El Banquete* y *La República* de Platón. Siempre se trató de distintas formas de movimientos que avanzan de lo particular psicológico u ontológico a lo universal del pensamiento o de la causa primera o su equivalente.

En el *Discurso del método* tenemos un movimiento que va de lo particular psicológico autobiográfico a lo universal del pensamiento como resultado de una reconcentración del sí mismo mediante la que éste se constituye en interioridad reflexiva incondicionada. En esa reconcentración, que en realidad continúa narrándose al comienzo de la segunda parte, tenemos el personaje Descartes (producto de la memoria de Descartes el escritor remontándose del 1633 al 1619) en *las circunstancias* que posibilitan la afirmación de una interioridad constituyéndose como reflexión en sentido estricto, es decir, emergiendo de la negación de toda exterioridad, o en otras palabras, de todo aquello que la pretenda condicionar. No obstante, el *en-sí-mismamiento* reflexivo que anuncia al *yo incondicionado* activo como pensamiento puro y universal se presenta, ciertamente, en las condiciones y circunstancias aldeanas que lo posibilitan. Descartes *no nos oculta* esa paradoja: la exterioridad que condiciona la interioridad incondicionada.

... el principio del invierno me retuvo en un alojamiento³⁸ donde, al no encontrar conversación alguna que me divirtiera y no tener tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, pasaba todo el día solo

³⁸ Según nota al calce del editor del *Discurso*, Frondizi, se trata del año 1619, en una aldea cercana a la ciudad alemana de Ulm. Pág. 175, nota 5.

y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos.³⁹

El pensamiento que tiene por objeto los principios de la ciencia se sabe condicionado, expone y o recuerda su génesis paradójica. Será Hegel, con su concepto de *negación determinada*, quien querrá extraerle las máximas consecuencias filosóficas a la paradoja del vínculo genético de lo incondicionado a lo condicionado. Pero contrario a lo que se podría considerar de primera intención, Descartes, según el pasaje citado y el contenido filosófico que mi interpretación le está adjudicando al texto autobiográfico, no la excluye de la exposición. Es plausible, por consiguiente, además, hablar de *tránsitos*, en el sentido hegeliano del término. La huella de un *desarrollo* es perceptible a la luz de una interpretación que quiera ver también lo paradójico como constitutivo del pensamiento mismo, del “pensamiento real” que se objetiva en un texto; y que no elude las circunstancias externas que podrían estar coaccionando a la conciencia que piensa y escribe.

Según la exposición del *Discurso del método*, el sí mismo se “entrega” totalmente a sus pensamientos particulares y produce una serie de pensamientos que la memoria valida más allá de las circunstancias externas en las que se originan. Son aquellos pensamientos, entonces, memorables, dignos de recordar. La memoria escoge, pues, “uno de los primeros” (*l'une des premières*),⁴⁰ según la remembranza que ella se ha propuesto para comprender y exponer la reorientación del *paladín* en el mundo, es decir, su transformación de *razón natural* en *razón cultivada*, su proceso de formación, educación o ilustración. Necesariamente esta *reflexión* se lleva a cabo desde el punto de vista que le proveen los resultados, los contenidos de los tratados científicos a los que sirve de introducción el *Discurso del método*. Desde este horizonte se determina como *fundamental a lo primero*. Uno del conjunto posible de los primeros pensamientos se convierte en *principio*, comienzo en el sentido de fundamento, determinándose así el orden del conocer como el orden de la exposición. Ese primer u originario (*archaico*) pensamiento enuncia y anuncia el camino que tendrá que seguir la exposición hasta la formulación del principio de la subjetividad moderno tal y como lo expone Descartes en el *yo pienso, existo*. Es decir, según la imagen del ingeniero o el arquitecto que al concebir sólo él el plan original garantiza la

³⁹ *Discurso*, p. 11.

⁴⁰ *Ibid.*

unidad del edificio o de la ciudadela, el pensamiento de la necesidad de **un** principio que posibilite la unidad y el sistema de la ciencia es también la exigencia de una primera verdad que resista todos los embates posibles de la duda llevada hasta los extremos de la locura, –locura quijotesca, ciertamente, en la medida en que un *genio maligno*, deleitándose con todos los *encantamientos* posibles, habita en los confines de la duda cartesiana. De esa manera logrará la razón, paradójicamente, por el camino del desvarío, *reorientarse* definitivamente en el mundo.

La idea de la necesidad del fundamento subjetivo se convierte, entonces, en distintivo de la razón cartesiana. El fundamento es la razón que determina un orden y excluye la diversidad azarosa o asistemática. La razón natural se piensa ahora liberada de todo *a-bismo* posible al mostrar su capacidad de formular y validar desde sí misma el criterio para determinar la verdad de sus contenidos. La razón cartesiana es la razón natural que se afirma desde su capacidad así como desde la necesidad y la conveniencia de construir un nuevo mundo que le pertenezca en su totalidad, determinado por ella íntegramente. Tiene como modelo al arquitecto y al ingeniero que como narcisos prometeicos se regodean de gusto en un mundo producto y espejo de sus voluntades. Así pues, el arquitecto ve que “los edificios que ha emprendido y acabado un sólo arquitecto (él mismo) suelen ser más bellos y mejor ordenados...”.⁴¹ Mientras que el orgullo del ingeniero es la “plaza regular” diseñada “a su gusto en una llanura”,⁴² y que muestra “la voluntad de unos hombres provistos de razón” que nos quieren librar de las “tortuosas y desiguales”⁴³ calles de la asimetría, de la asistematicidad, de la inseguridad insoportable provocada por la *ausencia de fundamento* (el *a-bismo* dantesco) y o, sobre todo, por el “azar”. Definitivamente, el monoteísmo tendrá que ser “la verdadera religión”;⁴⁴ Esparta y Licurgo tienen que ser la referencia obligada, cuando esta razón cambia su rostro de ingeniero por el de legislador. El desvarío, pues, y la “desesperación en la duda” (Hegel) también pueden *conducir* a la amenazada razón natural por *caminos* muy escabrosos ... autoritarios.

Un producto inicial de esa interioridad reflexiva amenazada desde el comienzo por la locura, es decir, por el azar, el desorden asimétrico, la

⁴¹ *Ibid.* Paréntesis añadido.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 12.

fealdad de lo disonante, será un conjunto de reglas que deben orientar el pensamiento hacia lo que ahora se propone como fin supremo: una primerísima verdad, que al fin y al cabo será el mismo pensamiento como conciencia, cuya certeza de sí nace en los vórtices de la duda hiperbólica. El pensamiento busca el pensamiento como fundamento de sí mismo. Ese es el círculo en el que se mueve Descartes, el personaje del *Discurso del método*, y que reconstruye o recuerda o interpreta el proceso mismo mediante el que se ha estado cultivando su luz o razón natural.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras