

## LA IGUALDAD NATURAL DE LOS HOMBRES EN DESCARTES

GEORG H. FROMM

Todo el mundo recuerda que el *Discurso del Método* comienza afirmando que la razón “es por naturaleza igual en todos los hombres”. Pero la manera *específica* en que Descartes hace este planteamiento no deja de ser peculiar, lo cual ha motivado curiosidad y perplejidad entre los estudiosos de la obra cartesiana. Hay, en particular, *dos* aspectos de este planteamiento inicial que reclaman atención y comentario.

### I.

(A) *En primer lugar*, la afirmación de la tesis de la igualdad natural se hace en el párrafo inicial del *Discurso* de manera harto singular. En efecto, lejos de presentar dicha tesis de forma categórica e inequívoca, destacando la evidencia y universalidad de la misma, nuestro autor la introduce “oblicuamente”, apelando a la “autoridad” de las opiniones populares prevalecientes:

El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aun los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino más bien esto demuestra (*témoigne*) que la facultad de juzgar y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres...<sup>1</sup>

Nótese que se remite al juicio de “todos”, y en vez de evidencia, se habla de “verosimilitud”. Esto resulta anómalo, pues choca con el claro y deci-

---

<sup>1</sup> René Descartes, *Discurso del método*, ed. de Risieri Frondizi. Río Piedras, Editorial U.P.R., 1954, págs. 1-2.

dido rechazo cartesiano del consentimiento universal como criterio de verdad; así, por ejemplo, le comenta a Mersenne:

El autor (Herbert de Cherbury) toma el consentimiento universal como el criterio [règle] para sus verdades; mientras que yo no tengo otro criterio que la luz natural...<sup>2</sup>

Esta forma extraña de presentar su planteamiento inicial en el *Discurso* ha llevado a varios intérpretes a destacar el carácter *irónico* del mismo; así, por ejemplo, A. Koyré comenta al respecto:

Nosotros hemos saboreado [bien degoûté] la ironía de esta demostración.<sup>3</sup>

E. Gilson, por su parte, destaca el carácter "proverbial" del comentario cartesiano, señalando el paralelo que existe entre la oración inicial del *Discurso* y un pasaje del ensayo *Sobre la presunción* de Montaigne,<sup>4</sup> por lo que concluye que hay "une nuance d'ironie" en este comienzo del texto cartesiano.<sup>5</sup> El estudioso inglés, John Cottingham, concurre con el juicio de Gilson, pero a diferencia de los otros, reconoce el problema que esto le plantea al intérprete:

Pero la ironía de Descartes debería ilustrar --o cuando menos, no contradecir-- la tesis seria que él desea adelantar respecto a la distribución equitativa del buen sentido. Así que todavía tenemos que explicar la relación que guarda la satisfacción proverbial de Juan de los Palotes [Everyman] con su poder de juicio, por una parte, y la tesis seria, por la otra.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Carta a Mersenne, 16 octubre 1639: Adam, Charles y Tannery, Paul, eds., *Oeuvres de Descartes*, 12 vols. Paris, J. Vrin, 1956-58 (re-impresión de la 1ª ed., 1897-1913); vol. II, págs. 597-8. [De ahora en adelante, se citará como sigue: A-T, II, 597-8] Por otra parte, las traducciones son más, salvo que se indique lo contrario.

<sup>3</sup> Alexandre Koyré, *Entretiens sur Descartes*. New York/Paris. Brentano, 1944, pag. 15.

<sup>4</sup> "On dit communément que le plus juste partage que nature nous ait fait de ses graces, c'est celui du jugement (du sens), car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué." *Essais*, II, xvii.

<sup>5</sup> Étienne Gilson, *Descartes: Discours de la méthode. Texte et commentaire*. Paris, J. Vrin, 1947 (reimpresión de la 2ª ed. de 1926), pág. 83. En una nota adicional, al final de su Comentario, Gilson añade: "La nuance d'ironie ne porterait pas sur l'idée que le bon sens est égal chez tous, mais sur l'argument: 'car chacun pense en être si bien pourvu...' Ce serait, selon l'heureuse expression de M. A. Lalande, un argument ironique au service d'une idée sérieuse." (*ibid.*, pág. 478). Pero queda la pregunta: ¿por qué Descartes presenta una idea seria, medular, con una argumentación irónica, en vez de suministrar una fundamentación seria e inapelable?

<sup>6</sup> John Cottingham, *Descartes' Conversation with Burman: Translation with*

En efecto, la igualdad natural de la razón en los hombres es una tesis medular, un presupuesto esencial para el proyecto filosófico cartesiano, ya que es remitiendo a ella que Descartes puede justificar teóricamente su pretensión de independencia intelectual, de rechazar el saber tradicional y repudiar la autoridad de los doctos oficiales. Uno esperaría, por consiguiente, que ella se presentara "con todos los hierros", como verdad evidente e indiscutible. ¿Cómo es posible, entonces, que Descartes presente esta tesis capital de forma *irónica*, es decir, de forma tan modesta, tentativa y problemática?

Pero tampoco se resuelve nada ignorando la *peculiaridad* de este comienzo del *Discurso*, como pretende otro notable estudioso de la obra cartesiana; a pesar de exhortar al lector a ser sensible a la riqueza de contenido e implicaciones del texto cartesiano, Henri Gouhier termina por ofrecernos una lectura burda de este comienzo, carente de sutileza:

Cada línea está repleta [lourde] de pensamiento así como de intenciones, por lo que hay que leer entre líneas. El comienzo define el carácter: si "el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo", el cartesianismo debe comenzar por un llamado [appel] a los hombres de buen sentido.<sup>7</sup>

El célebre comienzo del *Discurso* queda bastante deslustrado en la lectura propuesta por Gouhier, ya que el planteamiento inicial queda reducido a un inocuo llamado general a los "hombres de buen sentido".

Si para Koyré, Gilson *et al.*, el comienzo del *Discurso* es desconcertante, para Gouhier, en cambio, es pedestre, banal. Es preciso, pues, concluir que la primera peculiaridad de la "embocadura" del *Discurso* reclama aún una dilucidación satisfactoria.

(B) En segundo lugar, --y más problemático aún-- la afirmación inicial de la igualdad natural parece ser revocada por Descartes poco más adelante, al comienzo de la IIa Parte del *Discurso*. Ahora nuestro autor nos advierte que hay un considerable número de personas que

son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que otras personas, de quienes pueden recibir instrucción, (por lo que) deben contentarse con seguir las opiniones de esas personas antes que buscar por sí mismos otras mejores.<sup>8</sup>

*Introduction & Commentary*. Oxford, Clarendon Press, 1976, pág. 114, n. 1.

<sup>7</sup> Henri Gouhier, *Essais sur Descartes*. Paris, J. Vrin, 1949, pág. 14.

<sup>8</sup> *Discurso*, pág. 15.

Nótese que esta *negación* de la igualdad natural se hace en los mismos términos que la anterior *afirmación* de la misma, es decir, en términos de la "capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso".

Tenemos, pues, tamaño problema: ¡una flagrante contradicción y, para colmo, en el curso de las primeras quince páginas del texto cartesiano! ¿Cómo pudo Descartes ser tan torpe, tan descuidado?

La alternativa interpretativa que suele utilizarse para intentar rescatar la reputación de nuestro filósofo y "salvar" el texto de la ingente incoherencia en que amenaza sumirse, es la de *disolver* la contradicción, mostrando de alguna manera de que es, en realidad, tan sólo *aparente*. Ésta es la manera en que procede Gilson en su célebre Comentario, argumentando que es preciso diferenciar *dos* sentidos distintos de la expresión "distinguir lo verdadero de lo falso": (a) reconocer lo verdadero y distinguirlo de lo falso una vez se les muestra al pensador, y (b) descubrir una verdad original, es decir, una verdad que no se conocía hasta ese momento. La afirmación de la *igualdad* natural de la razón con la que abre el texto se referiría entonces a la primera capacidad o facultad intelectual, mientras que en la afirmación de la *desigualdad* que ocurre doce páginas más adelante (en la IIa Parte del *Discurso*) se estaría empleando la expresión clave en el segundo de sus sentidos:

La primera capacidad es igual en todos los hombres, pues la *razón* de cada uno, una vez confrontada con lo verdadero y lo falso, es capaz de discriminarlos. La segunda capacidad no es igual en todos los hombres, ya que muchos *espíritus*, capaces de reconocer lo verdadero una vez se les muestra, no son, sin embargo, capaces de descubrirlo por sí mismos... El pensamiento se torna así perfectamente claro: todos los hombres son capaces de reconocer la verdad, pero sólo un número muy pequeño de ellos es capaz de descubrirla.<sup>9</sup>

La feliz "solución" del erudito francés hizo escuela, y Frondizi es uno de los que la utiliza para desvanecer la amenaza de incoherencia en el texto cartesiano:

La contradicción es sólo aparente: todas las personas son capaces de *reconocer* la verdad una vez que se les muestra, pero no todas las personas son igualmente capaces de *descubrir* la verdad por cuenta propia.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Gilson, *op. cit.*, págs. 177-8.

<sup>10</sup> Frondizi, *op. cit.*, pág. 177, nota 15.

A pesar de su distinguido abolengo, la solución de Gilson *et al.* resulta bastante problemática. En primer lugar, ella no deja de suscitar la sospecha de artificialidad, de ser una solución *ad hoc*: en efecto, la referida distinción entre dos sentidos diferentes de la expresión "capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso" no parece jugar un papel significativo en el texto cartesiano, salvo en este único y preciso lugar. A fin de contrarrestar este posible reproche, Gilson nos remite a una afirmación que Descartes hace en una carta a la Princesa Isabel (18 agosto 1645):

...pues, aunque muchos no sean capaces de encontrar por sí mismos el camino recto, hay en todo caso pocos que no lo puedan reconocer una vez alguien se los muestra claramente...<sup>11</sup>

Pero se trata de un texto muy *posterior* al *Discurso* y extraído de un contexto muy *diferente*, a saber, una discusión de la moral de Séneca: por lo que no tiene mucha pertinencia para el problema específico del *reconocimiento y búsqueda de la verdad* que se plantea en el texto de 1637.

Gilson, por otra parte, también aduce como confirmación de su particular interpretación la manera cómo la traducción al latín del *Discurso* vierte este particular pasaje:

Alii vero fere omnes cum satis iudicii vel modestiae habeant ad existimandum nonnullos esse in mundo qui ipsos *sapientia* antecedant et a quibus possint doceri, debent potius ab illis opiniones quas secuturi sunt accipere quam alias proprio *ingenio* investigare.<sup>12</sup>

Gilson celebra la versión latina por ser "beaucoup plus précis que le texte français", ya que elimina la expresión equívoca ("distinguir lo verdadero de lo falso") y establece un claro contraste entre la razón (*ingenium*) de la mayoría de los hombres y la "sabiduría" (*sapientia*) de unos pocos. Esta consideración es, sin duda, de más peso que la anterior, ya que el propio Descartes supervisó la traducción de su obra al latín.

Pero todavía queda el problema de que la versión latina se publicó en 1644: es decir, que esta versión es muy *posterior* (7 años) a la edición

<sup>11</sup> Gilson, *op. cit.*, pág. 178; Frondizi también hace suya esta fundamentación propuesta por Gilson: cf. *op. cit.*, pág. 177, nota 15.

<sup>12</sup> "Y de otros que seguramente tienen casi todos suficiente juicio o modestia para estimar que hay algunas personas en el mundo que las superan en *sabiduría* [*sapientia*] y que pueden enseñarles, deben mejor aceptar las opiniones que han sido aseguradas por aquéllos antes que investigar otras por medio de su propio intelecto [*ingenio*]." *Loc. cit.* (énfasis suplido). En esta ocasión, curiosamente, Frondizi no se hace eco del comentarista francés.

original del *Discurso*, y Descartes no se limitó a controlar la exactitud de la traducción, sino que aprovechó la ocasión de la traducción para introducir algunos cambios en el texto (como señala el propio autor, la versión latina fue "ab auctore perlecta, variisque in locis emendata", por lo que no es una mera traducción, sino más bien una *revisión* del texto original): es muy posible, pues, que la precisión de la versión latina se deba a una reflexión *posterior* de nuestro autor, la que lo llevó a hacer una corrección al "desatino" o "descuido" contenido en la versión original del *Discurso*. Así que la contradicción permanecería en el texto original de 1637 y sólo se corregiría posteriormente, en la versión latina de 1644. Quedaría, pues, el problema de explicar (interpretar) la contradicción que ocurre en la edición original del *Discurso*.

Sea como fuere, el problema *de fondo* persiste: en el mejor de los casos, la distinción entre dos sentidos de la expresión "distinguir lo verdadero de lo falso" sólo lograría salvar a Descartes de contradecirse flagrantemente cuando niega explícitamente la igualdad natural de la razón en los hombres *en este pasaje particular*. Pero quedaría el problema de reconciliar este pasaje, no obstante la "lectura gilsoniana" del mismo, con *otros* textos cartesianos. Por ejemplo, en el "Prefacio" que añadió en 1647 a la versión francesa de los *Principios de la filosofía*, Descartes no sólo le reconoce a todos los hombres la capacidad de dedicarse a la filosofía, es decir, a la búsqueda del conocimiento y la "Sabiduría", sino que además declara categóricamente que la publicación en 1637 del *Discurso*, junto con los tres ensayos científicos (la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*), respondía al siguiente motivo:

...con el fin de estimular a *todos los hombres* a la búsqueda de la verdad.<sup>13</sup>

Descartes incluso celebra las virtudes y la utilidad --tanto personal como social-- del cultivo de la filosofía, particularmente *si se hace por cuenta propia*:

...para *cada hombre* en particular, no sólo es útil vivir junto a quienes se dedican a este estudio (de la filosofía), sino que es incomparablemente mejor si se dedican ellos mismos a ello; del mismo modo que es mucho mejor servirse de sus propios ojos para orientarse y disfrutar por ese medio la belleza de los colores y de la luz, que tenerlos cerrados y seguir la dirección de otra persona...<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Principes de la philosophie*. A-T, IX, 15-16 (énfasis suplido).

<sup>14</sup> *op. cit.*, pág. 3 (énfasis suplido).

Así, pues, tres años después de la supuesta "precisión" o "corrección" introducida en la versión latina del *Discurso*, Descartes reafirma, límpida e inequívocamente, la tesis original de la igualdad natural de la razón en todos los hombres.

Más grave aún: la "disolución" de la contradicción à la Gilson no resuelve realmente el problema de fondo que asoma en este lugar de la obra cartesiana, sino que sólo lo *desplaza*. En efecto, la igualdad natural verdaderamente importante y pertinente para justificar el proyecto filosófico cartesiano tal como se esboza en el *Discurso* es justamente la igualdad en la capacidad de *descubrir* verdades, y no meramente la de reconocer las mismas una vez que nos son dadas o las tenemos frente a nuestras narices: sólo la primera de éstas "igualdades" es la que puede justificar la pretensión de emanciparse de la tutela intelectual ajena y pensar por cuenta propia, lo cual es el presupuesto clave, el "nervio", del proyecto cartesiano. Sin embargo, nuestro autor plantea todo lo contrario apenas dos oraciones antes del pasaje que comentábamos:

La mera resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente no es un ejemplo que todos deban seguir. Y el mundo *casi se compone* de dos clases de espíritus a quienes este ejemplo *no conviene en modo alguno*.<sup>15</sup>

Al insistir en que "casi todo el mundo" está por naturaleza descualificado para seguir el procedimiento de purga intelectual y búsqueda implacable de la verdad apodíctica, Descartes no sólo contradice el sentido fundamental de su planteamiento inicial, sino que también se hace eco justamente de la postura elitista, excluyente, característica de los "doctos oficiales", del saber escolástico. Para poder justificar teóricamente su repudio del monopolio del saber que reclaman la tradición y sus "sabios" profesionales, Descartes precisa sostener que no hay pensadores *privilegiados* por naturaleza cuya tutela nosotros, simples mortales, debemos aceptar agradecidos y seguir fiel y dócilmente. Si sólo fuéramos capaces de *reconocer*, pero no *descubrir*, la verdad por cuenta propia, entonces la tutela de los pocos, de los "sabios" preclaros y escogidos, resultaría ineludible e insoslayable, y la "aventura" intelectual cartesiana quedaría socavada, desprovista de fundamentación teórica.

En suma: creo que es necesario reconocer que la interpretación propuesta por Gilson *et al.* no logra superar satisfactoriamente el escollo de la contradicción que aparenta darse en el curso de las primeras doce pá-

<sup>15</sup> *Discurso*, pág. 15 (énfasis suplido).

ginas del *Discurso* respecto a la igualdad natural de la razón en los hombres. Este aspecto paradójico, no menos que el anteriormente discutido, espera aún por una dilucidación adecuada.

## II.

Para poder lidiar adecuadamente con los dos aspectos peculiares del comienzo del *Discurso* que hemos destacado, es preciso trascender el estrecho enfoque tradicional que aún impera en gran medida a la hora de leer y dilucidar textos filosóficos, a saber, el considerar las obras filosóficas como realidades prácticamente autónomas y autosuficientes que se entienden y explican por sí solas, inmanentemente, sin necesidad de ninguna referencia externa, sin tener que apelar a ninguna realidad o factor que esté "más allá" del texto mismo para lograr su comprensión cabal. Esta abstinencia interpretativa vale particularmente respecto a factores tan "groseros" como las realidades sociales y políticas: se considera que referirse a ellos, lejos de contribuir a esclarecer el texto, suele traicionarlo, empobreciéndolo fatalmente al remitirlo --y reducirlo-- a un elemento ineludiblemente ajeno a su naturaleza esencial [véase **apéndice**].

Pero los textos no se escriben por sí mismos, ni son redactados por entequeias o sujetos abstractos, irreales; sino que son producidos por hombres concretos, de carne y hueso, que, en cuanto tales, desarrollan su trabajo creativo en unas circunstancias históricas y sociales específicas, que tanto posibilitan como limitan dicha labor y dejan indefectiblemente su huella particular, profunda e imborrable. Al pretender obviar esta indiscutible e ingente realidad, el enfoque hermenéutico tradicional limita significativamente su capacidad para iluminar y dilucidar cabalmente las obras que estudia. Si bien es cierto que los textos --filosóficos o de otra índole-- ni remotamente se agotan en sus circunstancias de origen, en su contexto histórico-social, no es menos cierto que tampoco se puede explicar y comprender cabalmente su sentido y contenido en términos exclusivamente inmanentes, sin remitir para nada a la realidad "más allá" del texto mismo, sin tener en ningún momento que hacer referencia al entorno concreto en que la obra fue originalmente concebida y realizada.

Las idiosincrasias señaladas del comienzo del *Discurso* constituyen un buen ejemplo de esta realidad interpretativa. Por ejemplo, desde la restringida perspectiva tradicional, uno sólo puede extrañarse ante la mane-

ra excéntrica en que Descartes introduce su tesis capital sobre la igualdad natural de la razón, o como Alexandre Koyré, deleitarse o "saborear" la singular ironía cartesiana, tratándolo como un hecho bruto, irreductible, sin ulterior explicación. En consonancia con este estrecho enfoque, Koyré también queda desconcertado por la propuesta metodológica de la IIa. Parte del *Discurso* y no puede hacer otra cosa que menoscabar --o mejor, *banalizar*-- las célebres reglas cartesianas, las cuales le parecen atrocemente anodinas ("vagues et banales"):

¿Quién, en efecto, ha alguna vez puesto en duda que el filósofo, *en cuanto tal*, debe someterse a la sola evidencia de la razón? ¿Y quién --por lo menos hasta nuestros días-- ha alguna vez negado el valor superior de la idea clara sobre la oscura? Nadie... Estos son lugares comunes de la filosofía.<sup>16</sup>

Esta apreciación sólo es posible desde una perspectiva hermenéutica idealista, que olímpicamente desdeña toda referencia externa como posible factor o elemento pertinente para la mejor comprensión del texto en cuestión. Desgajados de su contexto propio y considerados como si estuvieran suspendidos en un vacío ideal, los preceptos cartesianos, ciertamente, no lucen como nada del otro mundo sino, al contrario, como de lo más obvio y pedestre. Pero tan pronto los ubicamos en su debido contexto histórico-social, la cosa cambia dramáticamente de color: en el siglo XVII europeo, y frente a la Iglesia y su monopolio de la sabiduría, no era ningún chiste, ninguna ocurrencia intrascendente erigir a la razón como única y suprema autoridad para el pensamiento humano. Y para que Descartes y sus contemporáneos no pudieran abrigar ningún tipo de ilusiones al respecto, ahí estaba el sonado y estremecedor caso de la humillación de Galileo por el Santo Oficio de Roma, ocurrida tan recientemente como 1633.

Curiosamente, aunque Koyré soslaya el contexto histórico-social en el que se plasmó el texto cartesiano, no tiene reparos, en cambio, de relacionar este texto con las circunstancias históricas y políticas que él mismo está viviendo, específicamente la aguda crisis de fines los años treinta del siglo XX.<sup>17</sup> Desde la particular perspectiva de esta agobiante situación histórica, los preceptos metodológicos del *Discurso* ya no le parecen inocuos o baladíes a nuestro intérprete, *sino todo lo contrario*:

<sup>16</sup> *Op. cit.*, pág. 22.

<sup>17</sup> El ensayo de Koyré se originó como una serie de conferencias dictadas en la Universidad del Cairo en 1937 y publicadas en 1938 y 1944 (cf. nota del editor, R. Tenger, *op. cit.*, pág. 9).

Por mi parte, creo que la exhortación cartesiana, que el mensaje cartesiano, nunca han tenido mayor actualidad que hoy en día. Hoy día, es decir, en una época en la que el pensamiento humano, renegando de su valor y su dignidad, se proclama mera manifestación de lo social, o aún, mera función de la vida; en una época en que, al mundo haberse tornado nuevamente incierto, vemos al hombre buscar a todo precio una nueva *certeza* y pagar felizmente por ella con su libertad y la de la propia razón; en una época del renacer del mito y de las autoridades infalibles, es necesario más que nunca obedecer la exhortación cartesiana que nos prohíbe *admitir como verdadero nada que no captemos evidentemente como tal*; y permanecer fieles al mensaje cartesiano, que, al proclamar el valor supremo de la razón y de la verdad, nos prohíbe someternos a cualquier autoridad que no sea la razón, la verdad.<sup>18</sup>

La amenaza Nazi, que lo ha desplazado de París al Cairo (para luego terminar refugiado en los años 40 en la New School de Nueva York), engendra en Koyré una clara percepción del profundo significado que tiene para su propio tiempo el "mensaje cartesiano", pero la estrechez de su enfoque interpretativo idealista lo insensibiliza para las implicaciones del mismo para el tiempo en que Descartes vivió y concibió y publicó su obra. En efecto, ¿por qué suponer que el mensaje cartesiano no haya tenido un contenido y significado en el contexto del siglo XVII francés y europeo comparables a los que Koyré tan elocuentemente le atribuye respecto al atribulado siglo XX? La lucha por la razón y la verdad, en contra de la autoridad ciega, el oscurantismo y fanatismo, resultaba seguramente no menos ardua, encarnizada y, sobre todo, *peligrosa*, para Descartes y sus colegas que para los contemporáneos de Koyré en el siglo XX. Cabe recordar que todavía un siglo más tarde, los ilustrados franceses seguían enfrascados en esta ingente lucha, sin poder cejar en su empeño emancipador. Es significativo que, ya en el ocaso de su tan activa como provechosa vida, Voltaire todavía tuviera que lamentarse ante su amigo y compañero de luchas, Denis Diderot, sobre los modestos logros alcanzados no obstante el tesón y los esfuerzos empleados en el combate:

La sana filosofía gana terreno desde Arjanguelsk hasta Cádiz; pero nuestros enemigos siguen teniendo de su lado el rocío del cielo, la gordura de la tierra, la mitra, el arca de caudales, la espada y la canalla. Todo lo que hemos podido hacer se ha limitado a lograr que las gentes honradas digan en todo Europa que tenemos razón, y tal vez a hacer que las costumbres sean un po-

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pág. 113.

co más dulces y honestas. Sin embargo, la sangre del caballero de La Barre humea aún... Vivid largamente, señor, y ojalá podáis dar golpes mortales al monstruo al que yo sólo he podido morder las orejas.<sup>19</sup>

En fin: proclamar a los cuatro vientos la autoridad suprema de la razón, lejos de ser banal o inocuo, representaba en el mundo que habitaba Descartes un audaz y rotundo desafío al orden establecido que nada tenía que envidiarle al reto que suponía la defensa de la razón frente al fascismo y demás calamidades del siglo XX.

Por algo fue que Descartes optó por publicar el *Discurso* anónimamente, a pesar de que era archiconocido entre los intelectuales y letrados europeos quién era su autor; y lo hizo imprimir en Holanda, a pesar de ser una obra escrita en francés, destinada para el público lector francés. Aunque son subterfugios transparentes, no tienen nada de anodinos, sino que representan precauciones mínimas, pero *indispensables*, en consideración del entorno histórico, el mundo real, concreto, en el que el Descartes de carne y hueso vivía y desarrollaba sus pensamientos.

Aunque tiene sumo interés en dar a conocer sus ideas así como sus descubrimientos científicos, Descartes está, por otra parte, agudamente consciente de la necesidad de la cautela, la *prudencia*, al presentar su pensamiento al público; para armonizar en la medida de lo posible estos dos intereses contrarios, nuestro autor utiliza diversos recursos.

<sup>19</sup> Carta de Voltaire a Denis Diderot, 14 de agosto de 1776; citado por Josep Fontana, *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*. (Barcelona, Editorial Crítica, 1982, pags. 67-8). La referencia a la sangre del caballero de La Barre se explica por el siguiente pasaje del artículo "Tortura" del *Diccionario filosófico* de Voltaire: "Cuando el caballero de La Barre, militar de singular talento y grandes esperanzas, pero joven y aturdido (irreflexivo, precipitado), hubo confesado que había cantado canciones impías y pasado ante una procesión de capuchinos sin quitarse el sombrero, los jueces de Abbeville, que se comparaban con los senadores romanos, mandaron, no sólo que le arrancaran la lengua, le cortaran la mano y lo quemaran a fuego lento, sino también que lo torturaran para averiguar exactamente cuántas canciones cantó y cuántas procesiones vio pasar sin quitarse el sombrero. Esta barbaridad no se perpetró en el siglo XIII, ni en el XIV, sino en el siglo XVIII." (*Diccionario Filosófico*, Barcelona, Ediciones Daimon, 1977: vol. 3, pág. 338.) Es este tipo de circunstancia la que está detrás del agudo juicio del distinguido historiador, Frank E. Manuel: "Que el espíritu pudiera empobrecerse bajo la hegemonía de la razón pura no le quitó el sueño a los *philosophes* del siglo XVIII, ya que, en el mundo a su alrededor, sumido en el prejuicio primitivo, la superstición, la ignorancia y el fanatismo, la humanidad apenas había comenzado a librar la batalla por la racionalidad, la batalla a favor de la razón." (*The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1959, pág. 307).

La cosa comienza ya con la misma página titular del *Discurso* que, por representar un tajante e inequívoco desafío a la tradición y las autoridades (al presentar una discusión de temas científicos en la lengua vulgar en vez del latín),<sup>20</sup> carece de indicación del autor de la obra. No se trata en modo alguno de una ocurrencia intrascendente, de divertir al lector con acertijos, sino de una *urgente necesidad* para evitar posible tropiezos con el Santo Oficio y otras autoridades, como ya le había sucedido a personas menos prudentes, como Galileo.

Otro tanto ocurre con el peculiar comienzo del *Discurso*, que suele desconcertar al intérprete tradicional: visto desde la perspectiva que proponemos, la excentricidad de este comienzo se esclarece notablemente. El autor nos presenta su planteamiento inicial de forma irónica, no porque abrigue duda alguna sobre su verdad y certeza, sino porque está plenamente consciente del carácter extremadamente *controvertible* de la tesis de la igualdad natural de los hombres *para su propio tiempo*, para la época y el mundo en que vive Descartes. Es porque tiene que tomar en cuenta y atender a los reclamos de las autoridades de su tiempo que nuestro filósofo introduce como simple "opinión" generalizada (y, por ende, problemática y discutible) lo que en realidad es, para él, una verdad evidente e incontrovertible.

Otro recurso que Descartes usa reiteradamente -- por lo que es preciso tenerlo siempre en cuenta a la hora de la lectura e interpretación de su obra-- es el de intercalar sistemáticamente en el texto toda una serie de pasajes "diplomáticos", donde nuestro filósofo hace afirmaciones y planteamientos que tienen como objetivo *primordial, exclusivo* "curarse en salud" con las autoridades, amortiguar el impacto polémico que los demás pasajes de su obra (que contienen su pensamiento real) podrían tener sobre el ánimo de los "sabuesos" intelectuales, es decir, de los encargados del control y la censura de las ideas --así como de quienes las piensan y difunden. Así, pues, el texto del *Discurso* no está hecho de una sola pieza homogénea, sino que está jalonado por toda una serie de pasajes "diplomáticos" que alternan a lo largo de la obra con los que realmente exponen el pensamiento cartesiano. Descartes puede hacer esto

<sup>20</sup> Descartes está plenamente consciente del reto que encarna optar por usar el francés en vez del latín y lo reconoce explícitamente al final de la obra: "Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, y no en latín, que es la de mis preceptores, se debe a que espero que los que se sirven únicamente de su pura razón natural juzgarán mejor de mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos." (*Discurso*, pág. 77).

tranquilamente, confiado que los lectores que le interesan --sus compañeros intelectuales-- sabrán discriminar sin mayor dificultad entre uno y otro tipo de textos, ya que ellos, no menos que Descartes, están en la misma necesidad de *exposición prudente* de sus respectivas ideas.

Quizás una de las instancias más notables, así como transparentes, del empleo de textos amortiguadores a fin de mantener a raya a los "sabuesos" intelectuales, ocurre al comienzo de la VIa. Parte del *Discurso*, donde Descartes se refiere al notorio caso de la condena de Galileo con singular circunspección:

Hacia ya tres años que había concluido el tratado que contiene todas estas cosas y comenzaba a revisarlo para ponerlo en manos de un impresor, cuando supe que unas personas, cuyo respeto y cuya autoridad no es menos poderosa sobre mis acciones que mi propia razón sobre mis pensamientos, habían reprobado una opinión de física publicada poco antes por otro, de la que no quiero decir que yo participara, sino sólo que antes de verla censurada no había notado en ella nada que me hiciera sospechar que fuese perjudicial a la religión ni al Estado, ni que, por tanto, me impidiese publicarla si la razón me probara su verdad.<sup>21</sup>

La cautela cartesiana no podría ser mayor, es rayana en lo enfermizo: no osa identificar ni a Galileo ni a su tesis reprobada sobre el movimiento de la Tierra ("una opinión de física publicada poco antes por otro"); y ni siquiera admite que en algún momento pudo haber aceptado dicha tesis o haberla considerado verosímil, ¡sino sólo que ignoraba cuán dañina ella era en realidad!

Aunque la "diplomacia" en este caso es tan crasa y patente que no puede haber duda razonable respecto al carácter puramente *pro forma*, de "llenar el expediente, por si las moscas", de las expresiones de nuestro autor en este texto, la correspondencia privada de Descartes confirma con creces esta lectura; comentándole a su amigo y confidente, Marin Mersenne, la recién ocurrida condena de Galileo por sostener el movimiento de la Tierra, aquél escribe:

Confieso que si eso es falso, todos los fundamentos de mi filosofía también lo son, porque se demuestra por ellos evidentemente, y está de tal manera ligado con todas las partes de mi tratado, que no podría desligarlo sin que el resto quedara completamente defectuoso.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Discurso*, pág. 60.

<sup>22</sup> Descartes a Mersenne, fines de noviembre de 1633: A-T, I, 271. Años más tarde, Descartes le reitera esta "confesión" a su amigo Mersenne: "...lo único que hasta

Este ejemplo es especialmente valioso para nosotros, pues permite medir cuán grande puede ser la distancia que separa la apariencia (la "diplomacia" cartesiana) de la realidad (el verdadero pensamiento del autor) en esta obra en particular. Ello hace imprescindible una lectura crítica del texto del *Discurso*, atenta a la idiosincrasia del mismo y presta a identificar aquellos puntos en que el texto, lejos de expresar o reflejar el verdadero pensamiento de su autor, está patentizando la nada despreciable presión externa que su particular momento histórico lo obliga a sufrir --y atender con prudencia y sagacidad mundanas.

Esta estrategia expositiva se manifiesta ya en páginas iniciales del *Discurso*: no bien termina de presentar su tesis fundamental sobre la igualdad natural y la consiguiente urgencia de un método adecuado para canalizar nuestros esfuerzos cognoscitivos, Descartes se apresta a intercalar un texto "conciliador", encaminado a mitigar el impacto que lo que acaba de exponer pueda tener sobre las autoridades establecidas; éste reza como sigue:

No es, pues, mi propósito enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer de qué manera he tratado de conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a quienes se los dan y si faltan en la menor cosa merecen censura por ello. Pero como 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 hallen otros muchos que sería razonable no seguir, espero que será útil para algunos sin ser nocivo para nadie y que todos agradecerán mi franqueza.<sup>23</sup>

Es obvio que estas afirmaciones no pueden tomarse en serio, literalmente: de otro modo, ¿por qué pasó Descartes el trabajo --y el riesgo-- de publicar su obra?<sup>24</sup>

---

ahora me ha impedido publicar mi filosofía ha sido la condena del movimiento de la Tierra, lo que no sabría separar porque toda mi física depende de ello." (Descartes a Mersenne, diciembre 1640: A-T, III, 258).

<sup>23</sup> *Discurso*, pág. 4.

<sup>24</sup> Aunque la naturaleza de lo que Descartes está haciendo en estas páginas iniciales me parece transparente, hay quienes no lo ven así; nada menos que Étienne Gilson insiste en tomar en serio el pasaje que acabo de citar en vez de tomarlo como un texto claramente "diplomático", que es preciso "tomar con pinzas" (*op. cit.*, págs. 98-9). Creo que el desatino de Gilson, su lectura singularmente obtusa de este pasaje, responde a la típica miopía idealista con la que el estudioso francés suele abordar la empresa de interpretar la obra cartesiana.

Tan pronto el autor "se cura en salud", prosigue a renglón seguido con el relato de la enseñanza que le fue impartida por los jesuitas en el Colegio de La Flèche, lo cual sirve para reanudar la exposición de su pensamiento real mostrando el total y profundo fracaso del saber tradicional (con la excepción de las matemáticas) y la consiguiente necesidad de forjar uno radicalmente nuevo y diferente. Este patrón que se establece en las páginas iniciales del *Discurso*, de alternar pasajes "en serio" con otros "para consumo de las autoridades", continúa a lo largo del resto de la obra.

Las anteriores consideraciones nos permiten abordar y esclarecer el sentido del problemático pasaje en el que Descartes repudia la igualdad natural de la razón en los hombres. Y lo primero que cabe destacar al respecto es que la negación ocurre como una suerte de clímax al final de un extenso planteamiento que se desarrolla a partir del comienzo mismo de la segunda Parte y que abarca unas cinco páginas del texto. Salta a la vista --claro está, si no nos encerramos en la estrecha perspectiva interpretativa tradicional-- que, en conjunto, estas cinco páginas iniciales de la IIa. Parte constituyen otro de esos textos "diplomáticos" intercalados oportunamente a fin de aplacar la posible ira de las autoridades y sus correspondientes "sabuesos" intelectuales.

En efecto: este texto constituye una suerte de paréntesis "conciliador" entre dos exposiciones claves del pensamiento cartesiano: (1) el repudio del saber escolástico y la enseñanza tradicional: lo cual se realiza a través de la mini-autobiografía intelectual con la que concluye la I.a. Parte, y que sirve para pasar revista a las diversas disciplinas tradicionales y llegar a un balance eminentemente negativo que justifica la decisión de darle la espalda a las aulas académicas:

Por ello, tan pronto mi edad me permitió salir del dominio de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras...<sup>25</sup>

y (2) la presentación de la naturaleza y preceptos fundamentales del método que nos propone Descartes para llegar a la verdad y aprovechar al máximo nuestros esfuerzos cognoscitivos. Como se trata de dos planteamientos tan medulares como *controvertibles*, Descartes prudentemente intercala en las primeras cinco páginas de la IIa. Parte un extenso texto dirigido a disimular en lo posible el significado como el alcance de los planteamientos que hace en los otros pasajes; por ello insiste en ase-

---

<sup>25</sup> *Discurso*, pág. 9.

gurarle al lector que el autor de la obra no es ni remotamente un revoltoso empeñado en subvertir el orden establecido o cosa por el estilo:

...no puedo en modo alguno aprobar la conducta de esos hombres de carácter inquieto y atropellado que, sin ser llamados por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de hacer siempre, en su mente, alguna nueva reforma. Me pesaría mucho que se publicase este escrito si creyera que hay en él la menor cosa que pudiera hacerme sospechoso de semejante insensatez.<sup>26</sup>

Descartes era, por supuesto, política y socialmente conservador, por lo que es natural que rechace categóricamente a los revolucionarios y sus proyectos de cambio radical del orden político y social existente. Pero la particular vehemencia con que formula este repudio, así como su empeño en separar total, absolutamente, lo privado de lo público, su proyecto teórico-intelectual de toda relación con cuestión práctica alguna, delatan la preocupación del autor por presentar su pensamiento y su programa filosófico de la manera más inocua e inofensiva posible; aquí el conservadurismo natural cartesiano está notablemente sazonado con una buena dosis de tacto, discreción y prudencia. Esto debe ser el caso con el siguiente planteamiento:

Este ejemplo (de la reforma urbana) me persuadió de que no era razonable que un particular intentase reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para levantarlo después; *ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para su enseñanza*, pero que, por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón.<sup>27</sup>

Si bien no tiene nada de particular que Descartes, dado su temperamento conservador, quiera desligar tajantemente su proyecto intelectual de toda connotación práctica, de toda posible consecuencia política o social, el texto ciertamente se excede en su afán exculpador. Nótese que entre las cosas que Descartes clasifica como sociales o públicas (y que, por tanto, están *off-limits* para que "un particular" intente reformarlas) están "el cuerpo de las ciencias y el orden establecido en las escuelas para su enseñanza", no obstante la severa, implacable crítica que el autor les hace

<sup>26</sup> *Discurso*, págs. 14-5.

<sup>27</sup> *Ibid.*, págs. 13-4 (énfasis añadido).

en el curso de su "mini-autobiografía intelectual" que nos ofrece en la Iª. Parte de la obra. Si la enseñanza de los jesuitas en el colegio de La Flèche fue tan defectuosa, que llevó a Descartes a concluir: "Por ello, tan pronto mi edad me permitió salir del dominio de mis preceptores, *abandoné completamente* el estudio de las letras...",<sup>28</sup> ¿cómo puede permanecer indiferente ante la perspectiva de que ese mismo sistema de enseñanza tan defectuoso prevalezca incólume *per saecula seculorum*, sin intentar (o siquiera sugerir) ninguna mejora o reforma? Aquí seguramente las preocupaciones "tácticas" llevan a nuestro filósofo a desbocarse en su afán de inmunizar su proyecto intelectual respecto a todas sus posibles consecuencias prácticas.

Todavía más patente resulta el caso de las afirmaciones que nuestro autor formula inmediatamente después de asegurarnos enfáticamente que él no es un revoltoso o inconforme profesional:

Me pesaría mucho que se publicase este escrito si creyera que hay en él la menor cosa que pudiera hacerme sospechoso de semejante insensatez. Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que sea enteramente mío. Si habiéndome complacido mi obra muestro aquí su modelo, no significa ello que quiera yo aconsejar a nadie que lo imite.<sup>29</sup>

¿Cómo tomar en serio la noción de que al escribir esta obra nuestro autor no tenía ninguna intención ulterior? ¿Que estaba meramente divirtiéndose, ocupando de alguna manera --intrascendente, por supuesto-- el tiempo, para aliviar el tedio, o alguna otra cosa parecida? Al llegar al extremo de negar categóricamente todo interés o intención de asesorar o recomendar nada a nadie, el fingimiento del autor se torna transparente.

En fin: antes de precipitarse a construir interpretaciones forzadas, *ad hoc*, con distinciones artificiosas, convendría recordar el contexto concreto en que se produjo el *Discurso*: así podremos percatarnos de la fuerte dosis de "diplomacia" que el texto en general, y estas cinco páginas en particular, contienen y que es preciso tomar en cuenta para poder leerlo y comprenderlo adecuadamente. Es decir, es preciso reconocer que, en vista de su contexto particular, estas afirmaciones cartesianas tienen que "tomarse con pinzas", con una fina sensibilidad crítica que pueda diferenciar entre las expresiones más o menos fidedignas de la actitud y

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 9 (énfasis añadido).

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 15.

sentimientos propios del autor, por una parte, las expresiones marcadamente infladas, exageradas de los mismos, por otra parte, y hasta incluso planteamientos totalmente fingidos que sirven primordialmente para satisfacer las exigencias mínimas de la prudencia, para, en otras palabras, evitar malos ratos con las autoridades "curándose en salud" con las correspondientes declaraciones hipócritas, puramente *pro forma*.

### III.

Llegados a este punto, es necesario dar otro "paso" más en nuestro esfuerzo interpretativo, particularmente en lo que concierne a este pasaje particular, viz., las primeras cinco páginas de la IIa. Parte del *Discurso*: en efecto, creo que lo planteado al respecto en la sección anterior es absolutamente **necesario**, pero no **suficiente** para su recta y cabal comprensión.

Si bien el pasaje entero está, como ya he señalado y fundamentado, permeado de principio a fin por un fuerte interés "diplomático", de simular una inocencia e inocuidad ficticias, las oraciones finales del mismo --con su tajante, inequívoca negación de la igualdad natural-- parecen llevar la cosa demasiado lejos: parecería que no era necesario llegar al extremo de esta negación categórica --es decir, de contradecirse flagrantemente-- para cumplir con el propósito "táctico" deseado, para "curarse en salud" de forma suficiente para satisfacer las exigencias de las autoridades. Por otra parte, también es notable la total naturalidad con la que el autor presenta la negación de la igualdad natural: de hecho, tanto la afirmación como la negación de esta tesis central se presentan con la misma absoluta ecuanimidad, como si se tratara, en ambos casos, de las cosas más obvias, transparentes e incontrovertibles. Parece como si el autor no estuviera consciente del efecto que la afirmación de la tesis, con su rotunda negación pisándole los talones, seguramente ha de producir en el lector atento; es decir, parecería que Descartes no estuviera consciente de la incoherencia, la contradicción que está introduciendo en su texto con la negativa que formula en las últimas oraciones de este particular pasaje, y por ello no siente ninguna necesidad de prevenir al lector de alguna manera antes de presentar la negación de su tesis capital.

En suma, quiero sugerir que es muy posible --y hasta bastante probable-- de que, contrario a lo que sostienen las interpretaciones tradicionales à la *Gilson et al.*, las primeras páginas del *Discurso* contienen una *contradicción efectiva, real*, y no meramente aparente, respecto a la

cuestión medular de la igualdad natural de la razón en los hombres. Pero la presencia de esta contradicción real *en modo alguno menoscaba su calidad de pensador de primer orden*, ya que Descartes no está consciente de dicha contradicción --y no puede estarlo-- debido a que ella responde a factores y limitaciones que trascienden su capacidad intelectual subjetiva, individual, es decir, que son de naturaleza objetiva, social e histórica.

Lo que estoy sugiriendo, en otras palabras, es que la negación de la igualdad natural que aparece en la IIª Parte del *Discurso*<sup>30</sup> y que tanto sorprende al lector atento, responda a una genuina preconcepción que Descartes tiene al respecto, y que él alberga en su mente junto con la tesis contraria, la afirmación de la igualdad natural, *sin tener clara conciencia del conflicto tajante que existe entre ambas creencias*. Es decir, cuando nuestro filósofo comienza su obra proclamando clara e inequívocamente la igualdad natural de la razón en los hombres, está expresando una convicción *genuina*, amén de medular, para su pensamiento y proyecto filosóficos. Y lo mismo sucede cuando, unas pocas páginas más tarde, niega rotundamente dicha igualdad: aquí nuevamente estamos ante una fuerte y auténtica convicción de nuestro autor.

¿Cómo es esto posible? ¿Cómo es posible que un gran pensador haya podido ser tan torpe como para contradecirse flagrantemente, y justo al comienzo de su obra, es decir, en el curso de apenas su primeras quince páginas? Desde el enfoque interpretativo tradicional, esta pregunta es inadmisibles, no tiene contestación aceptable: un gran pensador como Descartes no puede bajo ningún concepto pensar o razonar como un neófito, un imberbe filosófico, por lo que las contradicciones palmarias, los dislates crasos y elementales, están excluidos *a priori* --el texto sólo puede contener incoherencias *aparentes*. Pero si trascendemos el angosto enfoque tradicional, se abren las puertas para una nueva --y más satisfactoria-- alternativa explicativa: veamos.

Las dos tesis contradictorias representan convicciones igualmente acendradas y sinceras de nuestro autor, y, por ello, así es como las presenta en los pasajes correspondientes del texto. Sin embargo, *valen para y dentro de dos contextos temáticos radicalmente diferentes*. Este hecho es el que permite a Descartes creer firme y sinceramente tanto en la igualdad como la desigualdad natural y *no tener atisbo alguno* de la enorme contradicción que ello representa (y que, claro está, resulta pa-

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 15, final.

tente desde un punto de vista externo y puramente teórico). Descartes, sin embargo, no es una máquina abstracta de raciocinio puro, sino un pensador humano, de carne y hueso, y como tal es, además, *un hijo de su tiempo*: es precisamente en esta su condición *concreta* que él piensa el asunto medular de la igualdad natural, por lo que no lo razona de forma pura, abstracta y unitaria, sino fragmentaria y parceladamente, en función de dos contextos que, por ser diferentes, están marcadamente separados, aislados uno del otro en la conciencia de nuestro filósofo. En un contexto, piensa el asunto de una forma particular y, en el otro, lo piensa de forma radicalmente opuesta; pero nunca une ni funde estos dos campos o problemáticas, y por ello las tesis incompatibles y contradictorias coexisten más o menos "pacíficamente" en su pensamiento así como en su obra, sin que él se entere —o, incluso, pueda enterarse—de ello.

Nosotros, los lectores actuales, podemos percibir la crasa contradicción que Descartes ignora sencillamente por la *ventaja histórica* que le llevamos por el mero hecho de ser ciudadanos del incipiente siglo veintiuno, lo cual en gran medida nos ha emancipado de las "gríngolas" intelectuales y culturales que constriñen al pensamiento cartesiano; es decir, desde nuestra actual perspectiva histórica posterior —y en buena medida *privilegiada*—podemos detectar con relativa facilidad cosas que Descartes, como pensador del siglo XVII es totalmente incapaz de percibir. El tan rico como complejo proceso histórico que ha transcurrido desde entonces hasta nuestro momento actual ha transformado radicalmente nuestro mundo —y su consiguiente perspectiva—*vis-à-vis* el mundo en que a Descartes le tocó vivir y desarrollar su pensamiento: y, con ello, se han trascendido muchas de las limitaciones (las "gríngolas") históricas, sociales y culturales que para un pensador como Descartes resultaban insuperables, a pesar de su extraordinario talento filosófico.

## (a)

Lo que primero hay que hacer para comenzar a fundamentar la alternativa interpretativa que propongo, es reconocer que no se trata en modo alguno de una idiosincrasia del *individuo* Descartes: al contrario, se trata de una peculiaridad ampliamente compartida, no sólo con sus contemporáneos, sino también con pensadores tan distinguidos como representativos de momentos (siglos) anteriores y posteriores dentro de la época moderna. Prácticamente todas las figuras "estelares" de la moderna sociedad burguesa, desde el siglo XVI hasta comienzos del XX,

por lo menos, comparten con Descartes una fundamental y arraigada ambivalencia (dualidad) respecto a la cuestión medular de la igualdad natural de los hombres. Ello obliga a suponer que se trata de un fenómeno que responde a unas condiciones sociales e históricas, que rebasan los límites de la subjetividad propia de Descartes así como la de los demás pensadores burgueses.

No resulta difícil establecer este hecho, pues no escasean las instancias de este fenómeno de la "mentalidad" moderna y burguesa. Tomemos, por ejemplo, el caso de los líderes de la Reforma Protestante del siglo XVI, cuyos planteamientos medulares contra la autoridad del Vaticano guardan una considerable semejanza con los correspondientes planteamientos cartesianos contra los "doctos" escolásticos y sus *sabuesos* eclesiásticos.

Lutero repudia la autoridad del Vaticano en términos categóricos que recuerdan a los planteamientos que Descartes hace en su *Discurso*, cuando éste proclama la igualdad natural de la razón en los hombres y establece audazmente como piedra angular de su nueva metodología reconocer como *única* autoridad competente (y pertinente) las evidencias de la "luz natural" de su propia razón. Lutero, por su parte, desafiando vehementemente a las autoridades eclesiásticas en 1521, afirma inequívocamente:

El Papa no es juez de los asuntos que tienen que ver con la palabra de Dios y la fe. Sino que el cristiano debe examinar las cosas y juzgar por sí mismo.<sup>31</sup>

Lutero fundamenta su repudio de la autoridad del Vaticano adelantando la tesis medular del *sacerdocio de todos los creyentes*: es decir, proclama la igualdad de todos los cristianos, rechazando la concepción jerárquica que subyace a la distinción católica entre dos categorías o niveles de cristianos, a saber, los sacerdotes (investidos con poderes especiales) y los laicos o cristianos ordinarios, los cuales deben seguir dócilmente la autoridad y orientación de los primeros para asegurar la salvación eterna. Para ello, vacía de su contenido tradicional al sacramento de la ordenación, y sostiene por el contrario que la selección del ministro responde tan sólo a una decisión administrativa, para desempeñar unas funciones específicas que no entrañan en modo alguna la investidura de

<sup>31</sup> Citado en: Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston, The Beacon Press, 1961, pág. 61.

poderes especiales, sobrenaturales, por lo que cualquier cristiano podría en principio realizarlas con igual derecho y eficacia.

Le aseguramos a cualquiera, por tanto, que sabe que es un cristiano, de que somos todos igualmente sacerdotes, es decir, tenemos el mismo poder respecto a la Palabra y los sacramentos... Cuando nuestra feliz libertad nos sea restaurada, reconoceremos que todos somos iguales en todos nuestros derechos.<sup>32</sup>

Es sobre la base de este presupuesto medular que se explica, entre otras cosas, la enorme empresa que Lutero emprendió de traducir al vernáculo (alemán) todo el texto de la Biblia, a fin de propiciar que el creyente pudiera tener acceso directo --es decir, libre de intermediarios y "guías" autorizados-- a la fuente fundamental de la fe, las Sagradas Escrituras.

Ello no obstante, Lutero no tardó en establecer una interpretación oficial, legítima y autorizada, de los textos bíblicos, y anatemizar como herejes a quienes osaran desviarse de su ortodoxia. Rechaza, por un lado, las posturas más radicales asumidas por su otrora seguidor, Andreas Carlstadt, quien pretendía que la igualdad se extendiera también al plano social: como lo formula el distinguido biógrafo e historiador de la Reforma, "Él [Lutero] no veía ninguna razón para extender la nivelación social más allá de las instrucciones del apóstol Pablo, cuyo concepto de la sociedad era patriarcal."<sup>33</sup> Por otra parte, insiste sobre la validez *exclusiva* de su propio criterio interpretativo, al tiempo que lanza amenazas nada sutiles contra el discípulo descarrilado:

¡Esta es el hacha tronante que cercena la cabeza de Carlstadt y todos los sectarios!<sup>34</sup>

Como agudamente señalara Harold J. Laski hace ya más de medio siglo atrás:

Él [Lutero] afirmó, sin duda, el sacerdocio de todos los creyentes; pero no planteó su derecho a creer de forma distinta a él.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> *El cautiverio babilónico de la Iglesia*. Martin Luther, *Three Treatises*, Philadelphia, Muhlenberg Press, págs. 248 y 250.

<sup>33</sup> Bainton, *op. cit.*, pág. 66.

<sup>34</sup> M. Lutero, *Contra los profetas celestiales*, en R. H. Bainton (ed), *The Age of the Reformation*, N. Y., Van Nostrand, 1956, pág. 120.

<sup>35</sup> Laski, *The Rise of European Liberalism*. London/New York, Unwin/Barnes & Noble, 1962 [1ª ed., 1936], págs. 23-4. Bainton se expresa en términos igualmente ta-

La situación no es muy diferente respecto al resto del movimiento reformista, al punto de que los protestantes tuvieron poco que envidiarle a los católicos en cuestión de persecución de la disidencia (herejía): si los católicos persiguieron a los protestantes en general, éstos hicieron otro tanto entre ellos, persiguiendo feroz e implacablemente a quienes profesaran una variante discrepante (por regla general, más radical) del protestantismo.

Es harto conocido que Miguel Serveto se salvó de la hoguera de los católicos sólo para ser condenado como hereje y quemado vivo en la Ginebra teocrática de Calvino! El texto de la condena ginebrina no tiene nada que envidiarle a los textos producidos por la Inquisición católica:

Nosotros los Síndicos...de esta ciudad, ...juzgamos que tú, Serveto, has por largo tiempo promulgado doctrinas falsas y profundamente heréticas, ...y que con obstinación maliciosa y perversa has sembrado y divulgado aun en libros impresos opiniones en contra de Dios Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, en contra de los fundamentos de la religión cristiana, y que incluso has tratado de crear un cisma en la Iglesia de Dios, por medio del cual muchas almas pueden haberse arruinado y perdido, algo que es horrible, escandaloso e infeccioso... Por ésta y otras razones, y deseando purgar la Iglesia de Dios de tal infección y cercenar su miembro podrido, ... ahora por escrito damos sentencia final y te condenamos, Miguel Serveto, ...a ser quemado con tu libro hasta que seas convertido en cenizas. Y así terminarás tus días y darás un ejemplo a otros que pudieran cometer crímenes parecidos.<sup>36</sup>

Aunque la condena oficial la suscribe el tribunal laico de los síndicos de Ginebra, es indiscutible que la presión constante ejercida por Calvino fue el factor determinante para sellar la suerte del cristiano disidente.<sup>37</sup> Y para confrontar las preocupaciones y dudas que suscitó entre amplios sectores la severidad del castigo impuesto a Serveto, publicó en 1554 una *Defensio* de la conducta seguida en este caso, estremecedora por la inflexibilidad y ferocidad de su argumentación.<sup>38</sup> La actitud de Calvino hizo escuela; su discípulo, Théodore de Beza, complementó el tratado de su

jantes: "The greatest innovation [introduced into the service by Luther] was congregational participation in song... Lutheranism became and remained democratic only in song." *The Reformation of the 16<sup>th</sup> Century*, pág. 72.

<sup>36</sup> R. L. Bainton, ed., *The Age of Reformation* [cf. *supra*, nota 34], págs. 182-3.

<sup>37</sup> Véase, por ejemplo, J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. Londres/Nueva York, Methuen/Barnes & Noble, 1960, págs. 82-3.

<sup>38</sup> Véase *ibid.*, págs. 83-9.

maestro con uno no menos truculento, su *De haereticis...*, (publicado también en 1554), en el que fulmina contra los herejes:

Si, junto con la blasfemia y la impiedad, hay también la herejía, esto es decir que un hombre está poseído de un desprecio obstinado de la palabra de Dios y de la disciplina eclesiástica, y que se desborda de furia empeñado en infectar a otros de lo mismo: ¿qué crimen podrá ser más grande y escandaloso?<sup>39</sup>

En general, Beza anatemiza la libertad religiosa como “un dogma sumamente diabólico, pues significa dejar que cada uno se vaya al infierno por su propio camino”.<sup>40</sup> En suma: todos somos naturalmente iguales y tenemos los mismos derechos, pero sólo para seguir fiel y estrictamente la ortodoxia religiosa (en este caso, la calvinista)...

Pero nuestros teólogos reformistas están en la mejor de las compañías respecto a su estimado ambivalente sobre la igualdad natural entre los hombres. Si pasamos a la esfera de la filosofía política, constatamos que nada menos que el “Padre” del liberalismo europeo, el gran John Locke, adolece de la misma “idiosincrasia” respecto a esta cuestión medular. En efecto, Locke comienza su *Tratado sobre el gobierno civil* (1790) afirmando la igualdad natural entre los hombres como una verdad tan evidente e indiscutible ante la “luz natural” de la razón como cualquier proposición elemental de las matemáticas; es decir, su afirmación de la igualdad natural es tan (o aún más) vehemente y categórica que la correspondiente aseveración cartesiana medio siglo antes. Ello no impide, sin embargo, que en su curioso cuarto capítulo, se las ingenie para dejar una puerta abierta estratégicamente (*loophole*) para que en principio sea posible una esclavitud “legítima”, es decir, cónsona con la Ley Natural que proclama la igualdad entre todos los hombres:

La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza. Este estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida. Ciertamente, quien ha renunciado

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 96.

<sup>40</sup> Citado por Bainton, *The Reformation...*, pág. 211.

[forfeited] a su propia vida por causa de algún acto que merece la muerte, puede que le sea concedida alguna prórroga por aquél que le tiene en su poder, y que, mientras tanto, lo emplee en su servicio; haciendo esto, no le estará causando ninguna injuria... Ésta es la verdadera [perfect] condición de la esclavitud, la cual no es otra cosa que *el estado de guerra continuado entre un legítimo vencedor y su cautivo*.<sup>41</sup>

Ésta es una posición fundamental y permanente de nuestro filósofo: como señala Laslett en su excelente comentario al texto de Locke, ya mucho antes, en la “Constitución” que preparó en 1669 para la colonia de las Carolinas por encargo de Shaftesbury establece que cada “freeman”

tendrá poder y autoridad absolutos sobre sus esclavos negros.<sup>42</sup>

Otro tanto plantea mucho más tarde (1698) en las instrucciones que preparó para el Gobernador Nicholson de la colonia de Virginia.<sup>43</sup>

Asimismo, en su tan célebre como notorio capítulo quinto hace toda clase de “maromas” teóricas para conciliar la existencia de la propiedad privada *radicalmente desigual* (tan desigual que deja a muchos sin la posibilidad de tener propiedad alguna) con la misma Ley Natural, que no sólo proclama la igualdad entre los hombres, sino que también establece a la propiedad como un *derecho natural* de todos los hombres, tan fundamental (cuando menos) como los derechos a la vida y la libertad. Sobre la base de una peculiar teoría sobre el origen y uso del dinero en el estado natural, concluye triunfalmente:

...es claro [plain] que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar su producto... Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales, ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad [out of the bounds of Societie] y sin contrato [Compact] alguno...<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Locke, *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1960, págs. 283-4; trad. por Carlos Mellizo: Madrid, Alianza Editorial, 1990, págs. 52-3. [cap. IV, §§ 22-4.]

<sup>42</sup> *Ibid.*, nota a §24, pág. 284. Ello no es fortuito, pues Locke, siguiendo los pasos de su amigo y padrino, el “Earl” de Shaftesbury, fue un fuerte inversionista en la Royal Africa Society, la principal empresa inglesa para la trata de esclavos.

<sup>43</sup> *Loc. cit.*

<sup>44</sup> Es decir, en el Estado de Naturaleza. *Op. cit.*, cap. V, § 50; Laslett, pág. 302, Mellizo, pág. 74.

No menos notable para nuestros propósitos particulares son sus doctrinas sobre la educación para los jóvenes: pues su preocupación al respecto se concentra en la debida formación de los "gentlemen", es decir de los hijos de los sectores acomodados, propietarios, de su sociedad; para ellos recomienda un conocimiento secular, con énfasis en "la capacidad de administrar con previsión sus asuntos mundanos".<sup>45</sup> Esto contrasta con la formación prevista para los pobres: asistencia obligatoria a unas "working schools" cuya enseñanza consiste fundamentalmente en religión (esencial para inculcarles el debido respeto al orden social establecido) y algunas destrezas manuales (para que puedan ser útiles, en vez de "social drones" o lastres sociales):

A fin, por tanto, de poder llevar a cabo más eficazmente este trabajo [de los niños pobres] para beneficio de este reino, además proponemos humildemente que estas escuelas sean generalmente para el hilado o el tejido, o alguna otra parte de la manufactura de la lana; excepto en aquellos condados en los que el lugar pueda proveerles de otros materiales más apropiados para el empleo de tales niños pobres...<sup>46</sup>

Obviamente, ello petrifica y eterniza las diferencias sociales existentes — ¡nada de "movilidad social" en la cosmovisión de Locke! Como señala agudamente Laski:

Para Locke, el mundo ya está dividido, en lo que a educación respecta, en las dos clases fundamentales de ricos y pobres. Para los unos, el propósito de su formación y entrenamiento es desarrollar la habilidad para gobernar, ya sea en cuestiones de estado o en el manejo de sus asuntos privados; para los otros, la finalidad de la existencia es una piadosa y útil obediencia.<sup>47</sup>

Se da, pues, por sentado que la división social es permanente e insuperable, y las medidas educativas sólo promueven afianzar esta división.

<sup>45</sup> Cf. Locke, *Some Thoughts Concerning Education* (1693).

<sup>46</sup> John Locke, *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor*, en David Wootton (ed.), *Political Writings of John Locke*, London/New York, Penguin (Mentor), 1993, pág. 455. Véase también *Venditio* (1695), en *ibid.*, págs. 442-6. Como Wootton señala en su excelente "Introducción" a este volumen, "...in *Venditio* and the report on poor relief Locke shows no interest in ensuring equal, or even adequate, access to resources: he seems to think the poor should be held responsible for their condition and should pay the maximum price (excluding death by starvation) for their misfortune." (*ibid.*, pág. 115).

<sup>47</sup> Harold J. Laski, *op. cit.*, pág. 62.

No debe sorprender, por ello que, respecto a la cuestión decisiva del derecho a la participación política efectiva, Locke se adhiera sin reparos al sufragio severamente limitado que prevalecía en la Inglaterra de su tiempo, que restringía el derecho a elegir sus representantes en el Parlamento a una exigua minoría de la población, es decir, los propietarios acomodados.<sup>48</sup>

En suma, para el "Padre" del liberalismo, la igualdad y la desigualdad entre los hombres, son afirmadas y negadas con igual ahínco y convicción.

El pensamiento político-liberal del siglo XVIII se desarrolló preponderantemente siguiendo los pasos del gran filósofo inglés: ello es patente tanto en las grandes figuras de la Ilustración (Voltaire, Diderot, etc.), como en el complejo y contradictorio proceso de transformación social y política que fue la Revolución Francesa.<sup>49</sup> Si bien se proclama la igualdad de derechos como verdad evidente y pilar axiomático de los *Derechos Universales del Hombre*, las sucesivas constituciones revolucionarias establecen escrupulosamente condiciones y requisitos para asegurar que la actividad política esté efectivamente regulada por, y orientada a, los intereses de los propietarios:

Debemos ser gobernados por los mejores hombres; y éstos son los que están mejor educados y más interesados en el cumplimiento de la ley. Ahora bien, con muy pocas excepciones, tales hombres sólo se encuentran entre los poseedores de propiedad que, precisamente por ello, están fuertemente atados a su país, a las leyes que protegen su propiedad, así como a la paz social que la resguarda y conserva...<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Como señala agudamente C.B. Macpherson, "...los hombres que carecen de hacienda y de bienes, es decir, los hombres sin propiedad en el sentido corriente, se hallan justamente a la vez dentro y fuera de la sociedad civil. ... Locke [considera] a todos los hombres como miembros [de la sociedad civil] al objeto de ser gobernados y solamente a los hombres con hacienda como miembros al objeto de gobernar. El derecho a gobernar (más exactamente, el derecho a controlar el gobierno) sólo se concede a los hombres con hacienda..." (*La política del individualismo posesivo*, trad. por J.-R. Capella. Barcelona, Fontanella, 1970, págs. 212-3.)

<sup>49</sup> Véase la rica y detallada discusión panorámica al respecto que le dedica Laski en *op. cit.*, cap. 3, págs. 106-153.

<sup>50</sup> Discurso de Boissy d'Anglas, presentando a la Convención revolucionaria la Constitución del Año III: citado por Laski, *op. cit.*, pág. 149.

Las disposiciones respecto a las relaciones obrero-patronales evidencian el mismo celo por velar por los intereses medulares de los propietarios: así, por ejemplo, las organizaciones obreras y las huelgas están estrictamente prohibidas.

Análogamente, la discusión en torno al sufragio universal durante el siglo XIX y comienzo del XX evidenció el síndrome típico del pensamiento liberal-burgués que hemos estado reseñando. Aunque los principales países europeos y americanos consagraron en sus constituciones y otros documentos fundamentales el sagrado —y evidente— principio de la igualdad natural de los hombres, el sufragio universal no fue ni remotamente una suerte de deducción necesaria, de corolario lógico inescapable de dicho principio axiomático, sino todo lo contrario: la clase obrera tuvo que *conquistar* el derecho al voto por luchas tan arduas como cruentas. Pero se trata del sufragio universal *masculino*; el femenino se ha logrado mucho más tarde, aún en países que se precian de ser “desarrollados” y “civilizados”: en Europa, por ejemplo, los primeros países en reconocer el voto femenino fueron Finlandia (1906) y Noruega (1913), mientras que la imperial Inglaterra sólo lo hizo en 1928, y la ilustrada Francia ¡tardó hasta después de la IIª Guerra Mundial (1945) para hacerlo! En América Latina sucedió algo parecido: Brasil concedió el derecho al voto a las mujeres en 1934, pero las ilustres repúblicas de Argentina y México sólo lo hicieron en 1945...<sup>51</sup> Todos somos por naturaleza iguales en nuestros derechos, pero a la hora de los tomates, es decir, cuando se trata de cuestiones medulares, decisivas, la mitad (o más) de la humanidad *es menos igual*, ya que las mujeres son consideradas como evidentemente *inferiores*.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Wm. Harris y J. Levey (eds.), *The New Columbia Encyclopedia*. N.Y./Londres, Columbia Univ. Press, 1975, pág. 3000.

<sup>52</sup> Este prejuicio tiene un rancio abolengo que se remonta a la antigüedad. Incluso un pensador tan ilustrado y sutil como Spinoza piensa como un cavernícola al respecto; en su *Tratado Político* excluye explícitamente a las mujeres (junto a los esclavos y los niños) de la participación y el voto incluso en una democracia, apelando burdamente a la *experiencia histórica*, en vez de la luz de la razón, como uno esperaría de un pensador tan pronunciadamente racionalista: “Pero, quizás, alguien preguntará: ¿las mujeres están bajo la autoridad de los hombres por naturaleza o por institución? Pues si esto se ha dado por mera institución, entonces no tendríamos razón alguna para excluir a las mujeres del gobierno. Pero si consultamos a la experiencia misma, encontraremos que el origen de ello radica en su debilidad... Pues si las mujeres fueran por naturaleza iguales a los hombres, ...seguramente sería posible encontrar, entre tantas naciones tan diferentes, algunas en las que ambos sexos gobiernan por igual, así como otras en que los hombres son gobernados por las muje-

## (b)

Los ejemplos considerados no sólo muestran que la ambivalencia de fondo respecto a la igualdad natural no es una idiosincrasia personal del individuo Descartes, sino es ampliamente compartida por la mayoría de los pensadores de la época moderna; también nos ofrecen la pista para descubrir las raíces histórico-sociales de este fenómeno tan conspicuo como difundido. En efecto, todas estas figuras están situadas en una posición singular que los obliga a librar una batalla en dos frentes distintos y opuestos: por una parte, y frente a las autoridades establecidas, el viejo orden o “Antiguo Régimen”, tienen que defender la legitimidad de su proyecto individual, de pensar (y/o actuar) por cuenta propia, independientemente de las autoridades que pretenden negarle dicho derecho. Pero, por otra parte, ellos también tienen *sus* privilegios, que necesitan justificar y defender *vis-à-vis* otras personas u otros sectores sociales a quienes interesan mantener subordinados o sometidos a su propia autoridad superior, privilegiada. Frente la autoridad del orden establecido, la principal bandera de lucha ideológica es la consigna de la igualdad natural: tenemos derecho a pensar y actuar por nuestra cuenta, pues todos somos iguales. A la hora, sin embargo, de legitimar la necesaria subordinación de otros (personas o sectores sociales) se hace ineludible insistir que el sometimiento se justifica en virtud de la fundamental inferioridad de los otros.

Así, por ejemplo, Lutero y Calvino repudian la autoridad del Vaticano apelando a la igualdad natural: la pretensión de imponerles la ortodoxia es absurda e ilegítima, ya que *cada* cristiano tiene derecho a creer y salvarse por cuenta propia, sin tutores ni intermediarios oficiales. Pero para hacer valer esta impugnación de la autoridad que pretende detentar el Vaticano, los líderes reformistas tienen que afirmar como condición *universal* la igualdad natural de los cristianos. Por otra parte, sin embargo, ellos están empeñados en establecer una nueva ortodoxia, *su* ortodoxia, por lo que combaten la disidencia en el seno de las filas reformistas con el mismo ahínco que lo hacía Roma por su parte contra los protestantes de toda estirpe. Una cosa es el derecho de Lutero (o de Calvino) a pensar por su cuenta sin imposiciones de autoridades externas, ajenas; y otra

res...Pero como esto no ocurre en ningún sitio, podemos afirmar con perfecta corrección que las mujeres no tienen por naturaleza igualdad de derecho con los hombres, por lo que no puede suceder, que ambos sexos gobiernen por igual, y mucho menos que los hombres sean gobernados por las mujeres.” (Cap. XI, §§ 3 y 4)

muy distinta es que cualquier infeliz o hijo de vecino pretenda discutir (¡y discrepar!) de igual a igual con Lutero o Calvino.

No se trata, conviene aclarar, de "mala fe" o cosa por estilo, sino de una dualidad o contradicción de la cual nuestros pensadores no tienen plena conciencia, pues la tesis y su antítesis se refieren y aplican a dos esferas o campos de preocupación radicalmente distintos y separados: en uno piensan de una manera, y en el otro, con la mayor tranquilidad, piensan de manera muy diferente y opuesta. Al no integrar unitariamente los dos campos de reflexión, no llegan a tener conciencia cabal de la tensión --e incoherencia-- de sus planteamientos. Es que, como hemos insistido anteriormente, no se trata de maquinitas abstractas de puro pensamiento lógico, sino de las mentes concretas de seres humanos de carne y hueso, ubicados en determinadas circunstancias histórico-sociales que no pueden trascender. Ello se dramatiza en el caso de Calvino, por ejemplo: en su tratado justificando la ejecución de Miguel Serveto, se enfrenta con pasmosa imperturbabilidad a la objeción obvia de que con su acción represiva está haciéndose indistinguible de la persecución católica contra los protestantes. Como señala agudamente el historiador J. W. Allen:

Resulta algo sorprendente que un hombre con el talante lógico de Calvino pudiera haber negado que esto fuera así. Pero lo niega indiscutiblemente, y con vehemencia; y todos aquellos que lo siguieron, en Francia, Escocia y otros lugares, siguieron negándolo. "Dios no nos ordenó", nos dice, "a sostener ninguna religión excepto aquella que nos decretó con Su propia boca... Dios condena la presunción de todos aquellos que se pasan defendiendo con fuego y sangre una religión fraguada para ajustarse a los apetitos de los hombres."<sup>53</sup>

Una cosa es, para Calvino, la aborrecible doctrina y ortodoxia católica, y otra totalmente distinta es la versión calvinista --la *verdad*-- del cristianismo: por ello, no se trata de persecuciones análogas, como uno podría ingenuamente creer, sino de acciones de naturaleza y valor radicalmente distintos y opuestos.

Locke, por otra parte, enarbola la bandera de la igualdad natural para defender el proyecto y las aspiraciones político-sociales de los *Whigs* frente al absolutismo de los monarcas Estuardos que insistían obcecadamente en violentar los sagrados derechos e intereses de la gran propiedad. Pero la universalidad de la tesis igualitaria se encoge dramáticamente

<sup>53</sup> J. R. Allen, *op. cit.*, pág. 85.

cuando de lo que se trata es de mantener en su sitio a los sectores sociales humildes, cuya sumisa obediencia es condición indispensable para asegurar la existencia --y el disfrute-- de los privilegios de los propietarios acomodados cuya perspectiva histórica-social asume y representa Locke. *Somos naturalmente iguales y no lo somos*: y no hay conciencia de la contradicción objetiva, porque se trata de "frentes de lucha" claramente diferentes y separados: nuestro pensador utiliza un marco teórico particular para polemizar como militante *Whig* defendiendo los derechos de su sector social ante los "abusos" de la Corona inglesa, y otro muy distinto a la hora de reflexionar sobre las condiciones necesarias para garantizar y promover sus intereses vitales como gran propietario.

Otro tanto ocurre con las ambivalencias de los Ilustrados franceses y los revolucionarios del 1789 en adelante; y la situación es similar, *mutatis mutandis*, respecto a los prejuicios anti-obreros y anti-feministas señalados anteriormente, por lo que huelga comentarlos pormenorizadamente.

### (c)

Si retornamos ahora al problema planteado por las páginas iniciales del *Discurso del método*, resulta patente que aquí también está operando la típica ambivalencia burguesa respecto a la igualdad natural entre los hombres: de hecho, lo notable, lo singular e inexplicable sería el hecho contrario, es decir, de que en el pensamiento y la obra cartesiana **no** se evidenciara esta ambigüedad tan característica del pensamiento burgués moderno.

Cuando Descartes inicia su *Discurso* proclamando la igualdad de la razón entre los hombres, el contexto de esta declaración es claramente la necesidad de justificar la pretensión del autor de darle la espalda a las enseñanzas de "las escuelas" y los *doctos* eclesiásticos para desarrollar por cuenta propia, libre de toda clase de cortapisas, su pensamiento orientado hacia la renovación radical del conocimiento humano. Frente a las autoridades establecidas que le niegan tal derecho y pretenden fiscalizarle sus pensamientos e imponerle el "saber" escolástico tradicional, Descartes enarbola la bandera de lucha de la igualdad natural de la razón entre los hombre, principio axiomático al que tiene que adjudicarle un carácter de verdad evidente, indiscutible y, sobre todo, **universal** (de otro modo no serviría para socavar teóricamente la autoridad que los doctos y "sabuesos" pretenden detentar frente a los mortales comunes).

En las páginas iniciales de la IIª Parte del *Discurso*, sin embargo, el contexto de las reflexiones y planteamientos cartesianos es muy distinto: en efecto, aquí nuestro autor está preocupado por los posibles efectos y repercusiones *sociales* que podría tener una lectura inadecuada de su obra en amplios sectores que van más allá del círculo de sus colegas intelectuales y científicos (es decir, el pueblo en general o *vulgo*). En este otro contexto, confrontado con la urgencia de desvincular e "inmunizar" su proyecto intelectual de sus posibles implicaciones y consecuencias prácticas, no es sorprendente que Descartes adopte la perspectiva típica de los sectores sociales privilegiados a que él pertenece e insista ahora en la radical *desigualdad natural* entre los hombres.

Y como se trata de contextos radicalmente *distintos y separados* Descartes piensa y se pronuncia sobre la cuestión de la igualdad natural no de forma unitaria y totalizadora, sino todo lo contrario, de forma aislada y fragmentada: por ello no se percata de, ni pierde el sueño por, la flagrante contradicción que encierran las primeras quince páginas del *Discurso*.

Podemos fortalecer la interpretación que proponemos echándole una mirada a otros textos cartesianos, particularmente su correspondencia, en la cual la dualidad señalada se manifiesta clara y continuamente. En efecto, Descartes constantemente utiliza el planteamiento de la igualdad natural como arma polémica contra los doctos y "sabuesos" eclesiásticos: ya vimos anteriormente las afirmaciones cartesianas en este sentido en el "Prefacio" a la versión francesa (1647) de sus *Principios de la filosofía*.<sup>54</sup> Otro tanto hace, por ejemplo, tan temprano como 1629, en carta a su amigo y confidente Marin Mersenne: comentando el proyecto de un lenguaje y gramática universales, que simplificarían enormemente el aprendizaje de las lenguas y la comunicación entre los pueblos, afirma rotundamente

Yo sostengo que un lenguaje así es posible y que se puede descubrir el conocimiento del que depende: lo que permitiría que los campesinos sean mejores jueces de la verdad de las cosas de lo que ahora son los filósofos.<sup>55</sup>

No menos contundente es el comentario que hace en el texto contemporáneo de las *Reglas para la dirección del espíritu*:

<sup>54</sup> Ver *supra*, pág. 190.

<sup>55</sup> Carta a Mersenne, 20 noviembre 1629: A-T I, 82.

La experiencia confirma esta verdad: frecuentemente vemos que los que nada han estudiado juzgan de las cosas que a su inteligencia se presentan con más claridad y solidez que los que han frecuentado las escuelas. ...la experiencia prueba que los sofismas más sutiles sólo engañan a los sofistas y nunca al hombre que emplea su propia razón para el descubrimiento de la verdad.<sup>56</sup>

Su obra autocensurada en 1633, *El mundo. Tratado de la luz*, está generosamente salpicada de comentarios polémicos en los que se contrasta despectivamente el supuesto saber de los doctos y la *verdad* que pueden alcanzar los hombres de "buen sentido", guiados por la sola "luz natural" de su razón.<sup>57</sup> Esta es la tónica que prevalece a través de sus obras maduras (*Discurso y Meditaciones metafísicas*) hasta sus escritos tardíos. Así, por ejemplo, al reaccionar halagado a la admiración que la princesa Isabel de Bohemia ha profesado sobre su obra, le comenta a su viejo amigo, Alphonse Pollot,

Había anteriormente escuchado tantas maravillas sobre la excelente inteligencia [esprit] de la princesa de Bohemia que no me sorprendió tanto saber que ella lee escritos de metafísica como me hace sentir feliz que, habiéndose dignado a leer los míos, ella ha expresado que no los desaprueba. Y le adjudico más valor a su juicio que a los de estos señores Doctos que toman como criterio [règle] de verdad las opiniones de Aristóteles antes que la evidencia de la razón.<sup>58</sup>

Sin embargo, cuando el *issue* ya no es la autoridad fatula de los doctos eclesiásticos, Descartes reconoce y afirma con toda naturalidad que hay planteamientos, temas y problemas que *no son aptos para la generalidad de los hombres*. Y esta convicción la manifiesta, no menos que la anterior, a lo largo de toda su vida intelectual. Así, por ejemplo, ya en las tempranas *Reglas para la dirección del espíritu* encontramos esto expresado categóricamente, al justificar la regla de "ejercitar el espíritu buscando lo ya encontrado por otros...":

Como todos los espíritus no son igualmente aptos para descubrir la verdad por su propio esfuerzo, esta regla nos enseña que debemos comenzar, no

<sup>56</sup> Reglas IV y X: *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. de Manuel García Morente. México, Ed. Porrúa, 1971, págs. 101 y 116. Véase también, Regla XII, págs. 125-6.

<sup>57</sup> Véase *El mundo. Tratado de la luz*, (ed. bilingüe), preparada por Salvio Turró. Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 49, 99, 101, 10, 113-5, 125 y *passim*.

<sup>58</sup> Carta a Pollot, 6 octubre 1642: A-T III, pág. 577. Véase, además, carta a Charlet, octubre 1644: A-T IV, págs. 140-1; carta a \*\*\*, junio 1645: A-T IV, pág. 223.

por las cosas arduas y difíciles, sino por el examen de las artes menos importantes y más sencillas...<sup>59</sup>

Particularmente reveladoras, en este sentido, son sus reacciones a las críticas hechas por varios de sus corresponsales sobre las insuficiencias de la argumentación presentada en el *Discurso*, especialmente las pruebas de la existencia de Dios: al reconocer la dificultad y "oscuridad" de las mismas, explica que ello se debe fundamentalmente a que omitió una exposición detallada de su duda hiperbólica:

Reconozco que es muy verdad lo que Ud. dice y que ello hace que mi prueba de la existencia de Dios sea difícil de entender. Pero no tenía otro camino para tratar este tema que explicando en detalle la falsedad o incertidumbre que se encuentra en todos los juicios que dependen de los sentidos o la imaginación, para luego demostrar cuáles juicios dependen exclusivamente del puro entendimiento y cuál es la evidencia y certeza que poseen. *Dejé fuera esto a propósito, luego de deliberar sobre ello, principalmente porque escribía en el vernáculo.* Temía que mentes débiles pudieran abrazar firmemente las dudas y los escrúpulos que tendría que adelantar, y que luego no pudieran seguir cabalmente los argumentos mediante los cuales hubiera tratado de eliminarlos. Así, pues, los hubiera puesto en un camino equivocado y luego no hubiera quizás sido capaz de sacarlos del mismo.<sup>60</sup>

Si el vulgo no es apto para comprender adecuadamente la argumentación compleja y sofisticada de la duda hiperbólica, ¿quién entonces está debidamente capacitado para ello? ¡Nada menos que los doctos profesionales, cuyo idioma oficial es el latín! La citada epístola a Mersenne continúa afirmando a renglón seguido:

Hace aproximadamente ocho años, sin embargo, redacté en latín los comienzos de un tratado de metafísica en el cual desarrollo este argumento extensamente; si se publica una versión en latín de mi libro [el *Discurso*], podría incluirlo en él.<sup>61</sup>

Una explicación semejante es ofrecida a otro corresponsal, Jean de Silhon, recalando la preocupación fundamental de que el argumento radical de la duda hiperbólica podría extraviar a los intelectos menos capaces:

<sup>59</sup> Regla X: *op. cit.*, pág. 115. (Como ya vimos anteriormente, ello no impide que Descartes afirme también lo contrario [en la misma Regla XI])

<sup>60</sup> Carta a Mersenne, marzo 1637: A-T, I, 350 (énfasis añadido).

<sup>61</sup> *Loc. cit.*

Ahora bien, no es posible comprender bien lo que luego digo sobre la existencia de Dios si no se comienza por esto [las dudas respecto a las cosas materiales]... Pero temía que esta manera de abordar el asunto, que podría parecer a primera vista como queriendo introducir el escepticismo, perturbaría a las mentes más débiles, particularmente en vista de que estaba escribiendo en la lengua vulgar.<sup>62</sup>

Un año más tarde, reitera su convicción de que la duda hiperbólica no es apta para intelectos inferiores en carta dirigida a su viejo maestro jesuita, Antoine Vatiér:

Es verdad que yo he sido demasiado oscuro en lo que he dicho sobre la existencia de Dios en el tratado sobre el Método y reconozco que, si bien ésta es la parte más importante, es la menos elaborada de toda la obra. Esto se debe en parte a que yo no me decidí a incluirla hasta casi al final de la redacción del libro y estaba siendo presionado por el editor. Pero la razón principal de su oscuridad radica en que no osé extenderme sobre las razones de los escépticos, ni plantear todas las cosas que son necesarias *ad abducendam mentem à sensibus* [alejar la mente de los sentidos]. Pues no es posible captar bien la certeza y la evidencia de las razones que tengo para probar la existencia de Dios sin recordar distintamente los argumentos que nos muestran la incertidumbre de todos los conocimientos que tenemos sobre las cosas materiales; y no me parecía apropiado incluir estos pensamientos en un libro del que deseaba que incluso las mujeres [¡!] pudieran entender algo, al tiempo que ofreciera también suficiente materia para ocupar la atención de las mentes más finas.<sup>63</sup>

Nótese que, en el caso de estos últimos textos, se trata de afirmaciones cartesianas *contemporáneas* con la publicación del *Discurso*: sin embargo, Descartes las hace con la mayor naturalidad y convicción, por lo que hay que suponer que no está conciente del conflicto que éstas guardan con las otras tan diferentes que hace en la obra recién publicada.

Estas declaraciones tajantes de la *desigualdad* natural ocurren también en textos cartesianos posteriores a la publicación del *Discurso*. Así, por ejemplo, en la versión de su pensamiento filosófico dirigida a los teólogos de la Sorbona, las *Meditaciones metafísicas* (publicadas en latín en 1641), afirma esta convicción desde el comienzo:

Pues [las cuestiones de Dios y el alma] me han parecido siempre de tanta importancia, que juzgaba necesario considerarlas más de una vez, y la vía que sigo para explicarlas es tan poco trillada, y tan alejada de las rutas ordinarias, que

<sup>62</sup> Carta a Silhon [¿?], marzo 1637, A-T, I, 353-4.

<sup>63</sup> Carta a A. Vatiér, 22 febrero 1638: A-T, I, 560.

no he creído útil mostrarla en francés, y en escrito accesible a todos, no fue-se que hasta los más débiles ingenios pudieran creer que les era transitable.<sup>64</sup>

Por último, cabe destacar la doble significación y función que tiene en los textos cartesianos la referencia al uso del vernáculo: por una parte, simboliza el claro desafío a las autoridades establecidas, cuyo idioma oficial es el latín, mientras, por otra parte, sirve también para indicar que se trata de un tratamiento "popular", simplificado —destinado para la gente en general, a diferencia de los especialistas o doctos— de algún tema o cuestión. Esta dualidad se patentiza en referencia al *Discurso*: mientras en los textos que acabamos de citar Descartes insiste que el uso del vernáculo denota el carácter sencillo, simplificado de la presentación de su pensamiento en dicha obra, en el propio texto destaca, por el contrario, la naturaleza desafiante, de repudio de los *doctos* eclesiásticos que entraña esta peculiaridad lingüística, como se puede comprobar en el tajante contraste que presentan los siguientes textos tan inequívocos como característicos:

...confieso sin reservas... que las cosas contenidas en mi primera meditación [la duda hiperbólica], e incluso en las siguientes, no son aptas para todo género de espíritus, ni se acomodan a la capacidad de todo el mundo. Mas esta declaración mía no es de ahora: la he hecho antes, y la haré cuantas veces se presente la ocasión. Y esta ha sido la causa de no haber tratado yo estas materias en el *Discurso del método*, escrito en lengua vulgar, habiéndolas reservado para estas meditaciones, que sólo deben ser leídas, según he advertido muchas veces, por personas doctas y discretas.<sup>65</sup>

Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, y no en latín, que es la de mis preceptores, se debe a que espero que los que se sirven únicamente de su pura razón natural juzgarán mejor de mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos...<sup>66</sup>

El primer texto citado se produce respondiendo a las objeciones a las *Meditaciones* elaboradas por el eminente teólogo y filósofo jansenista, Antoine Arnauld, por quien Descartes expresa abiertamente su simpatía y admiración;<sup>67</sup> con este distinguido y respetado interlocutor, —es decir,

<sup>64</sup> *Meditaciones metafísicas*, "Prefacio al Lector". Traducción de Vidal Peña: Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977, pág. 9.

<sup>65</sup> *Meditaciones*, Respuestas a las cuartas objeciones. *Op. cit.*, pág. 198.

<sup>66</sup> *Discurso*, 6ª Parte, pág. 77.

<sup>67</sup> Véase, por ejemplo, *Meditaciones*, *op. cit.*, pags. 179, 188 y *passim*. El tono deferente que caracteriza las respuestas a Arnauld contrasta notablemente con la aspe-

entre "iguales" intelectuales— Descartes expresa con toda naturalidad su acendrada convicción de que ellos constituyen un selecto grupo que es preciso distinguir y diferenciar netamente del resto de los mortales comunes, es decir, del *vulgo*. En el segundo texto, por el contrario, nuestro filósofo concluye su *Discurso* reiterando enfáticamente el *leitmotiv* polémico de la obra: es decir, el repudio de la autoridad infundada que los doctos y sabuesos eclesiásticos pretenden imponerle. En este contexto particular, Descartes enarbola —con total sinceridad y naturalidad— como bandera de lucha ideológica el principio axiomático de la igualdad natural de los hombres: y no sólo de algunos, pues esto es precisamente lo que sostienen las autoridades eclesiásticas para justificar su posición privilegiada, sino de **todos** los seres humanos.

#### IV.

En suma: creo que si trascendemos el estrecho enfoque interpretativo tradicional y nos aventuramos a echarle un vistazo al mundo real en que Descartes vivió, pensó y redactó su *Discurso*, podemos esclarecer los aspectos peculiares del texto que hemos destacado y que han desconcertado a muchos lectores de la obra cartesiana.

Así, por ejemplo, el notorio comienzo "excéntrico" de la obra, en el cual Descartes presenta en forma aparentemente irónica una tesis medular y "axiomática" de su programa filosófico, se debe, no a que su autor tenga alguna duda o incertidumbre real al respecto, sino simplemente a que está plenamente consciente del carácter eminentemente audaz y controvertible *para su mundo histórico-social* de la afirmación de la igualdad natural entre los hombres. Es porque no puede en modo alguno ignorar el mundo a su derredor y, sobre todo, las autoridades eclesiásticas que todavía prevalecen en él, que Descartes se ve obligado —como medida de prudencia elemental— a presentar como mera "opinión" popular, general, lo que en realidad es, para él, una verdad evidente e incontrovertible.

Por otra parte, los aspectos paradójicos de las afirmaciones que Descartes hace en las páginas iniciales de la IIª Parte del *Discurso* también se esclarecen notablemente si asumimos la perspectiva interpreta-

—y hasta desprecio— que prevalecen al tratar las objeciones formuladas por pensadores tan (o más) distinguidos como Hobbes y Gassendi (probablemente el hecho de que estos últimos son pensadores *materialistas* tenga mucho que ver con la renuencia de Descartes a considerar —y dialogar— seriamente con ellos).

tiva que hemos propuesto. En efecto, en este momento ya nuestro autor no está tratando de justificar la legitimidad de su proyecto intelectual de pensar por cuenta propia, sin la tutela de los doctos eclesiásticos, sino que se enfrenta a la tarea muy distinta de lidiar con las posibles implicaciones prácticas de su programa filosófico: es decir, su preocupación gravita ahora sobre las posibles repercusiones que podría tener una lectura superficial, inadecuada (sin las debidas cualificaciones o matices) de su obra en amplios sectores populares (el *vulgo*). En este contexto particular, no debe sorprender que nuestro filósofo se apreste a emprender varias maniobras defensivas, a saber: (a) "curarse en salud" con toda clase de subterfugios conciliadores frente a las autoridades; (b) sacar a relucir su temperamento esencialmente conservador en cuestiones políticas y sociales; y (c) manifestar su profundo prejuicio social, de clase, contra los sectores populares (*vulgares*) al insistir en la insuperable *desigualdad natural* entre los hombres en cuanto a sus capacidades cognitivas.

#### APÉNDICE

El "Estudio preliminar" que Risieri Frondizi incluye en su —por lo demás muy buena y útil— edición del *Discurso* constituye un buen ejemplo de esta práctica interpretativa: aunque comienza su "Estudio" con un prometedor apartado sobre la "Situación histórica", dicha promesa no tarda en desvanecerse totalmente. En efecto, la discusión que nos ofrece nuestro comentarista del contexto histórico de la obra cartesiana se caracteriza por un enfoque tan estrecho y miope que sólo toma en consideración factores exclusivamente intelectuales, como si el pensamiento se desarrollara en un vacío ideal; la perspectiva de Frondizi es tan ferocemente *idealista* que ni siquiera toma en consideración elementos y tendencias culturales (por ejemplo, cuestiones religiosas), ¡ni hablar de procesos y cambios políticos y sociales!

Frondizi comienza señalando que la época histórica de Descartes es una de *crisis*:

Las ideas y creencias que cristalizan en Descartes se venían preparando a lo largo de dos siglos de lucha, búsqueda e intentos fallidos que dan a toda a la época los caracteres clásicos de una situación de crisis.<sup>68</sup>

Pero, ¿de qué clase de crisis se trata para nuestro comentarista?

Es justamente la búsqueda de un nuevo método, en tanto *ars inveniendi*, lo que caracteriza el comienzo de la Edad Moderna. Dicha búsqueda no traduce una fría preocupación metodológica, sino que es la enunciación, en términos rigurosos, de una situación dramática producida al derrumbarse un sistema de ideas y creencias que había imperado durante muchísimos siglos. Tal concepción del mundo —conocida con el término general de escolástica— se fundaba sobre dos autoridades principales: Aristóteles (384-322 a.C.) y Santo Tomás (1225-1274)...<sup>69</sup>

¿Por qué, según nuestro autor, se vino abajo, después de "imperar por muchísimos siglos", el magno edificio de la escolástica?

Una concepción de mundo se derrumba cuando es incapaz de explicar hechos fundamentales de la naturaleza o de la vida espiritual y social del hombre. La escolástica ofreció una explicación que satisfizo durante siglos. Llegó el momento, sin embargo, en que la realidad parecía desmentir la doctrina escolástica y sólo el peso de su autoridad la mantenía en pie. Por las primeras grietas que se produjeron, *al no poder explicar ciertos fenómenos naturales*, se colaron en la escolástica los nuevos vientos, que pronto sacudirían el edificio entero.<sup>70</sup>

Una cosmovisión, según Frondizi, se viene abajo por un proceso puramente inmanente, cuando "llega el momento" en que se agota su capacidad explicativa: en su rigurosa circunspección idealista, nuestro autor se abstiene de referirse a cosas tan mundanas como transformaciones socio-económicas, cambios políticos y otros asuntos demasiado vulgares y groseros. Pero el planteamiento de nuestro comentarista no sólo se caracteriza por su idealismo delirante, sino que también peca de un craso anacronismo. Pues aún quedándonos dentro del terreno puramente ideal (tan caro a Frondizi), es un disparate afirmar que las "primeras grietas" en la concepción de mundo de la escolástica se produjeron con el desarrollo de la ciencia moderna: si vamos hablar de "grietas", mucho más grandes y anteriores fueron las que se produjeron en el siglo XVI con la

<sup>68</sup> *Op. cit.*, pág. xiii.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pág. xiv.

<sup>70</sup> *Ibid.*, págs. xiv-xv (énfasis añadido).

Reforma Protestante, que dividió irremisiblemente al cristianismo occidental y bañó de sangre al continente europeo por más de un siglo de guerras religiosas. Fue esta monumental escisión, por otra parte, la que en gran medida ayudó a que se pudieran “colar” posteriormente los “nuevos vientos” de la ciencia moderna de Galileo *et al.*, y **no al revés**. Pero esto no es todo: la Reforma, que quebró para siempre la unidad universal de la cristiandad europea, no triunfó por virtud exclusivamente del poder intrínseco de su ideario transformador, sino que fue favorecida por toda una serie de desarrollos y transformaciones políticas y sociales, que limitaron considerablemente el poder represivo que el Vaticano podía movilizar contra la disidencia (piénsese solamente en el papel crucial que desempeñó la protección que los príncipes alemanes le brindaron a Lutero). Esta nueva configuración político-social, a su vez, fue posibilitada históricamente por la enorme transformación económico-social que comenzaba a desarrollarse en Europa y que podemos resumir bajo la rúbrica de los inicios del capitalismo occidental. Nada de esto (ni la gestación de los Estados nacionales, los viajes de descubrimiento, etc. etc.) aparecen en el limitado horizonte de la realidad tan “depurada” que Frondizi está dispuesto a reconocer en su comentario.

En consonancia con lo anterior, la crisis producida por el colapso de la cosmovisión escolástica se supera por un desarrollo *metodológico*:

Lo que se necesitaba no eran descubrimientos ocasionales, sino un nuevo *criterio de verdad* —que viniera a substituir a la autoridad de la escolástica, de Aristóteles y de la Iglesia— y un nuevo *método* que reemplazara al silogismo expuesto por Aristóteles y usado durante toda la Edad Media.<sup>71</sup>

Este dislate lleva a Frondizi a dedicarle gran parte de la discusión restante a ¡¡la crítica del silogismo hecha primero por Francis Bacon y luego por Descartes!!<sup>72</sup>

Lamentablemente, el idealismo frenético que caracteriza al comentario de Frondizi es todavía muy común y hasta típico de la tradición interpretativa prevaleciente en el campo de la filosofía.

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras*

<sup>71</sup> *Ibid.*, pág. xv (énfasis añadido).

<sup>72</sup> *Ibid.*, págs. xv-xx.