

**LA IMPOSIBILIDAD CIENTÍFICA DE LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA
CARTESIANA**

RAFAEL GONZALO ANGARITA CÁCERES

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2010**

**LA IMPOSIBILIDAD CIENTÍFICA DE LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA
CARTESIANA**

RAFAEL GONZALO ANGARITA CÁCERES

**MONOGRAFÍA PRESENTADA PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:
MAGISTER SCIENCE EN FILOSOFÍA**

DIRECTOR:

ALONSO SILVA ROJAS

Docente de la universidad Industrial de Santander, Escuela de Filosofía.
Bachellor en Filosofía de la universidad Angelicum de Roma,
Magíster en Filosofía y Ph. D. en Ciencias Políticas de la Universidad
Eberhard-Karl-Tübingen, Alemania

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2010

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	11
I. ALGUNOS APUNTES SOBRE EL MÉTODO CARTESIANO	15
1. EL PROYECTO FUNDACIONAL	17
2. EL MÉTODO	26
2.1 PRELIMINARES DEL MÉTODO.	26
2.2 LAS REGLAS DEL MÉTODO	31
2.2.1. Primera regla del método: evidencia.	32
2.2.2. Segunda regla del método: análisis.	34
2.2.3. Tercera regla del método: síntesis.	40
2.2.4. Cuarta regla del método: comprobación.	49
II. NEGACIÓN DE LA CIENTIFICIDAD HISTÓRICA EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD MEDIANTE LA LUZ NATURAL	52
1. EL DIÁLOGO	54
1.1 EL EPÍGRAFE	55
1.2. LA INTRODUCCIÓN	56
1.3 POLIANDRO, EPISTEMÓN, EUDOXIO	58
2. TRES HIPÓTESIS SOBRE LA COMPOSICIÓN DEL DIÁLOGO.	60
2.1 LA POPULARIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA	60
2.2 EL DEBATE CON LA TRADICIÓN	64
2.2.1 Las objeciones de Epistemón.	68
2.3 LA VERDAD COMO PROPÓSITO Y RESULTADO DE LA CONVERSACIÓN.	79
3. NEGACIÓN DE LA HISTORIA COMO CIENCIA	88
III. EL COMPROMISO POLÍTICO DE HEGEL, MARX Y DESCARTES	98

1. HEGEL, UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA PARA EXALTAR EL PRESENTE	100
2. MARX, UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA PARA ANULAR EL PRESENTE	104
3. DESCARTES, UN COMPROMISO POLÍTICO SIN FILOSOFÍA DE LA HISTORIA	109
CONCLUSIONES	114
BIBLIOGRAFÍA	117

A mi madre, que me espera con amor.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi agradecimiento a las personas e instituciones que hicieron posible la elaboración de este trabajo, especialmente:

Al programa de Maestría en Filosofía UIS, a la Escuela de Filosofía de la UIS, a su director, Jorge Francisco Maldonado Serrano, por permitir que los puntos aquí tratados fueran puestos en común y discutidos durante las sesiones del seminario de Descartes.

Al profesor Alonso Silva Rojas, director de esta monografía, su ejemplo, paciencia y ánimo fueron decisivos para que este trabajo se culminara.

A los profesores de la maestría, por su esfuerzo y ayuda.

A mi amigo Ludwing José Cepeda Aparicio, por su lectura, comentarios y discusión de los puntos tratados en esta monografía.

A mis compañeros de la maestría, por el apoyo y la crítica.

A mis estudiantes, por el cariño, las ganas de vivir, la alegría y la paciencia.

RESUMEN

TÍTULO: LA IMPOSIBILIDAD CIENTÍFICA DE LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA CARTESIANA*

AUTOR: RAFAEL GONZALO ANGARITA CÁCERES**

PALABRAS CLAVE: Descartes, método cartesiano, ciencia, verdad, verosimilitud, criterio de certeza, historia, filosofía de la historia y compromiso político.

DESCRIPCIÓN: la filosofía cartesiana realiza denodados esfuerzos, con el objeto de circunscribir su teorización al ámbito de lo que a partir de este filósofo denominamos “ciencias naturales”. De este modo, toda extrapolación a otro contenido, especialmente al ámbito de la política, queda explícitamente prohibido por el autor, ya sea señalando la imposibilidad de llevar a cabo esa tarea o recurriendo a ciertas categorías discursivas para tachar esos esfuerzos como tareas inútiles y deshonestas. Frente a este panorama sorprende el hecho de que Descartes haya postulado a la moral como ciencia. En efecto, la sorpresa se hace presente al constatar que la moral no corresponde a una disciplina propia del terreno de las ciencias naturales. Esta puntualización demuestra el carácter ilimitado que adquiere el método cartesiano y, por ello mismo, la posibilidad de incluir otras disciplinas en el dominio de la ciencia. Aquí se urgente preguntar: ¿por qué Descartes niega el estatus de ciencia a disciplinas tales como las lenguas, la geografía y la historia?

Este escrito pretende ofrecer una pequeña indicación de respuesta a esta cuestión mediante el estudio del tratamiento que Descartes da a la historia. Así, en el primer capítulo se aborda el estudio del método oponiéndolo a los resultados de la investigación cartesiana, con el objeto de mostrar su posible aplicabilidad a las tesis de la historia. En el segundo capítulo se lleva a cabo un estudio de los procedimientos discursivos, literarios y filosóficos expuestos por Descartes en el diálogo *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*, que es el texto donde se señala expresamente el carácter acientífico de la historia. En el tercer capítulo se realiza un breve estudio de dos filosofías de la historia, con el objeto de postular el compromiso político como condición necesaria para llevar a cabo una teorización en este sentido.

* Monografía

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director. Dr. Alonso Silva Rojas

ABSTRACT

TITLE: THE SCIENTIFIC IMPOSSIBILITY OF HISTORY IN THE CARTESIAN PHILOSOPHY*

AUTHOR: RAFAEL GONZALO ANGARITA CÁCERES**

KEY WORDS: Descartes, Cartesian method, science, truth, verisimilitude, certainty criterion, history, philosophy of history and political commitment.

DESCRIPTION: Cartesian philosophy made strong efforts in order to circumscribe the field of its theory which to give birth philosopher called "science." Thus, any extrapolation to other content, especially in the area of politics, is expressly forbidden by the author, even by pointing to the impossibility of carrying out this task or using certain cross discursive categories to define these efforts like unworthy and useless and dishonest tasks. It is surprising that Descartes has defined the moral as a science. Indeed, the surprise is to prove that the moral does not correspond to a pure disciple of the natural sciences. This point shows the unlimited nature acquired by the Cartesian method, as a result, the possibility of including other disciplines in the domain of science. Here is an urgent question: why Did Descartes deny that disciples such as languages, geography and history the status of sciences?

This paper tries to provide a small indication of response for this question through of the analysis and study of the treatment that Descartes gives the story. Thus, in the first chapter we study the method opposing this to the results of Cartesian research in order to show its potential and possible applicability to the theories of history. In the second chapter we do a study of the literary and philosophical discursive procedures presented by Descartes in dialogue *The Search for Truth By Means of the Natural Light*, which is the text which states that history does not have a scientific nature. The third chapter is a brief study of two philosophies of history, in order to propose and stand out the political commitment like a necessary condition to carry out theoretically these issues.

* Monograph

** Faculty of Human Sciences, School of Philosophy. The director Dr. Alonso Silva Rojas

INTRODUCCIÓN

"El problema de la Historia se planteó como problema de la ciencia histórica. ¿Cómo se justifica ésta desde la teoría del conocimiento?

Pero esta pregunta inducía a calibrar la ciencia histórica según el modelo de las ciencias naturales (...)"

Gadamer, Verdad y Método II

Un estudio monográfico en torno al pensamiento de Descartes pareciera, de entrada, deber sujetarse al tratamiento específico del método, de la ciencia y, también, desde luego, de la matemática. Este trabajo, si bien intenta concentrarse en la teorización cartesiana de la historia, aspecto de su filosofía que ha suscitado escasa atención en los estudiosos de su obra, no es ajeno al desarrollo y análisis de tales temáticas, toda vez que asiste a una observancia de las ideas tanto de método como de la concepción de la ciencia, entendidas, claro está, de forma unitaria, sistemática y, por ende, de forma matemática. Esta revisión, unida a cierto procedimiento literario constatado tanto en el *Discurso*, mediante la consignación de ciertos aspectos biográficos, como en el diálogo *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*, nos permitirá acercarnos de un modo más nítido, a las razones por las que el sistema cartesiano no adscribe un estatus científico al estudio de la historia, es decir, a recusar de una posible *meditación histórica*.

Considerando la obra cartesiana en su conjunto, bien puede advertirse que cualquier intento de pregunta y reflexión por la historia, así como por su científicidad, es acallada -en el Descartes posterior a la elaboración del *Discurso*-, en la obviedad de que se ofrece tanto una concepción de ciencia como una relación taxativa de las disciplinas que se considerarían científicas; entre las cuales no cabe incluir las lenguas, la geografía, ni tampoco la historia. Fácil sería

indicar que lo preceptuado por Descartes corresponde a una distinción entre lo que se ha dado en llamar *ciencias naturales* y *ciencias sociales* o humanas. Sin embargo, el hecho de que en la tercera parte del *Discurso* y en los *Principia* se incluya a la moral como una de las ciencias particulares pone en aprietos a esta demarcación propuesta, pues la división propuesta no resulta del todo clara.

En efecto, muy a pesar de que lo ofrecido en el *Discurso* no es más que una serie de máximas que tienen por objeto presentar una moral provisional, queda claro a partir de este texto que hay, en Descartes, un intento y un deseo de reglar el comportamiento de la vida humana mediante unas prescripciones que se ajustan completamente tanto a su método como a la concepción de ciencia derivada de él. Pues bien, si la complejidad de la vida humana puede ser reglada y determinada mediante las máximas expuestas en el *Discurso*, entendemos, entonces, tal como veremos al final de esta investigación (Capítulo III, No. 4), que idénticas posibilidades habría de poder reconocerse a propósito del devenir de la historia.

La pregunta es, entonces, decisiva: ¿por qué no tiene lugar tal reconocimiento?, ¿por qué Descartes no elaboró una filosofía de la historia, ni perfiló la formulación de sus *tesis* hacia un intento de estructuración de la cientificidad histórica, así ésta fuese provisional, al igual que la moral propuesta por esta vía? Pues bien, este escrito obedece a un intento de respuesta a dichas preguntas. La respuesta ofrecida, importa advertir desde ya, se imbrica en una dimensión eminentemente política, ámbito que, como veremos, siguiendo a White, se constituye en horizonte imprescindible sobre el cual tiene lugar cualquier elaboración de una filosofía de la historia. Por otra parte, quizás el texto presentado sea, también, una pequeña contribución a una nueva interpretación de las filosofías de la historia del siglo XIX, en su posible herencia del pensamiento cartesiano, como por ejemplo, el caso de Hegel y de Marx, sobre cuya doctrina filosófica relacionada con la historia realizaremos algunas observaciones.

Por sobre todo, se hace necesario indicar que los intentos de una teorización sobre el pensamiento de la historia en Descartes no son absolutamente nuevos.

Así, Salvio Turró, en su escrito monográfico sobre Descartes, propone una periodización de la historia, según la cual, la historia de la humanidad queda dividida en dos partes: un antes y un después de la razón o, lo que es lo mismo, un antes y un después de Descartes¹. El primer momento, se caracteriza por una constante inestabilidad cuyo fundamento está representado por la irracionalidad. El segundo, se presenta como una tabla de salvación que da sentido al momento anterior, en la medida en que se incluye el postulado de la razón dando origen a una sabiduría total que postula a la verdad como el objetivo de la investigación. No obstante los interesantes aportes presentados por Turró y el hecho de que su texto ha adquirido la calidad de trabajo de obligatoria consulta en lo que a investigaciones sobre Descartes se refiere, consideramos que lo postulado sobre este punto corresponde a lo que en el primer capítulo de este escrito hemos denominado el *momento fundacional* de la filosofía, y no propiamente a una consideración de la historia en Descartes que tenga por objeto llevar a cabo una periodización de la misma.

Dejando a un lado tanto estos intentos de periodización, como la ya canónica obviedad de la respuesta cartesiana sobre la acientificidad de la historia, el presente estudio desarrolla, en el primer capítulo, un esbozo general de las reglas del método propuestas por Descartes. En esta visión de conjunto se intenta enfrentar las reglas del método cartesiano a varias de las prescripciones expuestas a lo largo de la obra del último Descartes. Ello, con el propósito de comprobar la total aplicabilidad y consistencia del método. En el segundo capítulo, nos detendremos en el diálogo *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*, con el objeto de esbozar algunas indicaciones sobre los procedimientos discursivo, literario y filosófico en los que se funda este diálogo, y que acabarían por postularlo como la obra fundamental de Descartes.

¹ TURRÓ, Salvio. *Descartes. Del Hermetismo a la Nueva Ciencia*. Barcelona: Anthropos. 1985. P. 345-346.

Con el terreno acotado hasta aquí, dirigimos nuestra atención al estudio de las estrategias empleadas por el autor para formular su exclusión de la historia del dominio de la ciencia. Dos razones fundamentales nos llevan a proponer el análisis del texto que acabamos de referir. La primera es que el diálogo pertenece al último Descartes, es decir, al momento en el que el pensamiento del autor ya ha consolidado firmemente las nociones tanto de método como de ciencia.

Es importante aclarar aquí, en todo caso, que dicho texto, el último que escribiera Descartes, ha quedado inconcluso. No obstante, cabe reconocer que se asiste en esta obra, a un pensamiento acabado; en efecto, el propósito que le guía en la elaboración de *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*, es reunir allí toda su doctrina². La segunda razón por la que nos detenemos en el estudio del diálogo estriba en la explícita mención que tiene lugar allí sobre el carácter acientífico de la historia.

Finalmente, en el tercer capítulo, el texto toma en consideración las filosofías de la historia de Hegel y Marx, con el objeto de observar que la teorización o consideración filosófica de la historia comprende un compromiso político militante con el presente, ya sea para justificarlo y mantenerlo, como en el caso de Hegel, o para despreciarlo y abogar por su destrucción, según lo propuesto por Marx. Esta razón de compromiso político, que será la condición necesaria para fundamentar una filosofía de la historia, será también, a nuestro juicio, una de las principales consideraciones advertidas por Descartes para dejar a un lado todo posible desarrollo de una filosofía de la historia.

² Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *La Razón Histórica*. Lisboa, 1944. En: José Ortega y Gasset. *Obras Completas*. Tomo XII. Madrid: Alianza, 1997. P. 275.

I. ALGUNOS APUNTES SOBRE EL MÉTODO CARTESIANO

“(…) queda la cuestión de si Descartes puede ser considerado como intérprete fiel de su propio método científico; pero al menos tendremos que admitir que él ha intentado proporcionarnos esa interpretación.”

Desmond M. Clarke, La Filosofía de la Ciencia de Descartes

En lo que sigue realizaremos una breve exposición tanto de la concepción cartesiana de ciencia como del método propuesto por el autor como único camino o, por lo menos, como vía más idónea para la consecución del nuevo paradigma de la ciencia, en oposición a los prototipos clásicos, específicamente el aristotélico, y al modelo renacentista. El punto de partida de nuestro análisis estará centrado en la postura radical del pensamiento cartesiano como proyecto inaugural de la filosofía. La exposición se realizará a partir de una lectura que privilegia los propios textos de Descartes, pero sin perder de vista alguna literatura secundaria que profundiza y ofrece algunos elementos interpretativos en torno la filosofía cartesiana.

Aleccionados por estas prescripciones, esperamos acercarnos lo mejor posible al método propuesto por Descartes, así como a sus implicaciones para la investigación filosófica y científica, que para el autor comportan claramente una unidad de contenido. La realización de este propósito requiere, en un primer momento, el acercamiento a los postulados cartesianos desde el reconocimiento de la teorización como un esfuerzo de obtención de la verdad. Y, por ello, como la postulación de un pensamiento radical en la historia que fecha el nacimiento de la filosofía con su propia argumentación. Posteriormente, indicaremos algunas pautas de la obra cartesiana necesarias para examinar, de mejor modo, el método

planteado por el autor. Finalmente, nos detendremos en cada uno de los principios del método, con el objeto de constatar, por un lado, el modo en que éstos funcionan -tanto en su unidad como en el conjunto mismo de las reglas- y, por otro, para observar el modo en que el autor aplica cada una de las reglas en sus teorizaciones. Esta manera de proceder nos sitúa en el mismo terreno del propósito cartesiano, toda vez que privilegia al método no en la teorización que se pueda hacer de él, sino en su posibilidad de aplicación, es decir, en su calidad instrumental. Esta postulación práctica del método como herramienta o utensilio adecuado se hace necesaria a tal punto que sólo ella puede lograr, según Descartes, el gran propósito anunciado en las *Meditaciones*: “(...) establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias”³.

³ DESCARTES. René. *Meditaciones Metafísicas*. En: *Meditaciones Metafísicas y Otros Textos*. Madrid: Gredos. 1997. P. 15.

1. EL PROYECTO FUNDACIONAL

En lo que parece ser un intento de popularización del quehacer filosófico, Descartes retoma un género de composición presuntamente abandonado en la elaboración filosófica, y relegado casi de modo exclusivo a la creación literaria, el diálogo. No obstante, si nos atenemos a la literalidad de Descartes, debemos convenir, entonces, por ocurrente que ello pueda parecer, en que el texto *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* se perfila como el primer diálogo de la historia de la filosofía, -éste, pues, no podría haber sido históricamente “abandonado”, pues solo hasta este momento habría tenido lugar, justamente con la aparición de la obra en mención de Descartes.

Por su parte, además, el pensador francés no encuentra reparo de ninguna índole en afirmar que la filosofía, muy a pesar de todo lo que sobre ella se ha dicho y concebido hasta sus días, apenas nace, gracias a su *reflexión*; no constata, pues, que el propósito de establecer la verdad haya sido llevado a efecto por la tradición, de modo que ésta, la filosofía, es postulada como una construcción metódica que recién empieza a erigirse. A este respecto, ahondaremos en el segundo capítulo sobre las consideraciones del diálogo en una argumentación que intentará postularlo no sólo de un modo anecdótico como el primer género que parece haber incursionado en la historia de la filosofía occidental, sino, más allá de ello, para referir el diálogo *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*, como la obra más relevante del pensamiento cartesiano, toda vez que ésta representa, por su forma y madurez, el modo más idóneo de llevar a efecto, según es entendida en Descartes, la indagación por la verdad.

Este diálogo, junto con los *Principia* y el *Discurso*, serán de vital importancia para nuestro estudio, pues en estas obras encontramos tanto una concepción acabada

de ciencia⁴ como la relación taxativa de las disciplinas que, a juicio del autor, merecen tal distinción. Este trabajo, tal como puede ya advertirse, se ha realizado operando una selección en la obra de Descartes. En ese sentido, ha privilegiado una serie de textos. De cara a este procedimiento, importa reconocer, siguiendo a Salvio Turró, tres etapas claramente delimitadas en el pensamiento de Descartes:

(...) un primer momento centrado en el paradigma renacentista [está época está constituida por los años de formación de Descartes y va hasta 1606]; un segundo de despegue, crítica y alejamiento del naturalismo hacia la formulación del mecanicismo [1606- 1622]; y un tercero de reasunción de los grandes ideales renacentistas de un conocimiento universal y aplicado, con la transmutación introducida por la mediación teórica del mecanicismo (...)⁵.

Al tercero de estos momentos pertenece el pensamiento maduro e independiente de nuestro autor en relación con sus nociones de ciencia y método. Y es en ella, como decíamos hace un momento, donde encontramos obras tales como el *Discurso*, las *Meditaciones*, los *Principia* y el diálogo, principalmente.

Lo que nosotros, siguiendo a Kuhn, hemos designado como el cambio del *paradigma renacentista*, Foucault, en sus investigaciones de historia del pensamiento occidental, lo ha denominado discontinuidad. No obstante las diferencias tanto de perspectiva como de contenido que se puedan encontrar en la presentación de estos autores, en términos generales, y para el tratamiento de este punto, ambas prescripciones se corresponden. Así, en Kuhn el paradigma está dado, básicamente, por la constatación de dos características. En primer lugar, la carencia de precedentes en que pudiera fundamentarse una teoría y, en segundo lugar, la opción de legar los problemas formulados a las generaciones

⁴ TURRÓ, Salvio. *Op. Cit.* Barcelona: Anthropos. 1985. P. 327 ss.

⁵ *Ibíd.* 368.

posteriores⁶. Foucault, por su parte, nos da plena noticia de lo que sería la discontinuidad al detectar el momento en que se efectúa, es decir, al constatar el “(...) hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente (...)”⁷. Con el filósofo francés, la discontinuidad sería, entonces, la especificidad que le permite a la humanidad pensar una serie de tópicos nuevos y hacerlo de un modo diferente.

Pues bien, en una época específica que la historia de la humanidad ha dado en llamar *Renacimiento*, el pensamiento estuvo dirigido hacia el establecimiento de una nueva noción de ciencia en abierta contradicción a los postulados aristotélicos. Así, la ciencia se perfila como el lugar propicio en el que convivían algunos aspectos heredados de la tradición (en este lugar se debe destacar especialmente el animismo), nociones claramente derivadas de prácticas mágicas (como el esoterismo) y, finalmente, un contenido racional que tenía la pretensión de envolver y justificar los aspectos anteriormente mencionados⁸. Del pensamiento aristotélico, el Renacimiento rescata la idea de la división del universo. Pero, a diferencia de la física aristotélica, los espacios claramente distinguibles (sublunar y supralunar o microcosmos y macrocosmos) ya no se oponen, sino que se hallan en una relación de complementariedad tal que acaban por postular la unidad del mundo⁹. Notando lo anterior, Foucault concluye que la relación entre macrocosmos y microcosmos se postula “(...) como garantía de este saber y término de su efusión”¹⁰. Esta unidad del mundo se logra gracias al uso que se hizo en el Renacimiento de las figuras de la semejanza (conveniencia, emulación, analogía, simpatía-antipatía). En efecto, éstas lograron postular la identidad de los componentes del mundo, volviéndolo, a la vez y por tiempo,

⁶ Cf. KUHN, Thomas S. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992. Primera reimpresión. P. 33.

⁷ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI Editores. 1978. P. 57.

⁸ Cf. *Ibíd.* P. 40.

⁹ Cf. TURRÓ, Salvio. *Op. Cit.* Barcelona: Anthropos. 1985. P. 175.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Op. Cit.* México: Siglo XXI Editores. 1978. P. 40.

limitado e ilimitado. De este modo, y tal y como lo explica Foucault, el mundo queda limitado a una serie de semejanzas que se establecen entre elementos diversos del mundo, pero, a la vez, se asegura su carácter ilimitado en la afirmación de la infinidad de elementos en que puede obrar la semejanza. Tal unidad se constituye justo en contradicción con un modelo explicativo preexistente (el aristotélico) que teorizó una serie de elementos cognoscitivos y de desciframiento del mundo. Por lo demás, fue tarea de la racionalidad justificar para su época la presencia de tales elementos como categoría general del conocimiento.

El deslinde del paradigma o de la episteme renacentista en la obra de Descartes se constata en el periodo comprendido entre 1606 y 1622. De esta época se destaca las *Reglas* como el más relevante de los trabajos teóricos. El propósito llevado a cabo en esta investigación era el de formular una serie de prescripciones sobre el método de la investigación científica. Sin embargo, esta obra queda inconclusa y anuncia su fracaso con la inserción de la regla VIII¹¹. En efecto, la inclusión de las facultades de los sentidos y de la imaginación al lado del entendimiento y la memoria, hace que Descartes incluya en el entendimiento los datos confusos que ofrecen los sentidos, es decir, acaba por circunscribir en su reflexión metódica lo criticado al paradigma renacentista¹².

Hemos dicho que el tercer momento en el pensamiento de Descartes inicia con el *Discurso*. En relación con el método, este texto entraña una gran diferencia, pues de veintiuna prescripciones contempladas en las *Reglas* se pasó al

¹¹ Cf. TURRÓ, Salvio. *Op. Cit.* Barcelona: Anthropos. 1985. P. 286 ss.

¹² Cf. *Ibíd.* P. 289. No obstante la claridad de la delimitación propuesta por Turró, Desmond Clarke afirma que las *Reglas* son consistentes con la obra posterior de Descartes. Más aún, unas páginas adelante indica que sólo podemos especular sobre las motivaciones de Descartes para dejar inconcluso el texto. Cf. CLARKE, Desmond M. *La Filosofía de la Ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza. 1986. Pp. 175 y 189. El profesor Iván Darío Arango, por su parte, parece adoptar una posición intermedia, toda vez que constata la presencia de un proyecto analítico en *Reglas* y uno sintético metafísico en las obras posteriores, pero esta distinción no lo lleva a la conclusión de que el primer proyecto haya fracasado. Cf. ARANGO, Iván Darío. *La Reconstitución Clásica del Saber*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. 1985. Pp. 169 y 185.

establecimiento de solo cuatro. Por otro lado, se hace necesario indicar que la formulación del mecanicismo corresponde a *El Mundo. Tratado de la Luz*, investigación que no se llegó a publicar, como se sabe, para evitar cualquier disputa con la Iglesia. Pero en la quinta parte del *Discurso*¹³ nos ofrece una referencia al mencionado texto. La relación de *El Mundo. Tratado de la Luz* resulta tan importante que es el que sigue a las *Reglas* y el que acaba por delimitar completamente el contacto con el paradigma renacentista. En este texto Descartes postula como leyes fundamentales que rigen el universo, las siguientes:

La primera es: cada parte de la materia en particular permanece siempre en un mismo estado mientras el encuentro con otras no le obliga a cambiarlo (...) ¹⁴.

Supongo como regla segunda: cuando un cuerpo impele otro, no puede darle ningún movimiento si él no pierde simultáneamente igual cantidad del suyo, ni restarle si el suyo no aumenta en igual cantidad (...) ¹⁵.

Añadiré una tercera: cuando un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se haga con frecuencia en línea curva y aunque no pueda efectuarse ninguno que no sea circular en cierto sentido -como se ha dicho más arriba- no obstante cada una de sus partes en particular tiende siempre a proseguir el suyo en línea recta (...) ¹⁶.

Como resultado de estas tres leyes, el pensamiento cartesiano acaba por postular un universo carente de cualquier complejidad. Se trata, entonces, de un pensamiento absolutamente reductivo¹⁷. Pues la complejidad del mundo es

¹³ Cf. DESCARTES, René. *Discurso del Método*. Madrid: Alfaguara, 1981. P. AT, VI, 40 ss.

¹⁴ DESCARTES, René. *El Mundo. Tratado de la Luz*. Barcelona: Anthropos, 1989. P. 111.

¹⁵ *Ibíd.* P. 117.

¹⁶ *Ibíd.* P. 123.

¹⁷ Cf. PRADA MÁRQUEZ, Blanca Inés. *Galileo, Kepler, Descartes. Creadores del Pensamiento Moderno*. Bucaramanga: SIC Editorial. 2002. P. 160. Es importante apuntar que la autora en este texto realiza una fuerte crítica a las consecuencias que ha traído la cabal implementación del mecanicismo cartesiano. En ese sentido, conduce su argumentación hacia la necesidad de llevar a cabo una reformulación de la ciencia a través de una

puesta, vaciada y explicada por la mediación de estas leyes cuyo trasfondo es eminentemente matemático.

Pues bien, sólo teniendo en cuenta esta época es que podemos hablar de un pensamiento fundacional. Como se ve claramente por las anteriores indicaciones, Descartes no sólo se desliga del aristotelismo, sino también de la episteme renacentista en la que se educó. Por su parte, la razón del mencionado pensamiento fundacional estriba, como indicábamos, en el convencimiento de Descartes de que el propósito de indagación y consecución de la verdad sólo se da gracias a la aplicación del método instaurado por él. Vistas así las cosas, esta finalidad sólo puede establecerse en una consideración de la filosofía como labor científica o, más exactamente, como ciencia. La identidad queda postulada, entonces, a partir de la comparación de dos formulaciones planteadas tanto en las *Reglas* como en los *Principia*. Así, en el primero de los textos mencionados, el autor define la ciencia como “(...) la sabiduría humana que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos (...)”¹⁸. En los *Principia*, por su parte, se establece que la filosofía es el estudio de la sabiduría¹⁹. Esta primera aproximación a la sabiduría como objeto tanto de la ciencia como de la filosofía, nos faculta para afirmar que la tematización sobre la ciencia se corresponde con el tratamiento efectuado en filosofía; o, invirtiendo los términos, que el quehacer filosófico es un quehacer científico²⁰.

nueva alianza entre el hombre y la naturaleza. Una alianza que tenga como fundamento y sustento la preservación y el uso racional de los recursos naturales.

¹⁸ DESCARTES, René. *Reglas para la Dirección del Espíritu*. Madrid: Alianza. 1984. P. 62.

¹⁹ Cf. DESCARTES, René. *Sobre los Principios de la Filosofía*. Madrid: Gredos. 1989. P. 12.

²⁰ Teniendo en cuenta lo expuesto, se abre con Descartes la dificultad de clasificarlo, es decir, de rotularlo como filósofo o como científico. Sobre este punto encontramos varias afirmaciones. **El consenso general parece convenir en que Descartes es el iniciador de la Filosofía Moderna. Según esta postura es claro que este pensador se sitúa en el terreno de la filosofía** Cf. PRADA MÁRQUEZ, Blanca Inés. *Op. Cit.* Bucaramanga: SIC Editorial. 2002. P. 150. En contraposición a esta idea, Salvio Turró alega que Descartes no es exclusivamente ni un filósofo ni un científico, sino un pensador o un hombre de *bon sens*. Cf. TURRÓ, Salvio. *Op. Cit.* Barcelona: Anthropos. 1985. P. 366 ss. Sobre esta difícil clasificación, Clarke acude a las palabras de Descartes para aseverar: “(...) no es irracional asumir que debemos leer su obra [la de Descartes] como él mismo nos propone: como la de un científico práctico que también se interesó por cuestiones metodológicas, teológicas y metafísicas (...)” CLARKE, Desmond M. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1986. P. 20.

El carácter fundacional de la filosofía cartesiana propuesto a partir de la identidad entre filosofía y ciencia, nos lleva a verificar el modo en que Descartes establece la organización de su corpus filosófico, es decir, de la filosofía. Aquí encontramos la famosa metáfora del árbol del conocimiento²¹. En ella, el autor afirma que la filosofía está constituida por tres niveles que corresponden a tres partes de un árbol. El primero de los niveles se compone por los principios de la metafísica y corresponde a la raíz del árbol que tiene como función servir de fundamento de todos los conocimientos. El segundo corresponde a los principios de la física y, por su analogía con el tronco, depende directamente de la raíz en la medida en que constituye una derivación de las primeras causas; su función es la de dar solidez a las ramas del árbol. En el tercero de los niveles encontramos las filosofías prácticas o ciencias particulares: moral, medicina y mecánica; en la analogía planteada por el autor, estos desarrollos corresponden a las ramas del árbol. Como se ve, esta caracterización resulta absolutamente jerárquica, ya que tal estructura opera atendiendo a la importancia de los conocimientos establecidos. Aquí, la teoría erige como fundamental el conocimiento de la metafísica, pues tanto la física como las ciencias particulares anclan su posibilidad en las prescripciones generales de la metafísica. Por lo cual se valida como raíz, es decir, como origen de la sabiduría. Además, esta perspectiva exige un orden riguroso en la investigación que arranca con los principios de la metafísica y culmina con las filosofías prácticas, pasando, claro está, por los principios de la física²².

²¹ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 22.

²² Como lo señala la profesora Blanca Inés Prada, la comparación efectuada por Descartes acaba por ser absolutamente clara, toda vez que no puede existir fruto sin raíz, del mismo modo que no puede existir física o filosofías prácticas sin una raíz, es decir, sin una metafísica que las fundamente. Sin embargo, la profesora insiste en que los contemporáneos de Descartes eran conscientes de que la tematización estaba dirigida hacia la elaboración de una física construida con principios *a priori*, en abierta oposición a la desarrollada a partir de Galileo. Cf. PRADA MÁRQUEZ, Blanca Inés. *Op. Cit.* Bucaramanga: SIC Editorial. 2002. P. 178 ss.

Aquí comprendemos más claramente que la identidad entre ciencia y filosofía se ve reforzada por la consecución de la verdad como horizonte o propósito de la investigación cartesiana, en la medida en que dicha identidad, así como la búsqueda de la verdad, son postuladas como una tarea conjunta. Así, si recurrimos las *Meditaciones* constataremos, desde el propósito mismo de esa investigación, el modo en que el autor postula la perennidad de la ciencia desde los principios de la filosofía, ya que esta vía se convierte en el único sendero transitable para: “(...) establecer alguna vez algo permanente y durable en las ciencias”²³. En este punto, importa advertir que lo presentado como propósito exclusivo de las *Meditaciones* constituye una finalidad que termina por trascender la obra cartesiana; y lo hace a tal punto que se instala como labor y fundamento de la época, es decir, de la modernidad, tal y como lo señala Foucault en su análisis comparativo de Bacon y Descartes²⁴.

Esta afirmación sobre la identidad entre filosofía y ciencia resulta tan importante que es reiterada tanto en el *Discurso* como en los *Principia*. En este último texto, por ejemplo, se define el filosofar como una actividad que comienza por la investigación de las primeras causas²⁵. Como se ve, las dos citas remiten a un mismo punto, a la necesidad de establecer los principios de la metafísica como tarea inicial del filosofar que, como tal, a juicio del autor, sólo se halla presente en los desarrollos expuestos por él mismo. La reiteración, tanto de la tarea inicial como del propósito de esta empresa, conlleva que ambos presupuestos resulten tan importantes que de no ser posible su realización el sistema cartesiano se desvanecería.

²³ DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. En: *Meditaciones Metafísicas y Otros Textos*. Madrid: Gredos. 1997. P. 15.

²⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *Op. Cit.* México: Siglo XXI Editores. 1978. Pp. 57 y ss.

²⁵ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 12.

Estas consideraciones nos lleva a indicar que, en Descartes, la filosofía sólo gozará del estatus de cientificidad una vez que la reflexión sea dirigida como una investigación de la verdad, pues sólo ella garantiza la firmeza y perennidad de las ciencias prescritas desde el propósito mismo de las *Meditaciones* al modo de finalidad última tanto del sistema filosófico de Descartes como de la modernidad. Pero el direccionamiento de la investigación hacia una fundamentación basada en los principios de la metafísica, no es suficiente para la consecución del propósito cartesiano, se requiere, además, de un método del que sea posible predicar rigurosamente la categoría filosófico-científica de *verdad*.

Aleccionados por las anteriores consideraciones, podemos aventurar desde ya la conclusión de que el método se convierte en el primer resultado del horizonte filosófico de verdad. De otra parte, encontraremos aquí la justificación de la postura fundacional de la filosofía -según fue caracterizada líneas atrás. Tal justificación se da en la constatación de la falta de los elementos propios de la verdad (la verdad como resultado de la investigación filosófica, y la verdad entendida como el instrumento de su obtención) en los pensadores que, en perspectiva cartesiana, históricamente se han llamado a sí mismos filósofos.

2. EL MÉTODO

2.1 PRELIMINARES DEL MÉTODO.

Una vez realizadas las observaciones que hasta aquí han tenido lugar, conviene ahora realizar una pesquisa en torno a la obra cartesiana con el objeto de acercarnos a lo que nuestro autor entiende por ese direccionamiento al que nos debe conducir la ciencia -es decir, a la verdad-, y también en qué consiste exactamente la aplicación del método. Como ya indicábamos, el método se convierte en el primer resultado de la investigación, en la medida en que constituye la primera de las verdades. Por ello, el estudio del método constituye el camino firme y seguro para una comprensión tanto de ese método mismo como de la verdad. En este sentido, recordemos que en las *Reglas* Descartes destaca la importancia del método desde una comparación efectuada entre el mismo método y los procedimientos necesarios para la elaboración de instrumentos requeridos en la fabricación de determinados utensilios.

Este método imita a aquellas artes mecánicas que no necesitan de la ayuda de otras, sino que ellas mismas enseñan cómo es preciso fabricar sus instrumentos. Si alguien, pues, quisiera ejercer una de ellas, por ejemplo, la del herrero, y estuviese privado de todo instrumento, estaría ciertamente obligado al principio a servirse como yunque de una piedra en lugar de martillo, disponer trozos de madera en forma de tenazas, y a reunir según la necesidad otros materiales por el estilo; y después de preparados éstos, no se pondría inmediatamente a forjar, para uso de otros, espadas o cascos, ni ninguno de los objetos que se hacen de hierro, sino que antes de nada

fabricará martillos, un yunque, tenazas y todas las demás que le son útiles²⁶.

Es, pues, claro que el método -el instrumento empleado en la obtención de la verdad-, constituye el primer resultado de la investigación. De este modo, en las diversas ciencias, la investigación para alcanzar la verdad respectiva a un campo de objetos o dominio científico específico, está mediada, primeramente, por la investigación que pretende postular un método general de conocimiento como verdadero. Se pasa, entonces, en la historia de la filosofía, de un método, digamos, superficial y plural, expresado en un artículo indeterminado, a la universalidad y certeza, no ya de *un método* sino, justamente, de *El método*. No obstante, pese a dicha universalidad, certeza y afianzamiento de *El Método*, el procedimiento seguido acá comporta un carácter eminentemente paradójico, y es que éste es buscado y descubierto en el dominio de lo conjetural, es decir, en las teorizaciones que Descartes expulsa de la filosofía por su apariencia de verdad.

En relación a la configuración del método, así como a su credibilidad y validez científica, es decir, universalidad, vale consignar, además, que la lógica juega un papel decisivo, pues es de allí donde son extraídas sus reglas. Ello; a pesar de que, a juicio del autor, según sostiene en *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*, en el *Discurso* y en los *Principia*, entre otros lugares de su obra, la lógica sólo cuenta con dos finalidades. En primer lugar, la lógica constituye un esfuerzo dedicado a explicar lo ya conocido. Esta caracterización de la lógica no nos puede llevar, entonces, a ningún progreso en las ciencias, toda vez que su dominio se centra en la explicación de las conceptualizaciones que ya manejamos. Postulada de este modo, el único beneficio que podría, si acaso, presentar la lógica estaría, según Descartes, centrado en la pedagogía, pues constituiría una herramienta válida para la enseñanza de teorías. Pero la lógica, en segundo lugar, nos lleva a hablar y especular sobre objetos y realidades de los que no se tiene

²⁶ DESCARTES. René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. Pp. 103-104.

ningún conocimiento. Así, pues, si antes resaltábamos algún carácter benéfico del estudio de la lógica, aquí se hace totalmente perverso su estudio, ya que su fin constituye el situarnos en la falta de orden en lo que se dice, es decir, en la más inocua de las palabrerías²⁷.

Asombra, en todo caso, muy a pesar de los fines reseñados y atribuidos por Descartes a la lógica, el que nuestro autor no tenga ningún reparo en afirmar, en el *Discurso*, que las reglas del método científico por él postulado han sido extraídas de la lógica²⁸. No obstante lo contradictorio que pudiera resultar tal afirmación, nuestro autor procura salvar el método mediante el riguroso examen a que éste es sometido por el método mismo; ya que los preceptos del método, además de constituir una necesidad para llevar a cabo la investigación, se convierten, en última instancia, en un criterio de evaluación de las teorías suministradas.

Lo que sí queda absolutamente claro, recordémoslo, es la postulación del método como primer resultado y como prerrequisito de la investigación científica. En este punto empezamos a entender mejor la identificación que realiza Descartes entre el método de la investigación y el método de las artes mecánicas, las cuales no requieren, para su validación, del apoyo de ninguna otra ciencia. Lo primero que se debe resaltar de esta identidad, según señalábamos líneas arriba, es el carácter mediador del método en la investigación científica, es decir, su condición de prerrequisito. En segundo lugar, observamos la independencia del método. El método, una vez establecido no requiere de nada distinto a él mismo para encontrar la verdad en las ciencias. Antes bien, si éste necesitara de otros elementos nos enfrentaríamos a la siguiente disyuntiva: o el método no está

²⁷Sobre este punto es preciso tener presente que la radicalidad de la afirmación cartesiana se justifica en esa calidad fundacional que le pretende dar a su filosofía como única filosofía, en la medida en que se dirige hacia la búsqueda de la verdad. Junto a lo anterior, será necesario, de igual modo, leer en la afirmación cartesiana el intento de imponer sus prescripciones como de obligatoria enseñanza en las escuelas. Pues a este propósito están dirigido los *Principia*.

²⁸ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. P. AT, VI, 19.

completo o lo denominado como tal no constituye en verdad el método general de la investigación científica.

Además de la completud del método, éste requiere que de él se predique el criterio de certeza. Pues sólo este criterio puede, en última instancia, postular al método como verdadero. Descartes enfatiza que una proposición es tomada por cierta siempre que cumpla con una regla general. La regla es la siguiente: “(...) todo lo que concibamos de modo claro y distinto es verdadero (...)”²⁹. Esta formulación de la cuarta parte del *Discurso* nos obliga a adentrarnos en el corpus cartesiano con el objeto de determinar de un modo más claro en qué consiste o cuáles son las implicaciones tanto del sentido de la frase como de los términos utilizados en la regla general.

Lo primero que cabe resaltar en la formulación es su carácter condicional. De este modo, ese “todo” con que empieza la frase citada queda atenuado por la concepción clara y distinta. En suma, únicamente podemos asegurar que un contenido es verdadero si logramos concebirlo con entera claridad y distinción. Este carácter restringido de los campos en que se constata la verdad, se halla plenamente confirmado en la Regla II, pues Descartes, más que invitar, conmina al lector-investigador a “(...) ocuparse tan sólo de aquellos objetos, sobre los que nuestros espíritus parezcan ser suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable”³⁰.

Una vez discriminado el campo en que es descubierta la verdad, Descartes pone el acento en la concepción. Ésta, como nos lo dice la frase citada, tiene que ser clara y distinta. La primacía del entendimiento se hace notoria, toda vez que tal

²⁹ *Ibíd.* P. AT, VI, 39.

³⁰ DESCARTES. René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 66. El subrayado pertenece a la formulación de la regla. En esta regla se deja ver, claramente, la oposición de Descartes al paradigma renacentista, pues se pretende dejar por fuera del conocimiento todo aquello que se fundamente en prescripciones mágicas. De este modo, la razón empieza a campear como dueña y señora de los contenidos científicos, ya que sólo será lícito y legítimo realizar una investigación en los contenidos que se ajusten plenamente a ella.

concepción sólo es posible mediante el principio activo de la razón. Lo que se constata es, entonces, la instalación del proyecto de modernidad que no duda en postular a la razón como guía y faro de toda conceptualización. En este punto, por ejemplo, la identificación con Kant como una característica de época se hace más que notoria, pues la razón pasa a constituir la condición necesaria para el ordenamiento de un mundo que, gracias a este principio organizador (*la espontaneidad del conocimiento*, según la fórmula kantiana), se hace plenamente sistematizable desde una rigurosa aplicación de las matemáticas y, por ello mismo, plenamente científico.

Con el objeto de dotar de científicidad ciertos dominios del saber, la razón requiere que ella misma, así como lo que ordena en el mundo, cumplan plenamente con el criterio de certeza, es decir, que se hagan claros y distintos. Un conocimiento se hace claro cuando la intuición por medio de la cual lo captamos (*percepción*) nos sitúa inmediatamente en el objeto, como si estuviésemos ante él. Este criterio lleva a Descartes a ponerse en guardia contra cualquier precipitación que pudiera surgir del carácter dudoso de la creencia o del recuerdo mismo tanto del objeto como de algunas de sus características. Lo que encontramos aquí es, justamente, la seguridad que brinda a la teorización sobre cualquier materia el hecho mismo de estar frente al objeto de investigación. La confianza que se constata en la percepción clara se convierte en condición de la distinción. Pues una vez frente a lo investigado, logramos cumplir con la tarea más difícil del criterio de certeza, discernir en el objeto de estudio todo aquello que de suyo le pertenece. Este aspecto se convierte, al igual que el anterior, y de ahí la unidad en la formulación, en una salvaguarda de la ciencia; ya que, gracias a él -al criterio de certeza-, no le es dado al intérprete añadir o quitar los rasgos esenciales de su objeto de estudio, garantizando así la pureza de la ciencia³¹. Llegados a este punto, podemos

³¹ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. P. AT, VI, 19.

afirmar, con Descartes, que: “Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente (...)”³².

2.2 LAS REGLAS DEL MÉTODO

Pero la postulación de ciencia requiere, como hemos venido indicando, el establecimiento o la construcción de una labor previa que no puede ser otra cosa que el método. Escuchemos, entonces, el modo en que Descartes define su procedimiento filosófico: “(...) entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz”³³. Esta consideración hace necesario resaltar la caracterización que se le da al método como un conjunto de *reglas*, con la consiguiente doble adjetivación de *ciertas* y *fáciles*. De este modo, lo que nos dice Descartes es, básicamente, que el método está compuesto de reglas tan geniales que, además de cumplir con el criterio de certeza -o, más bien, justo por cumplir con él-, se hacen ciertas y fáciles. En el *Discurso*, Descartes afirma que las reglas extraídas de la lógica y que constituyen el método son las siguientes:

- **Evidencia.** Esta regla postula la obligación de no admitir nada por verdadero a menos que se logre conocer de un modo evidente.
- **Análisis.** Requiere la división de las dificultades propuestas para examinarlas de mejor modo.
- **Síntesis.** Impone el orden en la reflexión, con el objeto de que quien la realice comience siempre por los objetos más simples hasta llegar, en progresión, a los más complejos.

³² DESCARTES. René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 66.

³³ *Ibíd.* P. 79.

- **Comprobación.** Realización de recuentos completos y revisiones amplias, de tal modo que se llegue a la certeza de no omitir, por descuido, absolutamente nada de la tematización³⁴.

En lo que sigue, intentaremos ofrecer una breve indicación de diversos aspectos que implica cada una de las reglas apuntadas anteriormente. Conjuntamente a este propósito, intentaremos mostrar, en el mismo texto cartesiano, el modo en que el autor aplica cada uno de estos preceptos en sus teorizaciones.

2.2.1. Primera regla del método: evidencia. La búsqueda de la evidencia impone, como ya se indicaba, evitar la precipitación en el juicio, es decir, en toda conceptualización, o, lo que quiere decir lo mismo, de todo juicio sobre cuyo objeto no ha prevalecido una intuición clara y distinta, de tal modo que esta regla se convierte en una garantía explícita contra el error. Este propósito requiere, principalmente, que el sujeto que razona se valga de la intuición, pues Descartes la ubica en la *Regla III* como el principal acto del entendimiento por medio del cual se logra evitar el error. En efecto, en la terminología cartesiana, la intuición constituye una concepción pura y atenta que se formula de un modo tal que hace que tanto ella como lo intuido cumplan con los criterios generales adscritos a los preceptos del método, es decir, la facilidad y la distinción. Sólo de este modo, la razón puede llegar a establecer inmediatamente la certeza de lo concebido³⁵.

La certeza se construye, entonces, desde la intuición a partir de dos criterios: facilidad y distinción. A esto corresponden, por ejemplo, las formulaciones cartesianas de existencia; de duda, como principio metodológico para llegar a la

³⁴ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. Pp. AT, VI, 19-20. Aquí es importante tener en cuenta que Descartes no titula las reglas presentadas en el Discurso. Esta es una labor que hemos acometido de nuestra parte con el objeto de intentar dar mayor claridad a la exposición. Sin embargo, rubricar estos preceptos bajo un título será siempre una tarea sobremanera cuestionable. Así, por ejemplo, la profesora Blanca Inés Prada ofrece, para cada una de las reglas, los siguientes títulos: 1. Regla de la evidencia y distinción; 2. Regla de la división; 3. Regla del orden y, finalmente, 4. Regla de la síntesis. Cf. PRADA MÁRQUEZ, Blanca Inés. *Op. Cit.* Pp. 152-153.

³⁵ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 66.

verdad y, finalmente, de *cogito*, como principio de la metafísica. La irrupción de la intuición sobre la base de esos dos criterios requiere, primariamente, una distinción entre *definir* y *concebir*. Para Descartes, la *definición* es un procedimiento requerido por conceptualizaciones oscuras, que añade confusión a aquello sobre lo que pretende dar claridad; mientras que el *concebir* se dirige al examen de lo que inmediatamente se nos presenta como claro y distinto y, por ello mismo, verdadero.

Tal caracterización cartesiana sobre la intuición toma forma atendiendo a la noción de *definición* desarrollada por Aristóteles, a la que no cesa de postular como un ejercicio inocuo, pues conduce, en todos los casos, como ya se indicó a propósito de la lógica, a discurrir sobre lo que ya se sabe o a inventar falsas razones cuando se adolece de certeza. El acto de *concebir*, por su parte, resulta sumamente esclarecedor en la medida en que constituye un rechazo radical a la definición, pues implica una serie de aspectos cognoscitivos para los que una definición acaba por ser algo superfluo. La existencia, la duda y el *cogito*, que representan correlatos de los actos del *concebir*, se formulan como cosas tan absolutamente claras que se conocen por sí mismas. De este modo, nadie, dice Descartes, es tan tonto que quiera preguntarse o intente definir, por ejemplo, la existencia, antes de concluir que existe. Y ello, básicamente, por tres razones, en primer lugar, porque la duda, la existencia y el *cogito* son cosas que se aprenden por sí mismos, antes de cualquier intento de teorización sobre ellos; en segundo lugar, porque cada cual está convencido de ellos por su propia experiencia en el mundo, de tal modo que, para el autor, se cae en el ridículo al, por ejemplo, definir la existencia para existir y, finalmente, porque cada cual tiene sobre ellas un testimonio interno que lo lleva a concebirlas y a concluir las cada vez que las examina³⁶.

³⁶ DESCARTES, René. *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* En: *Discurso del Método, seguido de La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*. Bogotá: Panamericana, 1999.

2.2.2. Segunda regla del método: análisis. La segunda regla del método cartesiano, el *análisis*, prescribe, según señalábamos arriba, la división de las dificultades en orden al conocimiento de un objeto o estado de cosas, con el fin de observarlas más de cerca y, gracias a ello, poder finalmente resolverlas del mejor modo. La formulación de esta regla atribuye a cualquier problema de conocimiento y de investigación una dificultad susceptible de ser dividida en sus partes más pequeñas, con el objeto de que éstas sean entendidas y, por tanto, esclarecidas de modo fácil y distinto. La aplicación de esta regla se puede constatar, entre otros lugares, con uno de los ejemplos ofrecidos para la primera regla; con la formulación del *cogito* como primer principio de la metafísica y, por tanto, como primer contenido absolutamente cierto. Con el primer precepto del método utilizamos este ejemplo para mostrar que el establecimiento del *cogito* como primera verdad de la metafísica se alcanza de un modo inmediato, es decir, en tanto que se piensa o, mejor aún, desde que se duda, ya que la duda se erige, tanto en la *Cuarta Parte del Discurso* como en la *Tercera Meditación*, como una modificación del pensar. De este modo, cada vez que se duda, en realidad se está pensando.

En relación a esta segunda regla, nos detendremos en el *cogito*, no ya en la inmediatez en que éste es concebido, sino en relación al camino adoptado para llegar a él como fundamento imperecedero. En este orden de ideas, y muy a pesar de lo indicado por Descartes en la introducción al *Discurso*³⁷, formularemos una división temática un tanto distinta de la allí planteada, con el objeto de abordar con rigor el proceder de esta regla, que hemos convenido en llamar *análisis*.

Así, en un primer momento (*Primera Parte del Discurso*) Descartes indica que realizará diversas consideraciones en torno a la ciencia. Tales observaciones obedecen, en parte, según se entiende, debido al descubrimiento de lo ineficaz que resultan para la obtención de la verdad los conocimientos que hasta entonces

³⁷ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. Pp. AT, VI, 2.

le habían sido heredados por la tradición, de ahí a que intentara replantearse de nuevo sobre el estado de tales aseveraciones y a que intentara hacer abstracción de todos ellos, comenzando así de nuevo.

Esta constatación obliga a Descartes, que ha acometido una búsqueda de la verdad, a abandonar tanto los saberes que ha recibido de otros como los que ha construido sobre ellos. Nos encontramos aquí ante el gran problema de encontrar la forma de destruir aquello que, en el análisis se descubre como conjetural. El primer paso para la resolución de este problema lo hallamos en la segunda parte del Discurso, es decir, en la formulación de las reglas del método. Una vez se cuenta con ellas, se puede proseguir a derrumbar todo lo que ha sido identificado como conjetural, pues el método, que es ya verdadero, se postula como un suelo seguro sobre el que se puede edificar la verdad. Resuelto el problema del método, podría pensarse que ya está abonado el terreno para destruir los conocimientos adquiridos, pero Descartes enfatiza en que lo anterior no es suficiente. Por ello, en la tercera parte del Discurso, instituye unas reglas morales derivadas del método. El establecimiento de estos preceptos obedece al hecho de que el autor constata, muy a pesar del método, que se ha quedado sin ningún contenido cierto y que su propósito involucra el actuar. Lo anterior hace que se considere necesario una moral provisional, y ello, básicamente, por dos razones. La primera porque las acciones de la vida exigen la inmediatez y, en segundo lugar, porque Descartes establece el vivir bien como finalidad de la existencia³⁸. Una vez descompuesto el problema del método, el autor pasa, en segundo lugar, a destruir todos los conocimientos adquiridos y, en tercer término, a postular al *cogito* como primer conocimiento absolutamente cierto, objetivo que se alcanza en la cuarta parte del *Discurso*.

El modo de proceder indicado en el párrafo anterior nos muestra una aplicación de la regla a nivel macro, ya que se toma como referencia las cuatro primeras partes

³⁸ *Ibíd.* P. 24.

del *Discurso*. En lo micro, observaremos la constatación de la regla en la postulación del *cogito* como primera verdad y como principio de la metafísica. Empezaremos por indicar que las *Meditaciones* corresponden a un desarrollo de lo preceptuado en la cuarta parte del *Discurso*. Por ello, haremos la demostración de la regla con el primero de los textos referidos.

Como se ha indicado insistentemente, el propósito de Descartes es encontrar la verdad para reconstruir la ciencia y establecer sus fundamentos. Tal propósito sólo puede realizarse operando una puesta entre paréntesis de las opiniones recibidas a lo largo de la vida, pues el autor no hace otra cosa que recusar de ellas a título de ser falsas y de constituir prejuicios. En este sentido, la subversión del conocimiento adquirido queda motivada por el carácter dubitativo que patenta todo lo heredado. Teniendo en cuenta lo anterior, nos percatamos de que el principio metodológico de la duda adquiere los rasgos de universalidad, y de medio absolutamente radical para alcanzar un conocimiento fundado en la evidencia. La duda se hace universal en la medida en que se erige con el propósito de cuestionar absolutamente todos los conocimientos, sin importar que sean derivados de los sentidos o de la razón. Se convierte, pues, en el medio que posibilita el rechazo de todo aquello que se sitúe en su reino y constituye, además, el elemento fundamental de prueba de todo conocimiento que sea afirmado como absolutamente cierto. Desde esta doble caracterización de la duda, de universalidad y de medio, se empieza a vislumbrar su carácter radical, ya que la duda no está postulada únicamente para rechazar todo aquello que, tras un análisis, resulte falso, sino que se dirige a rechazar, por lo menos momentáneamente, todo aquel conocimiento sobre el que se indique siquiera el menor rastro de desconfianza. La conjunción de los rasgos que hemos señalado sobre la duda nos permiten observar el modo en que es establecido el *cogito*. La gran dificultad que presenta el autor en esta parte está dada, primeramente, en determinar cuántos de los conocimientos poseídos pueden ser considerados falsos o dudosos. La anterior tarea comprende, también, el procedimiento que se

debe utilizar para llevar a cabo la destrucción de eso que se cataloga como conjetural. En segundo lugar, el autor debe procurar establecer las bases sobre las que sienta el conocimiento verdadero.

Conviene, entonces, tener presente que Descartes, antes que nada, dirige su duda hacia los datos obtenidos por los sentidos. La duda se edifica en el hecho de que los sentidos le han engañado en ocasiones y, específicamente, en lo relativo a la extensión y a la longitud³⁹. La constatación efectuada por Descartes se fundamenta en el simple hecho de que al observar determinado objeto a gran distancia continuamente erramos sobre la magnitud del objeto (lo vemos más grande o más pequeño de lo que en realidad es) y, de igual modo, nos equivocamos sobre el cálculo mismo de la distancia entre el observador y el objeto. Con este primer paso se ha avanzado mucho, pero aun queda en pie la veracidad ya no de los datos sensoriales, sino de los sentidos mismos. Para desvirtuar su veracidad, Descartes postula la imposibilidad de discernir el sueño de la vigilia⁴⁰. De este modo, el manto de la duda comienza a extenderse, pues ya no hay claridad alguna sobre la existencia misma del cuerpo, toda vez que la representación del cuerpo resulta tan real bajo un estado onírico como cuando se está en vigilia.

En este orden de ideas, asistimos, entonces, a la puesta en duda de la totalidad del mundo. Lo anterior constituye, más bien, su rechazo y, por tanto, también su pérdida. Nos encontramos aquí ante el momento más angustiante de las *Meditaciones*, pues el autor (meditador) se percata de que se halla completamente solo en el mundo. La materialidad del mundo se le resquebraja en los dos primeros pasos de la meditación, en la medida en que todo se hace absolutamente dudable y, por ello mismo, la única determinación que puede tomar para cumplir el propósito de edificar el conocimiento científico es rechazar el

³⁹ Cf. DESCARTES. René. *Meditaciones Metafísicas*. En: *Meditaciones Metafísicas y Otros Textos*. Madrid: Gredos. 1997. P. 16.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.* P. 17.

mundo mediante la puesta en suspenso de los datos sensoriales y de los sentidos mismos.

Pero la aludida imposibilidad de distinción entre sueño y vigilia no solo refuta la veracidad del mundo, sino que se instituye como el comienzo mismo del rechazo de los conocimientos derivados o adquiridos por medio de la tradición. Descartes enfatiza en que las imágenes de los sueños se postulan como copias de la realidad. Nuestro autor, siguiendo a Platón en el *Libro X de La República*, afirma que la copia es una vulgarización de la idea primigenia, toda vez que las imágenes de los sueños se hacen totalmente nebulosas a causa de que son copia de otras que de modo indefectible existen en el pensamiento. Estas imágenes, por ser verdaderas, adquieren las características de simplicidad y universalidad y, gracias a estos aspectos de las imágenes generales, la fantasía logra formar las demás. Esta distinción entre las imágenes que son copia de otras y las que son verdaderas, y por ende simples y universales, se convierte en la principal motivación para que Descartes efectúe el rechazo de todas las disciplinas que se dirigen hacia el estudio de objetos compuestos⁴¹. Por ello, cuerpos teóricos como la física, la astronomía y la medicina se hacen dudosos, lo que implica su rechazo del terreno de la ciencia mediante la consiguiente puesta en duda.

La imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia deja incólume las disciplinas que se ocupan de objetos de estudio que no están en la naturaleza. Hasta aquí, entonces, no se puede dudar de la veracidad de las matemáticas ni de la geometría, por ejemplo. Pero con el objeto de extender aún más la duda y con ello darle el carácter hiperbólico que resaltábamos arriba, Descartes introduce la hipótesis del genio maligno⁴². Así, pues, de la imposibilidad de equivocarnos al sumar dos y tres, tanto si se está en estado de sueño como si se está despierto, se pasa a la posibilidad del error en la consideración de que exista un espíritu

⁴¹ Cf. *Ibíd.* P. 18.

⁴² Cf. *Ibíd.* P. 20.

malvado que haga equivocar a quien realice la operación cada vez que afirme que el resultado de la sumatoria de dos y tres es cinco.

Esta observación general sobre la posibilidad de equivocarnos sobre cualquier asunto, incluso al enunciar sobre las objetividades exactas de las ciencias matemáticas, nos conduce a la gran angustia, referida anteriormente, como conclusión de la *Primera Meditación*. En efecto, lo que nos indica el hombre que medita, gracias al ejercicio de la duda, es la total carencia de conocimiento, entendido como evidente, es decir, claro y distinto. La intranquilidad a que asistimos ha sido incrementada poco a poco y cimentada en el carácter hiperbólico de la duda. Así, pasamos de la tranquilidad de sabernos poseedores de un cúmulo de conocimientos a descartar como dudosos los datos provenientes de los sentidos; posteriormente, se rechazó el carácter verdadero de los sentidos mismos y de la totalidad del cuerpo. Ya en otro plano, el rechazo de las ideas adquiridas se dirigió a los conocimientos derivados de la razón, en primer lugar, a las ciencias compuestas o complejas y, finalmente, a la totalidad de las ciencias, gracias a la hipótesis del genio maligno.

Este breve repaso a la primera de las *Meditaciones* nos deja ver claramente la aplicación de la segunda regla del método cartesiano, el análisis. Ya que la labor realizada por el autor en este texto consiste en realizar una división de las dificultades encontradas en el gran problema de la eliminación de sus conocimientos. Recapitulando, encontramos que la primera división que hace el autor se afina en los mismos conocimientos que pretende subvertir, pues afirma que los conocimientos que posee no son todos iguales, sino que unos han sido adquiridos de sus preceptores -incluidos los libros- y los demás conocimientos, es decir, el segundo grupo, han sido creados por él sobre la base de los primeros⁴³. Posteriormente, se inicia el rechazo haciendo una división de los conocimientos en dos grupos: los derivados de los sentidos y los provenientes de la razón. Los

⁴³ Cf. *Ibíd.* P. 15.

productos de esta división general son susceptibles de ser reformulados. Así, por ejemplo, de los conocimientos derivados de los sentidos se fraccionan, para su refutación, en datos sensoriales y en los sentidos mismos. Por otro lado, los conocimientos derivados de la razón son distinguidos en ciencias compuestas o complejas y ciencias simples, con el objeto de realizar el rechazo de todas ellas gracias, claro está, a las hipótesis introducidas. El resultado conseguido por el autor nos deja ver que la aplicación de la segunda regla en la primera meditación nos conduce, al menos momentáneamente, a la primera regla, es decir, a afirmar como evidente que no poseemos ningún conocimiento cierto.

2.2.3. Tercera regla del método: síntesis. Como veíamos, la síntesis impone el orden en los conceptos con el objeto de ascender hasta lo complejo en la ejecución de una progresión. De este modo, lo postulado en la tercera de las reglas del método cartesiano nos indica, en primer término, una semejanza con el segundo de los preceptos, pero, posteriormente, constatamos, más que una diferencia enorme, una relación de complementariedad entre las pautas dos y tres del método. La semejanza está dada por la gradualidad, por ese *poco a poco* que exige para sí la investigación científica como garantía de evitar tanto el errar como el perderse, que desde la óptica cartesiana constituyen dos caras de una misma moneda. Así, en la segunda regla veíamos el modo en que, gracias a una progresión descendente, se trataba un problema hasta el punto de conducirlo a una descomposición y simplificación tal que nos permitiera aplicarnos a su resolución en su mínima expresión, de tal manera que la solución presentada resultara totalmente eficaz. En el tercer precepto del método, nos volvemos a encontrar con la continuidad, pero ésta se postula ahora no de modo descendente, sino ascendente. En efecto, de lo que se trata ahora es de desarrollar una conceptualización que tenga como objetivo llevarnos a la certeza mediante el paso de lo simple a lo compuesto. Deteniéndonos sobre estas observaciones, nos percatamos de que justo aquí opera esa relación de complementariedad entre las

reglas dos y tres. Esta relación nos permite, en la aplicación del tercer precepto, la reconstrucción del problema que se ha descompuesto.

La aludida complementariedad nos lleva al encuentro de la segunda de las acciones del entendimiento que nos sirven para evitar el error, es decir, la *deducción*. Pues ésta es definida por el autor como la constatación que opera en “(...) todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza (...)”⁴⁴. La definición apuntada nos pone de presente, por un lado, la gradualidad referida para la deducción, pues sólo podemos aseverar su ejecución plena si constatamos este paso a paso desde un primer conocimiento establecido con certeza en un movimiento continuo del pensamiento. Pero, de otro lado, el autor insiste en el modo que debe revestir esa secuencia para que podamos aseverar que nos hallamos frente a la deducción. El paso de un eslabón a otro de la cadena debe ser, además de gradual, absolutamente necesario. Si el paso siguiente no reviste esta forma, nos hallamos, entonces, frente a algo que resulta ser meramente conjetural. Parece que el único procedimiento con que se cuenta para determinar la necesidad es la *distinción*. En efecto, este aspecto de la evidencia cuenta con la posibilidad de indicar si lo nuevo se deriva de un modo necesario de lo preestablecido por la intuición o por el mismo ejercicio de la deducción. Lo anterior conmina al investigador a un rigor tan radical que le permita estar en guardia frente a cualquier elemento extraño a la sucesión que postula. Esta previsión se hace tan necesaria que de no tomarse en cuenta se afecta no sólo el componente que se introduce, sino a todo el ordenamiento que se pretende instituir, pues en la deducción cada resultado es, a su vez, una nueva premisa sobre la que se edifican otros conocimientos.

La deducción, definida como movimiento continuo del pensamiento, lleva a Descartes a afirmar que hay conocimientos que se sitúan más allá de la inmediatez (y conocimientos en todo el sentido de la palabra, es decir,

⁴⁴ DESCARTES. René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 76.

proposiciones claras y distintas, y, por ello mismo, evidentes). La distancia entre el objeto del conocimiento y el sujeto cognoscente es lo que asegura, en un primer momento, la necesidad de la deducción como medio para llegar al conocimiento. Pero, en segundo lugar, habrá que precisar que la deducción se inserta en un orden jerárquico, ya que con el objeto de asegurar su pleno ejercicio se requiere de la presencia de por lo menos uno de los resultados ofrecidos por la intuición. Esta formulación nos permite ver con claridad la preeminencia que adquiere la intuición en el sistema cartesiano, prueba de ello lo constituye su formulación en la primera regla del método. Desde esta perspectiva jerárquica hay que enfatizar, entonces, en la secuencialidad que adquiere la investigación, pues una vez se cuenta con los resultados ofrecidos por la intuición, puede proceder de manera eficaz el desarrollo de la deducción. En este orden de ideas, se hace necesario precisar que si la premisa falla, es decir, si no hay intuición, los resultados de la deducción se tornarán conjeturales, dudables y, por ello mismo, serán rechazados del dominio de la ciencia.

Además de lo apuntado anteriormente, la jerarquía del sistema cartesiano y, específicamente, de las acciones del entendimiento se aprecian mucho más claramente cuando se opera una cabal diferenciación entre la intuición y la deducción⁴⁵. En primer lugar, habremos de indicar que la intuición se constituye a partir de la actualidad de la evidencia, es decir, de la absoluta seguridad de lo cierto instituida a partir del símil de la presencia. Esta formulación nos obliga a retroceder un poco y destacar a uno de los aspectos de la evidencia, la *claridad*. De estas observaciones se sigue que la función de la intuición está encaminada a la búsqueda de los primeros principios y, en algunos casos, a las proposiciones que se siguen inmediatamente de las primeras causas. En este punto podría pensarse que si el filosofar se define en Descartes como la búsqueda de los primeros principios⁴⁶; así, pues, la labor filosófica fundamental estaría restringida

⁴⁵ Cf. *Ibíd.* P. 77.

⁴⁶ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 12.

al ámbito de la intuición. No obstante, lo cierto es que la filosofía está dirigida por la continua búsqueda de la verdad y, en ese sentido, requiere, para su consecución, de las acciones del entendimiento.

De la deducción enfatizábamos su sujeción a la sucesión. De este modo, la labor del pensamiento en cuanto se refiere a la deducción resulta secundaria en el sentido de que es un procedimiento utilizado con posterioridad al establecimiento de los primeros principios. Lo anterior hace que el recurso principal de la deducción sea la memoria, pues tiene que recordar en la secuencia tanto el principio del que se parte como la serie de elementos que se han ido agregando en el proceso de síntesis. La deducción se perfila, entonces, como necesaria para el establecimiento de dos tipos de conclusiones: inmediatas y remotas. Comparte, de este modo, la posibilidad de acceso a las consecuencias inmediatas con la intuición, pero asegura su necesidad en el descubrimiento de las verdades lejanas.

Con lo apuntado anteriormente, el autor limita a estas dos acciones todas las posibilidades de acceso a la verdad. En efecto, para Descartes los caminos que posibilitan el acceso al conocimiento se completan en el uso de la intuición y la deducción. Arriba se enfatizaba en el carácter jerárquico de la filosofía cartesiana y, por tanto, en la labor secundaria de la deducción. Pero si miramos más de cerca este acto del entendimiento nos percatamos, siguiendo a Descartes, de lo valioso que resulta tanto para el corpus cartesiano como para el propósito de encontrar el conocimiento verdadero. Y ello, porque en la deducción se constata un doble beneficio. Por un lado, la deducción posibilita el acceso a lo complejo a partir de la manipulación de lo simple, del resultado de la intuición. Por otra parte, mediante el ejercicio de la deducción podemos llegar a nuevos conocimientos, ya que se pasa de lo conocido (lo que brinda la intuición) a lo desconocido. Justo aquí comprendemos su grandeza, pues se postula como la posibilidad real de hacer progresar el conocimiento.

Nosotros, siguiendo la perspectiva cartesiana, intentaremos mostrar la aplicación de la deducción mediante la síntesis en la obra misma de Descartes, del modo en que lo sugerimos con las reglas atrás expuestas. La demostración será efectuada en tres niveles, el primero pretende abarcar casi la totalidad de las *Meditaciones*; el segundo, se sitúa en una parte específica del mismo texto, con el objeto de constatar el modo en que el autor hace que la deducción falle debido a que en ciertos ejercicios intelectuales no se constatan las características atribuidas a este acto del entendimiento, específicamente las relacionadas con la no derivación del conocimiento de primeras causas, lo que afecta directamente la necesidad de la cadena de conocimientos impuesta por la deducción y, finalmente, el tercero de los ejemplos se erige desde el ataque a la tradición filosófica para constatar, en un lugar específico de las *Meditaciones*, el modo en que Descartes utiliza la deducción.

En este punto se hace importante señalar, para la comprensión de la síntesis, el proceder de Descartes tanto en el orden seguido en el rechazo de los conocimientos que tras el examen de la razón han resultado ser dudosos, como en las posteriores comprobaciones ofrecidas a lo largo de las *Meditaciones*. Veamos primero el orden seguido por el autor en la puesta en duda de todo el conocimiento. Así, lo primero que se pone en duda en las meditaciones es, como ya se indicaba, los datos sensoriales. Posteriormente, se pasa a poner en duda los sentidos mismos; una vez dado este paso procede a poner en duda las ciencias complejas; luego aplica este mismo procedimiento a propósito de las ciencias simples y, finalmente, como conclusión de esos grandes ámbitos de la duda (lo sensorial y lo razonable), retoma la duda con el objeto de acentuar la puesta en cuestión de toda existencia, incluyendo la suya.

En cuanto a las comprobaciones, el autor adopta un orden completamente inverso al observado en el rechazo de los contenidos del conocimiento. Veamos,

entonces, el modo en que Descartes realiza su investigación. En primer lugar, debemos tener en cuenta los dos primeros hallazgos. Así, a partir de la segunda de las *Meditaciones* se establece, por intuición, la primera de las verdades de la metafísica, la *res cogitans*; en la tercera, por su parte, se llega al segundo principio de la metafísica, Dios. Una vez se cuenta con la seguridad que brinda la posesión de los principios de la metafísica, el filósofo, mediante el ejercicio de la deducción, pasa a confirmar todos los contenidos que ha rechazado por encontrar que era posible, en principio, ponerles en duda. En el desarrollo de esa dirección constata la verdad de las ciencias simples, así como de las complejas y, finalmente, todo lo relativo al ámbito sensorial.

De significativa importancia resulta destacar que el hallazgo de las primeras causas, y de todo conocimiento, se logra gracias a la intuición, aunque no todo por medio de la intuición, importa aclarar; así, en el caso de muchos conocimientos, éstos son concebidos gracias a la deducción. No obstante, esta opera con base en contenidos proporcionados por el modo de percepción directa que es la intuición, tal cual se le entiende en Descartes. Nótese que en el paso de la intuición a la deducción opera la necesidad, y ello es lo que configura que el orden de la comprobación se efectúe de modo inverso al de la puesta en duda. En efecto, la seguridad que se alcanza en las *Meditaciones* pertenece a dos órdenes, el inmaterial y el sensible. Al primero corresponden los principios de la metafísica y las ciencias puras; al segundo, las ciencias complejas y todo lo relativo al mundo sensible. Tal como podemos observar, el orden inmaterial se convierte en prerrequisito del orden material, de tal modo que se configura allí una estructura jerárquica. Situados en este aspecto, constatamos la necesidad de los pasos prescritos en la deducción. En primer lugar, como ya se sugería, la deducción requiere como requisito previo la presencia de la intuición para afincarse en ese conocimiento primario y poder llegar a otros conocimientos. Esta labor requiere por otro lado, además de aprovechar todos los conocimientos a los que se llega en dicha sucesión, examinar la eficacia de la transición de uno a otro momento.

Realizado este procedimiento, se puede concluir que la certeza de lo sensible, por ejemplo, sólo se puede alcanzar mediante la necesaria afirmación y comprobación de la verdad tanto de lo inmaterial como de las ciencias complejas.

La anterior esquematización nos muestra el modo en que Descartes lleva adelante la deducción a partir del recorrido propuesto en las *Meditaciones*. Ese ascenso que representa la deducción como paso de lo simple a lo complejo se puede constatar en la *Segunda Meditación*, mediante el examen realizado por el autor de los atributos del cuerpo. Si bien como conclusión estas apreciaciones le conducen a la afirmación del pensar como atributo que señala la existencia, nos muestran, en un primer momento y con relación al asunto que nos ocupa, la minuciosidad de la pesquisa en la determinación de lo necesario como requisito fundamental de la deducción.

Ante la difícil pregunta de ¿quién soy?, Descartes, a diferencia de León Felipe, no se dejará aturdir por el silencio, sino que buscará la respuesta a este interrogante con el objeto de establecer el primero de los principios de la metafísica. Aquí se hace importante tener en cuenta el punto de partida del autor: “Pues bien, ¿qué he pensado hasta ahora que soy yo?”⁴⁷ Una vez propuesto el interrogante, la deducción empieza la búsqueda y examen de lo que se es, el autor echa mano del recuerdo, es decir, de lo que hasta este momento había creído que es y, finalmente, procede a repasarlo.

En este punto se hace importante tener en cuenta que Descartes utiliza la argumentación con el objeto de asestarle duros golpes a la tradición filosófica. Así, la primera respuesta se sitúa en el ámbito de la filosofía. Con Aristóteles indicará que es un hombre. Siguiendo la perspectiva del estagirita, definirá el término de acuerdo a su género próximo y diferencia específica. En ese orden de ideas, la definición no será otra que la de animal racional. Para Descartes, la definición

⁴⁷ DESCARTES. René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1997. P. 23.

apuntada no conduce a ningún puerto seguro, porque se verá en la obligación de seguir una cadena de definiciones que, en sus propios términos, no son más que argucias que conducen siempre a un lugar muy distinto del que ha dirigido su investigación filosófica. Muy al contrario de su proceder y de su propósito, los filósofos, dada su incapacidad para la verdad, han postulado como único fin de sus teorizaciones la vanidad de la verosimilitud⁴⁸. Como vemos, se trata de un fiero ataque a la tradición filosófica que ya se manifestaba desde el rechazo de todo conocimiento.

El ataque implica, entonces, que la deducción efectuada por Aristóteles carece de la necesidad que enlaza un eslabón con otro en la cadena de definiciones. De tal modo que, siguiendo este camino, los errores a que nos puede conducir una deducción mal realizada se hacen cada vez más frecuentes, pues desde el principio *hombre*, se derivan una serie de cosas que, en última instancia, no representan ningún avance del conocimiento. Lo anterior se constata, precisamente, porque la deducción aquí es postulada como una fuerte crítica a la tradición filosófica. En este orden de ideas, se hace necesario establecer que mediante el uso de la deducción no siempre se llega a conocimientos nuevos y ciertos, sino que, en muchos casos, se desemboca en lo meramente conjetural. De este modo, tenemos entonces que la deducción puede estar correctamente elaborada, en cuanto a su procedimiento refiere, es decir, al tránsito inferencial entre uno y otro eslabón deductivo; pero puede conducir al error en la medida en que adolezca del establecimiento de la causa como de un primer principio, de tal modo que por esta vía termina por postularse como principio aquello que no lo es⁴⁹.

La embestida a la tradición filosófica se radicaliza en el segundo intento de respuesta al interrogante formulado líneas arriba. Pues cuando el autor constata

⁴⁸ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. Pp. AT, VI, 9.

⁴⁹ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 17.

que su remisión a la filosofía no le ha brindado ningún beneficio, no duda un instante en afirmar lo siguiente: “(...) Consideraré, más bien, lo que espontánea y naturalmente se me ocurría cuando pensaba qué soy yo (...)”⁵⁰. Como se ve, ese “más bien” de la cita que viene condicionado por el “Consideraré” entraña una superación de todo el pensamiento filosófico; ya que lo que de modo claro se está expresando es que las aseveraciones y formulaciones de la tradición no sirven para responder este interrogante. Y como los desarrollos filosóficos quedan superados, no se avista otro camino que el de recurrir a lo que espontáneamente se creía. En suma, lo que hace el autor es indicar que tiene mucho más valor para la argumentación -y, por ello mismo, para una respuesta atinada, en el sentido de que su finalidad sea conducirnos a la verdad- recurrir a lo que de modo espontáneo se dijo a la pregunta qué soy.

Como desarrollo de eso que de modo espontáneo y natural se dijo en relación a esta pregunta, el autor indica dos niveles de respuesta. En primer lugar, se enfatiza en las características del cuerpo llevando a cabo una enumeración de algunas de sus partes. En segundo lugar, se proponen algunas acciones que el autor atribuye al alma, como caminar, alimentarse, sentir y pensar⁵¹. Pero, seguidamente, el autor advierte que cuenta con un obstáculo que se postula aquí como una ganancia, la hipótesis del genio maligno que le ha hecho creer las cosas que ha relacionado. Esta consideración hace que la respuesta en torno a la pregunta en cuestión, en este caso, la pregunta por quién soy sea sometida a un severo análisis. En ese orden de ideas, observamos que se rechaza cuanto se le adscribió, en el primer nivel, al cuerpo, pues el recorrido de las *Meditaciones* muestra de modo fehaciente que tal cosa es insostenible, toda vez que el cuerpo ha sido rechazado por la extensión de la duda.

⁵⁰ DESCARTES. René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1997. P. 23.

⁵¹ Cf. *Ibíd.*

En relación al segundo nivel, Descartes se percató de que varios aspectos que reconoció como pasiones del alma requieren, para su existencia, de la materialidad misma del cuerpo. Por ello, el autor no encuentra otra salida que rechazar el alimentarse, el andar y el sentir. La última de las acciones apuntadas se establece, entonces, como la confirmación de la existencia, pues encuentra que el pensar no puede, bajo ningún respecto, separarse de él⁵².

Con lo consignado se asiste a la aplicación plena del tercer precepto del método. En ella se constata el lugar privilegiado que ocupa la intuición, toda vez que aparece siempre como un punto de partida absolutamente necesario. Así, en el primero de los casos referidos, la deducción exige la necesidad de la primera certeza para poderse efectuar. En la crítica a la tradición, la deducción se hace ineficaz porque se parte de un principio que no constituye una verdad evidente. Por su parte, en el tercero de los casos apuntados vemos que el autor, para responder a la pregunta qué soy, realiza toda una revisión de los distintos atributos que adscribe tanto al alma como al cuerpo. Si se mira con cuidado, la revisión presentada constituye un continuo ascenso hacia la complejidad de lo que se es mediante el rechazo de ciertas concepciones⁵³.

2.2.4. Cuarta regla del método: comprobación. Como se indicaba anteriormente, la cuarta regla impone la necesidad de llevar a cabo una serie tanto de recuentos como de amplias revisiones, con el objeto de que se convierta en una evaluación final del método. De este modo, el propósito establecido por Descartes para su investigación como vía para la consecución de la verdad encuentra plena confirmación en la formulación del cuarto precepto del método. En efecto, una vez que las reglas indicadas anteriormente han realizado todo lo necesario para llegar a la verdad, el último de los preceptos formula una revisión para que el objeto de la investigación efectivamente se cumpla. Esta regla se

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 98.

constituye, entonces, en una seguridad final para un método que se halla ya completo.

En la formulación que presentábamos líneas arriba, le adscribíamos a la regla una de las características de la enumeración, la de no omitir nada por descuido. Lo anterior no quiere decir que la comprobación constituya una enumeración, sino que, por el contrario, en la medida en que se postula como comprobación, reconoce que la deducción no afecta a la veracidad de lo planteado si omite no por descuido, sino porque los contenidos resulten innecesarios.

Como vemos, el recorrido de las reglas cartesianas es totalmente circular. Pues en el examen de la ejecución de la segunda regla comprobamos que se llegaba justamente a lo propuesto en la primera. Posteriormente, logramos establecer la relación de complementariedad entre la segunda y tercera reglas del método. Ahora, llegados al último de los preceptos constatamos que la comprobación constituye más que un volverse, una confirmación de la *evidencia*, es decir, de la primera regla del método. Pues aquí la deducción se convierte en intuición, puesto que en un solo movimiento del pensamiento se prueba que lo realizado constituye una verdad inmediata; o, en otros términos, gracias a la ejercitación en el método, y al hacerse un repaso de los alcances dados en la investigación, se logra tal claridad que los resultados alcanzados por la vía de la deducción, que obedece a un procedimiento gradual, son vistos inmediatamente, como si se tratase de una intuición, es decir, de una percepción en la que es dado un objeto de modo directo y evidente.

El proyecto fundacional de la reflexión cartesiana postula a la filosofía como una ciencia. En los *Principia*, la definición de la filosofía se deriva directamente de la tradición, pues se afirma que es la sabiduría, pero inmediatamente se procede a indicar la necesidad de especificar cuáles disciplinas son propiamente científicas o, lo que es lo mismo, cuáles de ellas se logran conocer a partir de los preceptos

del método esbozados en la segunda parte del *Discurso*. De este modo, el mismo texto muestra tanto en sus tratados agregados (Dióptrica, Meteoros y Geometría) como en su discurrir mismo los dominios a los que les es aplicable la categoría de ciencia. En esta dispersa enumeración no vemos aparecer la historia. De este modo, lo presentado por el autor constituye una negación, si se quiere tácita, de la científicidad de la historia constatada desde la generalidad del *Discurso*. En el siguiente capítulo nos detendremos en el examen de *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* con el objeto de examinar las razones en las que nuestro autor funda la imposibilidad científica de la historia en dicho texto.

II. NEGACIÓN DE LA CIENTIFICIDAD HISTÓRICA EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD MEDIANTE LA LUZ NATURAL

Cuando en filosofía se habla de diálogo inmediatamente nuestras miradas se dirigen a Platón. Pero cuando se indica que Descartes posee un texto compuesto en esta forma literaria, nos vemos llevados hacia dos circunstancias completamente contrarias. En primer lugar, una sorpresa que se expresa en la pregunta: ¿hay diálogo cartesiano? En segundo lugar, quienes saben de la existencia del diálogo indican que lo realizado por Descartes corresponde a un texto didáctico que se ocupa en repetir formulaciones, metáforas y tesis del conjunto de la obra cartesiana y, especialmente, de las *Meditaciones*.

Justo aquí el lector se enfrenta con una disyuntiva: ¿literatura o filosofía? Los partidarios de la primera opción se apoyarían en el género del texto, el diálogo, la creación de los personajes, sus locuciones y la distancia que toma el escritor frente al drama. Desde aquí, la posición literaria quedaría absolutamente justificada y el diálogo se instalaría en el reino de lo posible, en el ámbito de lo verosímil y, por ello mismo, hablaríamos de un Descartes literato. Pero tanto la filosofía cartesiana como el contenido específico del diálogo se resistirían a estas conclusiones, y ello por dos razones esenciales. En primer lugar, porque este diálogo se distingue sustancialmente de todo diálogo, incluso del diálogo platónico, que desde la perspectiva cartesiana es abiertamente literario o perteneciente, más bien, a la historia de la literatura, toda vez que sólo se complace con tergiversar las enseñanzas de Sócrates, para hacer patente, luego de un recorrido más o menos amplio, que no se ha llegado a ningún fundamento que ostente la categoría de certeza, contrariamente a como sucede en la obra cartesiana, donde la certeza fundamentada constituye su propósito y conclusión⁵⁴.

⁵⁴ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 15.

En segundo lugar, porque la literatura, al igual que la propuesta aristotélica, pertenece a ese gran cúmulo teórico “(...) que conduce a la vanidad de inventar intrincadas razones para expresar lo verosímil como verdadero (...)”⁵⁵. Con todo, se hace necesario afirmar que este Descartes literario o cercano a la literatura no es exclusivo del diálogo que hemos referido. Hay, por lo menos, otros dos lugares del último Descartes en que pueden observarse procedimientos expresamente literarios. El primero de ellos corresponde a los *Principia*. En el prefacio a este texto, Descartes indica a sus lectores que la obra presentada debe ser leída como una novela⁵⁶. Pues bien, ¿por qué el filósofo que está preocupado por el establecimiento de la verdad, en el marco de un contexto eminentemente científico y filosófico, pide a sus lectores que lean un texto filosófico como si se tratase de una pieza literaria, en este caso, de una novela? ¿No conduciría tal procedimiento a que la argumentación incursionase en un sendero puramente ficcional, es decir, en lo verosímil, en suma, en todo lo contrario a su propuesta filosófica? Sobre esta cuestión, Turró afirma que los motivos de la afirmación cartesiana son, fundamentalmente, los siguientes. En primer lugar, ello obedece, dice, al hecho de que los *Principia* se postulan como un libro de carácter escolar. En segundo lugar, asevera, que lo consignado allí pretende presentar al mecanicismo como la descripción ontológicamente correcta del mundo⁵⁷. No obstante lo fuerte de las razones aducidas, la pregunta formulada parece seguir en pie: ¿por qué leer un texto filosófico como si fuera una novela? Es decir, como si no fuese un texto filosófico.

Otro lugar en el que encontramos un procedimiento literario es en la organización general de lo narrado en el *Discurso*. En este texto, Descartes piensa y escribe desde un ejercicio narratológico donde la ficción toma, como es propio de toda elaboración de este tipo, su lugar correspondiente. Tal esfuerzo se constata en el carácter eminentemente autobiográfico que adquiere *El Discurso*, si bien algunos

⁵⁵ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. P. AT, VI, 10.

⁵⁶ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 20.

⁵⁷ Cf. TURRÓ, Salvio. *Op. Cit.* Barcelona: Anthropos. 1985. P. 359.

de sus pasajes no corresponde del todo a la vida de Descartes, sino que en muchos casos se eliminan ciertos compromisos asumidos, por ejemplo, con la episteme renacentista⁵⁸. Pero si profundizamos con más detalle en este texto, constataremos que Descartes se adhiere completamente al procedimiento literario con el objeto de escapar a cualquier condena posible por parte de la Iglesia. Así, por ejemplo, al iniciar la *Quinta Parte* afirma que no dirá cómo es el mundo, sino que, por el contrario, se limitará a decir cómo sería si Dios se decidiese a crearlo nuevamente⁵⁹. Queda claro, que Descartes acude a lo ficcional como salvaguarda ante el poder de la iglesia. Quizá esto corresponda a afirmar que la literatura se halla blindada ante la censura de mejor modo que la filosofía misma.

Por otro lado, si se indica que se trata de un escrito meramente filosófico, se desconocería de inmediato una amplia serie de elementos y recursos literarios que ayudan, incluso, a sostener las tesis filosóficas presentadas por el autor a lo largo de las intervenciones de cada uno de los personajes. Por nuestra parte, adoptaremos a lo largo de este capítulo una posición contraria a las interpretaciones expuestas en las líneas precedentes, y quizá, también, muy a contravía de la obra cartesiana, meditaremos de mano del contenido literario y filosófico del diálogo, retomaremos, intentando hacer comprensibles, algunas posiciones resueltamente antagónicas con la intención de establecer algunos aspectos centrales concernientes a la interpretación del texto considerado en su conjunto.

1. EL DIÁLOGO

Mirado en su estructura, el texto cartesiano que lleva por título *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* está dividido en tres partes: un breve epígrafe,

⁵⁸ Cf. *Ibíd.* Pp. 333 ss.

⁵⁹ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. Pp. AT, VI, 40 ss.

una introducción y, finalmente, el diálogo dramático en cuanto tal. En lo que sigue, intentaremos proporcionar, en una exposición separada de cada una de sus partes, algunas indicaciones tanto del propósito de cada una de ellas como de su conjunción en la totalidad del texto.

1.1 EL EPÍGRAFE

Ya en el epígrafe vemos de modo claro que la finalidad del texto se centra en determinar cuáles son las opiniones que debe tener una persona para ser considerado un hombre íntegro⁶⁰. Pues bien, las opiniones que debe tener un hombre para que adquiera la calidad señalada son calificadas por el autor como puras. Por ello, tales opiniones hacen a un lado tanto a la religión como a la historia de la filosofía⁶¹. Pero ello no quiere decir, en modo alguno, que se trate de una mera doxología sin ningún apoyo, todo lo contrario, lo que el autor indica es que tales opiniones cuentan con una base de la que carece la historia de la filosofía: la razón o el buen sentido que es a lo que corresponde la expresión 'luz natural'. La crítica no consiste tan solo en afirmar que las opiniones de un hombre íntegro se postulan de un modo puro, sin el apoyo de la filosofía ni de la religión. No, la crítica estriba en el término utilizado por Descartes, la *opini3n*. Nótese que no habla de *episteme* o de algún término que pueda traducir este vocablo griego. De hacerlo, nuestro autor se vería envuelto en una contradicción, pues al apuntar el término *episteme* retomarí3a lo que se empeña en negar, es decir, la tradición filos3fica. Por ello dice, sin más, *opini3n*. A primera vista, parece que Descartes retoma eso que la filosofía ha pretendido expulsar desde sus orígenes. Pero observando las cosas con mayor rigor notamos que la opini3n postulada por Descartes se halla calificada con el adjetivo *recta*. Así las cosas, no se trata entonces de la misma *doxa* que ha sido rechazada de la filosofía, sino de una resemantización del vocablo, lograda gracias al sustento que adquiere de la

⁶⁰ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 103.

⁶¹ Cf. *Ibíd.*

aplicación de la razón, para postularlo del mismo modo que su filosofía, es decir, como algo absolutamente nuevo.

Las opiniones que deben estar en posesión del hombre íntegro parecen estar dirigidas no sólo a una gran cantidad de contenidos, sino, también, a su profundización. En efecto, el autor afirma que las opiniones del hombre íntegro son todas aquellas que están dirigidas a ocupar su pensamiento y que, además, tienen la facultad de penetrar hasta lo más profundo de los secretos de cada una de las disciplinas del saber⁶². Hasta este punto da la impresión de que el autor dirige su esfuerzo a todo aquello que pueda ser pensado. Pero desde la primera línea indicamos que esta cuestión, en la filosofía cartesiana, es sólo un parecer, ya que, como indicábamos en el capítulo anterior -apoyados en los *Principia* y como lo veremos más adelante en el diálogo-, Descartes realiza una enumeración taxativa de las ciencias. Esta enumeración, que en los *Principia* se vale de la famosa metáfora del árbol de la ciencia⁶³, limita de modo considerable los campos del saber que adquieren la cualificación de ciencia. Pero esta limitación constituye, para el autor, un progreso no sólo porque se ocupa de lo estrictamente científico, sino porque asegura grandes avances en el desarrollo de cada una de las ciencias. Una vez consignado lo anterior, el autor presenta su introducción al diálogo.

1.2. LA INTRODUCCIÓN

La introducción presentada por Descartes tiene por objeto llevar a cabo una profundización de lo planteado en el epígrafe. En ese orden de ideas, el autor dedica unas líneas a hacer algunas precisiones sobre aquello que no requiere la persona que está en formación para ser considerada como íntegra. Esta directriz

⁶² Cf. *Ibíd.*

⁶³ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 22.

cuenta con una doble finalidad. En primer lugar, de lo que se trata es de producir tranquilidad en los hombres. Así, para ser un hombre íntegro no se requiere haber leído todos los libros ni saber absolutamente todas las teorizaciones realizadas sobre las diversas materias y objetos de conocimiento. En suma, lo que el autor nos indica es que la calidad de hombre íntegro no es un imposible, se encuentra al alcance de la mano. En segundo lugar, y unida a esta anterior observación, el hombre íntegro es aquel que es capaz de alinear sus opiniones a la férula de la razón. En ese sentido, tal y como lo indica el autor, de nada le serviría al hombre que pretenda saberse a sí mismo como íntegro, el haber leído todos los textos, puesto que sólo requiere servirse del instrumento de la razón que está ausente en casi todas las reflexiones y, donde aparece, se deja ver únicamente en apartados y escasos lugares. Pero la razón más importante para renunciar a la lectura de los libros la hallamos en las *Reglas*, ya que sólo se puede adquirir la ciencia en una profunda investigación de la verdad mediante el ejercicio de intuir de modo claro y distinto, y no mediante la indagación de lo que otros dijeron sobre un punto específico⁶⁴. Por ello, la lectura de todos los textos constituirá más bien un retroceso que un progreso⁶⁵.

Seguidamente, y conforme a la indicación realizada en el epígrafe, el autor enfatiza que en esta obra se propone enseñar lo necesario para que un hombre pueda ser considerado íntegro⁶⁶. El camino para lograr tal propósito no es otro que *El Método*. Aquí debemos entender un doble sentido del método. En primer lugar, se hace una referencia a las prescripciones indicadas y descritas por el autor en el *Discurso*. En segundo lugar, se hace una referencia específica a la duda como método o principio metodológico que permite derribar todas las concepciones de la

⁶⁴ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 72.

⁶⁵ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 103. En este punto, Descartes se convierte en un fuerte antecedente de Schopenhauer, pues recuérdese que el filósofo pesimista indica la importancia de no llevar a cabo la lectura de todos los libros como la mejor vía para instruirse, ya que junto con los libros, indica el filósofo alemán, no se vende el tiempo requerido para llevar a cabo su lectura. De este modo, los dos filósofos, desde perspectivas abiertamente distintas, coinciden en lo perjudicial que resulta la lectura de gran cantidad de libros.

⁶⁶ Cf. *Ibíd.* P. 104.

historia de la filosofía -y de la historia de la ciencia y de todo tipo de saber hasta entonces conocidos- y conducir al intérprete de modo fiable y seguro a los principios de la metafísica⁶⁷, fundamento del verdadero establecimiento de las ciencias.

La duda nos lleva, como decíamos, sobre el camino firme y seguro de la ciencia, es decir, en posesión de un conocimiento cierto y evidente⁶⁸. El acceso a la ciencia, que es posible solo a través de la intuición y de la deducción, en cuanto acciones específicas del entendimiento, es justo lo que encontramos en el diálogo cartesiano⁶⁹. Así, con la duda nos hallamos frente a los principios de la metafísica, a los que se llega por intuición como verdades puras que no requieren de ningún conocimiento anterior. Pero, por otro lado, el progreso que constituye la formulación de los principios de la metafísica se convierte en un prerrequisito para lograr el avance en las ciencias, ya que los primeros principios se erigen como causas tanto de los principios de la física como del posterior desarrollo de las ciencias particulares o filosofías prácticas, a las que se accede por medio de la deducción. Al recalcar lo anterior, nos encontramos frente a la pretensión del carácter fundacional de la filosofía llevada a cabo por Descartes como un pensamiento radical. Pues tanto los dos modos de entender el método, así como lo que estos implican nos conduce, en última instancia, a fechar el inicio de la filosofía, como una investigación y real consecución de la verdad, en el análisis cartesiano.

1.3 POLIANDRO, EPISTEMÓN, EUDOXIO

Una vez hemos dejado atrás la introducción nos vemos inmersos en el diálogo propiamente dicho. Tal y como lo indicábamos en el título de este apartado, que

⁶⁷ Cf. *Ibíd.* 124.

⁶⁸ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 66.

⁶⁹ Cf. *Ibíd.* P. 75.

corresponde al título propuesto por el autor, se trata de un diálogo establecido entre tres personajes cuyos nombres son: Poliandro, Epistemón y Eudoxio. Si acudimos a la etimología podemos constatar el significado de cada uno de los nombres. Así, Poliandro corresponde a la expresión: *muchos hombres*; Epistemón, el *hombre de ciencia* y, finalmente, Eudoxio, el *hombre de recta opinión*. Esta caracterización nos permite constatar que las opiniones ofrecidas por cada uno de los tres personajes quedan absolutamente demarcadas por la semántica de sus nombres. Justo aquí comprendemos el carácter universal tanto del diálogo como de su propósito. El texto resulta universal porque en él intervienen tres personajes que puede ser cualquier hombre del mundo. En efecto, en él se sentirán identificados quienes desconocen la tradición filosófica, los que la han estudiado y, finalmente, los que la han desechado para adoptar la recta opinión. Unido a lo anterior, el diálogo es igualmente universal en la medida en que postula como propósito ofrecer un camino a todos los hombres para que dirijan sus esfuerzos tendientes a establecer una ciencia durable que garantice avances continuos.

Esta condición del diálogo nos ubica de modo certero frente al propósito que el autor le adscribe no sólo a esta pieza literario-filosófica, sino a toda su filosofía. En efecto, se trata de hacer que las conceptualizaciones expresadas se hagan útiles, por ello, Descartes nos dice: “(...)para esto no he encontrado estilo más cómodo que el de estas discretas conversaciones en donde cada cual descubre familiarmente en sus amigos lo mejor de su pensamiento (...)”⁷⁰. Este propósito se recoge una vez más en los *Principia*, allí Descartes indica que la utilidad de su filosofía no es distinta a la de llevar a cabo una explicación del orden que debe seguir todo hombre para instruirse⁷¹. Y tanto la utilidad como el orden para instruirse se hallan plenamente determinados por la verdad como horizonte de la teorización cartesiana.

⁷⁰ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 106.

⁷¹ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 21.

Como vemos, la presentación de las tesis de Descartes en una forma de composición literaria requiere no sólo una agudeza de los planteamientos, sino que, además, se hace necesario llevar a cabo una serie de artilugios para presentar cada una de las formulaciones. Estos mecanismos literarios parten desde la misma caracterización de los personajes que se expresa en la indicación de sus nombres. Para seguir adelante con el examen del texto propuesto, conviene indicar, a manera de hipótesis, las posibles motivaciones del autor al presentar su reflexión filosófica a partir de una composición literaria.

2. TRES HIPÓTESIS SOBRE LA COMPOSICIÓN DEL DIÁLOGO.

En lo que sigue apuntaremos tres posibles hipótesis sobre la intención de Descartes al presentar un texto filosófico compuesto a modo de diálogo. Conviene advertir que, consideradas conjuntamente, difícilmente podría afirmarse que las hipótesis resultan excluyentes. De este modo, creemos que una conjunción de las tres ayudaría a una mejor comprensión de la obra cartesiana sometida a estudio.

2.1 LA POPULARIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

La propuesta radical de la filosofía cartesiana, que a su juicio constituye un pensamiento fundacional o creador de la filosofía misma, aparece, según ya hemos indicado, de modo reiterado en la obra de Descartes. El capítulo anterior se iniciaba, precisamente, con una referencia a este respecto. Allí señalábamos que si tal insinuación se hacía pertinente, es decir, la de que obra cartesiana constituye un pensamiento fundacional de la filosofía, *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* se perfilaba, entonces, como el primer diálogo en la historia de la filosofía, pues Descartes, tal como indicamos, se deshace de Platón y, por tanto, de toda su obra en la acusación de desvirtuar las enseñanzas de Sócrates y presentar como conclusión el *diálogo aporético*, es decir, *la posibilidad de la duda*

como resultado de la investigación filosófica. Conclusión que, indudablemente, contradice la filosofía cartesiana, pues para nuestro autor, la duda no constituye un fin, sino un medio para llegar al objetivo de establecer la verdad como propósito de la reflexión.

Pero la pregunta que nos surge inmediatamente es: ¿por qué al hablar de la verdad, al postularla, al buscarla, en fin, al iniciar una investigación sobre la verdad (el gran tema de la obra cartesiana); por qué, repetimos, utilizar una forma de composición que si no es totalmente ficcional, por lo menos sí está más cerca a la ficción, es decir, a la verosimilitud que a la misma verdad? Líneas arriba sugeríamos que la composición en forma de diálogo expresaba la pretensión de un intento de popularización de la filosofía, es decir, de hacerla accesible a la gran masa. Esta hipótesis encuentra, a nuestro modo de ver, su fundamento en el *Discurso del Método*, especialmente en la primera y sexta partes.

En el párrafo introductorio al *Discurso*, Descartes indica que en la primera parte realizará algunas consideraciones relacionadas con las ciencias⁷². Ya en el desarrollo de la primera parte, encontramos que una de esas consideraciones o cuestiones es, precisamente, el tema central y el hilo conductor del diálogo sometido a estudio, es decir, el buen sentido (*bona mens*) o, más precisamente, la razón, la luz natural. Pues bien, lo que nuestro autor señala sobre la razón es ampliamente conocido por todos, en la medida en que, para utilizar las mismas palabras de Descartes refiriéndose a otros aspectos, la razón se nos presenta de un modo reiterado en las escuelas como aquello que está mejor repartido en el mundo⁷³. De esta afirmación se hace pertinente subrayar, por lo menos primariamente, dos conclusiones. En primer lugar, que esa igualdad de la razón en cada uno de los miembros de la especie humana corresponde a una disposición de la naturaleza. De este modo, la razón se convierte en el primer derecho innato

⁷² Cf. DESCARTES, René. Op. Cit. Madrid: Alfaguara, 1981. P. AT, VI, 1.

⁷³ Cf. Ibídem.

del hombre. Así, por ejemplo, antes de ser ciudadano de tal o cual país, se es poseedor de razón por el hecho mismo de nacer o, completando la metáfora de los derechos, podríamos decir que al nacer nos hacemos ciudadanos de una patria superior y anterior a todas, la razón. Junto a esta primera conclusión, encontramos, en segundo lugar, la principal característica adscrita a la razón, la posibilidad de llevar a cabo la distinción entre lo verdadero y lo falso⁷⁴. Puesto de relieve lo anterior, desembocamos, entonces, en el centro mismo de la orientación de la investigación cartesiana, pues recordemos que el esfuerzo de este filósofo está dirigido hacia la búsqueda y establecimiento de la verdad. Y el prerrequisito de tal resultado lo constituye la posibilidad de discernir lo verdadero de lo falso, es decir, lo resaltado en la segunda conclusión que constituye, ni más ni menos, la primera de las reglas para la dirección del espíritu⁷⁵. Siguiendo el camino trazado por las indicaciones dadas, podemos afirmar, desde este punto de vista, que la labor filosófica (entendida como una investigación de la verdad) puede ser llevada a cabo por cualquier ser humano⁷⁶.

En el referido párrafo introductorio al *Discurso*, Descartes indica que la temática desarrollada en la sexta parte se extiende sobre dos ejes fundamentales. En el primero, se apuntará lo necesario para llevar a cabo un avance significativo en la investigación de la naturaleza. El segundo eje resulta sumamente interesante tanto para la composición del texto como para la hipótesis que intentamos

⁷⁴ Para el profesor Arango, la formulación presentada constituye una ironía en la tematización de Descartes, toda vez que el filósofo la francés la postula como algo repartido equitativamente por la naturaleza, mientras que, por otra parte, todo el proyecto cartesiano consiste en redefinir el juicio y, a partir de ello, llevar a cabo la distinción entre lo verdadero y lo falso. Cf. ARANGO, Iván Darío. *Op. Cit.* P. 170.

⁷⁵ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza, 1984. P. 61.

⁷⁶ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. P. AT, VI, 72. La invitación que realiza Descartes a sus congéneres para que contribuyan con el progreso y avance de la ciencia puede ser entendida como una muestra de pedantería por parte del autor, pues establece en su cabeza el origen de la filosofía al postular y desarrollar los principios de la metafísica, con lo que se deja para los demás la continuación de la empresa, es decir, el desarrollo de las ciencias particulares. Pero lo que realmente parece indicar este pasaje es la fe en la razón como único instrumento con el que se cuenta para llevar a cabo el avance en la ciencia. Por otra parte, continuando la metáfora de los derechos presentada líneas arriba, bien se podría indicar que este pasaje resulta abiertamente incendiario, toda vez que parece entronizar la posibilidad de la construcción si no social, por lo menos sí democrática del conocimiento.

demostrar; pues desde una posición autobiográfica el autor expondrá las razones que lo llevaron a escribir sus textos⁷⁷. Lo interesante de la composición del texto filosófico radica en la extrañeza que produce la reflexión cuando asume la voz de la primera persona, cuando se abandona el impersonal y ni siquiera se pasa a la primera persona del plural, al nosotros, sino al singular mismo, al que enfatiza lo expuesto al decir yo. Podría indicarse como objeción a lo anterior, que en la historia de la filosofía, si bien encontramos pocos pensadores que asumen un tono autobiográfico, hay precedentes importantes, San Agustín, por ejemplo, para solo citar un caso de la época inmediatamente anterior; y que, por ello mismo, tal afirmación sólo podría producir extrañeza en la medida en que se afinca en un desconocimiento de los textos filosóficos. A esta posible objeción responderemos de dos modos. En primer lugar, indicaremos que si bien la historia de la filosofía cuenta con ejemplos de autores que asumen un tono autobiográfico en sus reflexiones, estos son más bien pocos. En ese sentido, un extrañamiento por ese modo de composición se halla más que justificado. Por otro lado, podría insistirse, quizá con menos fuerza, pero no con menor validez desde la perspectiva cartesiana, en la ausencia del proceder apuntado tomando como nodo central el carácter fundacional del pensamiento de Descartes. En otros términos, si la filosofía nace con Descartes, la primera referencia autobiográfica debe encontrarse, precisamente, en la obra del filósofo francés. Para la hipótesis del diálogo como intento de popularización de la filosofía cartesiana, incluimos como punta de lanza de la argumentación, la posición revolucionaria de Descartes al abandonar el latín como lengua de expresión del pensamiento filosófico. El escribir en lengua vernácula se convierte en una fuerte contestación a la época medieval y al predominio de la Iglesia en la interpretación de los textos. Pero la razón aducida por Descartes para escribir en francés hace conexión con lo apuntado líneas arriba sobre la primera parte del Discurso, es decir, al buen sentido como carta de ciudadanía. Descartes lo expone del siguiente modo: (...) Y si escribo en francés, lengua de mi país, y no en latín, la lengua de mis preceptores, es porque espero

⁷⁷ Cf. *Ibíd.* Pp. AT, VI, 74 y ss.

que aquellos que solamente se sirven de su razón natural, carente de todo prejuicio, juzgarán más correctamente mis opiniones que aquellos que no aceptan sino el pensamiento antiguo (...)"⁷⁸. Como se ve, el autor fundamenta el desarrollo de la filosofía, o, lo que es lo mismo, el avance de las ciencias, en ese derecho humano innato, la razón. Además, la cita nos pone frente a uno de los principios de la modernidad, el intento de eliminar de toda clase de prejuicios, y ello sólo es posible mediante el ejercicio constante de la razón.

Vistas las cosas desde la conjunción propuesta de la primera y sexta partes del *Discurso* y, mejor aún, desde la totalidad del texto, la popularización de la filosofía se destaca a tal punto que se convierte casi en un pleonismo, pues la pretendida divulgación indicada en el diálogo tiene como carta de derechos una popularización anterior que es obra de la naturaleza, la de la razón.

2.2 EL DEBATE CON LA TRADICIÓN

En lo que sigue intentaremos suministrar otra hipótesis sobre la escogencia del diálogo como forma de composición filosófica. La pregunta que se plantea de inmediato es, entonces, la misma que hemos venido formulando: ¿cuál es la razón para optar por un desarrollo filosófico en la forma de diálogo? Si nuestra respuesta se inclina por la amenidad de que goza el texto con este tipo de composición, se confirmaría la hipótesis anteriormente presentada. Pero si se ensaya una respuesta fundamentada en lo que podría o en lo que efectivamente surge de todo diálogo, es decir, el debate, apuntaríamos de modo más certero a la consecución de una segunda suposición en la intención de Descartes.

Recordemos que en el diálogo intervienen tres personajes claramente determinados: Poliandro, Epistemón y Eudoxio. El talento dramático de Descartes

⁷⁸ *Ibíd.* P. AT, VI, 77.

se expresa en la obligación de hacer hablar a sus personajes y procede a circunscribir las opiniones de cada uno de ellos en el ámbito demarcado por la etimología de cada uno de sus nombres. En ese sentido, las intervenciones de Poliandro (muchos hombres) corresponden a lo que piensa y dice cualquier persona que carece de formación académica; las interpelaciones de Epistemón (el hombre de ciencia) están modeladas por el pensamiento que posee el hombre instruido en las escuelas medievales, herederas de la tradición filosófica griega y, por último, el parlamento de Eudoxio (el hombre de recta opinión) corresponde a quien no adscribe sus creencias en la tradición filosófica, pero responde severamente al dictado de la modernidad, es decir, de la razón.

Vistas así las cosas, el terreno para el debate está más que abonado. El hombre que posee la recta opinión (Eudoxio) reta a la tradición filosófica encarnada en Epistemón, a quien finalmente vence. Esta lectura general parece contener una incomodidad especial, la presencia de Poliandro. Pues desde la totalidad del diálogo resulta difícil establecer el rol que cumpliría Poliandro en este debate. Pero acudiendo a la especificidad de los parlamentos de los intervinientes, nos es mucho más cómodo indicar tanto la presencia del debate entre Eudoxio y Epistemón como el papel cumplido por Poliandro en el certamen. Antes que nada, se hace necesario indicar que el debate es propiciado por Eudoxio. Lo anterior se puede constatar en las palabras que Epistemón le dirige: “Puesto que me llamáis a participar en la conversación e incluso me incitáis a ello, voy a mostraros lo que vale una lógica irritada y a la vez crearos tales dificultades y obstáculos que no sólo Poliandro, sino vos mismo, difícilmente podréis resolver (...)”⁷⁹. Esta observación nos deja ver claramente que de lo que se trata es de un debate, y las palabras de Epistemón constituyen el prólogo mismo si no de la discusión, por lo menos sí de la aceptación del debate. Con estas palabras se constata, además, tanto su recia disposición como su actitud triunfal.

⁷⁹ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 130.

Ante las duras palabras de Epistemón, Eudoxio acaba por sellar el pacto, pero con una condición dirigida a Poliandro: “Con gusto, esta vez me encargo de ello, pero con la condición de que seáis juez de nuestra discusión (...)”⁸⁰. De lo citado conviene resaltar, por lo menos, tres indicaciones. En primer lugar, nótese que el pacto se cierra luego de un tránsito, las palabras de Epistemón hacen eco en Poliandro, quien no tiene más remedio que ceder el lugar a Eudoxio, toda vez que se halla incapacitado para el debate. En segundo lugar, como se puede ver claramente en el fragmento citado, Eudoxio postula a Poliandro como juez de la discusión, pero esta calidad que Poliandro recibe de las palabras de Eudoxio ya existe en la persona de Poliandro, quien, gracias al tránsito que apuntábamos anteriormente, lo que hace es dar parte a Eudoxio para que responda a los fuertes cuestionamientos de Epistemón. En este sentido, Poliandro no se constituye en juez por las palabras de Eudoxio, lo que hace la intervención de éste es confirmar una prerrogativa que se ha dado Poliandro *motu proprio*. Por último, se hace viable sugerir que esta remarcación de Poliandro como juez repercute en la estructura de debate que le adscribimos al texto en estudio. Pero este debate requiere de un fallo tanto interior como exterior. Del interior ya hemos indicado que la sentencia del juez Poliandro favorece ampliamente a las pretensiones de Eudoxio y, por tanto, de la filosofía cartesiana. El juicio externo requiere del mismo juez, pero no ya en la persona de Poliandro, sino en su contenido etimológico. El fallo es, pues, tarea de los muchos hombres que se enfrenten a la lectura del diálogo. A cada uno de ellos le corresponde indicar si la victoria pertenece a Eudoxio o a Epistemón. Muy a pesar de todo, conviene recordar que nuestra hipótesis se ve confirmada en la estructura de debate que adquiere el texto gracias a la confrontación entre Epistemón y Eudoxio que se expresa en el contenido etimológico de los nombres. En suma, lo que desde esta perspectiva se observa es que la tradición filosófica se ve enfrentada a una nueva serie de consideraciones que no se alimenta de ella, sino que la desecha y repudia como banalización de los grandes temas; al tiempo que se ocupa de recluirla en los

⁸⁰ *Ibídem*.

cadalsos de la verosimilitud, pero quizá de la misma verosimilitud que se parte al asumir una forma de composición eminentemente literaria, el diálogo.

El avasallante triunfo de la recta opinión guiada por la luz natural de la razón en el diálogo, parece obedecer, en última instancia, a una prerrogativa propedéutica dirigida a establecer el uso de la razón como único prerequisite de la instauración y perennidad de las ciencias. Esta postulación de la razón exige, como es apenas natural, el inmediato rechazo de la tradición, ya que es calificada en todo momento como verosímil y, por ello mismo, insistamos, como carente de los dictados de la razón. Pero el resultado del debate no nos indica únicamente lo anterior. La victoria de Eudoxio y, por tanto, de la filosofía cartesiana exige, de igual modo, un reconocimiento del campo de batalla en que se ha librado el combate, el diálogo. Al examinar lo anterior, nos es lícito juntar a esta suposición la primera de las hipótesis apuntadas, la popularización de la filosofía, pero enseñada aquí como divulgación tanto del debate como del triunfo de Eudoxio.

En este lugar se hace importante apuntar que la mencionada popularización de la filosofía se logra en dos ámbitos. El primero de ellos lo constituye el espacio de lo ficcional que se halla representado por Poliandro. En efecto, lo que hace Eudoxio al exponer sus razonamientos y, posteriormente, al iniciar a Poliandro en el ejercicio de la razón para llevar a cabo una correcta deducción, no es sólo el convencimiento del hombre que está a su lado en el jardín: Poliandro. No, lo que hace es utilizar la figura de un hombre para acudir en la búsqueda y en el convencimiento de su sentido etimológico. Lo que se hace es, entonces, acudir al asentimiento de la totalidad de los hombres que no han recibido ningún tipo de instrucción académica. Pero Eudoxio es un hombre ambicioso, no le basta con la totalidad de los hombres carentes de formación, sino que capta para su causa (y esto se demuestra con su triunfo en el debate) incluso a los hombres que han sido educados en las escuelas por los no menos rígidos programas de la tradición. El segundo de los ámbitos está constituido por las implicaciones o los efectos del

diálogo en los lectores del mismo. Aquí es donde mejor se constata la aludida pretensión de la popularización de la filosofía, pues el cambio de paradigma cartesiano, gracias al modo en que se presenta, se hace no sólo más comprensible, sino, también, ameno para la totalidad de sus lectores, además, claro está, de lograr el asentimiento general con lo planteado a lo largo del texto. Con todo, conviene apuntar que, en este sentido, la esfera resaltada no se halla del todo librada de lo ficcional, en la medida en que se atiene a lo preceptuado en una forma de composición eminentemente literaria. Tanto desde la perspectiva de lo ficcional interior al diálogo como de los efectos exteriores al mismo, la victoria de Eudoxio hace que las tesis cartesianas se extiendan a la totalidad del género humano como portadora del buen sentido y, por tanto, como poseedora del patrimonio de la ciencia.

2.2.1 Las objeciones de Epistemón. Finalmente, desde la perspectiva de Epistemón quizá convenga apuntar una objeción a lo consignado anteriormente. La objeción consiste en la ausencia de debate. Esta lectura brinda la posibilidad de aducir, por lo menos, tres indicaciones que rechazarían o, cuando menos, atenuarían tanto la estructura de debate que se le adscribe al texto como la victoria y derrota que surgen de él.

2.2.1.1. La total negación del debate. En primer lugar, se podría acudir a la negación total. Fundamentamos esta indicación en las palabras de Epistemón que citábamos hace un momento: “Puesto que me llamáis a participar en la conversación e incluso me incitáis a ello, voy a mostraros lo que vale una lógica irritada y a la vez crearos tales dificultades y obstáculos que no sólo Poliandro, sino vos mismo, difícilmente podréis resolver (...)”⁸¹. Nótese bien que en la frase la palabra usada por Epistemón es conversación y no disputa, debate, discusión o cualquier otra que se le asemeje. El uso de este término daría a entender que Epistemón entiende que ingresa a una charla amigable que adolece

⁸¹ *Ibídem.*

completamente de cualquier ánimo de disputa, tal y como lo postula el mismo Descartes en la introducción al diálogo: “(...) no he encontrado estilo más cómodo que el de estas discretas conversaciones en donde cada cual descubre familiarmente en sus amigos lo mejor de su pensamiento (...)”⁸². De aceptarse, la objeción resulta tan fuerte que desbarataría el triunfo de las tesis cartesianas, ya que, si no hay debate, tampoco sería lícito otorgar la victoria a los planteamientos presentados por quienes se postulan como vencedores, en este caso Eudoxio y Poliandro. O, en el caso contrario, es decir, en la intención que se deja entrever por las palabras citadas de Descartes, todos serían vencedores, pues todos descubren en los otros lo mejor de su pensamiento. La interpretación de las palabras de Descartes en este sentido conllevaría, además, un gran problema para su conceptualización. El problema estriba en que Eudoxio y, por tanto, la filosofía cartesiana se postularían como deudoras de la tradición filosófica. En este sentido, el rechazo de la tradición resultaría más que forzado.

Pero vista la formulación de Epistemón en su conjunto, la indicación señalada pierde su fuerza en las líneas finales. Porque si bien al inicio de la intervención, cuando el personaje utiliza el término conversación, parece dar a entender que de lo que allí se trata es, precisamente, de hablar sin ningún ánimo de disputa, pero cuando procede a afirmar lo consignado en las líneas finales, es decir, cuando formula su intención, lo que se lee claramente es su ánimo de objeción y disputa a los planteamientos tanto de Eudoxio como de Poliandro. Así, pues, desde la perspectiva de Eudoxio, la parte final de la intervención de Epistemón acaba por traicionarlo y, con ello, por deshacer completamente la objeción planteada, pues justo en este apartado se hace manifiesto el carácter de debate que asume el texto estudiado. Además, en lo relacionado con lo apuntado de la introducción, Descartes insistiría en que, en efecto se vale de la tradición, pero sólo en el

⁸² *Ibíd.* P. 106.

estudio de ciertas cosas que han pasado por la criba de la razón. Así, por ejemplo, las reglas del método, nos dice el autor en el *Discurso*, son tomadas de la lógica⁸³.

2.2.1.2. El aplazamiento constante. La segunda indicación tendría por objeto mostrar que si hay debate (tal y como se ha afirmado desde la perspectiva de Eudoxio), Epistemón acude a él bajo ardides cuidadosamente preparados por Eudoxio, en este sentido, su asistencia al debate estaría mediada por la fuerza. Esta directriz cuenta con un doble fundamento. Por un lado, encontramos un fuerte cimienta tanto en los reiterados acallamientos como en las esporádicas incitaciones que se le realizan a Epistemón para que intervenga en el diálogo. Por el otro, la indicación obtiene quizá su apoyo más fuerte, en el propósito expresado por Descartes en la introducción al diálogo.

Los acallamientos son establecidos desde el principio del diálogo y se mantienen hasta el final. En este punto se hace importante resaltar que la acción de aplacar mostrado en la voz de Epistemón es progresiva, por lo menos en lo atinente al uso de las palabras. Observemos, entonces, el primero de los intentos que encontramos en el diálogo. Así, cuando Eudoxio plantea el orden de los temas a tratar señala lo siguiente: “(...) para establecer un orden que podamos guardar hasta el fin, deseo primeramente, Poliandro, que conversemos nosotros dos de las cosas que hay en el mundo, considerándolas en sí mismas, y que Epistemón nos interrumpa lo menos que pueda pues sus objeciones nos obligarían frecuentemente a salir de nuestro tema”⁸⁴. Como indicábamos líneas atrás, la cita nos muestra el primer intento de atenuación de la voz de Epistemón en el diálogo. Ateniéndonos a la literalidad de las palabras, lo expresado por Eudoxio puede ser interpretado en dos sentidos. En primer lugar, resulta factible indicar que de lo que se trata es de una gentil invitación al silencio. Podría indicarse, además, que lo mostrado en la cita consiste en un ruego, en la medida en que las palabras

⁸³ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. P. AT, VI, 15.

⁸⁴ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 111.

parecen estar dirigidas a obtener de Epistemón el menor número de interrupciones posibles por medio de la imploración. Pero si abandonamos por un momento la literalidad de las palabras y tenemos en cuenta tanto lo que representa Epistemón en el diálogo, así como la obra de Descartes en general, estaríamos en posición de afirmar, sin lugar a equívocos, que lo que en realidad se le está diciendo al representante de la tradición filosófica es que su lógica se presenta sin ningún discurso y que, por ello mismo, se hace necesario que se contenga y guarde sus palabras como garantía de avance en la temática propuesta. Lo anterior nos muestra, pues, una dura crítica a la tradición filosófica, pero la crítica se hace tan radical que presenta su contenido de un modo implícito, gracias al talento literario de Descartes, pues si el contenido se hiciera explícito, Epistemón objetaría de inmediato lo planteado por Eudoxio.

Una progresión en la lectura del diálogo nos pone frente a un nuevo acallamiento de Epistemón, pero esta vez radicalizado: "(...) Y si deseáis sacar provecho de esta conversación será necesario que me prestéis atención y me dejéis conversar un poco con Poliandro para primero demoler todo el conocimiento que he adquirido hasta ahora (...)"⁸⁵. Desde la perspectiva de Epistemón observamos claramente lo forzado que resulta el debate. Tal situación se constata si se lleva a cabo una descomposición de las palabras de Eudoxio. Así, en primer lugar, llama la atención la formulación inicial: "Y si deseáis sacar provecho de esta conversación." Lo que nos indica la citada frase es una radical separación de roles: Eudoxio se postula como el maestro y Epistemón como el alumno. Pero el establecimiento de esta relación también es fruto de una progresión, pues al inicio del diálogo se plantea de un modo si no tímido, por lo menos sí subrepticio, en la medida en que obedece a una estratagema de Eudoxio. En efecto, cuando Eudoxio dice poseer todo el conocimiento que se pueda tener sobre las ciencias,

⁸⁵ *Ibíd.* P. 114.

inmediatamente pide a Epistemón que lo escuche sobre el particular⁸⁶. Justo en este punto Eudoxio comienza a impartir sus enseñanzas a Epistemón.

Teniendo en cuenta lo presentado hasta este punto, podemos afirmar que el debate queda sometido al arbitrio del maestro, pues él señalará el momento y el tema preciso de las intervenciones. Y tanto el momento como el tema se hacen explícitos en la segunda parte de la formulación citada: "(...) será necesario que me prestéis atención y me dejéis conversar un poco con Poliandro para primero demoler todo el conocimiento que he adquirido hasta ahora (...)." Como se ve, la plena ejecución del debate se daría en el momento en que Eudoxio lo considere pertinente, es decir, cuando haya demolido todo el conocimiento que ha adquirido, hasta que eso no ocurra Epistemón no podrá ingresar al debate. Pues bien, si el debate queda condicionado a que Epistemón reciba las enseñanzas de Eudoxio, lo que se constata en este proceder es, precisamente, una postergación indefinida que lo llevaría a intervenir justo cuando la fuerza de la estructura del diálogo propuesta por Eudoxio hace ineficaz cualquier objeción. El resultado al que llegamos es, pues, la inexistencia del debate. En conclusión, la estructura que logra el diálogo mediante el aplazamiento constante tiene por objeto desbaratar los planteamientos de Epistemón, puesto que para él la discusión estaría centrada en la destrucción del conocimiento filosófico, pero astutamente se le impide entrar en esta parte de la elaboración.

Las escasas incitaciones al discurso que se le formulan a Epistemón se compaginan de modo milimétrico con los acallamientos. En este sentido, podemos rastrear por lo menos dos estrategias que pretenden dar al traste con la idea de debate. La primera de ellas, resalta lo postulado anteriormente sobre los acallamientos. Pues al enfocar el modo en que se surten las escasas invitaciones realizadas a Epistemón para intervenir en el diálogo constatamos el aplazamiento perpetuo a que es sometido. En efecto, cada vez que Epistemón es silenciado

⁸⁶ Cf. *Ibíd.* P. 108.

surge, de inmediato, la promesa de que más adelante podrá llevar a cabo una intervención. Y se procede de tal forma porque tanto los acallamientos como las invitaciones a hablar obedecen a la estratagema de la estructura que Eudoxio le ha proporcionado al diálogo.

Una segunda estrategia de construcción del diálogo que firma la ausencia del debate puede ser constatada en el momento preciso en que se surte la invitación a dialogar. De este modo, Epistemón es incitado y efectivamente habla en el momento en que Poliandro, conducido por Eudoxio, ha llegado a un progreso importante. Lo anterior se constata, precisamente, cuando Poliandro llega a la postulación del primer principio de la metafísica, es decir, cuando preceptúa la indudabilidad de su existencia en la afirmación de la *res cogitans*. Tras la larga elaboración que antecede al descubrimiento de este principio, Eudoxio interpela a Epistemón del siguiente modo: “¿Qué os parece, Epistemón, lo que acaba de decir Poliandro? (...) Por lo demás, para no cortar el hilo del discurso de Poliandro, no nos desviemos del hilo de nuestro argumento; y mirad si tenéis algo que decir u objetar”⁸⁷. Lo citado nos deja ver claramente la estrategia seguida en la estructura. Epistemón puede hablar sólo cuando se ha llegado a una conclusión, pero en modo alguno queda facultado para hacerlo mientras se realiza la elaboración del principio. Como decíamos anteriormente, desde la perspectiva de Epistemón, la elaboración del resultado es el lugar preciso para que se efectúe el debate. Si no se da ahí, entonces no habrá debate. Y no lo hay, puesto que Epistemón no puede aportar ya nada concreto a la tarea que se ha llevado a cabo, la destrucción de la historia de la filosofía. En este punto, se hace importante señalar que la mencionada destrucción de la historia de la filosofía es un procedimiento anterior a la proposición de los principios de la metafísica (base de la filosofía cartesiana) que se constata en el conjunto de la obra del filósofo francés.

⁸⁷ *Ibíd.* Pp. 129-130.

Por lo demás, podríamos indicar que la cita referida en el párrafo anterior puede cumplir con tres propósitos diferentes, dependiendo desde la perspectiva que sea estudiada. Eudoxio y sus partidarios, por ejemplo, indicarían que la cita muestra claramente la falta de discurso tanto de Epistemón como de lo que representa, la historia de la filosofía. Esta indicación se muestra en el momento en que Eudoxio condiciona la intervención de Epistemón a no ir a otra parte que a lo preceptuado por Poliandro. Este mismo grupo indicaría, además, que de lo que se trata con esta invitación es de cumplir a cabalidad con una de las reglas del método cartesiano, la síntesis, es decir, el orden en la reflexión, con el objeto de que quien la realice comience siempre por los objetos más simples hasta llegar, en progresión, a los más complejos⁸⁸. Por su parte, advirtiendo que lo que hasta Descartes ha dado en llamarse *filosofía* se contenta con la verosimilitud -a la que asiste sin método alguno de la razón-, conviene comenzar a indicarles a los representantes de la tradición, más que la importancia, la necesidad del método para llegar a la verdad⁸⁹. Finalmente, los partidarios de Epistemón indicarían que éste es burlado y traicionado tanto en esta invitación como en la totalidad del diálogo, toda vez que su intervención queda absolutamente condicionada a la linealidad del discurso de Poliandro. De un discurso que se ciñe completamente a los dictados de Eudoxio y, por tanto, a la estrategia general del diálogo.

Sea cual fuera la indicación que se adopte para interpretar este pasaje, lo cierto es que si desde la perspectiva de Epistemón se efectúa una conjunción de las citas proporcionadas sobre los constantes aplazamientos y las pocas incitaciones al discurso a que es sometido el representante de la tradición filosófica, lo que se constata es, precisamente, su comparación con el sumiso campesino de que nos habla Kafka en *El Proceso* frente a las puertas de *La Ley*. En efecto, Epistemón, bajo el yugo del celoso guardián de la recta opinión, se muestra como el hombre que quiere ingresar por las puertas de la ley. Como él lucha, se obstina, y acaba

⁸⁸ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. P. A y T, VI, 18.

⁸⁹ Cf. DESCARTES, René. *Reglas para la Dirección del Espíritu*. Madrid: Alianza. 1984. P. 78.

por consolarse con la promesa de que podrá ingresar más tarde, si acata los mandatos del guardián. Como el campesino, en el último de los instantes de su vida, cuando la sentencia ha sido proclamada, cuando lo ineluctable se hace presente intenta discutir o actuar, pero las adversas circunstancias ya no se lo permiten.

2.2.1.3. La disolución de la victoria. Las objeciones de Epistemón y de sus partidarios sobre la ausencia del debate encuentran un último refugio que pretende abrir definitivamente un amplio resquicio en las vencedoras palabras de Eudoxio, con el objeto de hacerlas totalmente inválidas. La señalada grieta en la victoriosa proclama de Eudoxio puede ser leída en dos niveles. El primero se hace interior al diálogo y encuentra su fundamento en la relación que teje la conversación entre Eudoxio y Poliandro. Esta relación es parecida a la señalada líneas atrás entre Eudoxio y Epistemón. Se trata, entonces, de la relación alumno-maestro, pero con un matiz especial de cariño, pues Eudoxio acaba por postularse como el que brindará enseñanzas óptimas a un hombre en el que pervive, como un constante *leitmotiv*, el deseo de saber a lo largo del diálogo. En efecto, si atendemos al inicio mismo del diálogo, nos percataremos de que la primera intervención, la de Poliandro, hace referencia, precisamente, al deseo de saber⁹⁰. Epistemón, quien le sigue en la intervención, hace un elogio de este deseo de saber como garantía del aprendizaje constante, garantía que se postula en los términos de la siguiente ecuación: en cuanto mayor saber se posee, mayor es la conciencia del saber que nos falta y, por tanto, mayor el deseo de saber⁹¹. De este modo, el deseo de saber es postulado como directamente proporcional al saber que se posee.

Retomemos, pues, el deseo de saber a fin de constatar, desde la perspectiva de Epistemón, el modo en que Eudoxio capta a Poliandro para sus intereses. La

⁹⁰ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 106.

⁹¹ Cf. *Ibíd.* P. 107.

primera intervención del diálogo pertenece, como decíamos, a Poliandro; posteriormente encontramos una interpelación de Epistemón en la que éste alaba el aludido deseo de saber, y quien, al final de sus palabras, hace patente la ecuación señalada líneas arriba. En este sentido, el deseo de saber acaba por mostrarse como una enfermedad no sólo incurable, sino necesaria para lograr cualquier avance en el conocimiento. Justo en este punto, Eudoxio encuentra una excelente oportunidad no sólo para captar la atención de Poliandro, sino para unirle, quizá de modo irremediable, a sus filas. La oportunidad consiste, entonces, en desbaratar la ecuación proporcionada por Epistemón al postularse como un hombre sin deseo de saber, pues se supone que cuenta con un saber omnicomprendido⁹². Vistas así las cosas, Poliandro se encuentra frente a una encrucijada, inscribirse como alumno de Epistemón, quien quizá lo seduce, pues se postula en el diálogo como conocedor de la tradición filosófica, pero quien, junto con esta distinción, le produce de entrada una desilusión: jamás llegarás a la totalidad del conocimiento. Por otro lado, cuenta con la posibilidad de inscribirse como partidario de Eudoxio, quien, también, de entrada, le manifiesta su propuesta: llegarás a un punto tal del conocimiento en el que no se espera ni se desea conseguir más nada, pues se es poseedor de la totalidad. En este punto, se hace interesante indicar que las promesas de Eudoxio se mantienen a lo largo del diálogo, que no cesan de ser presentadas. Así, más adelante, Eudoxio le dice a sus interlocutores: “Ahora, prestadme atención y os conduciré más lejos de lo que hubiereis pensado (...)”⁹³. Ante la nueva presentación de la promesa, el sorprendido Poliandro toma la voz cantante y dice: “Grandes promesas éstas, en verdad; y el asunto es, por cierto, de precio para que os concedamos lo que pedís, con tal de que así sea. Cumplid vuestras promesas que nosotros cumpliremos las nuestras”⁹⁴. Presentadas así las propuestas, Poliandro decide rápidamente y, en

⁹² Cf. *Ibíd.* Cabe decirse, además, que lo apuntado por Eudoxio tiene la plena finalidad de destruir la tesis socrática: sólo sé que nada sé. Con ello, se logra, subsidiariamente, incorporar una nueva noción de la filosofía, la noción de completud del conocimiento expresada desde la metáfora del árbol de la ciencia y que permite a la reflexión cartesiana cerrarse sobre una serie de disciplinas que considera científicas.

⁹³ *Ibíd.* 119.

⁹⁴ *Ibíd.*

consecuencia, opta por la segunda, pues de lo resaltado se deja ver claramente que es la que mayor beneficios le representaría, toda vez que se compagina plenamente con la intención de saber que lo lleva a abrir el diálogo. Pero Poliandro, movido por lo que se le ofrece, promete más de lo que puede ofrecer. Así, en ese movimiento acaba por incluir también a Epistemón en los intereses y dictados de Eudoxio.

Con lo apuntado sobre este primer nivel de la objeción nos hallamos frente a dos cuestiones. En primer lugar, la relación maestro-alumno aludida líneas atrás entre Eudoxio y Poliandro, en cuya demostración nos extendimos en los párrafos anteriores. Con todo, más adelante, en el análisis de la imposibilidad científica de la historia, volveremos tanto a esta relación como a sus implicaciones. En segundo lugar, podemos constatar ese matiz especial que constituye el aprecio en la mencionada relación. La estima que surge entre Eudoxio y Poliandro (y quizá, desde la perspectiva de las objeciones de Epistemón, el aprecio sólo puede ser encontrado en la dirección Poliandro–Eudoxio y no al contrario, pues las objeciones buscan, en última instancia, indicar que Eudoxio capta a Poliandro como un medio para ir construyendo, a lo largo del diálogo, la victoria sobre Epistemón) se constata plenamente en lo que se promete y por lo que se opta. En efecto, la gran promesa de Eudoxio hace que Poliandro lo vea como su guía y protector, despertando hacia él un único sentimiento, el de aprecio. La protección brindada por Eudoxio se deja ver en la necesidad de ofrecer respuestas a algunos cuestionamientos de Epistemón. De lo anterior constituye prueba suficiente estas palabras de Poliandro: “Esto ciertamente supera mis fuerzas, por lo cual me confieso vencido, y a voz y a Epistemón os dejo la tarea de resolver esta dificultad”⁹⁵. Para el propósito de esta indicación, lo citado resulta sumamente provechoso, toda vez que ante la vacilación, ante la duda, ante la sin salida, Poliandro recurre al auxilio de quien lo pueda ayudar, sea Epistemón o Eudoxio. Pero Eudoxio le recuerda que está bajo su cuidado, que su voluntad ya manifestó

⁹⁵ *Ibíd.* P. 130.

la anuencia a un propósito. Por ello, le responde del siguiente modo: “Con gusto esta vez me encargo de ello (...)”⁹⁶. Como vemos, es ahora Eudoxio el que asume plenamente su papel. A él le corresponde más que decir, preceptuar algunos puntos sobre lo señalado, con un doble propósito: que represente algún beneficio para su alumno y, con ello mismo, dejarse ver como su protector, como el auxiliador que está en capacidad de ayudarle justo en el momento en que ha dado con la iglesia.

En el recorrido del diálogo, Epistemón no es inocente de esta situación, sabe a cabalidad que todo lo preceptuado por Eudoxio encuentra una aceptación plena en Poliandro. Sabe, también, que esta aprobación está fundamentada en el cariño y en la admiración que se vienen tejiendo desde el principio de las intervenciones. Por ello, ante la expresa declaración del debate hecha por Eudoxio y ante la postulación de Poliandro como juez de la discusión, Epistemón no titubea ni un instante al manifestar lo siguiente: “(...) Pero hay que precaverse para no dejarse engañar y no caer en el mismo error que a otros imputa, esto es, que el buen concepto que de vos tiene no tome el lugar de la razón por la que se deje convencer”⁹⁷. Pero desde la perspectiva de Epistemón, éste falla al confiar en las palabras de Eudoxio ante el reclamo propuesto: “Por cierto, si se apoyara en tan débil fundamento, mal cuidaría de sí mismo; yo me comprometo a que cuidará de hacerlo (...)”⁹⁸. Y falla, puesto que en estas palabras se observaría una doble estrategia. Por un lado, se ha postulado a Poliandro como juez imparcial que acata los dictados de la razón, pero, en realidad, lo que acaba por acatar en pleno es el dictamen de Eudoxio. Por otra parte, si Poliandro fallase en su dictamen, acogíendose a algún sentimiento por Eudoxio al proferir el fallo, éste le corregiría, es decir, volvería a declararse victorioso con el peso de sus propias razones.

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ *Ibid.* P. 131.

⁹⁸ *Ibidem.*

El diálogo, como hemos referido insistentemente, no se cansa en poner de presente el triunfo de Eudoxio. A juicio de Epistemón y sus partidarios este juicio se hallaría motivado por las constantes promesas del representante de la recta opinión. En este sentido, el dictamen del diálogo se encuentra viciado. Aunque el segundo de los niveles de la hendidura que pretenderían hacer valer Epistemón y sus partidarios contra Eudoxio sea de algún modo, igual que el anterior, interior al diálogo, tiene que ver específicamente con las implicaciones que adquieren las intervenciones en los lectores. Nos encontramos, entonces, frente a dos fallos idénticos que tienen la misma fuente, pues el veredicto exterior, el que proporcionarían los lectores, está motivado por la sentencia desfavorable que le adscribe Poliandro y que, por ello mismo, este último dictamen se hallaría viciado. Lo que se nos indicaría es, entonces, que el lector, por comodidad, se adhiere a las tesis del vencedor. Y esto es lo que asegura, en última instancia, la victoria de los planteamientos de Eudoxio y de la filosofía cartesiana.

2.3 LA VERDAD COMO PROPÓSITO Y RESULTADO DE LA CONVERSACIÓN.

No obstante lo artificiosas o difíciles que pudieran llegar a parecer las posibles objeciones tanto de Epistemón como de sus partidarios, se sostienen, por lo menos en parte, en la tercera de las hipótesis propuestas. En efecto, en esta directriz, la importancia no la ostentará ya el debate, sino la conversación. Lo anterior nos permitirá abordar dos cuestiones que resultan determinantes para el texto estudiado. En primer lugar, insistirá en esa categoría como un complemento de lectura del diálogo. Con base en ello esta directriz permitirá, si no una respuesta cabal a las objeciones de Epistemón y sus partidarios, por lo menos sí una más elaborada.

Más que el debate, la victoria de Eudoxio asegura a la filosofía cartesiana, y específicamente al método pregonado por Descartes, el acceso a la ciencia. Se hace necesario precisar que si bien una lectura del diálogo desde la perspectiva

del debate resulta sumamente interesante, en la medida en que nos deja ver tanto los diversos aspectos teóricos que pugnan en el diálogo como el consecuente triunfo de una de las opciones enfrentadas. A la vez, una lectura de la totalidad del diálogo exige tomar en consideración, por lo menos, otro aspecto general que lo define, la conversación. La hipótesis presentada quizá se compagine de mejor modo con los planteamientos de la filosofía cartesiana; ya que camina en la misma dirección de la investigación acometida por el autor, toda vez que la preocupación central es la verdad.

Ya bastante se indicó, en las posibles objeciones de Epistemón, el carácter de conversación que se deja ver en largos pasajes del diálogo. Lo anterior, más que una objeción o, lo que es lo mismo, según ya indicamos, una victoria de las pretensiones de Epistemón, constituye el máximo triunfo de Eudoxio y, por tanto, de la filosofía cartesiana. En efecto, la forma de conversación que adquiere el diálogo nos pone frente a lo más idóneo para la consecución de la verdad. Lo anterior se muestra claramente en la correspondencia entre Descartes y Arnauld fechada entre los meses de junio y julio de 1648⁹⁹. Observemos, pues, esta correspondencia a la luz de lo indicado.

La correspondencia inicia con una extensa carta que Arnauld (incitado en lo señalado en el *Discurso* sobre la posibilidad que tenían los lectores de los textos cartesianos de presentar objeciones para que el propio autor las respondiera; como se sabe, las cartas no se dirigían directamente a Descartes, sino a su editor y éste tenía el encargo de hacerlas llegar al filósofo)¹⁰⁰ en la que se le presenta a Descartes una serie de dudas sobre ciertos planteamientos expuestos a lo largo de sus textos. De esta carta, llamaremos la atención sobre las palabras utilizadas por Arnauld en el saludo. Las palabras son las siguientes: “Ilustrísimo varón: No

⁹⁹ Cf. DESCARTES, René. Correspondencia con Arnauld. *En: Meditaciones Metafísicas y Otros Textos*. Madrid: Gredos. 1997. Pp. 183 y ss.

¹⁰⁰ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara, 1981. P. AT, VI, 75.

quisiera perturbar con discusiones tu ocupadísimo ocio (...)”¹⁰¹. La intención de Arnauld resulta totalmente clara, él no quiere perturbar a Descartes en su descanso, pero las incomodidades que tiene respecto a algunos tópicos junto con esa invitación que señalábamos líneas arriba, le llevan a dirigir la carta a Descartes para que éste dé respuesta a sus inquietudes. En este orden de ideas, el propósito de la carta es realizar una petición de aclaración de algunas cuestiones. La relación que postula la carta es idéntica a la establecida entre Eudoxio y Poliandro, es decir, la de maestro-alumno. Arnauld se ha hecho alumno de Descartes en la lectura de sus textos. Y, en consecuencia, dirige una misiva a su maestro con el objeto de que le solucione ciertas dudas frente a las que se siente impotente. En resumidas cuentas, el alumno pregunta al maestro.

La respuesta de Descartes a las incomodidades de Arnauld se hace muy breve. A pesar de ello, sienta las bases en la que se sustenta esta tercera hipótesis. Así, en la introducción de la carta leemos:

Aunque el autor de las objeciones que me entregaron ayer no ha querido ser conocido ni de nombre ni de cara, lo mejor que tiene, a saber, el ingenio, no ha podido ocultarlo. Y como veo que se trata de un hombre muy perspicaz y docto, no me avergonzaré de que me supere y me enseñe. Pero como declara que no se dedica a disputar sino únicamente a descubrir la verdad, responderé aquí brevemente y dejaré algo para una conversación; pues pienso que es más prudente tratar por escrito con los disputadores, pero que con los que buscan la verdad es preferible hacerlo de viva voz¹⁰².

Como se ve, este párrafo introductorio a la carta está dividido en tres partes. En la primera de ellas se hace un elogio del interlocutor. Descartes se siente admirado de encontrar a un hombre con tan elevado ingenio. En la segunda parte declara

¹⁰¹ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1997. P. 189.

¹⁰² *Ibíd.* P.197.

que gracias a la calidad del destinatario no se sentiría avergonzado si este hombre le supera, y no titubea ni un solo instante al afirmar que bien podría invertir la relación que Arnauld le planteó en la primera carta. De este modo, el alumno sería ahora Descartes. La misma inversión de la relación la hallamos en el diálogo entre Eudoxio y Poliandro. Allí, ante los progresos de Poliandro, Eudoxio le indica lo siguiente: “Ciertamente decís cosas extraordinarias y lo hacéis con tal excelencia que yo mismo no podría hacerlo mejor (...)”¹⁰³. Como se ve, ante lo bien dispuesta que demuestra estar la razón en Poliandro, Eudoxio no duda ni un instante en afirmar que lo ha superado, que ahora es mejor que el maestro, pues ve en lo concluido tal claridad que dice no poder afirmarlo de mejor modo. Poliandro acaba por ser, también, el maestro de Epistemón, hecho que se puede calificar como la más dura de las burlas a la historia de la filosofía. La tercera parte nos sitúa en los ámbitos de la conversación y la discusión. De este modo, si dos o más están empeñados en buscar la verdad deben unirse mediante la conversación, pero si su propósito es la discusión, entonces deben preferir comunicaciones escritas.

No obstante lo dispuesto en la correspondencia sobre el pasar al plano de la conversación, ésta continúa porque Arnauld utiliza como coartada, para mantenerse en secreto, el estar a gran distancia del filósofo. En consecuencia, en la posterior carta afirma lo siguiente:

Ilustrísimo varón: No dudo de que sería mucho más fácil tratar estas cuestiones en una conversación que por escrito (...) En efecto, tu respuesta, aunque muy breve, me ha ayudado mucho a entender cosas muy difíciles, y me ha hecho concebir la esperanza de que entre personas que no están en el mismo lugar es posible establecer un diálogo en el que, lejos de todo afán de disputa (que entiendo que tú aborreces tanto como

¹⁰³ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 106.

yo), se busque solamente la verdad con una buena fe filosófica o más bien cristiana¹⁰⁴.

Si llevamos a cabo una comparación de la primera misiva de Arnauld con ésta encontramos básicamente la misma forma. En efecto, la introducción en ambas es igual; las dos se dirigen a Descartes como varón ilustre. A simple vista, esto no pareciera indicar nada distinto al modo común y ordinario de encabezar una carta, es decir, de realizar el saludo al destinatario. Pero a partir de ahí se dejan ver todos los niveles de relación que va tejiendo la carta. Nos referimos, propiamente, a la relación alumno-maestro. Esta relación se empezó a labrar en la lectura de los textos cartesianos y se hizo explícita en la primera de las cartas. Pero Descartes, atormentado por la sapiencia de su alumno, no dudó ni un instante en postularlo como maestro. Y quizá sea ésta la única objeción que se presenta en la correspondencia. Arnauld se niega a ello, no se cree con las fuerzas suficientes para ser el maestro de Descartes. Es más, no pierde oportunidad para recordar que el maestro es el filósofo y no él. Por ello, afirma que la breve respuesta le ha ayudado mucho. Así, lo que Arnauld dice es que lo poco que hace el maestro ha sido inconmensurable, que le ha aportado grandes beneficios, que luego de unas pocas palabras ha solucionado una serie de dudas para las que no veía solución.

La segunda parte de la cita es una reiteración de lo establecido en las anteriores misivas sobre la conversación y la disputa. Se trata, entonces, de confirmar que tanto Arnauld como Descartes están empeñados en el proyecto cartesiano, es decir, en buscar la verdad. Este propósito común los lleva a aborrecer la disputa, pues ésta se perfila como un sin sentido en la medida en que interrumpe tanto el avance constante como el establecimiento de la verdad a que debe estar sometida la ciencia. La disputa con los defensores de la tradición se hace más que incómoda y, por ello mismo, constituye una obligación tomar distancia mediante la utilización del texto escrito. Pero la disputa entre los defensores de la tradición es

¹⁰⁴ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1997. P. 201.

aún peor, pues jamás llegarán a establecer nada cierto sobre los puntos en cuestión, pues sus intereses se hallan totalmente alejados de la categoría de verdad. Y lo están a tal punto que ninguno de los dos está en condiciones de convencer al otro¹⁰⁵. La conversación, por su parte, cuenta con la finalidad de "(...) establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias"¹⁰⁶. De este modo, el propósito expresado por Descartes al inicio de las *Meditaciones* se convierte en el propósito general de la filosofía. En este sentido, el diálogo más que la filosofía, se postula como su garantía.

Desde una panorámica de la historia de la filosofía, la directriz de la verdad como propósito y efecto de la conversación, nos lleva al origen mismo de la filosofía, al diálogo platónico, pero como Descartes lo ha rechazado por no encontrar en él la verdad, sino un injustificado uso de la duda que lo conduce a la aporía, tal direccionamiento se hace insostenible¹⁰⁷. Desde la perspectiva del pensamiento

¹⁰⁵ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 68.

¹⁰⁶ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1997. P. 15.

¹⁰⁷ Con todo, conviene apuntar que en el *Protágoras*, Sócrates se niega a participar de la discusión con Protágoras, toda vez que no ve en él a un hombre que se atenga a la verdad, sino a un hacedor de discursos que, por ello mismo, se niega a realizar una búsqueda de la verdad mediante la formulación de preguntas y respuestas breves, es decir, ve en el sofista a un hombre que no acude a la conversación como vía idónea para llegar a la verdad. La repulsión producida en Sócrates se hace tan fuerte que se levanta con la plena intención de abandonar el recinto. Y lo hubiese hecho, de no ser porque Calias interviene, haciéndole quedar mediante la utilización de la fuerza. La comparación entre estos textos exigiría todo un desarrollo que aquí nos es imposible acometer. Por ello, sólo indicaremos que, además de lo señalado sobre la conversación, tal trabajo abarcaría el examen de las siguientes puntualizaciones: la elaboración del *Protágoras*, su carácter de debate y su finalidad educativa. En lo atinente a la elaboración del diálogo platónico, habría que especificarse que la tradición lo fecha como el primero. Quizá lo anterior haga que el texto esté más sujeto a los dictámenes de Sócrates. En ese sentido, la dura crítica de Descartes, según la cual, Platón tuerce completamente las enseñanzas de Sócrates para presentar lo verosímil como si fuese verdadero, parece desdibujarse un tanto. Por otra parte, el texto es un enfrentamiento entre dos hombres: Protágoras, exponente de la tradición sofística, y Sócrates, quien intenta proponer un nuevo modelo de razonamiento como medio para llegar a la verdad. El carácter de certamen es remarcado por Hippias, quien insiste en la necesidad de que se establezca un juez, con el objeto de que, al final, profiera una decisión. Pero Sócrates, que no llega a establecer en cabeza de todos los hombres la calidad de buen sentido como medio para distinguir lo verdadero de lo falso, demarca la imposibilidad de postular un juez de entre los presentes, porque de tal hecho surgirían las siguientes ejemplificaciones. En primer lugar, se correría el riesgo de elegir a uno menos sabio que ellos, por lo que su veredicto quedaría viciado; en segundo lugar, resultaría imposible elegir a uno más sabio, ya que, advierte Sócrates, no hay otro más sabio que Protágoras, y, finalmente, indica Sócrates, si eligieran a uno igual de sabio a ellos, la actuación del pretendido juez se haría idéntica a la de los enfrentados en el certamen, de tal modo que la designación se haría inútil. En este punto, las palabras de Sócrates deben ser leídas desde la misma negativa a participar de la búsqueda de la verdad mediante discursos, pues éstos son los que requieren

radical cartesiano como fundador de la filosofía, como creador de un pensamiento absolutamente nuevo que tiene por objeto la verdad, *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* se postula como el primer diálogo de la historia de la filosofía y, quizá, por el propósito general de la obra de Descartes (he aquí nuestra hipótesis más radical), como el primer texto auténticamente filosófico.

El diálogo se erige, entonces, como texto filosófico desde dos cimientos. El primero de ellos es la verdad. Para la consecución de la verdad no es suficiente sentarse a dialogar y tener como propósito su búsqueda. Se requiere algo más: el método. Así las cosas, como el mismo autor nos lo recuerda en las *Reglas*, resulta "(...) mucho más acertado no pensar jamás en buscar la verdad de las cosas que hacerlo sin método (...)"¹⁰⁸. Y el método no es otro que el expuesto por Descartes. De este modo, la conversación encuentra su ideal complemento para desembocar en la verdad. Los personajes que hemos venido relacionando, tanto los reales como los propuestos desde la ficción, son plenamente conscientes de la necesidad del método. Así, Arnauld, que ha leído a cabalidad la obra cartesiana¹⁰⁹ y que, además, manifiesta su total acuerdo con ella, da plena fe de la verdad como resultado tanto del establecimiento como de la práctica del método. Poliandro, por su parte, conducido por Eudoxio, reconoce los grandes progresos a que le lleva el mantenerse fiel a los lineamientos del método¹¹⁰.

de jueces y de dictámenes. La conversación, por su parte, estaría ajustada a la criba de la razón y, por ello mismo, no requiere otro juez que la misma razón. La finalidad educativa del texto se constata en dos niveles: en la situación misma del enfrentamiento y en la totalidad del diálogo, visto desde su finalidad. El primero se hace patente mediante una clasificación de los asistentes a la conversación. En efecto, en ella encontramos, básicamente, tres grupos de personas: unos, inclinados hacia Protágoras; otros hacia Sócrates, y, también, un tercer grupo, como nos lo recuerda Critias, con el propósito de hacerse a las enseñanzas que surjan de la conversación entre Protágoras y Sócrates. Por otra parte, el carácter educativo del texto platónico se hace explícito desde la finalidad misma del diálogo, pues la conversación tiene por objeto establecer si la virtud puede o no ser enseñada. Cf. PLATÓN. *Protágoras*. Madrid: Alianza. 2006. Pp. 335a ss.

¹⁰⁸ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 79.

¹⁰⁹ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1997. P. 189.

¹¹⁰ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 127.

Lo apuntado sobre el diálogo nos lleva a presentar de un modo más elaborado la arriesgada y provocadora hipótesis a que hacíamos referencia líneas arriba: más que una curiosidad por la forma que utiliza en su composición o por postularse como el primer diálogo de la historia de la filosofía, *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* se perfila como la obra filosófica por antonomasia. Esta enunciación puede ser soportada, por lo menos, desde tres argumentos. En primer lugar, lo señalado en la correspondencia entre Descartes y Arnauld sobre la conversación como el modo más idóneo para llegar a la verdad. En segundo lugar, en lo apuntado sobre el propósito general de la filosofía cartesiana. Por último, en una insistencia de lo expuesto en la primera hipótesis sobre el intento de popularización de la filosofía.

La escritura en lengua vulgar se fundamenta en esa popularización anterior, el buen sentido. Con ello, la escritura cartesiana se hace más accesible para los que no conocen el latín, pero que, no por ello, carecen de buen sentido. Como apoyo a esta indicación, Descartes enfatiza en el diálogo que el estudio de los idiomas antiguos no constituye un prerrequisito para ingresar en el estudio de la filosofía¹¹¹. Por ello, el diálogo es escrito originariamente en francés. Por otra parte, se hace necesario insistir en que al observar el carácter genérico del texto, nos acercamos a lo señalado en la tercera hipótesis, es decir, a la conversación como mecanismo idóneo de conducción hacia la verdad. Con base en ello, *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* se perfila como la obra filosófica por antonomasia, en la medida en que conjuga los dos apuntes que conducen a la verdad, la conversación y el método. Vistas así las cosas, el diálogo cartesiano deja de ser una curiosidad o, cuando mucho, una forma de expresión a la vez literaria y filosófica para postularse como la gran obra de la filosofía cartesiana o,

¹¹¹ Cf. *Ibíd.* P. 109.

cuando menos, la que cumpliría a cabalidad con los postulados y tesis de la verdad como horizonte de investigación¹¹².

Con todo, se hace conveniente subrayar que las hipótesis presentadas, tal y como lo indicábamos al comienzo, no son del todo excluyentes. En este sentido, una lectura del diálogo que tenga la pretensión de abarcar la totalidad del mismo debe constatar que en él está presente un intento de popularización de la filosofía, un debate con la historia de la filosofía, que efectivamente es ganado por la postura cartesiana para afirmar, finalmente, que el diálogo se compagina de un modo simétrico con el propósito general de la obra cartesiana, la verdad, en la medida en que apela a la conversación¹¹³.

¹¹² Es importante tener en cuenta que la conclusión a que hemos llegado luego del análisis de los tres aspectos mencionados no es absolutamente nueva en la comprensión de la filosofía cartesiana. Así, Ortega y Gasset, por ejemplo, en la tercera de sus conferencias de Lisboa de 1944, aunque no formula expresamente la conclusión que hemos propuesto, sí da un par de indicaciones al respecto. En esta conferencia, el filósofo español se encarga de realizar un recuento de las principales contribuciones de la filosofía y constata que todas ellas están mediadas por un estilo absolutamente literario. A ello corresponde la metafísica de Parménides, formulada en un poema; el diálogo platónico, portador, dice Ortega, de alta poesía; los diálogos aristotélicos, de los que, dice, por desgracia sólo se conservan fragmentos y, finalmente, Descartes que realiza su máxima contribución a partir del *Discurso* y del diálogo objeto de estudio en este capítulo. Lo anterior faculta a Ortega para afirmar en una nota a pie de página: “Porque es preciso decir que *nunca, jamás* ha venido nada creador, importante y nuevo a la Filosofía en un libro o discurso que tenga el estilo del Manual, *Handbuch, Vademecum* o de una lección soporífera dada a colegiales (...).” ORTEGA Y GASSET, José. *Op. Cit.* Madrid: Alianza, 1997. Pp. 274 ss. Como se ve, Ortega no llega a afirmar, específicamente, que este diálogo sea la obra fundamental de Descartes, entre otras cosas, por el hecho de que haya quedado inconcluso, pero sí indica, como veíamos, que el estilo literario marca siempre la posibilidad de decir algo verdaderamente nuevo, radical y, por ello mismo, de mérito en filosofía.

¹¹³ Finalmente, se hace necesario indicar que la construcción de la hipótesis de la conversación encuentra en Gadamer una dura objeción. Toda vez que para este filósofo, en cuanto más auténtica es la conversación, se hace imposible dirigirla hacia un objetivo específico. Apuntado lo anterior, las tesis cartesianas sobre la verdad como resultado de una conversación fracasarían completamente. Sin embargo, apoyados en el mismo Gadamer se podría revitalizar la tesis en la medida en que para este autor, la conversación es entendida como un proceso que busca llegar a algo. Y ese algo que busca con Descartes y, específicamente, en el diálogo estudiado sería la verdad. Cf. Gadamer. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1996. Pp. 461 ss.

3. NEGACIÓN DE LA HISTORIA COMO CIENCIA

Ahora bien, si la verdad es lo que persigue y obtiene la investigación cartesiana, el rechazo de la historia en general, e ínsito en ello, de la historia de la filosofía, se sustenta precisamente, como ya se indicaba, en el carácter dubitativo que se obtiene de los textos heredados, en cuento textos pertenecientes a una tradición. Esta constatación lleva al autor a considerar el pensamiento filosófico de la tradición como algo meramente conjetural, es decir, como no evidente en sí mismo o como algo que, aun siendo deducido con evidencia, carece completamente de esta categoría en la medida en que ha sido deducido de principios que, a la postre, resultan no evidentes¹¹⁴. Lo anterior nos lleva, en la perspectiva cartesiana, a establecer, por un lado, como condición preliminar del conocimiento, la instauración de una serie de principios que efectivamente nos coloquen en el camino seguro de la verdad y, por otro, a observar el modo en que estos principios acaban por postularse como garantía de un orden jerárquico que permite el avance en el conocimiento.

La condición *sine qua non* y la garantía jerárquica a que ella conlleva, vuelcan el quehacer filosófico hacia el establecimiento de los primeros principios. De este modo, la filosofía se erige como el dominio seguro que prescribe los ámbitos del saber susceptibles de la predicación de ciencia y, por tanto, de lo único que es posible conocer. Todo lo demás, es decir, todo aquello en que no se constaten las prerrogativas de la evidencia queda por fuera del ámbito de la filosofía, es decir, de la ciencia y, por ello mismo, del conocimiento. Las investigaciones y las teorizaciones realizadas quedan, entonces, divididas en dos grandes grupos, según participen o no de ese postulado encumbrado por la modernidad, la razón. Descartes lo formula del siguiente modo:

¹¹⁴ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 17.

(...) Pero para que concibáis más claramente la calidad de doctrina que os prometo, deseo que observéis la diferencia existente entre las ciencias y los simples conocimientos que se adquieren sin discurso alguno de la razón, como las lenguas, la *historia*, la geografía y, en general, todo lo que depende solamente de la experiencia. Pues estoy bien convencido de que la vida de un hombre no bastaría para adquirir la experiencia de todas las cosas del mundo; pero también lo estoy de que sería locura desearlo, y que un hombre íntegro no está obligado a saber griego o latín más que el suizo o el bajo bretón, ni la historia del Imperio Romano Germánico más que la del menor Estado de Europa; que solamente debe tener cuidado en emplear su tiempo libre en cosas honestas y útiles, y llenar su memoria solamente de las más necesarias (...)¹¹⁵.

Antes de iniciar un comentario sobre la prescripción de Descartes contenida en la anterior cita, se hace necesario llevar a cabo dos precisiones. En primer lugar, indicar que lo consignado pertenece al diálogo *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* y que la formulación subrayada pertenece a Eudoxio. En segundo lugar, resulta de vital importancia determinar el lugar en que aparece lo citado en el texto cartesiano. Sobre lo primero habrá que indicar que los estudios que se realicen de las lenguas, de la historia y de la geografía no representan, para Eudoxio, ninguna contribución en la formación del hombre íntegro. Tal afirmación constituye si no un desarrollo, por lo menos sí una prueba de la primera de las tesis presentada por Descartes en la introducción del diálogo. Allí, nuestro autor asevera lo siguiente: “un hombre íntegro no tiene la obligación de haber leído todos los libros ni de haber aprendido cuidadosamente todo lo que se enseña en las escuelas (...)”¹¹⁶. Según el desarrollo de la argumentación presentada hasta el momento, no cabe duda de que Descartes está llevando a

¹¹⁵ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 109. La cursiva no pertenece al texto citado.

¹¹⁶ *Ibíd.* P. 103.

cabo una fuerte crítica a todo el saber heredado, que es precisamente lo que aparece en los textos de estudio y lo que se enseña en las escuelas.

Pero, además de lo anterior, lenguas, historia y geografía también hacen parte de los currículos de enseñanza y, en no pocos lugares, se enseñan y teorizan como prerrequisitos de la filosofía. De esta manera, tanto el contenido de los libros como el currículo de los cursos quedan notoriamente depreciados, científicamente hablando, pues se les concibe bajo la rúbrica de lo conjetural.

Con el objeto de precisar tanto la forma como el lugar en que se presenta lo referido en la cita que venimos tratando, se hace necesario llevar a cabo una revisión de la posición señalada por Eudoxio en cada una de sus intervenciones hasta lograr concretarse. Esta revisión tiene por objeto determinar lo más certeramente posible las implicaciones de las observaciones apuntadas sobre el diálogo y, específicamente, sobre la concepción cartesiana de la historia. Pues bien, comencemos precisando que la formulación de Eudoxio logra concretarse en su cuarta intervención.

El diálogo se inicia con la expresión del siguiente lamento de Poliandro:

“Os considero tan felices de ver todas estas cosas bellas en los libros griegos y latinos que me parece que si yo hubiera estudiado tanto como vosotros, sería tan diferente de lo que soy como los ángeles de vosotros. Y no sabrá disculpar el error de mis padres quienes, convencidos de que el ejercicio de las letras volvía más laxos los ánimos, me enviaron tan joven a la corte y al ejército que toda mi vida me pesará ser ignorante si no aprendo algo de vuestra conversación”¹¹⁷.

La intervención de Poliandro resulta más que ilustrativa. Por un lado, se convierte en una ejemplificación del sentido de su propio nombre. Esta representación se

¹¹⁷ *Ibíd.* P. 106.

establece en dos ámbitos. En el primero de ellos se nos presenta el lamento propiamente dicho, el de no saber nada, el de no haberse ocupado de las letras, gracias a una decisión de sus padres. Esta posición choca de inmediato con la concepción cartesiana de hombre íntegro, en cuanto lector de todos libros, o al menos de muchos de ellos. En efecto, tal calidad, como ya se ha indicado, no se logra mediante una ejercitación de erudición libresca. Pero en este error de apreciación de Poliandro encontramos el segundo ámbito de la representación de su nombre. Poliandro, a pesar de que no ha llevado a cabo una lectura de los libros griegos y latinos posee un derecho innato que no lo hace inferior a ningún hombre. Tal derecho, como ya se ha indicado, es la razón o el buen sentido. Estas dos cualidades, el buen sentido y el no haber comenzado a transitar por el sendero de las concepciones de la historia del saber, lo postulan como el hombre idóneo para llevar a cabo todas y cada una de las demostraciones cartesianas.

Por otro lado, hay que apuntar, como quedó dicho líneas arriba, que desde el inicio del diálogo Poliandro busca establecer una relación, la de alumno-maestro. En efecto, él hace énfasis en postularse como alumno, como el que ha concurrido a ese paraje con el fin de aprender, a que los poseedores tanto de la ciencia como de la recta opinión le compartan sus enseñanzas. Por eso indica desde el comienzo que no hablará, que con lo anunciado en el lamento le es suficiente, que su concurrencia sólo tiene una finalidad: escuchar la conversación de los otros y, por supuesto, aprender algo de ella. Pero Poliandro, que no cuenta ni con el talento dramático de Descartes ni con las estrategias discursivas de Eudoxio, acaba por ser no sólo el personaje que más veces interviene en el diálogo, sino el que se atreve a enseñarle a Epistemón (al representante de la historia de la filosofía) las tesis a las que llega la filosofía cartesiana mediante la rigurosa aplicación del método.

Pareciera que lo dicho por Poliandro habría de comportar una dura reprimenda por parte de quienes lo escuchan. Pero Epistemón, quien interviene a continuación,

encuentra en el lamento de Poliandro la oportunidad para establecer la relación buscada por éste. Por ello, de inmediato se postula como maestro. Con esta pretensión indica lo siguiente: “Lo mejor que se os puede enseñar en este punto es que el deseo de saber, común a todos los hombres, es una enfermedad que no se puede curar (...)”¹¹⁸. Sobre este aspecto importa realizar dos observaciones. En primer lugar, la forma que establece Epistemón para introducirse en el diálogo y, en segundo lugar, la direccionalidad que toma el contenido hacia la más pura expresión de la motivación filosófica: el deseo de saber. Como ya se indicaba, en las palabras de Epistemón leemos de modo claro la aceptación de la relación planteada por Poliandro. Sin lugar a dudas, de lo que se trata es de un sí categórico. En efecto, Epistemón le dice a Poliandro que le va a enseñar, pero no quiere enseñarle cualquier cosa, le va a instruir con lo que tiene ante sí para enseñar, es decir, lo que para él es lo más excelso, lo mejor sobre el punto propuesto por Poliandro. Y lo mejor que le puede enseñar está acompañado de un elogio por haber llegado a la preocupación central de la filosofía, su principal motor, el deseo de aprender.

Vemos, entonces, que las intervenciones van planteando un recorrido hacia la excelencia. En efecto, Poliandro propone la invitación a que Epistemón y Eudoxio intervengan. Al recoger el sentido de las palabras de Epistemón nos percatamos de que no sólo aprueba la intervención, sino que la califica como buena. Pero la respuesta que ofrece se adjetiva como la mejor. De este modo, Epistemón ofrece lo mejor que puede enseñar, la exaltación ante el lamento de ignorar muchas cosas. Hasta aquí tenemos, entonces, que el adjetivo con que se califica la intervención de Poliandro es corregido y reformulado mediante la utilización que hace Epistemón del comparativo de bueno, es decir, mejor. Es en este sentido que las intervenciones proponen un progreso. Pero, para Eudoxio, el avance conseguido, aunque pudiera parecer importante, no se hace suficiente. Por ello,

¹¹⁸ *Ibíd.* P. 106.

prosigue el recorrido vertical de las intervenciones y postula el superlativo, es decir, lo óptimo.

Recalquémoslo, nos encontramos ante un recorrido ascendente y completo. Pero en el último de sus pasos se hace un tanto lento por la forma que utiliza Eudoxio en sus intervenciones. Eudoxio comienza las dos primeras de sus intervenciones mediante la formulación de preguntas a Epistemón. Así, el primer interrogante que se ofrece va dirigido a atacar la apreciación de Epistemón sobre el deseo de aprender como causa de la filosofía, pues recordemos que para Epistemón, el deseo de aprender es una enfermedad que no tiene cura. Pero la pregunta de Eudoxio es un extrañamiento absoluto. En efecto, el asombro de Eudoxio se plantea del siguiente modo: “¿Es posible, Epistemón, que siendo tan sabio podáis estar tan persuadido de que haya una enfermedad tan universal en la naturaleza sin que haya también algún remedio para curarla? (...)”¹¹⁹. La pregunta hace énfasis en la imposibilidad de que exista una enfermedad universal sin que haya, de igual modo, una cura de la que se puede predicar la misma extensión. Visto así, el interrogante podría ser contestado de modo negativo, pero Eudoxio recurre a un efecto retórico que se constata en la calificación que le da al interrogado al llamarlo sabio. En estos términos, el interrogante planteado se contestará en la dirección que le ha señalado quien lo profiere, pues lo contrario comportaría que Epistemón se presentase ante el estudiante que acaba de captar como un hombre si no ignorante, por lo menos sí menos sabio de como ha sido llamado en la frase comentada.

El avance logrado por Eudoxio es matizado en la intervención de Epistemón. Quien enfatiza en la incompletud del conocimiento pues señala que el deseo de saber “(...) no puede extenderse naturalmente hasta las cosas que nos parecen imposibles ni a las que son viciosas o inútiles (...)”¹²⁰. El deseo de saber y el

¹¹⁹ Ibíd. P. 107.

¹²⁰ Ibídem.

saber mismo, entonces, queda por fuera de estas tres categorías que establece Epistemón. Por tanto, no se hace lícito ni legítimo desear saber ni lo imposible, ni lo vicioso ni lo inútil. A lo anterior Eudoxio responde con la formulación de la siguiente pregunta: “¿Qué diréis de mí si os aseguro que ya no tengo pasión por aprender algunas cosas (...)?”¹²¹ El carecer de pasión por aprender determinados objetos de estudio comportaría una pereza intelectual, pero en el caso de Eudoxio se trata de una reflexión conducente a afirmar que posee todo lo que un hombre desearía tener para reputarse como íntegro. Ante lo dicho por Eudoxio, a Epistemón no le queda otra salida que escuchar con paciencia las razones ofrecidas para obtener el fundamento en que se basa la radical afirmación de Eudoxio. Justo aquí es donde se constata la plena llegada al último de los pasos. En efecto, en el hecho de que se pueda enseñar todo lo que se puede saber está representado lo óptimo. La victoria de Eudoxio en el ofrecimiento del superlativo está totalmente asegurada y, por ello mismo, logra captar a Poliandro para su causa.

Una vez establecido el triunfo de Eudoxio se procede a la descalificación de ciertos contenidos como acientíficos, entre ellos: la historia. Pero la calificación que se da a estos objetos de estudio como algo conjetural no es objetada en modo alguno por el representante de la historia de la filosofía, sino que su silencio es un fuerte indicador de que acepta las tesis planteadas por Eudoxio. Y las acepta, toda vez que él mismo insiste en la incompletud del conocimiento, al postular no sólo el deseo de saber, sino la ilicitud que comporta su extensión hacia lo imposible, lo vicioso o lo inútil. Pero, por sobre todo, porque la historia de la filosofía no ha realizado, hasta Descartes, una teorización que interprete el devenir histórico de un modo completo en el paso necesario por diferentes etapas de la humanidad, tal y como se realizará en el siglo XIX.

¹²¹ *Ibíd.*

Pues bien, desde la perspectiva cartesiana, no es que la ciencia haya cambiado de mano, de Epistemón a Eudoxio, sino que apenas comienza gracias a la reflexión que acomete en la seguridad de la certeza derivada de la investigación de los primeros principios y dirigida a establecer algo que asegure tanto el orden jerárquico como la permanencia y el continuo progreso¹²². Desde este lugar, desde la científicidad que nace se hace necesario el rechazo de la historia como disciplina científica, en la medida en que en que no se constata modo alguno en que pueda cumplir con la definición y los requisitos adscritos a la ciencia.

El recorrido que llevamos nos permite afirmar que, de un modo tácito, Epistemón comienza a aceptar la distinción planteada por Eudoxio entre lo científico y lo conjetural. De este modo, si juntamos todos los saberes podremos, con facilidad, vaciarlos en cada una de las posibilidades indicadas. Y esto es, precisamente, lo que hace el autor mediante la utilización de los ejemplos propuestos. El ejercicio de este proceder logra que las lenguas, la historia y la geografía sean cubiertas con el manto de lo conjetural; mientras que la metafísica, la física, la moral, la medicina y la mecánica alcanzan el máximo de los estatus, el científico. Pero a esta división no se llega por un mero azar o por un capricho. Tal demarcación se alcanza mediante la rigurosa aplicación de la regla número dos. En efecto: “Conviene ocuparse tan sólo de aquellos objetos, sobre los que nuestros espíritus parezcan ser suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable”¹²³. Y los objetos que nos proporcionan tal conocimiento son, precisamente, los taxativamente enumerados en la metáfora del árbol de la ciencia. Ocuparse de lo demás, es decir, de la historia, de la geografía y de las lenguas constituye un capricho que en nada contribuye a la formación del hombre íntegro.

La dureza de la afirmación cartesiana en el juicio de la historia queda justificada plenamente en el propósito de su obra. En efecto, en estas disciplinas calificadas

¹²² Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 109.

¹²³ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 66.

como conjeturales no se ve ningún fundamento para apoyar una ciencia permanente con un progreso constante, en la medida en que el autor no constata en ella ninguna ley que le permita predecir o anticipar un devenir histórico. Frente a la historia o, en otros términos, frente a su conocimiento y contrastación no se encuentra fundamento alguno que legitime tanto la intuición como la deducción. Lo anterior es plenamente confirmado por Eudoxio desde el principio mismo del diálogo cuando toma la voz cantante y dice: “(...) En cuanto a las ciencias, que no son sino los juicios ciertos apoyados en algún conocimiento que precede (...)”¹²⁴. En efecto, de ninguno de los dos principios de la metafísica (alma y Dios), a los que se llega por intuición (los referidos en la cita como conocimiento cierto que precede), se hace lícito derivar, por deducción, el conocimiento de la historia para postularla como ciencia. De este modo, para Descartes, los hechos que acontecen en la historia se presentan sin ningún orden ni prescripción por los que se pueda ejecutar esas acciones del entendimiento que guían la reflexión.

Si recogemos la dirección en que ha sido orientada la argumentación cartesiana en la tematización de la historia, observaremos la plena justificación que le impide el ingreso al ámbito de la ciencia. En términos generales, la historia resulta acientífica porque se fundamenta en la ausencia total de una constatación en la experiencia. En efecto, no se vale de ella, en la medida en que trata de algo ante lo cual no se puede establecer presencia alguna; sino que se establece de un conocimiento que procede eminentemente por vía interpretativa. Por ello, se cubre con el manto de lo dudoso, pues no se encuentra garantía alguna de establecer un saber completo, en la medida en que esas experiencias resultan inconexas. Así, Descartes constata que los datos suministrados sobre el imperio Romano Germánico y los de Francia, por ejemplo, no son más que hechos y fechas esparcidos sin ningún orden ni categorización. En la consideración general de los acontecimientos se hace imposible establecer tres presupuestos básicos: en primer lugar, unas leyes similares a las leyes de la naturaleza, es decir, dotadas

¹²⁴ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 109.

de universalidad y necesidad que permitan prever el desarrollo histórico; en segundo lugar, la conexión de necesidad entre causas y efectos de los hechos históricos y, finalmente, el fin o la meta a que se dirige la historia. Como no se encuentra en el estudio de la historia ningún elemento que pueda asegurar la posesión de estos tres aspectos, la historia, a diferencia de la moral, de la mecánica y de la medicina, no puede encontrar la completud de la ciencia que se garantiza y constata a partir de la intuición y la deducción cartesianas¹²⁵.

¹²⁵ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alianza. 1984. P. 72.

III. EL COMPROMISO POLÍTICO DE HEGEL, MARX Y DESCARTES

Si bien no admite duda alguna el hecho de que Descartes haya negado a la historia el estatus de ciencia, resulta muy cuestionable, en todo caso, el modo en que la historia es despachada de la reflexión. Ante tal situación, se podría muy bien concluir que el procedimiento llevado a cabo por Descartes constituye una división entre ciencias naturales y ciencias sociales. No obstante la importancia de esta aseveración, la clasificación a que conduce no sería del todo acertada, toda vez que dentro de las ciencias particulares no sólo se incluye, como vimos, a la moral, sino que, además, la argumentación cartesiana propone a ésta como la más importante de las filosofías prácticas. De ahí su lugar central y elevado en la metáfora del árbol de la ciencia presentada en los *Principia*¹²⁶. Pero la importancia que adquiere la moral no pertenece sólo a esta obra, ya desde el *Discurso*, nuestro autor enfatiza en la creación de una moral, aunque sólo sea provisional. Y ello, porque según el propósito cartesiano, antes de la formulación del método y de la subversión de las opiniones, se hace urgente establecer un conjunto de máximas que permitan obrar bien, toda vez que las actuaciones de la vida no permiten espera alguna¹²⁷.

Pues bien, siguiendo a Turró hemos visto que el paradigma cartesiano de ciencia se empieza a delinear desde el *Discurso*¹²⁸. En este sentido, se hace interesante observar el lugar en el que el autor establece las máximas de la moral. La reflexión ética de Descartes se consigna en la tercera parte de su texto. Hasta este lugar, el *Discurso* nos ha llevado a una espera constante. Así, desde el inicio del texto, Descartes afirma la necesidad de llevar a cabo una destrucción de todas las opiniones que ha recibido de la tradición, con el objeto de postular y crear un nuevo conocimiento sobre bases sólidas, es decir, verdaderas. Pero tal tarea

¹²⁶ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1989. P. 22.

¹²⁷ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara. 1981. P. AT, VI, 22.

¹²⁸ TURRÓ, Salvio. *Op. Cit.* Barcelona: Anthropos. 1985. P. 327 ss.

queda aplazada en la segunda parte, pues en ésta, el trabajo cartesiano se dirige a establecer las reglas del método. En la tercera parte, cuando el lector acude a ver el nuevo conocimiento se ve sorprendido en una nueva prórroga, pues la tarea citada desde el inicio se ve, ahora, desplazada por la formulación de las máximas de la moral provisional. Esta empresa resulta bastante más que difícil, pues el autor se las está viendo con la complejidad de la vida misma. Y sobre ella insiste en una codificación, es decir, en una absoluta determinación, que va de la mano de lo preceptuado muchas páginas más adelante sobre la medicina como ciencia, pues el desarrollo de ésta contribuiría a “(...) la conservación de la salud, la cual, sin duda, es el primer bien (...)”¹²⁹.

De lo apuntado anteriormente sobre la moral, queda claro que la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales se hace un tanto difícil de sostener en la obra Descartes. Por otra parte, la inclusión de la moral en el mundo de la ciencia hace pensar en el carácter ilimitado del racionalismo, pues su aplicación extrema tendría la posibilidad de incluir en el reino de la ciencia a otras disciplinas que, en un primer momento, se les ha negado tal prerrogativa. Entre estas disciplinas estaría la historia. Como no resulta suficientemente claro o, por lo menos, no son explícitas las razones por las que se le niega el estatus de ciencia a la historia, se hace necesario realizar una breve mirada, a manera de ejemplo, a dos filosofías de la historia del siglo XIX, con el objeto de observar, *prima facie*, de qué adolece la reflexión cartesiana para no postular a la historia como ciencia. En lo que sigue, de la mano de White intentaremos mostrar, brevemente, el compromiso político que asumen Hegel y Marx en la elaboración de sus filosofías de la historia. Vista así, la elección resulta arbitraria, por ello, nos valemos de la investigación de White para sugerir un elemento común en todas las filosofías de la historia. Finalmente, intentaremos indicar que en Descartes hay, también, la plena asunción de un compromiso político en el que se fundamenta el impedimento de llevar a cabo un desarrollo teórico que eleve a la historia a la categoría de ciencia.

¹²⁹ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara. 1981. P. AT, VI, 62.

1. HEGEL, UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA PARA EXALTAR EL PRESENTE

Un acercamiento a la reflexión hegeliana sobre la historia comportaría, necesariamente, tomar en consideración las ideas desarrolladas en sus lecciones con lo estipulado en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Desde la introducción de este texto, Hegel advierte que “El objeto de esta lección es la historia universal filosófica (...) se trata de la historia universal misma”¹³⁰. La exhortación que representan estas líneas viene acompañada de un pie de página del autor en el que se nos indica que para conseguir el propósito que se ha impuesto, es decir, el de tratar a la historia universal de un modo filosófico, no puede basar su reflexión en ningún manual. Y no lo puede hacer, en la medida en que tal clase de texto lo llevaría a realizar una suerte de consideraciones generales sobre el contenido de la historia que lo alejarían por completo de un tratamiento filosófico de la misma. Pero el autor se encarga de indicar, en la misma cita, que tanto el concepto como la periodización de la historia universal fueron desarrollados al detalle en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*¹³¹. Este hecho resulta sumamente revelador para lo que intentamos demostrar en esta breve exposición sobre el modo en que Hegel aborda la historia junto con las implicaciones que hace derivar de tal concepción. Por ello, en lo que sigue, y sobre el compromiso político de Hegel, intentaremos realizar, brevemente, una lectura en conjunto de los dos textos.

Pues bien, si vamos directamente a los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* podemos constatar que el centro de la reflexión hegeliana es la libertad. La filosofía del derecho, entonces, tendrá por objeto rastrear el modo en que se realiza la libertad. En este punto se hace necesario precisar que Hegel contempla,

¹³⁰ HEGEL, G. W. F. *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Barcelona: Ediciones Zeus, 1970. P. 31.

¹³¹ Cf. *Ibíd.*

por lo menos, tres tipos de libertad, entre las que podemos constatar cierta gradación jerárquica. El primero de ellos corresponde a la libertad determinada por los instintos naturales. Ésta se ubica en el escalón más bajo de la estandarización llevada a cabo por Hegel, pues en ella no se observa ningún contenido racional. El segundo escalón de libertad lo constituye la postulación del arbitrio como representación más acabada de la libertad. Sobre ella, el autor afirma lo siguiente: “(...) Cuando se oye decir que la libertad en general consiste en que *se pueda hacer lo que se quiera*, tal representación sólo puede ser tomada por total carencia de formación del pensamiento (...)”¹³². Como se ve, en esta categoría ya se incluye algo de racionalidad, el inconveniente que reviste esta clase de libertad consiste en que se carece de un orden en la reflexión y, por ello, se llega a establecer como criterio de libertad algo que está completamente alejado del concepto mismo. Y lo está, en la medida en que aquí sólo nos encontramos con la forma, pero el contenido de la decisión es impuesto desde fuera en una ajenidad absoluta que acaba por ser el fundamento de la opinión como conocimiento aparente¹³³. Esta insatisfacción nos lleva directamente hacia la libertad que se hace partícipe de la razón: la libertad *en sí y para sí*. Pues bien, esta libertad se encuentra en la cima, toda vez que goza de una racionalidad completa, a tal punto que de ella sí es posible predicar la noción de ciencia entendida, claro está, como la necesaria identidad tanto de forma como de contenido¹³⁴. Tal identidad es formulada por el sujeto mismo de la decisión y tiene por objeto la libertad misma. Como tal, esta categoría nos es develada en el saber absoluto. Pero para llegar a su plena expresión y concreción, se hace necesario tener en cuenta que su postulación es el resultado de un largo recorrido por la historia universal.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos constatar con mayor claridad el tema central de la filosofía del derecho de Hegel y la importancia que cobra, en ella, la reflexión sobre la historia. La pesquisa hegeliana consiste en identificar y

¹³² HEGEL, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhufo, 1993. P. 126.

¹³³ Cf. *Ibíd.* P. 768.

¹³⁴ Cf. *Ibíd.* P. 46.

determinar el recorrido de la libertad a lo largo de la historia, con el objeto de mostrar tanto su propósito general como sus continuos progresos, junto con sus condiciones de posibilidad. Por lo demás, se hace necesario recalcar que las concepciones de libertad se nos expresan en una triada organizada jerárquicamente, según el grado de participación de cada una de ellas respecto de la razón. El máximo logro, es decir, la libertad *en sí* y *para sí*, se nos vuelve a presentar en una estructura tríadica de progreso que constituye la estructura de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. La triada es la siguiente: derecho abstracto, moralidad y eticidad. De este modo, nos encontramos, entonces, con la esquemática de un texto dividido en tres partes que corresponden a la realización de la libertad mediante progresos continuos.

Pero estamos obligados a volver sobre la remisión apuntada líneas arriba, es decir, sobre el hecho de que cuando Hegel se propone tratar filosóficamente la historia en un texto hecho para tal propósito (el título mismo nos lo indica: *Lecciones de Filosofía de la Historia*) lleva a cabo un intertexto para señalar que el tratamiento de la historia y su consiguiente periodización ya fueron teorizados en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. La pregunta es, entonces, la siguiente: ¿por qué tratar filosóficamente la historia en un tratado de cuestiones ético-políticas? Pues bien, en este punto, respondemos con nuestra hipótesis: el tratamiento filosófico de la historia o, lo que es lo mismo, una filosofía de la historia¹³⁵ es un tema de filosofía política. Siguiendo a White, afirmamos que una de las estrategias de la explicación efectuada por los historiadores y filósofos de la historia del XIX es la explicación por implicación ideológica¹³⁶. Esta implicación es tematizada por White como “(...) un conjunto de prescripciones para tomar

¹³⁵ White presenta como primera conclusión de su estudio sobre las metanarraciones históricas de la Europa del siglo XIX, la identidad entre cualquier tematización de la historia con una filosofía de la historia. Cf. WHITE, Hayden. *Metahistoria. La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. 2010. P. 11.

¹³⁶ *Ibíd.* P. 9.

posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él (ya sea para cambiar el mundo o para mantenerlo en su estado actual) (...)”¹³⁷.

Ahora bien, en el desarrollo teórico de Hegel sobre la historia encontramos, básicamente, la confirmación de lo apuntado por White, toda vez que la teorización de Hegel tiene por objeto fundamentar y justificar el gobierno de Federico Guillermo III. Por ello, nuestro filósofo no duda en afirmar que “(...) el perfeccionamiento del Estado como monarquía constitucional es la obra del mundo moderno (...)”¹³⁸. Con ello, Hegel toma partido y defiende una posición política que le permite abogar por el mantenimiento de una serie de cuestiones políticas y sociales de su época. Pero a esta toma de partido contribuye, sobremanera, la tematización filosófica de la historia, ya que cuando se rastrea el modo en que el Estado, en palabras de Hegel, logra su perfeccionamiento en la modernidad, lo que se hace es acudir al “(...) asunto de la historia universal del mundo (...)”¹³⁹. En suma, con Hegel, si se quiere realizar un estudio filosófico de la historia, el objeto de la reflexión sería la configuración del Estado y, específicamente, del monárquico. Así, lo que se constata es que para Hegel, la tematización de la historia exige, como principio fundamental, su instalación dentro de un marco de filosofía y praxis política. Por ello, la teorización sobre este punto se lleva a cabo en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, texto que nadie, salvo Marx, objetaría que se trata de un estudio de filosofía política¹⁴⁰. Esta crítica inicial al trabajo de Hegel nos pone en el camino del análisis marxiano de la historia.

¹³⁷ *Ibíd.* P.32.

¹³⁸ HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.* Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993. P. 715.

¹³⁹ *Ibíd.*

¹⁴⁰ Para Marx, el texto hegeliano no corresponde a una elaboración de filosofía política, sino que se considera como un paréntesis en relación a la lógica. Pero no se trata de cualquier tipo de paréntesis, en esa estrategia discursiva de fiero ataque a las concepciones hegelianas, el joven Marx considera que este texto no es sino un aperitivo de la lógica. No obstante lo anterior, si se observa el proceder de Marx, nos percatamos de que su crítica trasciende el texto mismo y se dirige con toda precisión al fundamento político hegeliano, es decir, a cada uno de los principios expuestos en la *Ciencia de la Lógica*. Cf. MARX, Karl. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. México D. F.: Grijalbo. 1968. Pp. 27 ss.

2. MARX, UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA PARA ANULAR EL PRESENTE

Si bien Marx objeta que la elaboración conceptual hegeliana de los *Fundamentos* sea una teorización de filosofía política, es claro, por otra parte, que nadie objetaría que *El Manifiesto Comunista* sea un texto de filosofía política o, por lo menos, nadie negaría su marcada intención política, es decir, la de presentar una serie de lineamientos de teoría y acción. Es más, incluso la más superficial de las lecturas no sólo pondría de relieve tal aspecto, sino que, también, recalcaría el carácter panfletario del mismo. Pues bien, el texto marxiano de filosofía y de acción política de los comunistas inicia con la siguiente aseveración: “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”¹⁴¹. El hecho de que el *Manifiesto* inicie con esta afirmación en torno a la historia nos pone de presente el carácter ideológico o de compromiso político asumido por Marx y adscrito por White a todos los ejercicios narrativos de la historia durante el siglo XIX.

Foucault insiste en que el procedimiento descrito por Marx inicia lo que denomina una nueva forma de hacer y pensar la historia¹⁴². En efecto, el autor apunta que el desenmascaramiento de la modernidad en el ataque a toda forma de conciencia histórica es iniciado por Marx. Para sustentar esta tesis aduce, básicamente, tres razones que comportan diversos análisis históricos¹⁴³. En primer lugar, el análisis histórico de las relaciones de producción; en segundo lugar, el análisis histórico de las determinaciones económicas (para estas dos razones podemos fijar *El Capital*, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, *Miseria de la Filosofía* y *Manuscritos* como algunos ejemplos de textos de Marx donde se lleva a cabo

¹⁴¹ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *El Manifiesto Comunista*. Madrid: SARPE. 1983. P. 27. Esta afirmación incluye un amplio pie de página de Marx en el que se lleva a cabo una precisión en la utilización de la palabra “historia” en la teoría marxista, pues este término está marcado, siempre, por una distinción con la pre-historia. Así, para el autor, el vocablo historia hace referencia explícita y directa a la historia escrita.

¹⁴² Cf. FOUCAULT, Michel. *Arqueología del Saber*. Bogotá: Siglo XXI Editores. 1996. P. 21.

¹⁴³ Cf. *Ibidem*.

este trabajo) y, por último, el análisis histórico de la lucha de clases (hallado, al igual que los dos anteriores, en el conjunto de su obra, pero de modo específico en *El Manifiesto Comunista*).

Para Foucault, los puntos anteriormente señalados hacen que las tesis marxianas se inscriban por fuera de cualquier consideración de conciencia histórica. Por nuestra parte, no nos mostramos totalmente de acuerdo con las aseveraciones de Foucault, toda vez que la periodización de la historia realizada por Marx inscribe una linealidad de continuo progreso en el paso de uno a otro modo de producción. Pero sí consideramos que lo reseñado por el filósofo francés ayuda a la configuración de la labor crítica de Marx en la consideración de la historia. Y es justo esto lo que persigue Marx, lo que desde el mismo título de *El Capital* se nos anticipa, es decir, una *crítica de la economía política*, que está precedida por una crítica de la historia o, más precisamente, del modelo hegeliano de concebir la historia. Pero la noción de crítica presentada por Marx es postulada desde sus años de juventud con la misión de aniquilar y no con la de refutar¹⁴⁴. En pocas palabras, de lo que se trata es de aniquilar la concepción hegeliana de la historia y, junto con ella, las de derecho y política, toda vez que el Estado defendido por Hegel en su periodización de la historia acaba por ser postulado como el máximo desarrollo de la humanidad.

Pero la crítica como destrucción o aniquilación de los postulados hegelianos de la historia se logra porque, según Marx, Hegel no observa el movimiento real de la historia. Y en Hegel no se sigue el curso real de la historia, toda vez que se recurre a ciertos artificios para poder explicar aquello que no puede. Ésta es, en líneas generales, la crítica realizada por Marx a Proudhon (a quien considera un hegeliano), desarrollada con ocasión del texto *Miseria de la Filosofía* en respuesta al libro del francés: *Filosofía de la Miseria*. Muy a su estilo, Marx ejecuta una fina y

¹⁴⁴ Cf. MARX, Karl. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas. 1968. P. 15.

mordaz crítica que comienza, como lo acabábamos de ver, con la inversión del título. Pero no es sólo el título lo que se invierte, pues Marx considera que todo, o casi todo, en las tesis de Proudhon está puesto al revés. Lo anterior obedece, precisamente, a la consideración de la historia, pues:

(...) Para el señor Proudhon la historia es una determinada serie de desarrollos sociales. Él ve en la historia la realización del progreso (...) El señor Proudhon no puede explicar estos hechos y recurre entonces a su hipótesis -verdadero hallazgo- de la razón universal que se manifiesta. Nada más fácil que inventar causas místicas, es decir, frases cuando se carece de sentido común¹⁴⁵.

De esta carta enviada por Marx a Annenkov se hace importante destacar que es escrita luego de una apresurada lectura del libro de Proudhon, del que nos dice Marx que es francamente malo, muy malo¹⁴⁶. Pero con todo y lo anecdótico que esto pueda resultar, lo verdaderamente importante consiste en tener en cuenta que el juicio de Marx está motivado en el hecho de que el francés acata y sigue ciegamente las reflexiones de Hegel en la consideración de la historia en una explicación del devenir a partir de “la razón universal”. En suma, Proudhon no sigue ese movimiento real de la historia al que, según Marx, sólo se puede acceder mediante el estudio de las condiciones económicas y materiales de producción observables en una sociedad determinada; y este descuido, a juicio de Marx, lo lleva por el camino de la mística, a tal punto que la obra del francés es considerada como una biblia, ya que “(...) Nada falta en él. “Misterios”, “Secretos arrancados al seno de Dios”, “Revelaciones” (...)”¹⁴⁷. En suma, lo que Marx rescata y propone de su análisis es la contraposición a una época anterior -el Renacimiento-, que se halla planamente demarcada por la utilización de prejuicios en las teorizaciones.

¹⁴⁵ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Epistolario*. México: Grijalbo. 1971. p. 12.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ MARX, Karl. *Miseria de la Filosofía*. Bogotá: Siglo XXI Editores. 1979. P. 10.

Dada la desviación del camino científico a que llevan los postulados hegelianos sobre la historia, Marx enfatiza la superioridad de sus tesis en la medida en que asiste al estudio de la infraestructura de la sociedad, es decir, a las relaciones sociales de producción, ya que:

(...) Ni siquiera una historia de las religiones que prescinda de esta base material puede ser considerada como una historia crítica. En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para *remontarse* a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico. (...) ¹⁴⁸.

Entonces, si lo que se quiere es llevar a cabo una historia de la sociedad y hacerla de modo científico, según Marx, no hay otro camino que el método materialista y, lo que éste implica, es decir, una rigurosa observancia de las condiciones económicas, de las condiciones materiales de producción y de la lucha de clases que se ve surgir y desenvolverse en el fondo de la sociedad. Lo expresado anteriormente sería el movimiento real de la historia que se constata en el paso de un modo de producción a otro, tematizado en el hecho de que cuando determinada sociedad adquiere "(...) nuevas facultades productivas, los hombres cambian su modo de producción, y con el modo de producción cambian todas las relaciones económicas (...)" ¹⁴⁹.

Este movimiento real de la historia comportaría concebir a la economía como "(...) el desarrollo de un proceso *histórico natural* (...)" ¹⁵⁰. Entonces, la economía se justifica no sólo como un proceso de progreso continuo, sino que, además, es

¹⁴⁸ MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. (Tomo I). México: Fondo de Cultura Económica. 1952. P. 303.

¹⁴⁹ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.* México: Grijalbo. 1971. p. 12.

¹⁵⁰ MARX, Karl. *Op. Cit.* México: Fondo de Cultura Económica. 1952. p. XIV.

caracterizada como un proceso histórico natural, es decir, un proceso absolutamente determinado y delineado con un comienzo y un fin preestablecidos. En efecto, la concepción de la historia en Marx no es más que una totalidad que tiene un punto de inicio absolutamente determinado: el modo de producción esclavista; pero, además, tiene una meta señalada de modo específico: la sociedad comunista. A excepción de éste, en todos los otros modos de producción conocidos por la historia de la humanidad se presenta un conflicto entre dos clases sociales (esclavista-esclavo, señor feudal-siervo, capitalista-obrero), pero una vez llegados a la sociedad comunista la lucha de clases culmina, pues aquí se hace una síntesis de las clases sociales (no hay ya dicotomía) en la que el proletariado toma para sí los medios de producción y se libera. Pero para llegar a tal síntesis se hace absolutamente necesario pasar por cada uno de los modos de producción, toda vez que ellos se constituyen como un proceso necesario y natural para efectuar la mencionada síntesis. Por lo anterior, la concepción marxiana de la historia, conlleva que nuestro autor asuma un compromiso ideológico o político de crítica del presente, es decir, de su completa aniquilación. Vistas así las cosas, este compromiso es el que lleva a su teoría a proponer y a exigir el cambio en la sociedad del siglo XIX.

3. DESCARTES, UN COMPROMISO POLÍTICO SIN FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Como se indicaba al inicio de este capítulo, queda claro que para Descartes la historia no contiene ningún estatus científico. Pero se hace sumamente interesante el modo en que se formula tal afirmación. Así, podemos rastrear, básicamente, dos modos de afrontarlo, uno implícito y otro explícito.

El primero de ellos se constata en casi todos sus textos, pero especialmente en las *Reglas*, el *Discurso*, las *Meditaciones* y los *Principia*. En efecto, en cada uno de ellos, además de apuntarse algunas indicaciones sobre la concepción cartesiana de ciencia, se hace una taxativa enumeración de las disciplinas que son adjetivadas de este modo y que, por ello mismo, se hacen objeto del saber humano, lo que sería propiamente la filosofía. La historia no incluida en dicha enumeración, lo que quiere decir que no es considerada por el autor como una ciencia. Pero decimos que esta negación se hace implícita, de modo indirecto, porque las argumentaciones ofrecidas no perfilan explicaciones puntuales sobre las razones por las que la historia no es incluida en el campo de la ciencia.

En el diálogo titulado *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*, el autor, como se indicaba en el segundo capítulo, hace una mención de tres disciplinas que no alcanzan el estatus de ciencia. Entre ellas está, como dijimos, la historia. Recordemos que tal afirmación se encuentra justo al inicio del texto mencionado y, además, sobre ella no se presenta objeción alguna por parte de Epistemón, de quien hemos dicho que actúa en el diálogo como representante de la tradición filosófica. Pero de la formulación propuesta por Descartes llama poderosamente la atención el modo apresurado en que el autor despacha la historia. En efecto, Descartes toma los datos de los acontecimientos históricos que evalúa (el Imperio Romano Germánico y, lo que él llama, para ejemplificar, el menor Estado de

Europa)¹⁵¹. Además de lo señalado en el segundo capítulo sobre el efecto retórico producido por el autor al realizar la comparación entre la grandeza del Imperio Romano Germánico y el menor Estado de Europa, habrá que indicar que el modo en que el autor se deshace de los ejemplos que suministra para el estudio de la historia.

Tenemos, entonces, dos formaciones históricas relevantes: el Imperio Romano Germánico y cualquier Estado europeo. Los ejemplos resultan paradigmáticos y explican, por ellos mismos, las razones del autor para hacer a un lado el estudio de la historia mediante la doble adjetivación de cosas deshonestas e inútiles¹⁵². Lo anterior nos obliga a preguntarnos, entonces, por la razón o razones no sólo ya de la consideración acientífica de la historia, sino, propiamente, de la manera en que se rechaza. Este último cuestionamiento es el que nos permitirá, en suma, ofrecer un intento de respuesta al primero. Con todo, la indicación de respuesta al interrogante formulado estará mediado por los breves atisbos que hemos realizado a las consideraciones filosóficas de la historia propuestas por Hegel y Marx.

Lo que vimos claramente en Hegel y Marx fue lo considerado por White como elemento ideológico de todas las filosofías de la historia, es decir, un compromiso político con el presente, ya sea para mantenerlo o para cambiarlo. De este modo, siguiendo a White, no hay filosofía de la historia que no escape a este componente. Así, toda teorización en este sentido, incluso las que exhiben posiciones apolíticas acaban por hacer patente este elemento¹⁵³. Y esto, a nuestro juicio es lo que considera Descartes para negarse a realizar una filosofía de la historia. El filósofo francés rechazó desde el *Discurso* la posibilidad de que sus tesis fuesen llevadas al mundo de la política. Y no perdió oportunidad para recalcar esta cuestión. Así, en la Segunda Parte del mencionado texto leemos: “Por ello no aprobaría en forma alguna esos caracteres ligeros e inquietos que no

¹⁵¹ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Bogotá: Panamericana. 1999. P. 109.

¹⁵² Cf. *Ibidem*.

¹⁵³ Cf. WHITE, Hayden. *Op. Cit.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica. 2010. P. 36.

cesan de idear constantemente alguna nueva reforma cuando no han sido llamados a la administración de los asuntos públicos ni por su nacimiento ni por su posición social (...)"¹⁵⁴. Sobre lo citado se hace necesario realizar dos precisiones. En primer lugar, el texto da pie para afirmar que Descartes se da plena cuenta del carácter ilimitado de sus tesis, por ello recurre a esta mención expresa para indicarle a sus lectores la imposibilidad de que sus tesis se apliquen en otro lugar que no sea el propósito expresado en las meditaciones, es decir, a la consecución de una ciencia durable y permanente de progreso continuo¹⁵⁵. En segundo lugar, Descartes firma un compromiso político con las formaciones estatales de su tiempo, pues a lo largo del Discurso se hace reiterativo en establecer que las reformas en este campo deben ser llevadas a cabo por el monarca. En efecto, tal oficio sólo puede ser otorgado por el nacimiento o por la posición social que se ocupe¹⁵⁶. Pero los hombres llamados al ejercicio de la administración de lo público quedan absolutamente condicionados a realizar pequeñas reformas, ya que:

(...) no sería razonable que alguien proyectase reformar un Estado (...) acontece con esto lo mismo que con los caminos reales: serpean entre las montañas y poco a poco llegan a estar tan lisos y a ser tan cómodos a fuerza de ser utilizados que es mucho mejor transitar por ellos que intentar seguir el camino más recto, escalando rocas y descendiendo hasta los precipicios¹⁵⁷.

¹⁵⁴ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara. 1981. Pp. AT, VI, 14-15. Conviene indicar que a lo largo del *Discurso* encontramos que, en no pocas ocasiones, Descartes realiza afirmaciones de este tipo. El profesor Iván Darío Arango lee estos fragmentos del mismo modo en que nosotros los proponemos, es decir, como posibles implicaciones políticas y religiosas que podrían derivarse de la aplicación del método cartesiano. Pero la perspectiva de su investigación le impide ahondar en el estudio de este aspecto. Cf. ARANGO, Iván Darío. *Op. Cit.* P. 175.

¹⁵⁵ Cf. DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Gredos. 1997. P. 15.

¹⁵⁶ DESCARTES, René. *Op. Cit.* Madrid: Alfaguara. 1981. Pp. AT, VI, 15.

¹⁵⁷ *Ibíd.* Pp. AT, VI, 13-14. Si bien no podemos decir que el pensamiento de Descartes es totalmente democrático, sí encontramos en su obra algunos apuntes que puedan dirigir la argumentación en esa perspectiva. Una de tales notas sería el buen sentido (*bona mens*) una categoría universal de la que hablamos en el segundo capítulo. Aquí encontramos un símil con las tesis de Popper en cuanto a la posibilidad de corregir paulatinamente las instituciones como salida democrática a los problemas afrontados por la sociedad. Finalmente, habría que agregar que consultando la *Segunda Parte* del *Discurso*, se podría muy bien proponer que el compromiso de Descartes está volcado hacia la legitimación teórica de la monarquía. Pues en el

De lo apuntado queda claro que la subversión realizada por Descartes en la ciencia queda absolutamente blindada por sus palabras para que no toque el mundo de la política. Este es el modo en que Descartes asume su compromiso político. Tal compromiso se asume indirectamente. De ello da plena cuenta el carácter autobiográfico del discurso: “(...) Siempre me consideraré más obligado hacia aquellos por cuyo favor gozaré sin impedimento de mi tranquilidad que hacia los que me ofrezcan los más honorables empleos de la tierra”¹⁵⁸. Con esta frase culmina el *Discurso* y justo ahí, donde acaba, Descartes firma su renuncia a la justificación directa de cualquier régimen político, pero, lo paradójico radica en que tal compromiso ya se ha afincado, según vimos, desde la segunda parte del texto, en la justificación de los modelos políticos de su tiempo.

Lo que vemos claramente en Descartes es, entonces, que al renunciar a otorgar un estatus de científicidad a la historia, renuncia a hacer filosofía política. Pero ello no es óbice para que renuncie a un compromiso político. Pues con Descartes constatamos que la renuncia a la elaboración de una filosofía política (al igual que la decisión por su elaboración) se sustenta en un compromiso político que pudiera establecerse con las formaciones sociales y estatales de su época, pero que Descartes sustenta en la absoluta negación de que sus postulados filosóficos tengan alguna funcionalidad política.

Con todo, la negación del estatus de ciencia de la historia en Descartes postulada como un compromiso con las formaciones sociales de la época, deja ver la posibilidad de construir una filosofía de la historia a partir del método cartesiano. En ese sentido, la investigación que hemos acometido queda abierta a la identificación del método cartesiano en las filosofías de la historia decimonónicas, especialmente en las de Marx y Hegel. Parte de ese trabajo consistirá, entonces,

examen de la perfección de las cosas asevera que la intervención de muchos hombres hace que las obras resulten menos perfectas. Así, alega, un Estado es más perfecto si sus leyes han sido dictadas por un prudente legislador.

¹⁵⁸ *Ibíd.* P. AT, VI, 78.

en realizar una comparación de las reglas del método expuesto por Marx para el estudio científico de la estructura de la sociedad¹⁵⁹ con las reglas de Descartes. Pero el meollo de la investigación estará en establecer si la concepción de ciencia ofrecida por estos filósofos del XIX se deriva de la cartesiana. El resultado de esta investigación quizá acabe por validar la siguiente afirmación de Hegel indicada por Turró: “Con Descartes comienza, en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores”¹⁶⁰.

¹⁵⁹ MARX, Karl. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política. Borrador 1857-1859.* (Volumen I). Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 1971. Pp. 20 ss.

¹⁶⁰TURRÓ, Salvio. *Op. Cit.* Barcelona: Anthropos. 1985. P. 17.

CONCLUSIONES

Lo expuesto a lo largo de este escrito nos permite postular las siguientes conclusiones:

1.

El método expuesto por Descartes en el *Discurso* tiene más que una pretensión teórica, una exigencia de aplicabilidad. Por ello, el *Discurso* es publicado junto a los tratados de *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*. La pretensión del autor está dirigida a asegurar que las prescripciones formuladas sean tomadas y llevadas al campo de la investigación científica. Esta tarea demostraría, plenamente, la aplicabilidad y, por tanto, la validez del método. Pero en el primer capítulo se demostró de modo suficiente que el método postulado por Descartes era plenamente utilizado en su labor, por así llamarla, filosófica. Esto es, que en el establecimiento de los principios de la metafísica, por ejemplo, se hacía una cabal aplicación de las reglas del método. Esta consideración adquiere gran importancia para el posible tratamiento de la historia, ya que cualquier intento de teorización sobre esta temática requeriría la total implementación de las reglas del método, con el objeto de descubrir los principios que regulan los acontecimientos y dar paso a la determinación histórica en un meta relato. Sobre este punto, resulta sumamente sospechoso el hecho de que Descartes afirme sin más la imposibilidad de esa labor, es decir, la de realizar una historia científica, pues tal imposibilidad sólo puede ser asegurada luego de realizar un trabajo que arroje como resultado la inaplicabilidad de las reglas del método. Más sospechoso aún resulta el hecho de que no legue la posibilidad de tal construcción, como sí lo hace en la *Sexta Parte* del *Discurso* con las ciencias particulares.

2.

El análisis de diversos elementos literarios, discursivos y filosóficos contenidos en el diálogo *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*, nos llevó a postular esta pieza dramática como la obra fundamental de Descartes, en la medida en

que la orientación del texto es la implementación de la verdad como horizonte de la investigación filosófica y que, además, en la composición del mismo se vale de la conversación, que es para Descartes, tal y como se mostró en su correspondencia con Arnauld, el modo más apropiado de asegurar la consecución de la verdad. Pero este resultado constituye, para nuestro análisis, un medio destinado a indicar el modo en que Descartes realiza el tratamiento de la historia en esta obra. Como vimos, el rechazo de la historia ocurre al inicio del texto, sin que se someta a discusión de ningún tipo. La ausencia de objeciones por parte de Epistemón queda totalmente justificada en la medida en que su actuación en el diálogo está ceñida por la representación que hace de la historia de la filosofía, y, como se sabe, la tarea de emprender un tratamiento filosófico de la historia sólo va a ser objeto de las investigaciones emprendidas en el siglo XIX. Muy a pesar de lo consignado en el diálogo, parece ser que Descartes sí logra entrever la posibilidad de llevar a cabo un tratamiento científico de la historia, pero al considerar tanto las consecuencias como su compromiso políticos, decide no sólo no acometer un estudio en tal sentido, sino esforzarse por prohibir cualquier esfuerzo teórico en esa dirección, adjetivándolo como inútil y deshonesto.

3.

La consideración de los grandes relatos de la historia acometida por White, nos deja ver que toda teorización en este sentido requiere de la asunción de un compromiso político con el presente histórico, ya sea en su justificación para mantenerlo o para apoyar la necesidad de derrumbarlo. A eso conduce lo indicado sobre el pensamiento histórico de Hegel y Marx. Así, Hegel orienta su reflexión sobre la historia a justificar la monarquía de Federico Guillermo III como la gran conquista de la modernidad. Marx, por su parte, lee en la historia una contradicción insalvable entre dos clases sociales. Esto le da pie para apoyar sus consideraciones en una anulación del presente demarcada en la necesidad del paso a una nueva forma de producción como expresión del carácter emancipador del hombre, justificado en la eliminación de las clases sociales. Lo paradójico de lo

formulado por White y su consiguiente constatación en los tratamientos filosóficos de la historia realizados por Hegel y por Marx estriba en que la decisión de no formular una filosofía de la historia requiere, en el caso de Descartes, la asunción de un compromiso político. Para el filósofo francés, este compromiso está dirigido, en un primer momento, a demarcar una esfera del conocimiento como la única en la que las consideraciones científicas tendrían posibilidad de actuar; en segundo momento, las formulaciones discursivas cartesianas, expresiones de su compromiso político, se hacen muy cercanas a la imprecación para que a ningún mortal se le ocurra la iniciativa de llevar a cabo una filosofía de la historia.

4.

La apelación realizada tanto a las consideraciones de White como a los grandes relatos históricos del XIX en que tales formulaciones se constataron y dejaron en claro la asunción de un compromiso político como prerequisite para cualquier tratamiento filosófico de la historia, nos lleva a indicar la necesidad de continuar esta investigación, con el objeto de especificar la deuda que mantienen estas metodologías filosóficas, que acabaron por postular a la historia como ciencia, con el método cartesiano.

BIBLIOGRAFÍA

ARANGO, Iván Darío. *La Reconstitución Clásica del Saber*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. 1985.

CLARKE, Desmond M. *La Filosofía de la Ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza. 1986.

DESCARTES, René. *Discurso del Método*. Madrid: Alfaguara, 1981

_____. *Discurso del Método, seguido de La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*. Bogotá: Panamericana, 1999.

_____. *El Mundo. Tratado de la Luz*. Barcelona: Anthropos. 1989

_____. *Meditaciones Metafísicas y Otros Textos*. Madrid: Gredos. 1997

_____. *Reglas para la Dirección del Espíritu*. Madrid: Alianza. 1984.

_____. *Sobre los Principios de la Filosofía*. Madrid: Gredos. 1989.

FOUCAULT, Michel. *Arqueología del Saber*. Bogotá: Siglo XXI Editores. 1996.

_____. *Las palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI Editores. 1978.

GADAMER, Hans-G. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1996.

HEGEL, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhufo, 1993.

_____. *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Barcelona: Ediciones Zeus, 1970.

KUHN, Thomas S. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992. Primera reimpresión.

MARX, Karl. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas. 1968.

_____. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. México D. F.: Grijalbo. 1968.

_____. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. (Tomo I). México: Fondo de Cultura Económica. 1952. P. 303

_____. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política. Borrador 1857-1859*. (Volumen I). Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 1971.

_____. *Miseria de la Filosofía*. Bogotá: Siglo XXI Editores. 1979.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Epistolario*. México: Grijalbo. 1971.

ORTEGA Y GASSET, José. *La Razón Histórica. Lisboa, 1944*. En: *José Ortega y Gasset. Obras Completas. Tomo XII*. Madrid: Alianza, 1997.

PLATÓN. *Protágoras*. Madrid: Alianza. 2006.

PRADA MÁRQUEZ, Blanca Inés. *Galileo, Kepler, Descartes. Creadores del Pensamiento Moderno*. Bucaramanga: SIC Editorial. 2002.

TURRÓ, Salvio. *Descartes. Del Hermetismo a la Nueva Ciencia*. Barcelona: Anthropos. 1985.

WHITE, Hayden. *Metahistoria. La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. 2010.