



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

“La Modernidad en Descartes”

Tesis que para obtener el grado de

Maestría en Filosofía

presenta

Luis Antonio Velasco Guzmán

Bajo la dirección de

Dr. Carlos Pereda Failache



Junio, 2009.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LA MODERNIDAD EN DESCARTES.

Trabajo de tesis de Maestría en Filosofía  
de Luis Antonio Velasco Guzmán.

ÍNDICE DE CONTENIDOS.	PÁGINA.
Introducción.	2.
I. Delimitación de la Modernidad como problema filosófico.	11.
1. ¿Época Moderna?	11.
2. La Modernidad como cultura de la ruptura.	20.
3. El método.	24.
4. La construcción del nuevo mundo.	29.
II. El nuevo sentido de la construcción moderna (Descartes).	36.
1. El sentido original de la <i>constructio</i> cartesiana.	36.
2. Los paradigmas cartesianos de construcción.	41.
III. El señorío cartesiano sobre la naturaleza.	59.
1. El nuevo hombre cartesiano.	60.
2. La posibilidad del señorío cartesiano sobre la naturaleza.	69.
3. La necesidad de la generosidad cartesiana.	78.
Conclusión.	84.
Bibliografía.	87.

ÍNDICE DE ESQUEMAS.

A. Clave para entender el propósito de los paradigmas cartesianos de construcción siguiendo la “Segunda Parte” del <i>Discurso del método</i> .	42.
B. Apoteosis del proyecto moderno (Descartes).	53.

## LA MODERNIDAD EN DESCARTES.

### INTRODUCCIÓN.

El trabajo que presento a continuación es un estudio sobre el origen, desarrollo y crisis de dos de los fundamentos (autonomía y ciencia) del proyecto filosófico de la Modernidad. Evidentemente, un estudio como el que estoy anunciando puede llegar a ser, con una facilidad increíble, un trabajo infinito por razón de la amplitud del concepto que se tratará de abordar, o interminable por razón del supuesto que problematiza la idea de que una época (tal como la Edad Media, el Renacimiento o la misma Modernidad) pueda efectivamente llegar a un fin, o peor aún, francamente infructuoso por razón de los innumerables estudios – clásicos y no- que sobre el tema de la modernidad y sus perplejidades se han publicado, o incluso decididamente utópico por razón de las críticas y lecturas fundamentales que se han hecho sobre la Modernidad (tanto por los grandes pensadores modernos como *posmodernos*). Para evitar en lo posible lo indefinido, lo interminable, lo infructuoso y lo utópico en este trabajo es preciso explicar más detalladamente la idea particular que lo orientará.

Con la Ilustración, los ejes del proyecto moderno llegan a su apoteosis y las nociones que fundamentan a la Modernidad se robustecen y amplían; por ejemplo, el ideal de un método que conduce la razón y busca la verdad en las ciencias<sup>1</sup> no

---

<sup>1</sup> Cfr. el título completo del *Discurso del Método*, de R. Descartes, publicado anónimamente en 1637. También, el “Prefacio” del *Tratado Teológico-Político*, de B. Spinoza, publicado de la misma manera, en 1670. Véase, también, cómo la anonimidad ya no fue requerida por G.W.F. Hegel en 1807, año en que publicó su *Fenomenología del Espíritu*, considerando que, aún cuando en esta obra se ha realizado efectivamente el extremo absoluto de la posibilidad del conocimiento, inicialmente propuesta por el Padre de la Filosofía Moderna en 1637, el autor de la *Fenomenología* está seguro de que su subtítulo (*sic.*, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*), no sólo no incomoda a su siglo, sino que, además, él está conciente de que efectivamente, con su obra, el conocimiento ha llegado al punto más elevado y completo: su discurso postula –y prueba internamente– que el saber absoluto se ha realizado. El proyecto moderno llega así, con Hegel, al punto más alto de su realización y autocomprensión.

encuentra obstáculo alguno para postularse a sí mismo como *el* método que ha de seguirse para cancelar la diversidad de opiniones, los obstáculos para el aumento del conocimiento y los prejuicios que fortalecen las supersticiones. El camino de buena fama que sigue al origen de la razón moderna con sus supuestas bondades (cancelación de la opinión que no lleva a ninguna certeza, encuentro con la verdad en las ciencias y la supuesta comprensión de la vida y quehacer humanos sin misterios o causas inexplicables) justifica el poder de la razón frente a la comprensión del hombre, del cosmos y de la comunidad; así, la noción de un hombre cuyo poder central es la razón o su capacidad racional que lo distingue de los demás seres en el universo, la de un cosmos o naturaleza cuyo funcionamiento y movimientos necesarios están fundados en las leyes que la razón promulga y la de un régimen político al que subyace la racionalidad (entendida utilitariamente para comprender y esperar la relación causal necesaria entre fines y medios) para preferir un pacto social a la inseguridad entre salvajes<sup>2</sup> (irracionales --que no miden los fines y los medios--), es el escenario al que el desarrollo del proyecto moderno ha dado cabida. Las situaciones del hombre, del cosmos y de la comunidad política a las que este paraje moderno da cabida están, todas ellas, dirigidas por el discurso y el poder de la razón (inclusive, en un momento dado, el poder de la razón llega a presentarse a sí mismo como violentamente ilimitado), y con ello, las consecuencias de tal violencia no se hacen esperar.

Las comprensiones modernas de hombre, cosmos y comunidad política sustentadas en el poder de la razón, garantizaban, hasta cierto punto, la seguridad del lugar que el hombre moderno habría de ocupar en el nuevo universo de relaciones posibles. Sin embargo, el uso de la razón en la Modernidad tuvo diferentes salidas --permítaseme, interpretativas: por un lado, la floreciente seguridad de la razón para llegar a la verdad con el método adecuado y el

---

<sup>2</sup> Véanse todas las posturas contractualistas modernas, fundamentalmente: Th. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau, I. Kant y G.W.F. Hegel, inclusive.

engrandecimiento de la ciencia, con sus caracteres secundarios no menos esperados, a saber, el progreso en el conocimiento (con la ciencia, en general), la seguridad política (con el pacto o contrato) y el beneficio más atractivo que en este estado de cosas el hombre moderno podría esperar: la cancelación del dolor en el cuerpo y la prolongación de la vida (con la medicina, en particular), posibilidades éstas, viables únicamente por el poder de la razón. Paradójicamente, esta aparente fecundidad del desarrollo del poder de la razón y su desarrollo en la ciencia, ponía en entredicho el aspecto meramente teórico de la razón y permitía entrever una marcada preeminencia de la praxis o de los resultados prácticos del quehacer de la razón; así comenzaba la moderna subsunción de la teoría en la práctica (subsunción ésta que nunca antes en la historia del pensamiento se había manifestado de una manera tan justificada), puesto que la praxis moderna era considerada como el resultado directo de la teoría de la nueva ciencia; la praxis moderna provenía necesariamente de la teoría moderna, es decir, no había diferencia entre teoría y práctica, puesto que la práctica sólo podría comprenderse en adelante como una derivación necesaria de lo predispuesto teóricamente.

Por otro lado, frente a la floreciente seguridad y fortalecimiento de la razón en las ciencias y el progreso, simultáneamente, maduraba otra postura filosófica que dudaba del poder de la razón, y su caracterización, con argumentos no menos consistentes que los que proponían la causalidad necesaria en las relaciones fenoménicas, ponía en tela de juicio la posibilidad de la ciencias modernas pues descalificaba de manera absoluta la posibilidad del conocimiento necesario y sospechaban del tipo de poder que podía tener la razón, sobre todo en hechos en los que difícilmente se obtendría mediante un análisis la claridad y distinción requeridos para su experiencia de la verdad, al extremo de admitir que si la razón tenía algún tipo de poder, éste era meramente utilitario, es decir, que era útil meramente para efectos de lo que caracterizaba esencial y verdaderamente al hombre (que no siendo la razón, quedaba la contraparte): los sentidos del hombre, sus pasiones y emociones. La razón se convertía entonces en la sierva de las

pasiones, pero éstas siempre podían ser mayores al poder de aquélla, e incluso si se consideran a los deseos una modalidad de las pasiones, éstas podrían llegar a ser infinitas con lo que se abriría un abismo infranqueable entre lo que desea el hombre y lo que la razón humana y su poder -verificada en la nueva ciencia- pueden llegar a satisfacer.

La Modernidad se presenta de este modo como un campo de batalla constante en la que una infinidad de posturas teóricas, todas decididamente autosuficientes y razonadamente justificadas, dan cuenta de una noción de hombre y cosmos particularmente distintos. Lo único común entre estas posturas, contradictorias entre sí y sencillamente irreconciliables, parece ser el inagotable deseo moderno del hombre por dominar la naturaleza --incluida la del mismo hombre.

Teniendo en cuenta este escenario, el presente trabajo pretende iniciar con un principio moderno, *demasiado moderno*, a saber: como una "genealogía" de la razón aporética: la razón moderna, que es unívoca y pretende la cancelación de las opiniones que no son claras y distintas (particularmente en el proyecto filosófico moderno esbozado por R. Descartes y desarrollado en las posturas filosóficas subsecuentes hasta llegar a uno de sus momentos más exaltados en la Ilustración), se torna aporética en su propio seno cuando el proyecto cartesiano distingue entre los prejuicios de autoridad y los prejuicios por precipitación. El caso de la filosofía cartesiana por alguna razón oscura en este momento no soporta los prejuicios, pero en su desarrollo tiene que ceder ante los de autoridad, si bien cancela en su proyecto los prejuicios por precipitación.

El propósito fundamental de esta investigación consiste fundamentalmente en (a) determinar cómo se entiende en su origen el proyecto filosófico moderno, posteriormente (b) cómo se desarrolló este proyecto original al interior de su propia autocomprensión y praxis, y finalmente (c) cómo el desarrollo de la

Modernidad se distanció -y en qué consiste este distanciamiento- del proyecto original de la Modernidad (esencialmente cartesiano).

Para llevar a cabo este propósito considero indispensable establecer los límites de aquello que en la tradición filosófica occidental se ha denominado Modernidad, por lo que, en primer lugar, dicho tema será explorado en tanto época histórica, destacando su caracterización esencial (propuesta en las bases del proyecto cartesiano mismo, aunque no siempre comprendido adecuadamente), a saber, la de ser la primera época que pretende alcanzar su comprensión desde sus propios postulados, es decir, la de ser una época autocomprensiva de sí y de sus derivaciones -sustentadas en esa misma autocomprensión-, del mismo modo que la consecuente caracterización de, en la medida en que se considera a sí misma una época innovadora, postularse como una época de la ruptura con la tradición anterior. Posteriormente, y sólo después de determinar qué se entiende por Modernidad como época, presentaré sucintamente cómo fue entendido el proyecto cartesiano en uno de los pensadores más representativos de esta nueva época autocomprensora (*sic.*, G. Vico), dedicando especial cuidado al problema filosófico de la construcción (pues éste es el concepto clave para comprender las nuevas nociones de hombre y de ciencia que dirigirán la autocomprensión de la nueva época) para mostrar cuál es el sentido que toma, inmediatamente después del proyecto original de Descartes, la comprensión de la construcción moderna al interior de la autocomprensión de la Modernidad. Con este acercamiento a la noción de construcción en Vico estaría presentando la asimilación de las bases del proyecto moderno (cartesiano), así como sus consecuencias inmediatas en el uso metódico de la razón para obtener cierta claridad respecto del camino que el problema original de la construcción moderna tomó en el desarrollo de la tradición filosófica. Esta sería la delimitación teórica y propósito del Capítulo I de este trabajo.



Habiendo explicitado qué entiendo por Modernidad, analizando particularmente lo que se ha llegado a aceptar como constitutivo tanto de la época, como de la corriente de pensamiento, así como sus características distintivas (tales como la noción de construcción, la de ruptura o crisis y la de progreso o ciencia), trataré de sentar las bases de aquello sobre lo cual realizaré el análisis de la Modernidad como problema filosófico. Así, en el Capítulo II realizaré un análisis al texto canónico de la Modernidad, *El Discurso del Método*, de René Descartes, con el que obtendré claridad respecto de las bases del proyecto moderno, particularmente respecto de la noción de construcción tanto del nuevo hombre como del mundo moderno en su relación con la nueva ciencia sustentada únicamente en el nuevo método. Para decirlo brevemente, en este capítulo se evidenciarán los elementos constitutivos de la Modernidad en Descartes como perspectiva original, es decir, previa a la comprensión que del proyecto cartesiano hiciera la tradición posterior a él.

Por último, teniendo claridad de lo que se entiende por Modernidad filosófica al interior de la propia tradición del pensamiento occidental (a la luz del estudio desarrollado en el Capítulo I de este trabajo), así como de lo que originalmente fue concebido como el proyecto moderno por el Padre de la Filosofía Moderna, R. Descartes (con el análisis de la Modernidad filosófica cartesiana del Capítulo II de este mismo trabajo), es que en el siguiente y último capítulo, Capítulo III, presentaré las limitaciones de la Modernidad filosófica respecto de los planteamientos originales del proyecto cartesiano en relación con la nueva época que dicho proyecto daba a luz mediante los dos malentendidos más frecuentes de la filosofía cartesiana, a saber: el que tiene que ver con el señorío del hombre sobre la naturaleza y el que se refiere a la necesidad de la generosidad en el nuevo hombre moderno, fundamentos indispensables en el proyecto original.

Finalmente, se presentará un breve comentario de la propuesta cartesiana sobre la Modernidad en general y sobre la relación entre teoría y práctica en particular, así como de lo que considero más relevante en este estudio respecto de la comprensión del hombre y la ciencia nuevos del proyecto cartesiano. Este apartado, como una toma de distancia y acercamiento simultáneos, pretende dar una visión final de conjunto a los problemas derivados del estudio trazado. La bibliografía empleada en este estudio se encuentra al final del mismo.

Como nota final a esta introducción me parece necesario precisar brevemente, y sólo como referencia delimitante al problema que habrá de ser desarrollado al interior de los siguientes capítulos de mi tesis, la cuestión de la Modernidad como problema filosófico. La consideración de la Modernidad como problema filosófico la retomo del análisis que realiza Robert B. Pippin (1999) en su texto que lleva por título el mismo problema: *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*. Y aunque en lo general su interpretación del problema de la Modernidad así como sus desarrollos teóricos me parecen adecuados, no pretendo seguir sus implicaciones literalmente, sino antes bien, únicamente como un intento filosófico de delimitación de los problemas más fundamentales de la Modernidad. Así es que con este margen y apoyado en otras perspectivas teóricas (Cfr., Caton, 1983; Gillespie, 2008; Kennington, 1983; Lachterman, 1983 y 1989, y Schabert, 1983) me permito esbozar brevemente mi comprensión de la Modernidad como problema filosófico.

Entiendo la Modernidad filosófica como una interpretación, derivación, desarrollo y, por ende, como una modificación necesaria de un proyecto original que rompió con los cánones establecidos para la comprensión de los problemas que enfrentaba la filosofía antigua (como por ejemplo, la nueva manera de entender lo que son las pasiones del hombre en el nuevo proyecto original cartesiano -problema que será revisado en el último capítulo de este trabajo). Ese proyecto original es el de Descartes, y el desarrollo y alejamiento del mismo, el de la Modernidad -si bien, compartiendo ambiguamente algunos principios. Otra

manera de decirlo: entiendo la fundamentación de la Modernidad con Descartes y su filosofía, con su comprensión del método, de la ciencia, de la construcción, del mundo y del hombre; en cambio, entiendo a la Modernidad filosófica en las comprensiones derivadas de esos planteamientos originales cartesianos sobre todo en Vico, Locke, Hume, Montesquieu, Rousseau, Kant y Hegel. Y uno de los tópicos más importantes al considerar a la Modernidad como problema filosófico con los que se puede aclarar esta diferencia (entre fundamentación y derivación de la fundamentación) es el de la aporía de la autoconstrucción -razón por la cual es el tema con el que se guiará toda nuestra investigación.

No hay duda de que uno de los elementos del proyecto moderno original cartesiano abre camino respecto del problema de la construcción mediante el desarrollo del nuevo método y la nueva ciencia. El concepto de construcción en el proyecto original cartesiano permite el advenimiento de las posibilidades modernas de la construcción del mundo, de la construcción de la ciencia y de la construcción del sujeto que realiza la construcción, a su vez, del nuevo mundo, de la nueva ciencia y del propio nuevo sujeto, inclusive. La aporía fundamental de la construcción moderna consiste básicamente en que el sujeto, agente de la construcción (del nuevo mundo y de la nueva ciencia) no sólo es agente de la construcción de lo otro, sino fundamentalmente y en última instancia, resulta ser -con su propia praxis- el constructor de sí mismo. En la medida en que el hombre, antes de la llegada del proyecto moderno, dependía absolutamente de causas externas a sí mismo, como lo podían hacer constar las explicaciones teológicas, las de la fortuna, las del azar y las de la naturaleza (*φύσις*), ofrecía una comprensión antropológica absolutamente dependiente de una alteridad y, por lo tanto, dicha comprensión jamás podría sustentar el ideal de la autonomía, mientras que con el desarrollo del nuevo método y de la nueva ciencia lo primero que se manifestaba era la posibilidad de que la construcción podía muy bien llegar a ser auto-construcción, pues el nuevo hombre del proyecto moderno no sólo

aspira a ser el amo y poseedor de la naturaleza (ser autónomo), sino también, a dominarse a sí mismo (ser autárquico).

La aporía del proyecto moderno manifiesta en el problema de la construcción como autoconstrucción explica de alguna manera la necesidad de revisar la tesis de G. Vico en mi trabajo, pues es este autor quien, interpretando la noción moderna de construcción desarrolla un sistema sustentado en la reinterpretación de la noción original de autoconstrucción. En otras palabras, la inserción del estudio sobre G. Vico en mi trabajo es indispensable para clarificar el concepto de construcción que desarrolla la tradición filosófica alejándose de la noción original cartesiana. Evidentemente su estudio no está siguiendo un orden cronológico, sino un orden que manifiesta el nivel de alejamiento del proyecto original cartesiano que servirá para matizar los errores de esa reinterpretación del problema de la construcción moderna entre la postura original (Descartes) y la postura posterior (la tradición filosófica o Modernidad).

La hipótesis que guía a este trabajo es que el método propuesto por la modernidad cartesiana, mismo que fundamenta la autocomprensión de sí mismo y de su legado (a la luz de las nociones de autoconstrucción y de señorío sobre la naturaleza), fue malinterpretado en los primeros y subsecuentes intentos de su apropiación en la tradición filosófica posterior. El estudio sobre esta interpretación inadecuada del proyecto moderno cartesiano por la tradición filosófica posterior a él, o sea la Modernidad, nos permitirá aclararnos qué tan impregnados estamos de la Modernidad, pues sólo de esta forma sabremos qué somos y cómo nos entendemos a nosotros mismos en los ámbitos de lo humano, de la ciencia, del conocimiento, de la construcción moderna del mundo y del adyacente señorío humano sobre la naturaleza.

Agradezco a todos los que gentil y desinteresadamente me han acompañado en la lectura y mejora de este trabajo.

...*Pero no vayas a decirnos que [la justicia] es el deber, o la utilidad, o el provecho o el interés; sino enuncia clara y precisamente lo que tengas que decir, porque no estoy en disposición de aceptar otras estupideces como las que has dicho.*  
Trasímaco (*República*, 336d).

## CAPÍTULO I. DELIMITACIÓN DE LA MODERNIDAD COMO PROBLEMA FILOSÓFICO.

### ¿ÉPOCA MODERNA?

La época de la Modernidad, ciertamente, no es la época de la modestia<sup>1</sup>. En ella encontramos los intentos más portentosos del hombre por sentar la base para cada uno de los dominios del quehacer humano junto con todos los descubrimientos y trabajos que los formaron. En ella se indaga sobre los *principios del conocimiento* humano y se postulan las más intrincadas teorías sobre el particular, aunque éstas sean contradictorias entre sí; se instaura *el método* que habrá de llevar al hombre al descubrimiento de la verdad para cada uno de sus posibles conocimientos, aunque dicho método tenga una directriz completamente solipsista; se postulan los principios de una *ciencia política* que proporcionará el entendimiento preciso sobre el tópico, aunque aparentemente la retórica empleada por los científicos políticos se contravenga una con otras; se crean postulados (p.e., trabajo, contrato, satisfacción, autoconciencia, felicidad, etc.) para ofrecer al nuevo hombre un oasis de inmutabilidad ilusoria en las experiencias modernas, toda vez que el desarrollo de la nueva ciencia erradicó de manera contundente los antiguos modos de experimentar lo verdadero, lo bello y lo bueno, que eran las formas antiguas de referirse a la experiencia de lo inmutable. El mundo moderno es un mundo de cambios y cancelación de los modos con los que se le ofrecía al hombre la experiencia de la permanencia, de lo esencial, en suma, del ser;

---

<sup>1</sup> Para acercarme a la Modernidad como problema me fueron muy esclarecedores los artículos de Hiram Caton (1983) "Toward a Diagnosis of Progress" y el de el Tilo Schabert (1983) "The Roots of Modernity".

nuestra época, incluso, tiene mucho de moderna en el sentido en que nada de esta descripción nos es ajeno.

Si bien es cierto que cuando nos referimos a una época tratamos en lo posible de delimitar un periodo de tiempo en el que se pueden señalar los hechos históricos que justamente la han caracterizado porque fueron importantes por razón del giro que con ellos se le dio a la comprensión del mundo, del hombre, de su modo de producción, de la naturaleza, de su ser político, etc., y que la Modernidad se autopromulga como nueva época justamente cuando comienza a diferenciarse radicalmente de los antiguos y sus modos inherentes a ellos (cualesquiera que puedan ser), también es cierto que el caso de la Modernidad es particularmente diferente respecto a su periodización a las épocas que le anteceden y respecto de su definición a algunas otras menores que se encuentran dentro de su misma gesta (Época Clásica, Edades Oscuras, Ilustración, neoclasicismo, romanticismo, etc.). En este sentido, aún y cuando las acciones de delimitar y definir pertenezcan al grupo de nociones fundamentales de la filosofía moderna (tal como trataré de explicarlo más adelante), la delimitación histórica o temporal de la Modernidad es un ejercicio complejo. Esta situación no se debe en modo alguno a una deficiencia meramente semántica respecto del término “Modernidad”, pues lo que esa época necesitaba denotar cuando eligió su nombre con la palabra con la que la conocemos, era precisamente el énfasis de significado y epítome de su misma auto-conciencia histórica, y con esto, de verdad, su originalidad histórica; así, me es claro que la Modernidad es la primera época que tiene conciencia histórica, pues sabe de sí por los otros (que no son *modernos*, en el sentido en que la nueva época lo empieza a *autoexigir*<sup>2</sup>), y su autoconocimiento, esencial y paradójicamente, está fuera de su propio alcance.

---

<sup>2</sup> Si se me permite considerar al discurso hegeliano como moderno, encontraríamos un ejemplo muy claro de la autoconciencia histórica de la Modernidad. Cfr. la explicación que describe la transición de la Época Medieval a la Época Moderna (Hegel: 1985: 649-61), donde se puede corroborar el ejercicio de la conciencia histórica que da cuenta de sí, no sólo por su experiencia, sino sobre todo, por el trabajo de la autoconciencia que ha llegado a saber de sí efectivamente. En todo el pasaje al que aludo se manifiesta un exceso del adjetivo “nuevo” (p.e., *nuevo arte, el amanecer de un nuevo mundo humano, el nuevo camino hacia las Indias*

Así, por ejemplo, podríamos notar en el intento hegeliano de definir a la Modernidad cuando afirma de ella que es ...*el día* [frente a la noche de la Edad Media] *que se caracteriza por la ciencia, el arte y el afán de descubrimiento* (Hegel: 1985: 652), la realización de una conceptualización exacta de lo que es la Modernidad y no obstante, al referir sus determinaciones generales, nunca llegar al desenvolvimiento final de la época que se trata de definir. En cuanto época moviente, la Modernidad se escapa a la propia conceptualización, pues es evidente que después de presentarla en los únicos términos en que puede ser presentada (ciencia, arte y afán de descubrimiento), nunca más podrá ser tenida en la cercanía con la que Hegel pudo referirse a ella, pues evidentemente, la ciencia, el arte y el afán de descubrimiento (después de haber sido postuladas por el pensador con el que la Modernidad llega a su clímax como las características que hacen de una indeterminada época que ésta sea determinadamente Moderna) no han dejado de ser los ejes que dan vida y articulan al mundo humano desarrollándose en todos los niveles posibles de sus manifestaciones y articulaciones. Nuestra época (contemporánea) no puede dejar de ser moderna en el sentido en que la caracterizó Hegel, pero tampoco puede ser ya nunca más Moderna en el sentido en que ya no puede compartir los mismos principios originales que dieron cabida a la Modernidad como tal.<sup>3</sup>

Con esta autocomprensión de la Modernidad (sustentada en su ciencia, su arte y su afán de descubrimiento), los “modernos”, a partir del siglo XVII, son concientes deliberadamente de su “modernidad” en un modo y a un grado sin paralelo con respecto a las etapas históricas anteriores (*sic.*, premodernas), aún

---

*Orientales y el descubrimiento de América*, etc.) y los contrastes entre lo antiguo y lo nuevo, *sic.*, lo *moderno*. Siguiendo el texto hegeliano: el principio de la Edad Moderna se manifiesta en el tercer periodo del mundo germánico, y en él, Hegel (la manifestación de la síntesis del espíritu absoluto con el espíritu germánico y todos los otros) entra en el *estadio del espíritu que se sabe libre, queriendo lo verdadero, eterno y universal en sí y por sí*. (657).

<sup>3</sup> D. Lachterman (1989) realiza la presentación más fina que conozco tanto de la supuesta unidad moderna como de la frustración que invariablemente produce su ser elusivo; características éstas –según este autor–, inherentes al fenómeno de la Modernidad misma.

cuando hubieran fenómenos y periodos históricos en los que sus escritores y pensadores supusieran y trabajaran con alguna periodización histórica y una autocomprensión particular que les permitiera considerarse a sí mismos dentro de un proyecto con intenciones diferentes a las de sus predecesores. (Por ejemplo, el tema análogo de la *aetas nova* en el Renacimiento). La periodización a que me refería en líneas anteriores cuando queremos explicar qué es una época es justamente un ejemplo de uno de los nuevos afanes del hombre moderno por caracterizar, desde la perspectiva de la nueva ciencia (*i.e.*, la matemática), un saber que se refiere a algo que no es conmensurable en términos cuantitativos o que, por lo menos, la cuantificación de los hechos acaecidos no explica en absoluto el objeto de estudio de las cosas del mundo humano ni de su autocomprensión: la historia. Resulta completamente congruente que en el principio de la Modernidad la historia fue descartada en las primeras líneas del proyecto por no cumplir los requisitos mínimos de claridad y distinción (Cfr., Descartes, 2000: 35) para participar en tan enorme tarea, y a la vez, completamente insoslayable que en el momento más elevado de la misma Modernidad (Cfr., Hegel: 1985a: 41-ss. y 1985b: 257-ss.), la historia fuera retomada como el resultado de la conciencia de una época que se vuelca sobre sí misma como objeto de estudio, cancelando con ello algunas de las dicotomías irreductibles de la Modernidad, como por ejemplo, la de sujeto-objeto y la de yo-mundo.

El intento académico de delimitar lo que es toda la Modernidad en un solo párrafo está justificado siempre y cuando lo único que se pretenda con ello es señalar a los diferentes pensadores y modelos filosóficos que son considerados como miembros de la llamada Modernidad, sobre todo si se tiene en mente que con este ejercicio se está delimitando, al menos, los nombres de los pensadores más relevantes de este mar que es la Modernidad y las diferentes olas con que se manifiesta. Así, podemos mencionar sin titubeos como integrantes a N. Machiavelli y su descubrimiento de nuevos mundos en lo que se refiere a la



comprensión de lo político apoyando las tesis a favor de la naturaleza del estudio histórico (estilo Guicciardini, los *novatores* y, poco más atrás, los humanistas<sup>4</sup>), a R. Descartes, a G. Vico y su estudio paradigmáticamente moderno sobre la nueva ciencia, a H. Grotius, G. Leibniz, J. Locke, Th. Hobbes, J.J. Rousseau, y también a todos los pensadores que contribuyeron al argumentar a favor o en contra de los postulados de éstos sobre el nuevo modo de las ideas o el nuevo acercamiento a la vida política, entre los que cabe destacar a Montaigne, Pascal, Diderot, D'Alambert, Voltaire, Montesquieu, Spinoza, Hume, Lessing y Kant, o a los nuevos pensadores y escritores que empezaban a tomar una distancia de aquéllos aunque sin cancelar su relación de origen con ellos: Fichte, Schelling, Hölderlin y Hegel, hasta llegar a los que (como han sido bien caracterizados por Ricoeur: "los maestros de la sospecha") han sospechado seriamente de los fundamentos del proyecto moderno, sea mediante una crítica de sus principios o por una crítica de sus resultados, y que son: Marx, Nietzsche y Freud<sup>5</sup>, y no podemos negar tampoco, que entre estos connotados pensadores existen muchos otros no nombrados que han hecho de la Modernidad la época histórica sin precedente; lo peculiar de este movimiento interminable, quizás, pueda definirse a partir de la fundación conciente de la Modernidad como época histórica y de la consideración ineluctable de que después de la Modernidad los hombres siempre seremos Modernos -insoslayablemente.

La Modernidad se nos presenta ahora como una época completamente elusiva a un modelo. Si se compararan los modelos de Descartes, Spinoza, Hume,

---

<sup>4</sup> Como por ejemplo, Petrarca, Boccaccio o Dante, quienes tienen presente la polémica fundamental entre los modernos y antiguos.

<sup>5</sup> Esta postura da cabida a la lectura que indaga por el origen de las reformulaciones de muchas de las tesis modernas (apoyándolas, rechazándolas o aceptándolas más como destino que como lo deseable) en las que se distinguen muchos y variados estudios de la filosofía contemporánea (Cfr. Pippin, *Op. Cit.*, pg.xv). Una presentación más amplia de este problema se encuentra en K. Löwith (1991) respecto del cuidado intelectual con que sería propicio acercarnos al pensamiento del siglo XIX (de Hegel a Nietzsche, precisamente) para comprender la revolución de esta época, sin la cual, según la tesis de este autor, sería vano intentar la comprensión de la asimilación de la llamada Modernidad. La hipótesis que orienta su trabajo podría delimitarse con la siguiente pregunta: ¿Quién podría negar que nuestra vida (es decir, la Época Contemporánea) está firmemente sustentada en los siglos en que se desarrolló la Modernidad?

Locke, Kant, Hegel, Schopenhauer, etc., se vería con cierta facilidad tal heterogeneidad, no sólo en la forma, el sistema o los problemas, sino sobre todo, en los presupuestos. Sin embargo, en una segunda revisión de los modelos aparentemente contradictorios entre sí, se encuentra un boceto inicial --quizás propositivo-- para comprender lo que se manifiesta primeramente como un conjunto caótico de múltiples significados de lo que implica la Modernidad en relación con cada uno de aquellos modelos, tal como lo manifiesta D. Lachterman (1989: 2):

... Ser moderno significa [...] por lo menos esto: tomar parte en o estar preso en un *proyecto*, una empresa *projectante* de sí misma mediante la anticipación hacia un futuro indefinido. Lo cual significa, por lo que de esto se sigue, medir cualquier presente por su relación con el futuro, aún cuando ahora los detalles o el diseño de este último pudieran ser oscuros.

Evidentemente, esta presentación de la Modernidad y de lo que implica participar en ella y de ella, aunque nos da una pista respecto de lo que significa ser moderno, simultáneamente nos ofrece un problema fundamental y de interpretación. Al ser moderno le es inherente un proyecto, sin embargo me parece necesario distinguir que la primera peculiaridad de tal característica es la manera en que ésta se realiza. Al respecto, Lachterman nos advierte: o “tomando parte en” o “estando prisionero en” dicho proyecto; la diferencia entre estas formas de ser moderno es la libertad con la que se participa y se realiza dicho proyecto o la ausencia de libertad al verse arrojado ineluctablemente en él. Ahora bien, ¿en qué consiste particularmente este proyecto --tan mencionado como elusivo? En ser, en primer lugar, una “empresa *projectante* de sí”, es decir, en ser un afán, un objetivo, un trabajo que nace de sí mismo y que se arroja a sí mismo desde sí mismo hacia delante, esto es, que no camina nunca más por donde ya hizo camino, que no vuelve atrás, sino que es un “progreso” literal cuyo esfuerzo ha salido de sí mismo que, simultánea y extrañamente, arroja su sí mismo hacia delante, y en segundo lugar, que esa empresa *projectante* de sí misma, que se

realiza en el tiempo presente, su inquietante acción la lleva hacia un futuro del que, sin embargo, el moderno no tiene claridad en lo que respecta a los detalles o al diseño del proyecto moderno.

El futuro de este proyecto se debe a su propia autocomprensión (proyectante de sí, *i.e.*, inmanentista) sustentada en el constante arrojarse hacia delante del que participa en la empresa moderna, sea aparentemente activa (al considerarse como tomando parte en la realización del proyecto) o necesariamente insoslayable (al aceptar el hecho de haber sido cazado por la violencia de aquel proyectarse y ser prisionero de su fuerza). Lo fundamental de este proyecto es el futuro. El futuro es lo que le da fuerza al proyectarse hacia delante de esta empresa, si bien cabe la diferencia respecto de su consideración en el modo de participación: tomando parte o estando presos en el proyecto. Considero que el primer caso, se reduce a los fundadores de este proyecto, entre los que se pueden nombrar a Descartes o Hobbes, mientras que los que pertenecen al segundo caso, son todos aquellos pensadores en los que el problema filosófico de la Modernidad consistía peculiarmente en si hay o no buenos argumentos que sustentaran las pretensiones de los recién nombrados a favor de los nuevos modos de las ideas o del nuevo paradigma de la vida política.

Respecto de la autocomprensión de los pensadores modernos que se pueden caracterizar dentro de la segunda generación de pensadores, es decir, de los que les corresponde el ya estar prisioneros en el desarrollo del proyecto original moderno, o sea en la Modernidad misma, resulta innegable la participación paulatina de los artistas y hombres de letras que empezaron a tomar parte en este proceso, aunque de ellos debo admitir que sólo conozco algunas posturas estéticas que, tomando distancia del proyecto moderno, ponen en tela de juicio las hipotéticas bondades de la Modernidad. (No podemos obviar el advenimiento de la doble respuesta que el proyecto moderno encontró con la anti-ilustrada *Querelle des Ancients et des Modernes* francesa y que en el ámbito de las letras inglesas

encontró fuertes proponentes en el *Account of a Battle between the Antient and Modern Books*<sup>6</sup> de J. Swift).

No obstante la influencia retórica que puede ejercer la idea a futuro de un proyecto como el que se está gestando en los albores del siglo XVII y XVIII (aunque se considere el origen de la confrontación de las nuevas ideas frente a las antiguas, incipientemente en tradiciones que se remontan hasta el siglo VI en Roma, particularmente entre los historiadores), es preciso clarificar la razón de tal entusiasmo por un proyecto que se está midiendo por lo que ofrecerá en un futuro próximo. La respuesta a esta cuestión la encuentro en la explicación que ofrece Pippin (1999: 4) cuando señala:

[...] la modernidad está caracterizada por la perspectiva de que después de las revoluciones políticas e intelectuales de los siglos XVII y XVIII la vida del hombre es fundamentalmente mejor que antes y, tendrá que ser, gracias a esas revoluciones, todavía superlativamente mejor.

Efectivamente, el “proyecto moderno”, la “Ilustración”, la “Modernidad”, la “nueva ciencia”, la “sensibilidad moderna” (o cualquiera de los otros nombres con los que se desee denominar esta empresa), presentó sus cimientos más sólidos en una idea central: la innovación absoluta con respecto de los antiguos cánones, la cual suponía tácitamente o no, una idea “revolucionaria”. Ahora parece que la “tierra prometida” de la Modernidad puede empezar a vislumbrarse después de sus revoluciones intelectuales, políticas y, ¿por qué no?, sociales. Sin embargo, debido a la misma naturaleza de este proyecto, habiendo iniciado la Modernidad

---

<sup>6</sup> Estas versiones literarias de la querrela entre antiguos y modernos ofrecen luces muy bellas de los caminos que se tienen que seguir en la filosofía y en la ciencia al encontrarse frente al dilema moderno. Para mostrar ejemplos incluso anteriores a estas presentaciones modernas de la *Querelle*, podemos mencionar *inter alia* al *Libro de buen amor* de Arcipreste de Hita (1972) sobre todo, en el “Propósito del libro de buen amor”, como también en las críticas que le hicieron a Petrarca (1978) so pretexto de su excelente estilo literario, que literalmente este autor describe del siguiente modo: *...como no se atrevían a vituperarlo [sic., el estilo literario del mismo Petrarca], ni a ensalzarlo con reservas, optaron por reconocer que es elegante y extraordinario, pero desprovisto de toda ciencia...* (“La ignorancia del autor y de muchos otros”), o en *La Vida Nueva*, de Dante (1987: final). Machiavelli es otro caso de autor conciente de la querrela entre antiguos y modernos en el que podemos encontrar una salida esotérica en la relación que establece entre la finalidad de sus escritos y los estilos empleados para presentar veladamente sus verdades ocultas.

con revoluciones en estos niveles, resulta completamente oscuro pensar en la posibilidad de un punto final de esta proyección constante, tal como predijo Th. R. Malthus respecto de las revoluciones demográficas: *Hay realmente un límite ante el progreso, pero nosotros no podemos verlo o decir exactamente dónde se encuentra*<sup>7</sup>. Y aún cuando hubiera un límite para el proyecto moderno, no encuentro otro motor que genera dichas revoluciones (que por supuesto no siempre han sido sólo intelectuales y que han llegado a ser violentas, *v.gr.*, la Época del Terror de finales del Siglo de las Luces), que el motor del ideal de un mejoramiento factible, el ideal de perfeccionamiento del hombre inherente a su propia naturaleza y los beneficios anunciados por este proyecto para el género humano. Sólo así me parece explicable que el proyecto moderno no se hubiera cancelado en sus primeros pasos, pues aún cuando los detalles o el diseño del futuro fueran oscuros, los hombres modernos (tanto los que tomaban parte en este proyecto, cuanto los que estaban presos en él), no podían medir y asumir su presente, sino en atención y sobre la base del nuevo futuro definido por la acción del hombre moderno –tal como en la actualidad, nosotros medimos nuestro presente.

El proyecto moderno, por su propia constitución, no tiene ningún reparo ni inconveniente en lleva a cabo revoluciones que romperían esencialmente el *status quo* de todas las nociones de la antigüedad (hombre, dios, naturaleza, comunidad, etc.), lo cual se manifiesta en cada una de las hazañas del hombre en las que no sólo no se desprecian las innovaciones relativas a la construcción de una sociedad basada en los principios de un relativismo moral, las garantías constitucionales y de la libertad individual en un estado de derecho, o las innovaciones relativas a la salud pública sustentada en los resultados del innegable progreso de las ciencias, etc., sino que son todas implicaciones y resultados de aquéllas de las que es evidente que el hombre moderno está orgulloso. Sin embargo, también es cierto que el movimiento inicial de este inmenso proyecto (que no ha cesado desde su

---

<sup>7</sup> En Hiram Caton (1983: 1).

constitución con Descartes, Hobbes y Locke) obtuvo toda su fuerza y nivel de precipitación en la ingenuidad o fe de todos los hombres modernos respecto del poderío de la razón (menospreciada en la antigüedad, desde la perspectiva moderna) y la nueva ciencia, producto de los nuevos hombres científicos.

No caracterizaré detenidamente al nuevo hombre, producto de las nuevas ideas de la Modernidad, por no extender mi investigación, aunque sí creo que es necesario explicitar algunas consideraciones respecto del hombre moderno (*sic.*, el nuevo hombre, respecto del hombre antiguo) en los temas generales de (a) la ruptura con el pasado, (b) el método y (c) la ciencia y el progreso como los mitos de la nueva época. Como lo he dicho, esta presentación no será exhaustiva, pues con ella tan sólo allanaré el terreno que me permita acercar mi estudio a Descartes con la finalidad de clarificarnos en qué consiste el proyecto filosófico moderno, distinguiéndolo de la ausencia de proyecto filosófico en la Modernidad.

#### LA MODERNIDAD COMO CULTURA DE LA RUPTURA.

Si como se ha visto anteriormente, la designación del nombre “moderno” cobra su significado posterior con la distinción entre los nuevos y los antiguos, entre los que pertenecen a la *aetas nova* y los que no, pero sobre todo, comenzando con una distinción particularmente práctica para señalar los puntos nodales entre aquello que caracteriza a un “entonces” y aquello otro que caracteriza al “ahora”, con toda la gama de representaciones del quehacer humano que hacen posible esta distinción, y con todas las *aporiai* de comprensión y auto-comprensión de una época a las que conducen los nuevos modos que se están generando en ella, es particularmente notable que dicha designación se clarifica con los sentidos de un nuevo comienzo o de un resurgimiento de la época concebidos con esta claridad en el Renacimiento. El grupo de pensadores que en esta época se autonombró *novatores*, justo daban cuenta de este intento por

romper con los cánones de la tradición, inclusive, a ellos se debe la trillada periodización de la historia en Antigüedad, Edad Media, Modernidad, y a pensadores como Petrarca la noción de moderno mediante una especie de imagen en la que se ponía al descubierto un “despertar” de un largo y “oscuro” sueño. Tal despertar colocaba al hombre en un nuevo estadio, con nuevas posibilidades y nuevas experiencias, todas ellas, guiadas ahora por la “luz” que cancelaba la época oscura anterior: con esta nueva experiencia, proveída por la luz inherente al despertar, se daba cabida, por supuesto, a la *Vita Nuova* –con todas sus posibilidades y perplejidades.

Una de las perplejidades más interesantes en lo que se refiere a la manera de comprender el nuevo orden de la época nueva es la que se manifiesta en la búsqueda del sentido de lo político y su estudio. El caso paradigmático de este sentido es el del Padre de la Ciencia Política Moderna, N. Machiavelli, quien en sus dos obras principales hace copartícipe a sus estudiosos de los peligros a los que le conduce la nueva empresa que en este campo él está inaugurando: frente a una tradición (de filosofía política, si se me permite añadir, “clásica”) de poco más de dos mil años, Machiavelli, no sin cierto hermetismo y complejidad en sus argumentos, nos permite comprenderlo como un “innovador” verdadero ya que como él mismo indica, los peligros a los que su empresa lo conduce se deben a que su tarea consiste en *cambiar los modos y órdenes nuevos* (como sucede con los descubrimientos de mares y continentes desconocidos<sup>8</sup>) característicos de la propia auto-comprensión del Renacimiento. La paradoja no se deja esperar: los estudios y comprensión maquiavélicos en pleno periodo renacentista nos ofrecen ciertas luces con las que se manifiesta el fenómeno político de una manera y con matices diferentes de los que la tradición (antigua) lo presentaba, pero es evidente que esta iluminación se debía más a un redescubrimiento de la antigüedad que a

---

<sup>8</sup> Ver el inicio del “Proemio” del Primer Libro de los *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* (1984: 55): en él, Machiavelli nos permite considerarlo como el Cristóbal Colón, no de tierras y mares, sino del nuevo continente sobre el que se cimentará la nueva ciencia política. La idea de entender a Machiavelli como figura análoga a la del descubridor de nuevos continentes en el ámbito de lo político aparece magistralmente desarrollada en el ensayo “Machiavelli”, de Leo Strauss (1987).

una reacción nostálgica o de conservadurismo que insiste en un regreso a los modelos antiguos debido a que los modernos han creado confusión respecto a los tópicos esenciales al hombre. Paradójicamente, el regreso a los antiguos modos es visto como un nacimiento o surgimiento, *rinascita* en su sentido prístino. En este punto, quién dudaría de que el esfuerzo que hace Machiavelli en sus obras estudiando con denodado esfuerzo a los antiguos (griegos, romanos y judíos) no se debe, sobre todo, al deseo de traer luz allí donde hay oscuridad, a la necesidad de renovar los modos imperantes en su época injertando vida allí donde todo está muerto (*v.gr.*, en la interpretación de la historia, tanto de la moderna, como la de los antiguos). Parece, en este caso, que la idea renacentista respecto de la innovación estaba sustentada en la noción de que lo antiguo -con sus comprensiones de lo humano- había llegado a ser obtuso, obsoleto, incluso viejo, cuando no ya tal comprensión se refería a un modelo muerto. Esta comprensión fue la que le dio fuerza y sentido a todo el proyecto moderno, en sentido estricto, originado en el Renacimiento; en esta época se destacó la novedad y distinción del nuevo humanismo que celebra el poder humano (para refrendar la insostenible comprensión sedimentada de los modos de la nueva era).

Dentro de estas mismas perplejidades de la Modernidad en sus orígenes resultan, por demás entusiasmante e inquietantes, las expresiones de precaución y advertencia de los nuevos sentidos del poder humano y de la novedad sustentados en la comprensión de la ruptura y creación de los nuevos modos inherentes a una *Aetas Nova*. M. de Montaigne, B. Pascal o J. Swift son los exponentes más profundos de este tipo de crítica nacida en el seno de la misma época que critican. En muchos de los escritos de Montaigne (1991) se manifiestan dudas en torno al peligro de las innovaciones sociales y sus derivaciones políticas<sup>9</sup>. El caso de Pascal, aparentemente más complejo que aquél debido a que por un lado, es partidario de la nueva ciencia y sus resultados, pero por otro, defiende la superioridad de los antiguos en lo que se refiere a los “asuntos del

---

<sup>9</sup> Cfr. especialmente I, xxii, xxvi, xlix; II, xiv, xvi, xxiv, xxxiii; III, i, vii y x.



corazón” o en los tópicos cuya investigación resulta insondable para el método de la nueva ciencia<sup>10</sup>, también hay un sesgo de duda respecto de los aparentes beneficios del proyecto moderno. Sin embargo, a pesar de la fuerza y profundidad de estas posturas críticas sobre el proyecto moderno, el ideal de la Modernidad cobraba más adeptos con su originalidad retórica que conformaba la autocomprensión de la nueva época como una época de ruptura (frente a los antiguos modos) en dos niveles fundamentales: en primer lugar, para llegar a la verdad en las ciencias los modernos tienen un método del que los antiguos carecen y, en segundo término, los modernos consideran efectiva y verdaderamente la noción que postula que todos los anteriores a ellos (*i.e.*, los pre-modernos) han estado en el error, confundidos siempre por los prejuicios religiosos, una ciencia ingenua y argumentos sofísticos (cual lo manifiestan explícita y peligrosamente las obras más importantes de la Modernidad), características funestas de las que ellos se consideran inmunes y en una situación en la que sería impensable una tal contaminación. El canon que sienta las bases del advenimiento de la Modernidad es, de este modo, doble: método y ciencia. Con esta nueva doble comprensión de la Modernidad es explicable y sugerentemente justificable el advenimiento del nuevo hombre: el hombre moderno.

La Modernidad no puede sostener más su mundo sobre los postulados tradicionales de los antiguos; tal es el resultado de concebirse a sí mismo como rechazo y ruptura de la Antigüedad. La naturaleza habrá de ser dominada, no contemplada; la perspectiva con la que se habrá de referir a la naturaleza, es una perspectiva “matematizable”, y por ende, materialista; se rechazará toda explicación de la naturaleza sobre las bases de las causas finales. En comparación con los antiguos, los nuevos modos tratan de ser, y se autopostulan siempre, como posturas más “realistas” respecto de las metas a las que se habrá

---

<sup>10</sup> Cfr. sus *Tratados de Pneumática* (1988) donde se evidencia su apego a las indagaciones modernas y sus *Pensamientos* (1977) que ponen de manifiesto su escepticismo por los nuevos modos de tratar lo humano, especialmente, los referentes al artículo XX (Pgs. 172-ss).

de dirigir el conocimiento, sobre todo, en relación con la salud, el placer, la liberación del dolor, y por qué no, con la posibilidad de la nueva “sabiduría”; una esperanza muy fuerte en los innegables beneficios sociales que habrán de sobrevenir con la acción libre y desinteresada del conocimiento científico, junto con el postulado correspondiente respecto de que la fundamental causa de la injusticia humana es la carestía y que, por supuesto, puede ser corregida gracias a los beneficios de la nueva ciencia; una creencia general en el curso progresivo y políticamente cada vez más ilustrado de la historia humana. La nueva comprensión del mundo que se estaba generando con cada uno de estos postulados inherentes al proyecto de la Modernidad genera, simultáneamente, el profundo reconocimiento de la incompatibilidad de los postulados tradicionales respecto de la ciencia, el arte, la religión e inclusive, de la vida misma, que plantea preeminentemente la cuestión de una justificación, legitimación o “fundamentación” de la Modernidad. Al revisar la situación de la nueva comprensión del mundo que está postulando el proyecto moderno, surge necesariamente la pregunta de ¿en qué sentido tan profundo hubieron de ser los errores anteriores como para requerir por doquier de “revoluciones” (copernicanas y políticas), una “instauración”, una “fundamentación” de las ciencias y, en suma, de un radical nuevo origen (*Re-nato*)<sup>11</sup>?

## EL MÉTODO.

En 1708 G. Vico pronuncia en la Real Academia del Reino de Nápoles la famosa disertación sobre el método de estudios de su tiempo en la que hace

---

<sup>11</sup> Esta intención aparece ampliamente justificada en el excelente ensayo de David Lachterman, “Descartes and the Philosophy of History” (*Op.Cit.*), quien a su vez, la retoma de Constantin Huygens, que entre otras líneas en loor de Descartes escribió éstas (y anexo la traducción del propio Lachterman):

Natus vocari, non Renatus debuit,	(“New-born”, not “re-born”, he ought to be called.
Natura nasci vidit hactenus nihil	Up till now nature has not seen anything
Ex que renato surgeret Cartesius.	From which Cartesius could arise “re-born.”).

Una explicación más detallada de esta sugerente propuesta respecto de la modernidad cartesiana se encuentra en mi “Modernidad y filosofía política en el *Discurso del Método*. Ensayo hermenéutico” (Velasco: 1995).

manifiestas las ventajas del método moderno de estudios a partir de los instrumentos de las ciencias, si bien con una retórica todavía rayana en el estilo de las *quaestio* medievales: *¿cuál de los dos métodos de estudios es más correcto y mejor, el nuestro acaso o el de los antiguos?* (Vico: 2002: 73-ss.). La confrontación típicamente moderna no se deja esperar en esta *dissertatio*. Vico confronta las ventajas y desventajas de lo que él denomina “métodos” de estudio modernos *versus* los antiguos, creyendo absolutamente que la nueva época se encuentra en un punto histórico más favorable que los antiguos en este respecto ya que la confrontación que realiza le permite conocer, en la misma ciencia antigua, la diferencia entre lo encomiable y lo deleznable del conocimiento antiguo, diferencia ésta que los antiguos no podían distinguir, dando cabida al primer prejuicio moderno de la comprensión historicista (que indica que cualquier etapa histórica posterior tiene la facultad de entender mejor la anterior respecto de la comprensión que los de aquella misma época tenían de sí), aunque lo importante de este nuevo conocimiento, sustentado en la revisión del método, es que con él se pretende cancelar los inconvenientes que el método antiguo no pudo erradicar (sea por no haberlos contemplado o por alguna incapacidad propia del método antiguo), otorgándole al método moderno la capacidad de evitar los inconvenientes que los antiguos no pudieron resolver. El propio Vico expone en lo que él piensa es un discurso triunfante los fundamentos de este nuevo proyecto en cuanto supone que con la confrontación de las ventajas y desventajas de los métodos (antiguo y nuevo) puede llegar a evitar las desventajas de ambos métodos mas sólo en beneficio de la nueva época; en suma, se trata de *no tanto censurar los inconvenientes presentes o los de los antiguos, sino sobre todo, de concertar las ventajas de ambas épocas... teniendo un método por el que poder saber más que los antiguos*, sobrellevando ecuánimemente, al recordar las desventajas del antiguo método de estudios, aquellos inconvenientes del nuevo que no se pueden evitar (Vico: 2002: 78). La Modernidad se presenta a sí misma como una época cuya esperanza está sustentada en el nunca antes visto poder

de los nuevos métodos para obtener conocimiento: se trata de encontrar los caminos para saber “más” que los antiguos.

El estudio moderno sobre la preeminencia del método de una época sobre el de otra llevado a cabo por Vico no es una mera comparación entre ciencias y artes antiguas y modernas, sino sobre todo, una investigación que aclara en qué sentido *el método de estudios* moderno supera al antiguo. Según Vico, el método de estudios siempre está constreñido a tres cosas exclusivamente: instrumentos, medios auxiliares y fin:

Pues bien, nuevos instrumentos de la ciencias son: unos las propias ciencias, otras las artes, otros las puras obras del arte o de la naturaleza. De todas las ciencias y artes es instrumento común la nueva crítica; de la geometría, el análisis; de la física, esta misma geometría, y su método, y quizás la nueva mecánica; instrumentos de la medicina es la química [...]; de la anatomía el microscopio; el telescopio de la astronomía; y, en fin, de la geografía la brújula. Entre los nuevos medios auxiliares enumero las artes referidas a muchos argumentos de cosas que en la antigüedad eran encomendadas a la prudencia; la abundancia de óptimos ejemplos, los caracteres tipográficos y la institución de Universidades de Estudios. Y de otro lado tan sólo uno se considera hoy como fin de todos los estudios, uno se cultiva y uno se celebra por todos: la verdad. De todas estas cosas, ya atendáis a su facilidad o a su utilidad y dignidad, *nuestro método de estudios parece ser, lejos de toda duda, más correcto y mejor que el antiguo.* (Vico: 2002: 79. El énfasis es mío).

De este modo, la superioridad de la nueva época en lo que se refiere al conocimiento respecto de la antigua, está sustentado en “instrumentos”, “medios auxiliares” y “fin”. En cada uno de éstos se manifiesta claramente un aumento en la instrumentalización técnica y de manipulación y acercamiento de los objetos que estudian cada una de las ciencias mencionadas; en ningún momento aparece el descubrimiento de la naturaleza de un objeto que implicara un cambio necesario del método de aproximación al objeto de estudio, sino antes bien, pareciera que debido al aumento cuantitativo de instrumentos por medio de los cuales el

científico moderno puede aproximarse al objeto, éste sufriera un cambio esencial de manera que todo lo que se había postulado como verdadero respecto de la naturaleza de dicho objeto, tuviera que ser cancelado por el mero hecho de la nueva aproximación fundada en los instrumentos (apogeo que aquí apenas inicia y que conlleva a la posterior confianza absoluta en la técnica para resolver problemas, cancelando con ello el antiguo afán por entenderlos). Si bien es cierto que la técnica y el desarrollo tecnológico facilita el desarrollo de las ciencias modernas, no es menos cierto el desarraigo producido por este nuevo afán eminentemente moderno.

En lo referente a los “medios auxiliares” que distinguen al método de estudios moderno podemos mencionar que Vico se refiere a las artes que proporcionan argumentos con los que en la antigüedad el hombre se ejercitaba en la prudencia, pero destaca *en passant* el camino por el que habrá de distinguirse aquel reclutamiento antiguo respecto del nuevo modelo para adquirir tan preciado bien: *la abundancia de óptimos ejemplos, los caracteres tipográficos y la institución de Universidades de Estudios*. Particularmente interesante resulta esta presentación del nuevo currículo de estudios; al parecer, el antiguo y el moderno comparten el medio auxiliar de la abundancia de los mejores ejemplos para que el criterio que se está formando en el hombre se ejercite y, ocasionalmente, promueva en él el saber sobre qué debe hacer, cuándo y cómo, mas al parecer, la nueva enseñanza guarda silencio absolutamente del problema que en la antigüedad era ya conocido (me refiero a que la prudencia o *phrónesis* no se enseña ni se aprende siguiendo ningún método unívoco o científico al estilo del paradigma moderno de método y medios auxiliares), y en su lugar, se propone claramente una abundancia numérica de los mejores ejemplos, lo cual manifiesta una atención a la cuestión cuantitativa, no a la cualitativa como en la antigüedad, pero además, con la posibilidad de extender el número de ejemplos óptimos

mediante el uso de los caracteres tipográficos<sup>12</sup>; con éstos la Modernidad asegura la ampliación de la extensión de los paradigmas de virtud, aunque queda en el aire el modo de mostrar lo esencial de los modelos cuando lo más importante ahora es la cantidad de los modelos. Pero el medio auxiliar que más importancia tiene en la presentación del currículo moderno en la perspectiva de Vico en esta disertación sobre el método de estudios moderno es la conformación de las universidades modernas en las que se albergarán los principios que darán cabida al desarrollo y aumento de la nueva ciencia.

Evidentemente, con este replanteamiento del nuevo método de los estudios modernos, se están demarcando los cimientos de la nueva época, mas lo que se puede ver entre líneas es la absoluta independencia de los antiguos modos, incluidos, por supuesto, los que se regían tradicionalmente por la religión. Si los medios auxiliares para el desarrollo de la nueva ciencia que tiene la posibilidad de liberar al hombre de las ataduras de sus propio prejuicios y saberes sustentados en pseudoprincipios se encuentran en las universidades de estudios, nuevos centros del conocimiento, y, tal como nos lo permite entender Vico con su peculiar argumentación, *la verdad es el único fin de todos los estudios*, se torna sumamente peligroso y complejo el proyecto de la Modernidad, sobre todo si se piensa que la verdad, antes de la nueva época con el nuevo método, tenía su morada en los dogmas de la religión y no había más verdad que la de su tradición. Con el nuevo método, el puesto de guardiana de la verdad que tenía tradicionalmente la religión cederá su puesto a la universidad. Con el advenimiento de las nuevas universidades, en el sentido en que Vico lo ha planteado, las bases que sostenían a la religión de la antigüedad fueron derruidas; en la Modernidad ya no se necesitan ni los dioses paganos ni el dios cristiano para garantizar la existencia de la verdad, pues ésta se encuentra ahora en la universidad, no en la iglesia. Esta innovación en el modo de concebir la verdad y su posibilidad puede

---

<sup>12</sup> Confrontar cuidadosamente el relato moderno de la invención de las *letras* y su uso (en *Leviathan*, I, iv, inicio) que implícitamente conduce a su lector al relato clásico del mismo tema (en el *Fedro*, 274c-5c) y a la duda respecto de los supuestos beneficios que conllevaría el uso de las letras.

considerarse como la ruptura más radical del proyecto moderno, pero después de esta ruptura radical el hombre, que se había explicado a sí mismo y había comprendido su existencia sobre la base de una verdad trascendente a él, y encontraba en esa trascendencia su principio, su origen y su raíz, es ahora, radicalmente también, un nuevo hombre, pues, en el peor de los casos, posterior a esta ruptura, ya no puede ser más hombre en el sentido tradicional en que se había comprendido a sí mismo hasta entonces debido a que ha perdido el contacto con todo lo que lo hacía saberse como tal. Los conceptos y referencias de la mortalidad, el dolor, el placer, la dicha, etc., ya no formarán parte de la experiencia del hombre nuevo, pues todas estas consideraciones que conformaban e imprimían sentido al devenir de la existencia humana han perdido el referente que les hacía entender los límites de cada una de estas percepciones –incluso en nuestra época ya se experimenta lo que sólo era posible en las novelas, p.e., que el dolor, el placer y la dicha (¿humanos?) puedan ser manejados cuantitativa y químicamente.

#### LA CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO MUNDO.

Con estas innovaciones es preciso una nueva comprensión, particularmente, de la noción de mundo, pues con el nuevo método se han perdido muchas de las nociones que hacían explicable su realidad. Para tener presente el paradigma más importante de esta serie de innovaciones, considérese únicamente la idea tradicional de dios como creador de un mundo y su complemento, la del mundo como creación divina (en la perspectiva cristiana), o la de su contraparte, la de la noción de la naturaleza y el hombre (en la perspectiva pagana). En ambos casos, el hombre es secundario respecto del personaje y escenario principales, respectivamente, dios y naturaleza, si bien en cada una de ellas, el hombre juega un papel fundamental en el advenimiento y desarrollo del mundo o de la naturaleza. En la nueva época, en cambio, se cancela la consideración del hombre

como personaje secundario en la obra del universo puesto que detenta los principios, el método y la técnica para realizar la nueva creación del mundo; el nuevo hombre requiere un nuevo mundo. La pregunta que orienta esta sección tiene relación con los vestigios del mundo antiguo cancelados o superados mediante el análisis y desarrollo del método recién creado: si el nuevo método de estudios es el único que puede proveer al hombre de la verdad, y ésta se encuentra en los lugares en los que se ejercita y desarrolla tal método, es decir, en las universidades, que no en las iglesias, queda por demostrar cuál es la causa del “efecto” mundo que el nuevo hombre conoce, manipula y organiza, y en el que razonablemente ha fincado toda su esperanza para la realización del proyecto de la Modernidad.

Un texto moderno que nos puede ayudar a ir tras los vestigios de este planteamiento y que explicita novedosamente la relación entre el hombre y su mundo, es el texto de Vico *Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos*<sup>13</sup> publicado en el año de 1710; en él encontramos, con sobriedad y contundencia, lo relevante del carácter inmanentista del proyecto moderno, junto con algunas observaciones que dirigirán el desarrollo de las ciencias modernas. A continuación, presentaré una sección del texto mencionado por considerar que en ella se hallan algunas luces útiles para alumbrar la naturaleza del nuevo modo de comprender al mundo organizado con el canon del proyecto de la Modernidad:

[...]

Y de lo que hasta aquí hemos disertado podemos colegir con todo fundamento que *el criterio y la regla de lo verdadero es haberlo hecho*: de ahí que nuestra idea clara y distinta de la mente no pueda ser criterio, no ya de las restantes verdades, sino incluso de la propia mente; pues, mientras la mente se conoce, no hace y, puesto que no hace, desconoce el género o la forma en que se conoce. Y siendo así que la ciencia humana nace de la abstracción, por ello las ciencias son menos ciertas según se sumergen más unas que otras en la materia corpórea: de modo que es menos cierta la física que la mecánica, porque la mecánica

---

<sup>13</sup> En la cita que sigue, el énfasis es mío. Mi interpretación del pasaje bíblico de mi cita de Vico está orientada por los comentarios de Leon R. Kass (2003), Leo Strauss (1997) y Daniel Colodenco (2006).



contempla el movimiento externo, de las circunferencias, y la física el interno, de los centros; menos cierta la moral que la física, porque la física considera los movimientos internos de los cuerpos, que son por naturaleza, y ésta es cierta; la moral escruta los movimientos de los ánimos, que son profundísimos y provienen, en buena medida, del capricho, que es infinito. Y de ahí que en física se prueban aquellas lucubraciones a las que experimentamos algo similar; y por ello se tiene por brillantísimas las reflexiones sobre la naturaleza —y son acogidas con el mayor consenso de todos— *si les aportamos experimentos en que hacemos algo semejante a ella.*

Y en una palabra, para concluir, así es convertible lo verdadero con lo bueno, *si lo que se conoce como verdadero tiene también su ser de la mente por la que es conocido*; y así es la ciencia humana imitadora de la divina, por la que Dios, mientras conoce lo verdadero, lo genera desde la eternidad hacia dentro y lo hace hacia fuera en el tiempo. Y el criterio de lo verdadero, tal como en Dios es haber comunicado la bondad a sus pensamientos durante la creación: “vio Dios que eran buenos”, *así se ha dispuesto que sea en los hombres el haber hecho las que conocemos como verdades.*

(Vico: 2002: 139).

Al respecto, son tres las consideraciones sobre las que deseo detener mi exposición: (a) el criterio de la verdad, (b) los diferentes grados de certeza de las diversas ciencias y (c) la analogía explícita (cancelación implícita) de la creación divina con la creación humana. Respecto del primer punto, es pertinente señalar la insistencia retórica de Vico al reiterar, una y otra vez en estos dos párrafos (de la segunda sección del texto, intitulado “II. Del origen y la verdad de la ciencias”), la idea de la creación y su relación con la verdad. Según este autor, el criterio de la verdad está sustentado en una única característica: que proceda de uno mismo, que uno haya hecho las verdades que conocemos como tales, con lo que se refuerza el carácter estudiado en la sección anterior de este trabajo respecto de la ruptura con la tradición, pues el advenimiento de la verdad no es aceptable de ninguna manera por una causa externa al hombre mismo; con esta nueva idea (llamémosle, por ahora) del *haberlo hecho* o pragmática, se cancelan las posibilidades tradicionales del advenimiento y consecución del conocimiento y su verdad mediante la iluminación divina o el misterio pagano: el nuevo modo de

adquirir el conocimiento de las cosas y su verdad descansa absolutamente sobre la base del trabajo y de la acción humanas. Así, se manifiesta con una fuerza extraordinaria la incipiente relevancia del inmanentismo moderno frente al trascendentalismo antiguo que explicaba el origen del conocimiento humano y su verdad mediante una vía ajena al propio hombre. De aquí en adelante, la legitimidad de la Modernidad encuentra una veta enorme en la acción humana y en el propio resultado de esa acción. El hombre moderno no habrá de indagar las causas de la verdad fuera de sí mismo, puesto que su nuevo método y la ruptura con la antigüedad así lo implican. Con el proyecto moderno, la verdad es el resultado de la propia acción humana sustentada en un nuevo método. La verdad, ahora, es humana, no divina; por supuesto, ya no hay lugar para los misterios ni para la verdad inmutable.

Con esta comprensión innovadora de lo que es verdadero, sustentada en el aparentemente sencillo “haberlo hecho”, resulta instructivo la ejecución de los “experimentos” que ahora tiene que hacer el hombre para semejar los movimientos de la naturaleza, pues con estos ejercicios los resultados de las ciencias y sus principios son acogidos favorablemente por el vulgo. Sin embargo, en el mismo consenso que se tiene sobre las ciencias se ponen de manifiesto diferentes grados de la certeza que alcanza cada una de ellas. Según la relación de los diferentes niveles o grados de certeza de las ciencias presentada por Vico en este fragmento, éstos están relacionados proporcionalmente con la corporeidad de los objetos de estudio de cada una de ellas, pues sólo así se podría entender que el grado de certeza de la mecánica, la física y la moral mengua por razón de que los movimientos que estudia cada una de estas ciencias –según el discurso de Vico— sigue un orden jerárquico sustentado en el método de la nueva ciencia. Con la mecánica se ejecuta la contemplación del movimiento externo de las circunferencias, con la física se pone en acto la contemplación del movimiento interno de los centros (de los cuerpos que son por naturaleza, i.e., que se rigen por ciertas reglas), y con la moral se investigan los movimientos de los ánimos

(que son profundos y provienen del capricho –que es infinito). Evidentemente, con este criterio, las ciencias cuyos objetos de estudio pueden ser considerados y explicadas sus relaciones mediante leyes que el nuevo hombre metódicamente ha descubierto y verificado, tales como la mecánica y la física, compartirán, hasta cierto punto, un grado de certeza mayor que el que pueda tener una ciencia cuyo objeto de estudio no se rige por ninguna ley ni se puede explicar más que por las costumbres y modos de vida ante los que ningún método es capaz de aprehender una verdad general. Se observa aquí un problema central respecto de la comprensión de la certeza de las ciencias: y es que la abstracción originaria de las ciencias humanas (incluidas todas con sus diferentes grados de certeza) comparten el mismo principio: la mecánica, la física, la moral y todo el catálogo de ciencias modernas con sus diferentes grados de certeza, comparten el criterio y la regla de su verdad: el hombre mismo los ha producido.

Ante esta arrebatadora explicación inmanentista de la verdad, las ciencias y el mundo del nuevo hombre “que hace” apoyado en el proyecto de la Modernidad, resta indagar si tal fuerza prorrumpe hasta cancelar los antiguos preceptos dogmáticos o no respecto de la antigua noción tradicional del creador del mundo y del hombre, incluido éste en aquél. El texto que nos ocupa da luces a este respecto, pues se señala con gran claridad que la ciencia humana es imitadora de la divina, aunque con una diferencia: y es que mientras que Dios *conoce lo verdadero, como aquello que genera desde la eternidad hacia dentro manifestándolo en el tiempo hacia fuera*, con lo que se hace evidente la comprensión tradicional y trascendental del creador y lo creado, entendiéndose que el creador es autosuficiente de sí y de su creación, así mismo, el criterio de esta verdad trascendental consistía en *comunicar* a sus propios pensamientos la bondad de su creación, sobre todo en el acto de “ver que su creación era buena”, mientras que el criterio de lo verdadero en el hombre se dispuso que sea, no el comunicar la bondad de su creación a sus propios pensamientos, sino antes bien, *en el haber hecho* las cosas (*sic.*, creaciones, construcciones) *que conocemos*

*como verdaderas*. En este sentido, la primacía de la práctica sobre la teoría respecto de lo verdadero cobra un valor especial: ya no se trata solamente de comunicar al pensamiento mediante un monólogo, si no interno, sí solitario, alrededor de la bondad de la creación del creador (*Cfr. Génesis, 1:3 – 2:3*), sino sobre todo, de construir, crear y hacer, efectivamente, aquello que va a ser considerado como verdadero. El nuevo hombre que produce su verdad ya no necesita del aval tradicional para lo verdadero; él es su propio creador. El proyecto de la Modernidad sienta sus bases en la pretensión de que lo único verdadero, no sólo es lo que el hombre mismo ha creado, sino además, que ya no se queda en el mero teorizar y contemplar. La Modernidad ostenta, no sólo una verdad inmanente (proveniente del hombre moderno mismo), sino también, útil y práctica (por cuanto resuelve problemas prácticos y es el resultado de la propia acción humana). La noción tradicional de Dios en este proyecto moderno comenzará a sobre-entenderse como un bello mito antiguo sin valor ante las desmedidas pretensiones modernas sustentadas en el método, el poder de la razón, la noción de construcción y la nueva comprensión del mundo.

La fuerza retórica de la innovadora noción de la construcción del mundo por parte del hombre moderno no se dejó esperar en el discurso ilustrado. Vehementes pruebas de este estilo y de esta pretensión se encuentran, sobre todo, en los discursos matemáticos<sup>14</sup> de esta época, mas antes de continuar con la investigación de los principios fundamentales de la Modernidad en tanto proyecto filosófico, a saber, la construcción del mundo moderno (en Descartes), me permitiré presentar una observación breve para realizar el primer ejercicio de toma de distancia ante la retórica de la construcción en el proyecto moderno. En el texto que nos ocupó, G. Vico indica parcamente que *nuestra idea clara y distinta de la mente no puede ser criterio, no ya de las restantes verdades, sino incluso de la propia mente; pues, mientras la mente se conoce, no hace y, puesto que no hace,*

---

<sup>14</sup> Cfr. la segunda parte de *El Discurso del Método* de R. Descartes (2000). Véase también, la fuerte impronta del constructor moderno en el “Prefacio” (inicio) de los *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural* de I. Newton (1987).

*desconoce el género o la forma en que se conoce*, lo cual puede entenderse en el sentido de la búsqueda fundamental de la legitimidad del propio proyecto moderno (específicamente, cartesiano): las “ideas claras y distintas” pertenecen, fuera de toda duda, a los elementos que fundamentan la legitimidad de la verdad cartesiana del método, pero éstas, al proceder de la mente, carecen de toda fundamentación racional, pues si se postulan como principios de la certeza moderna, sus principios conducen a la propia mente a aquello de lo cual se supondría que derivaría la certeza, lo cual muestra un círculo *in probando*. Vico lo menciona de la siguiente manera: no sólo nuestra idea clara y distinta de la mente no puede ser criterio de la propia mente (que se piensa clara y distintamente), sino tampoco, por consecuencia, de las siguientes verdades. Por lo que hemos visto, parece que Vico está de acuerdo con el carácter positivo de la construcción del proyecto de la Modernidad, pero no está del todo claro que concuerde de manera cabal respecto de la construcción del mundo al estilo cartesiano. Es evidente la manifestación de una primera paradoja –quizás la más inquietante respecto de los fundamentos de la Modernidad-- al pensar en los principios de un mundo (*sic.*, moderno) que puede ser construido mediante un nuevo método. D. Lachterman presenta esta paradoja, citando a su vez un pasaje de una disertación, que reza de la siguiente manera: *Tenemos el derecho para decir que el mundo es una construcción. Mas no para decir que ésta es mi construcción, puesto que de esta manera soy “yo” tanto “mi” construcción como lo es el mundo.*<sup>15</sup> (Lachterman: 1989: ix).

---

<sup>15</sup> De hecho, el único sistema filosófico que se auto-postula como constructor de sí mismo todavía en un sentido primordialmente moderno, si bien mediante una comprensión y un desarrollo dialéctico que le permite asumir las contradicciones inherentes a un discurso sobre la totalidad, es el hegeliano; en sentido estricto, el último sistema filosófico moderno y el que llevó al punto más elevado el ideal moderno de construcción-de-sí.

*beatus est qui nec cupit nec timet beneficio rationis...*

Descartes a Elizabeth (18 de agosto de 1645).

## **CAPÍTULO II. EL NUEVO SENTIDO DE LA CONSTRUCCIÓN MODERNA (DESCARTES).**

### EL SENTIDO ORIGINAL DE LA *CONSTRUCTIO* CARTESIANA.

Considerando con atención el proyecto de la Modernidad, sustentado en la nueva comprensión del método para arribar a la verdad en las ciencias, la nueva comprensión del mundo surge a partir de una creación eminentemente humana; los trascendentalismos se han cancelado; los principios de toda ciencia, y por ende, de toda comprensión del mundo, provienen de los resultados derivados de la misma ciencia, producto de la capacidad racional humana y su nuevo método. Sin embargo, esta nueva manera en que la ciencia moderna se presenta a sí misma, junto con lo que ella puede explicar (*i.e.*, el nuevo mundo), hace que se presente insoslayablemente una comprensión dilemática del propio origen, tanto de la nueva comprensión del mundo, como de sí mismo: si, como todo parece apuntar, el origen del mundo ya no es un Dios todopoderoso, cuya voluntad es inescrutable desde la perspectiva humana, ni un principio invisible, cuyos movimientos naturales e infinitos tampoco son inmediatamente comprendidos por la razón finita del hombre, si todas las causas trascendentes al hombre han sido canceladas con la nueva propuesta de la ciencia y su método originados en la mente del nuevo creador, es manifiesto un nuevo modelo de explicación del mundo y queda entonces por aclarar cuál es ahora la relación del “constructor”, que es el mismo hombre, con su mundo y todo lo que en esta relación se lleva a cabo, pues en este nuevo sentido, el hombre es el constructor de lo que es y de lo

que puede llegar a ser él mismo. A diferencia del dios constructor que era considerado el creador del mundo y de todo lo que en él existe, cuyos orígenes eran inescrutables (por ser dogmas de fe o misterios), el hombre moderno, quien también construye su propio mundo lo mismo que crea su propia comprensión de sí, tiene que cancelar el problema del origen sedimentándolo en la moderna noción de que él es su propio principio, con la salvedad de que el dios constructor era inmortal y el nuevo hombre, a pesar de sus intentos, no puede llegar a serlo y, por ende, es un principio finito.

El hombre moderno tiene la convicción de ser su propio creador, aunque no pueda cancelar –hasta ahora— su naturaleza finita; de hecho, el proyecto de la Modernidad (el método y la construcción del mundo modernos) apunta absolutamente, con todos sus recursos antinaturales, a cancelar la innegable naturaleza finita del hombre. Parece que el resultado de la pretensión moderna del hombre por ser su propio creador comete una *hybris* a la naturaleza finita del hombre: o bien tiene un origen fuera de sí (sea éste la naturaleza o Dios) al que sería más conveniente regresar de vuelta a él (llámesele muerte o salvación, con lo que estaría en posibilidad de ocupar el lugar que le corresponde en el cosmos u obtener la felicidad ansiada) o él es su propio origen, aunque el afán de encontrar la cancelación de su naturaleza finita le puede muy bien impedir ser feliz con su existencia.

La auto-comprensión del hombre moderno le conduce, como se ha podido ver, a una situación paradójica: desear ser el propio principio, tanto como llegar a ser dios, sin poder dejar de ser mortal, es la condición que ofrece la naturaleza humana al ejercicio de la construcción del hombre moderno. Esta paradoja sustentada en el deseo ilimitado del hombre moderno por llegar a ser él mismo su propio principio se torna peculiarmente más explícita al rastrear el uso del término “construcción”, con el que los modernos emparentaron su acción a la del dios creador. En su uso premoderno, el término *constructio* denotaba un sentido

eminentemente estilístico u oratorio y se empleaba para llamar la atención al “hacer una conexión” de palabras o frases en un discurso y, aún cuando el verbo *construere* podía ser empleado para señalar a la acción de hacer o fabricar en general, el tropo preferido para poner en conexión un discurso, era *exaedificatio*<sup>1</sup>. *Constructio* es empleado desde la antigüedad tardía hasta el medievo como un término gramatical; alude particularmente a la congruencia sintáctica de los casos entre los sustantivos y adjetivos, de los sujetos y de los verbos, etc. Abundan pruebas que evidencian la aceptación de que el término latino *constructio* es el equivalente del griego *syntaxis*<sup>2</sup> (por lo menos, podemos distinguir que éste es el sentido que Dante (1987: 768) también le da al término *constructio* en su opúsculo *Sobre la lengua vulgar*), por lo que es manifiesto que el sentido premoderno de este término pertenece claramente a las artes de la retórica y de la gramática, aunque puedan escucharse algunos ecos de la “construcción” en el arte de la arquitectura. Cómo es posible que el uso retórico y gramatical de “construcción” realice su metamorfosis al nuevo sentido técnico y matemático de la modernidad, es una cuestión en la que la presente investigación no debería detenerse a indagar, sobre todo, cuando existen inmejorables explicaciones del caso<sup>3</sup>, sin embargo sí es necesario hacer patente la nueva comprensión del concepto “construcción”, sobre todo, para los fundadores del pensamiento moderno y las implicaciones teóricas más importantes que de estos planteamientos se derivan.

Sin lugar a dudas, el mero uso gramatical del término *constructio* llegó a su fin en la Modernidad, particularmente con R. Descartes y Th. Hobbes. En los discursos tanto del Padre de la Filosofía Moderna como en los del heredero directo del Padre de la Ciencia Política Moderna, el término “construcción” y su nuevo sentido urden la trama que dará cabida a los nuevos tejidos de una época

---

<sup>1</sup> Cfr. Cicerón, *Brutus*, 78.272; *De inventione*, 20.72, y *De oratore*, 2.15; 2.37.

<sup>2</sup> Resulta particularmente interesante descubrir que el uso antiguo del término griego *syntaxis* denotaba, en la mayoría de sus acepciones, el sentido gramatical que se está explicando, y cabe señalar que el único sentido matemático con el que este término fue empleado aparece en el título original del *Almagesto* de Ptolomeo. Esta observación se la debo al excelente texto de Lachterman (1989: 207).

<sup>3</sup> Cfr. Lachterman (1989), especialmente P.-p. 50-61 y 207-9; así mismo, Klein (1992), particularmente P.-p. 178-85.



que se considera radicalmente distinta a la anterior. Como se ha visto, en esta nueva época existen algunas nociones básicas que la distinguen de las pasadas (las ideas que más destacan son las de ciencia, progreso y método, entre las más importantes). Resta indagar, sin embargo, ¿de dónde proceden estas nociones?, y ¿cuál es el presupuesto sobre el que se sustentan? Tales cuestiones son las que trataré de esclarecer en lo que resta de este acercamiento con un análisis sobre la importancia y el sentido de la construcción en Descartes. Por tratarse de un análisis muy preciso, cuya finalidad es la de explicitar el sentido diferente al meramente gramatical que en la antigüedad se le daba al término *constructio*, me abocaré directamente a los pasajes de las obras de este pensador, anticipando un reconocimiento inmediato del concepto contemporáneo de construcción con respecto al que Descartes se considera innovador.

En la primera parte de su *Discurso del Método*, Descartes realiza públicamente el escrutinio de las ciencias o disciplinas antiguas siguiendo el criterio de “utilidad” aprendido de sus maestros jesuitas y que él mismo caracterizó al explicar que *el estudio le daría un conocimiento claro y seguro de lo que es útil a la vida*. La lista de ciencias “inútiles”, como sabemos, es amplia: lo que se estudia en las escuelas, las lenguas, las fábulas, la historia, la literatura, la elocuencia, la poesía, el estudio de las costumbres, la teología, la filosofía, la jurisprudencia, la alquimia, la astrología. La única que exceptúa en este catálogo es la matemática, no sin una observación importante: le asombró que *no se hubiera edificado algo de mayor relevancia sobre fundamentos tan firmes y sólidos*.<sup>4</sup> Esta observación, aparentemente ingenua, es vital para el desarrollo del proyecto cartesiano y también, para nuestra investigación sobre la noción de

---

<sup>4</sup> Cfr. Descartes (2000), 29-40 pgs. La primera parte del *Discurso del método*, que desarrolla las consideraciones cartesianas relativas a las ciencias, es donde especialmente su autor enfatiza el carácter práctico o útil del conocimiento que está proponiendo. Por ejemplo, comienza postulando que el *bon sens* o “razón” es aquello que está mejor distribuido entre los hombres, pero su importancia radica en la utilidad que la propia razón puede otorgar al hombre moderno: “Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'etonnois de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé.” (pg. 36). El subrayado es mío.

“construcción” de la Modernidad. Para el proyecto cartesiano, porque como sabemos (“Parte II” de su *Discurso...*), su método proviene precisamente de esos fundamentos “tan firmes y sólidos”; es decir, a los ojos del propio Descartes, él está realizando lo que toda la tradición matemática (léase, “científica”) no logró: él sí se percató, más allá del servicio que las matemáticas proveen a la mecánica, del *uso real* de las matemáticas, consistiendo éste no tanto en poner de manifiesto un buen espíritu mediante el entendimiento correcto de sus principios, sino sobre todo, en aplicar bien ese espíritu<sup>5</sup>, es decir, en darle cabida al método y ejecutarlo. Esta misma observación cartesiana es importante para nuestra investigación, por ser ésta la primera ocasión con la que Descartes le permite a su lector percatarse de su sentido innovador y de su importancia en el proyecto moderno – eminentemente constructor.

Cuando Descartes se asombra de que una edificación superior no se hubiera erigido ya sobre el desarrollo y uso práctico de las matemáticas está empleando el verbo preciso: *bâtir*, que alude al ejercicio y a la acción de la construcción y la edificación, es decir, al nuevo sentido que Descartes inaugura para la comprensión de la noción de construcción en la nueva época, *su* época. El sentido innovador de la construcción cartesiana se encuentra, evidentemente, más allá de la mera conjunción o unión de partes (como a la que se refería la “constructio” latina posiblemente derivada de la “syntaxis” griega) y que sólo hacía referencia a la construcción gramatical de la oración, a la mera reunión (si bien que correcta) de los elementos de una oración. El sentido moderno de “construcción” está señalando un nuevo modo de entender la relación entre la obra y el operante (¿artífice?), y esto es algo que se puede apreciar al reflexionar sobre los siete tipos de constructores que Descartes propone para explicar su proyecto filosófico innovador sustentado en un nuevo sentido de la noción de construcción; veamos cuáles son y a qué aluden.

---

<sup>5</sup> Cfr. Ibidem, pg. 30: “Car ce n’est pas assez d’avoir l’esprit bon, mais le principal est de l’appliquer bien.” También, confrontar la idea del enunciado de la cuarta *Regulae*: “La méthode est nécessaire pour rechercher la vérité des choses” (pg. 124).

## LOS PARADIGMAS CARTESIANOS DE CONSTRUCCIÓN.

En la “Segunda parte” del *Discurso del Método*<sup>6</sup>, sección conocida por la presentación de “las partes del método”, es donde Descartes evidencia su preocupación por la perfección de las cosas que se hacen con la intervención de muchas partes, es decir, de las *obras compuestas de varias piezas* –utilizando las palabras del autor. Su propio método para investigar la verdad es una *obra compuesta* de varias partes y su presentación parece justificarse en la evidencia de los ejemplos de construcciones aducidos en su discurso: lo que nos permiten “ver” estos ejemplos es la importancia paradigmática de cómo una obra que pertenece a un solo autor puede garantizar su perfección, y el orden en que estos paradigmas de construcción es presentado por Descartes nos orientan respecto del grado de perfeccionamiento de la obra y su autor. Que (tal como lo afirma Descartes) *las obras compuestas de varias piezas y hechas por varias personas no son tan perfectas como las ejecutadas por una sola persona* (P. 41), es la clave para comprender sus siete ejemplos de casos, y que son:

1. El único arquitecto de un edificio.
2. El único ingeniero de una ciudad.
3. El caso abstracto del único legislador “prudente” que da leyes a un pueblo.
4. El caso especial del único legislador divino, Dios, quien hizo las leyes del estado de la verdadera religión, que debe ser incomparablemente mejor regulado que todas las otras [religiones].
5. El caso concreto del único legislador humano de la pagana Esparta.
6. Los razonamientos sencillos hechos con naturalidad por un solo hombre de “buen sentido” (*bon sens*).

---

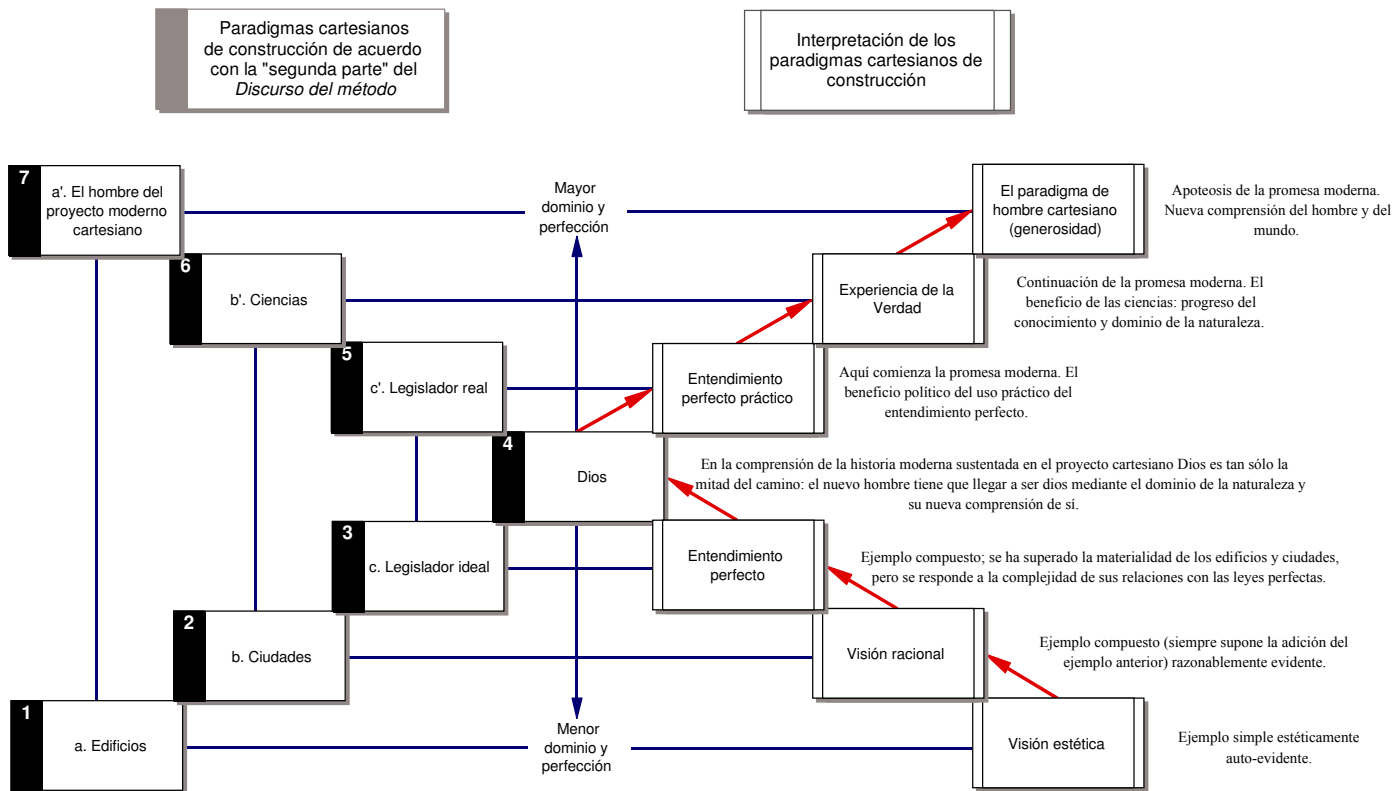
<sup>6</sup> Cfr. Descartes (2000), P.p. 41-54.

7. El caso hipotético y final de un solo hombre que daba un uso perfecto a su razón sin ninguna ayuda desde su infancia, no afectado por apetitos ni preceptores.

Para ayudarme a explicar la estructura de la presentación cartesiana acerca de los paradigmas de construcción y su elevación en el grado de perfección, guiaré mi interpretación con el siguiente esquema: Del lado izquierdo numerados, los paradigmas cartesianos de construcción; del derecho y a contraespejo, mi interpretación de los primeros:

Esquema A.

2009 D.R. Luis Antonio Velasco



Los paradigmas cartesianos de construcción son presentados puntualmente por su autor tal como los enumeré en la página anterior. Siguiendo el orden cartesiano

se observa con cierta claridad cómo efectivamente hay un ascenso no sólo en lo concerniente a la complejidad y perfección de lo que implica cada paradigma (p.e., construir ciudades es más complejo que construir edificios, así como crear leyes es más complejo y requiere de mayor perfección que la construcción del plano de una ciudad, etc.), sino sobre todo, en la importancia del séptimo y último paradigma de perfección (i.e., el hombre cartesiano), pues como lo mostraré a continuación, este séptimo paradigma es el constructor definitivo del nuevo mundo.

Retomando lo que Descartes explica a sus lectores respecto de cómo tenemos que entender cada uno de estos paradigmas de construcción cuando afirma que *no hay tanta perfección en las obras compuestas (compósés) de muchas partes y producidas por varios artífices diferentes como en las obras de un solo hombre*, me parece pertinente señalar que debemos considerar esta afirmación más como advertencia y clave para interpretar correctamente su proyecto filosófico que como una ingenua observación. Así, si atendemos al primer paradigma de construcción que nuestro autor nos ofrece, el del único arquitecto de un edificio, tenemos que entender por qué es preferiblemente mejor que un solo arquitecto sea quien proyecte un edificio (obra compuesta de varias partes) a que dicho proyecto lo realicen varios de ellos. La razón cartesiana de este primer paradigma es que un edificio cuyo proyecto proviene de un solo arquitecto es más atractivo y mejor planeado, lo cual podemos entender cuando vemos que un proyecto arquitectónico que no requirió de una segunda revisión y modificación de su presentación inicial es porque, de hecho, fue originalmente correctamente planeado. Ahora bien, que sea *más atractivo*, como lo afirma Descartes, es algo colateral a la correcta planeación del proyecto arquitectónico en sí mismo, pues este juicio depende, otra vez, de que un proyecto arquitectónico supeditado a un solo arquitecto hace coincidir todas las partes de la obra hacia una sola meta e interés arquitectónicos, lo cual garantiza de alguna manera que la estructura sigue un único plan y la experiencia estética sugerida en dicho proyecto único no es

confusa, mientras que si estuviera dirigida por varios arquitectos con diferentes intereses y gustos la obra manifestaría, con mucha probabilidad, las inconsistencias estéticas producidas por la mezcla de metas, intereses y estilos que no siempre pueden juntarse sin que esto resulte en una catástrofe estética y arquitectónica.

El segundo paradigma de construcción es el de las ciudades. Evidentemente, estamos frente a un paradigma más complejo que el anterior por lo que la fuerza de la razón para propiciar el orden en la construcción habrá de ser mayor. La construcción de una ciudad requiere no sólo del conocimiento preciso para levantar edificios, lo cual ya de suyo es complejo, sino de una serie inenarrable de detalles (edificios públicos, hogares de los ciudadanos, orientación de las calles y vialidades, definición estratégica de lugares públicos, abastecimiento de agua, resguardo en caso de peligros, etc.), además de una planeación tan amplia que abarque hasta el posible crecimiento de la propia comunidad. Descartes nos hace ver que las ciudades antiguas que normalmente encontraban su origen en la expansión de los caseríos a las villas y que posterior y paulatinamente iban transformándose en las ciudades que ahora conocemos son mucho más irregulares que las poblaciones que eran creadas con una exigencia impuesta o siguiendo un fin más o menos importante para los integrantes de esa comunidad; tan importante en ocasiones, que la construcción de dicha ciudad se realizaba brevemente con los esfuerzos armonizados de una sola generación. Este tipo de observación, a pesar de su exageración (*sic.*, que se construya una ciudad entera en una sola generación), puede ser aceptada, pero justo por llamar nuestra atención debemos ser más precavidos, pues parece que lo más relevante en el discurso cartesiano respecto de este paradigma no es la brevedad de tiempo en el que se puede construir una ciudad, sino la enunciación final en la que nuestro autor compara a estos dos tipos de ciudades, pues dice que las calles de las ciudades que fueron construidas siguiendo un plan son más simétricas y trazadas con arreglo a ese plan, mientras que las calles de las ciudades que no

fueron construidas así, son mucho más tortuosas y desiguales, dejando de manifiesto que lo que dirigió su construcción fue *más la fortuna que la voluntad de los hombres que usan la razón* (P.42). Esta indicación es muy importante porque manifiesta el interés del proyecto moderno cartesiano: se trata de realizar una construcción que evidencie los alcances programados de la razón humana; nada que sea humano (en este nuevo sentido de lo humano) puede depender del azar y la casualidad. Otra manera de decirlo, es que con el proyecto moderno cartesiano el imperio de la fortuna (Fortuna, diosa que dirigió en gran medida los asuntos humanos en el periodo clásico y, sobre todo, aún en el renacentista) llegó a su fin... y con él, el inicio de una nueva época. ¿En qué basa Cartesio esta nueva época y a qué conduce?

La respuesta a esta pregunta se encuentra básicamente en el sexto y séptimo paradigmas cartesianos de construcción, aunque para llegar a ellos antes se tiene que pasar por los tres centrales, a saber: el legislador ideal, Dios y el legislador real. Estos tres paradigmas centrales apuntan directa y abiertamente<sup>7</sup> hacia la importancia del método; su discurso es aparentemente sencillo, ya que “sigue” la misma finalidad y desarrolla la misma idea que en los dos paradigmas de construcción anteriores (edificio y ciudad), sólo que llevando la atención hacia lo que sería el *quid* del paradigma anterior más complejo (la ciudad) y es que una ciudad no puede serlo sin aquello que la determina, organiza y gobierna, a la vez que la constituye como la ciudad que es, a saber, sus leyes. Descartes ofrece la explicación de cómo los pueblos que se van civilizando paulatinamente, es decir,

---

<sup>7</sup> También, desde un plano esotérico, encuentro cierta afinidad con el planteamiento cartesiano del problema político, no sólo por la insistente evidencia semántica del término empleado por Descartes para desarrollar esta parte de su discurso (“el que hace leyes” o “legislador”, “legislador prudente” o “Dios”), sino por su ubicación central en el conjunto de este argumento, ubicación que denota no sólo un orden en el entramado cartesiano, sino una sugerencia para el lector cuidadoso (*i.e.*, los capítulos centrales de una obra son centrales por su importancia al interior del conjunto de la misma) por lo que este fragmento cartesiano puede sugerir una revelación importante del planteamiento político de este autor, aunque esto, si bien es algo que no ha sido estudiado entre los eruditos de Descartes no significa que carezca de importancia y sin embargo, en esta ocasión, es algo que está fuera de los alcances de este estudio. Una observación final a esta nota: Tanto en la filosofía política clásica (Platón y Aristóteles) como en los estudios maquiavélicos sobre este problema, la relación entre teología y política es fundamental para la conformación de la comunidad política.

los que hacen sus leyes de acuerdo con las necesidades que van surgiendo en su desarrollo histórico (tales como crímenes y los pleitos civiles a que daban lugar) no tienen políticamente hablando un sustento sólido ni tan bien organizado como aquellos pueblos que desde el principio de su historia decidieron en una asamblea pública observar las leyes que un (solo) prudente legislador les dictara. Inmediatamente después, y como si fuera parte del mismo argumento, nos dice que tal es el caso de *la verdadera religión, en la cual Dios solo ha hecho las ordenanzas*, [por lo que] *deben ser incomparablemente mejor reguladas que todas las otras* (P.42) [religiones]. Pero como él mismo “ve” que este ejemplo es demasiado elevado para su público efímero, indica inmediatamente después que *...Y para hablar de cosas humanas...* insertando el caso histórico real de Esparta, ejemplo con el que explica su aseveración (primero teórica, y después teológica) sobre el hecho de que una ciudad bien organizada desde sus orígenes, floreciente con respecto a todas las otras ciudades, debió su virtud no a la bondad de cada una de sus leyes (porque inclusive, *muchas de ellas eran contrarias a las buenas costumbres*), sino a que todas ellas fueron dictadas por un solo legislador, con lo que se sigue lo que tanto desea defender Descartes, a saber, que siguen un único fin.

Sin embargo, parece poco probable que Descartes quisiera abandonar allí su discurso, pues estos tres paradigmas de construcciones (el del legislador ideal, el de Dios que dicta las leyes de la verdadera religión y el del legislador real) apuntan más al modo de acción que al resultado de la acción de cada uno de estos actores –incluido Dios. Cada uno de estos agentes, el legislador ideal, Dios y el legislador real, nos permite entender Descartes, tienen una meta muy precisa, anterior a cualquier tipo de acción; su acción, en tanto paradigmas de legisladores (ideal, divino y real, o lo que es lo mismo, el teórico, el divino y el práctico), constituye el modelo más puro de praxis teórica: todo legislador debe tener presente la finalidad de su acción, la cual consiste en realizar un tipo específico de comunidad política que habrá de cobrar vida en cuanto dicha comunidad se dirija



por las leyes que dictó ese legislador. En sentido estricto, estos tres paradigmas cartesianos de construcción nos conducen al paradigma de método cartesiano, pues lo que nos muestran estos ejemplos es que ninguna obra moderna sería posible sin el camino que conduce a ella ni sin la finalidad inmutable, clara y distinta, que oriente a su creador a realizar cualquier acción. Así, podemos ahora responder, con algo más de conciencia, que sobre lo que basa Descartes la posibilidad de la nueva época (canceladora del azar, de las contingencias y de la casualidad) es, ni más ni menos, que el método; método que requiere, como en estos tres paradigmas, de una finalidad claramente definida y un camino que evidentemente le acerque a ella, así como un único y solo constructor, si no divino, al menos prudente. Ahora bien, lo que en el discurso cartesiano está construido sobre el nuevo método es la nueva ciencia y las resultas de ésta, veamos los dos últimos paradigmas cartesianos de construcción.

El sexto paradigma cartesiano de construcción es uno de los más importantes en la historia narrada por Descartes para desarrollar la nueva época; se trata de la ciencia propiamente dicha. Como lo he señalado, los paradigmas de los legisladores dirigen la atención al paradigma de “método”, lo cual no es fortuito en el discurso cartesiano debido a que líneas más adelante trata justamente de los -tan famosos como malentendidos- cuatro pasos del método cartesiano y en la siguiente parte del *Discurso del método* (sic., “Tercera parte”) se vuelve a poner en práctica lo que está pensando su autor respecto de la finalidad del proyecto cartesiano, el método propiamente y la moral de provisión, en la que el ejemplo de la casa que se destruye *para edificar una nueva* (P.55), etcétera, vuelve a recordarnos al primer paradigma cartesiano de construcción de nuestro esquema. No obstante toda esta serie de relaciones, el sexto paradigma es, sin lugar a dudas, tan importante como que sin él no se entendería la finalidad de esta serie de paradigmas cartesianos de construcción, es decir, la meta del discurso cartesiano: el nuevo hombre. Según el discurso cartesiano, las ciencias de los libros son compuestas y engrosadas poco a poco por las opiniones de diversas

personas, por lo que tales conocimientos no son sino probables y carecen de toda demostración, siendo esta la razón por la que a su juicio no pueden estar tan cerca de la verdad como aquélla que sienta sus bases en los simples razonamientos que puede hacer naturalmente un hombre de *bon sens* tocante a las cosas que se le presentan (P. 43). Este señalamiento por sí mismo tiene sendos problemas, sobre todo, en lo tocante a la posibilidad del progreso de las ciencias, pues cómo podrían explicarse los adelantos científicos si no es mediante la apropiación del conocimiento en una tradición que trabaje sobre el modelo epistémico en el que se funda una determinada ciencia, su periodo de “ciencia normal”, de “anomalías” que conducen la ciencia a una “crisis” que, a su vez, exige un cambio de paradigma y que posteriormente da lugar a la “revolución” científica produciendo un nuevo paradigma<sup>8</sup>.

Sin embargo, cabe resaltar que el argumento cartesiano no tiene qué ver en sentido estricto con el progreso de las ciencias, en plural, sino con la posibilidad de que ellas se acerquen a la verdad, de lo cual podemos distinguir dos cosas: primera, dado que las ciencias de las que habla son obras que han sido compuestas y engrosadas paulatinamente por las opiniones de diversos hombres, muestran claramente que no siguen el método que hemos develado en nuestro acercamiento a los tres tipos de legisladores, es decir, que no están sustentadas en una sola persona de *bon sens*, razón por la cual no pueden ser consideradas justificadamente bajo ese término de *ciencia*. Y segunda: que tomando en cuenta el propósito explícito que aparece en el título completo del *Discurso del método: pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (P. 27), es evidente que el método cartesiano se dirige hacia la fundamentación de la verdad, por lo que si el intento cartesiano consiste en conducir la razón y, consiguientemente, buscar la verdad en las ciencias, su obra es el paradigma de construcción más elevado que pueda existir, pues con él, todas las ciencias que

---

<sup>8</sup> Para explicar el concepto de progreso científico tal como lo entienden los filósofos de la ciencia en su planteamiento original, sigo de cerca el argumento clásico de Kuhn (1986).

se encuentren en la situación de buscar la verdad son organizadas sobre la base del método cartesiano, es decir, sobre la base metódica que hace posible a las verdaderas ciencias; base que, por cierto, su autor definió desde el postulado inicial del proyecto de la Modernidad.

En la época inmediata posterior en la que Descartes postuló la finalidad de la nueva ciencia sería imposible hablar de “ciencias” que no estuvieran regidas por la finalidad con la que el autor de este conjunto de obras trazó para cada una de ellas desde su plan inicial, llamémosle: Modernidad. De acuerdo con lo que señala el fundador de esta nueva época, la ciencia verdadera no es la que se forma con opiniones de diversas personas, sino aquella que ha sido construida por un solo hombre de “buen sentido” tocante a las cosas que se le hacen presentes de manera evidente: Descartes habla de Descartes.

Por último, ¿qué consecuencia resulta de postular la importancia del constructor solo a la hora de hacer edificios, de postular lo mismo a la hora de construir ciudades, de postular lo mismo a la hora de legislar ciudades derivando de la legislación lo peculiar del método de Cartesio, así como de postular la importancia de la única ciencia hecha por el más grande de los creadores, nunca antes visto ni jamás imaginado, Descartes mismo? Esta pregunta encuentra su respuesta en el séptimo paradigma cartesiano de construcción: el nuevo hombre. De este modo, ahora podemos enunciar la pregunta: ¿En qué consiste el nuevo hombre cartesiano? Y siguiendo el discurso del autor del *Discurso del método* encontramos básicamente una reflexión sobre lo que somos todos antes de ser hombres, a saber, infantes. Esta reflexión es importante porque con ella su autor nos coloca frente a las implicaciones directas de su proyecto. De lo que se trata, en pocas palabras, es de dejar de ser infantes, aunque él asume que aún los adultos que no se rigen por las leyes de la razón señaladas discursivamente por Descartes, es decir, que siendo adultos, seguirán siendo infantes, esto es, dependientes de la tutela de los mayores.

Ser infante, en el desarrollo del proyecto cartesiano consiste básicamente en ser gobernados por nuestros apetitos y por nuestros deseos, entre los cuales difícilmente se puede encontrar consenso sobre lo óptimo para nuestra propia existencia, ya no se diga nada respecto de la búsqueda de la verdad -puesto que sería excesivo-, además de estar siempre bajo la tutela y cuidados de quienes hipotéticamente estarían encargados de nuestra orientación sin hacer jamás el esfuerzo por ejercitar nuestra propia razón para dirigir nuestras acciones de manera autónoma y razonablemente justificada. Por estas consideraciones, el estado infantil en el nuevo hombre derivado del proyecto cartesiano no sólo es desechado por intolerable a su propensión a la perfección, sino que de acuerdo con el argumento ascendente de los paradigmas cartesianos de construcción es un estado que habrá de cancelarse cuando el nuevo hombre sea guiado siempre, desde el momento de su nacimiento, por la razón, es decir, cuando el nuevo hombre nazca simplemente racional. Mas ¿cómo es esto posible?

El argumento cartesiano no carece de movimiento propio para responder a esta pregunta y se sigue de la propia exhibición de los paradigmas cartesianos de construcción que he presentado en los últimos párrafos de este estudio. Ya he hecho notar el movimiento ascendente de los siete paradigmas de construcción esbozados por Descartes en su segunda parte del Discurso del Método y también, he intentado no descuidar la finalidad retórica de este desarrollo argumental cartesiano, a saber, que de lo que se trata en todo este pasaje es del único y solo constructor de la nueva época, Cartesio mismo, Renato re-nacido de su propio discurso del *Discurso del Método*, quien ahora se presenta como el artífice y constructor de sí mismo y de la nueva época, de la que él a su vez es el creador absoluto: la ciencia verdadera es la que él enseña y con su discurso del método se cancelan los discursos aporéticos, confusos y falaces sobre la verdad (tan corrientes y abundantes en la época que le tocó vivir), pues él ha renacido como el hombre nuevo simplemente racional. Para explicar brevemente cómo es posible

este movimiento al interior del *Discurso* cartesiano me apoyaré en el Esquema B en el que muestro el desarrollo de cómo el hombre se convierte en el nuevo hombre y como éste construye su propio mundo, es decir, el nuevo mundo, el mundo moderno –propiamente dicho.

Para entender el movimiento de este esquema es preciso notar que el “primer ciclo de la construcción del Mundo” cartesiano proviene de los paradigmas de construcción indicados en el *Discurso* por el propio autor, siguiendo puntualmente su presentación ascendente que va desde el constructor solo de edificios hasta el hombre del proyecto moderno cartesiano, es decir, el nuevo hombre, aquél que tiene la consigna de ya no gobernarse por sus apetitos ni sus deseos, sino únicamente y desde su nacimiento, por su razón. Para llegar a este estado (señalado en nuestros esquemas con el rectángulo número 7) es preciso haber dominado la naturaleza mediante el conocimiento científico que de ella este protonuevo hombre está adquiriendo con la praxis del método cartesiano (señalado en nuestros esquemas en el rectángulo número 6). El dominio de la naturaleza y el progreso del conocimiento a la luz del ejercicio de la nueva ciencia es lo que le ofrece la oportunidad al hombre de llegar a ser (y comprenderse como) un nuevo hombre en una nueva época, pues anteriormente el dominio de la naturaleza en general y el de sí mismo en particular (sobre todo con la promesa de la medicina, paradigma de ciencia moderna: progreso en el conocimiento y cancelación del dolor natural mediante un artificio humano), eran considerados como meras utopías y, en el peor de los casos, como herejías justificadamente punibles.

Por su parte, el “segundo ciclo de la construcción del Mundo Moderno” presenta propiamente el movimiento insoslayable producto del primer ciclo. Habiendo realizado exitosamente al nuevo hombre implicado en el proyecto moderno cartesiano, es decir, comprendiendo la posibilidad del nuevo hombre realizada efectivamente en la propia persona de Cartesio, la universalización de

esa comprensión conduce necesariamente a la comprensión de la nueva época sustentada en la verdadera ciencia: el nuevo hombre no sólo produce al nuevo mundo (con la ayuda indispensable de la nueva ciencia, sustentada a su vez en el método inmanentista y solipsista) sino que, inicialmente, se produce a sí mismo. La primera diferencia radical entre el primer ciclo de la construcción del mundo y el segundo es que el hombre del primero construye inicialmente edificios, mientras que el hombre (nuevo) del segundo es el constructor del hombre mismo y de su mundo. Si buscáramos un ejemplo de este caso no tendríamos que ir muy lejos: el paradigma de este caso es Descartes mismo; creador de sí y de una nueva época: la Modernidad. La segunda diferencia radical y no menos importante que la primera es la que se observa con la cancelación del paradigma de construcción de la verdadera religión<sup>9</sup> en el segundo ciclo de la construcción del mundo moderno, pues si el nuevo hombre crea tanto al hombre moderno como a su mundo el papel del Dios de la tradición imperante es obsoleto, lo cual es perfectamente compatible en la transición del primer ciclo al segundo ciclo de la construcción del Mundo Moderno con la caracterización cartesiana (“tercera parte” del *Discurso del método*) de la *morale par provision*. El primer momento del primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno no detenta mayor complejidad ni mayor conocimiento; su principal tarea es mostrarnos la importancia del solipsismo para garantizar la perfección en la obra construida. En cambio, el primer momento del segundo ciclo está sustentado sobre la exacerbación y apoteosis del primer ciclo, a saber, el nuevo hombre que ha dominado su naturaleza (controlando sus pasiones y produciendo sus deseos) y se guía por la sola razón. Este momento de ambos ciclos es fundamental por ser el que comienza propiamente la realización del proyecto cartesiano: en él se parte de una mayor complejidad y perfección sustentada en la perfección del nuevo hombre que crea su nuevo mundo, sin embargo esta es la razón por la que en la historia del desarrollo del proyecto

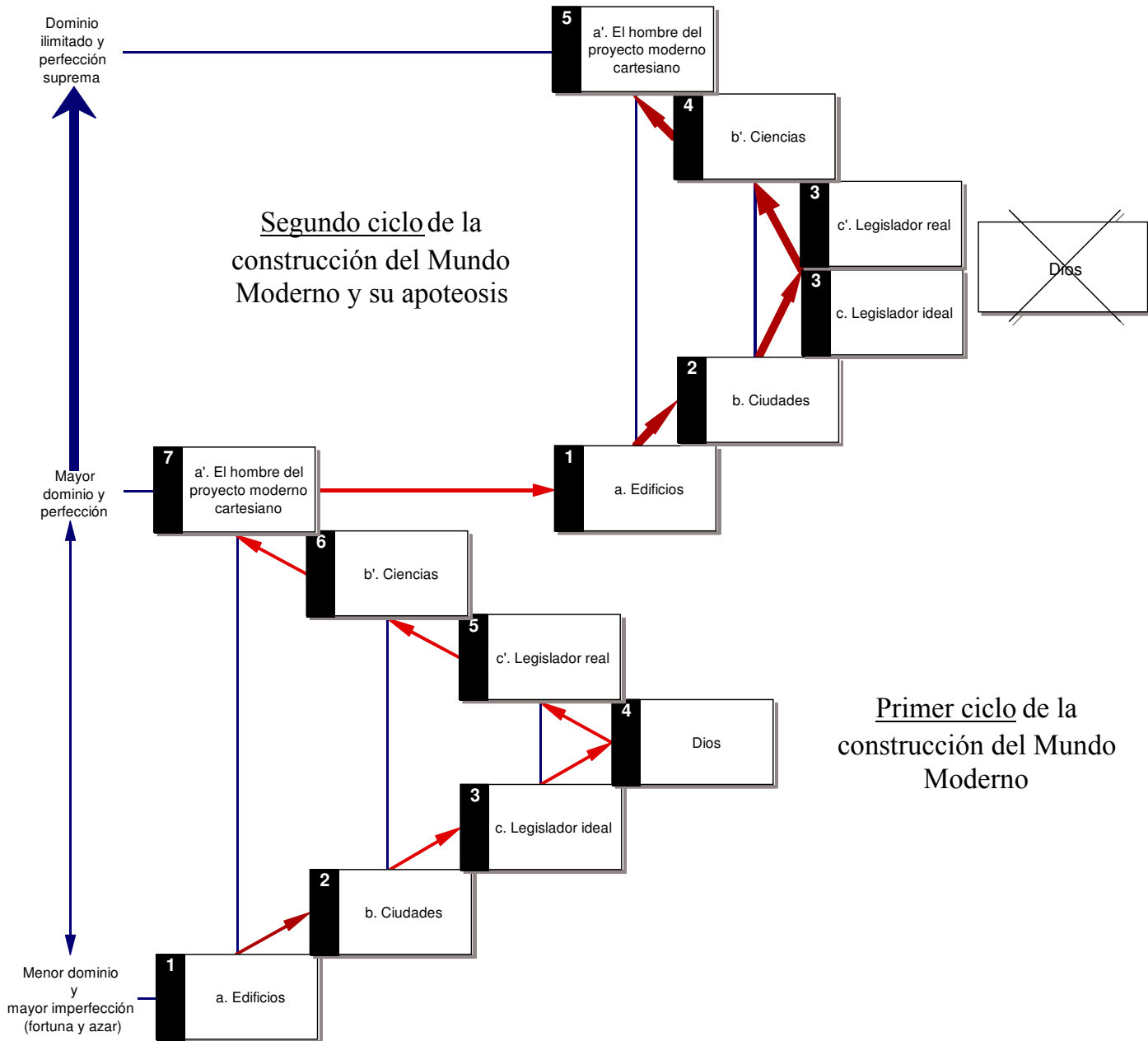
---

<sup>9</sup> El desarrollo de esta postura se encuentra en la tercera parte del *Discurso del método* conocida en general como “algunos preceptos morales sacados de su método”, parte ésta en la que algunos estudiosos de Descartes han encontrado justificadamente un argumento esotérico, permeado de términos bélicos, comunes en su época, sobre la moral de “aprovisionamiento”, es decir, provisional, mientras dura la guerra. Cfr. Kennington (1987) y Lachterman (1983).

cartesiano ya no puede entrar a escena el Dios de la tradición, pues este personaje era el que jugaba el papel del creador. Veamos:

**Esquema B.**

2009 D.R. Luis Antonio Velasco



En este esquema podemos apreciar las diferencias radicales entre el primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno y su segundo ciclo, desarrollo que hemos descubierto con nuestro análisis del pensamiento cartesiano en su *Discurso del método*. Resalta con evidencia la consideración de que el hombre del proyecto moderno cartesiano del último momento del primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno señalado con el rectángulo 7 es esencialmente diferente respecto del hombre análogo del segundo ciclo de la construcción del Mundo Moderno señalado con el rectángulo 5 del ciclo superior, debido a las siguientes dos consideraciones: En primer lugar, el hombre del primer ciclo que construye edificios, ciudades y leyes es un hombre que todavía tiene como referente a Dios y, subsecuentemente, en su relación con él, se manifiesta una dependencia que tiende a ser paulatinamente cada vez menor –hasta desaparecer completamente en el segundo ciclo- mediante la seria consideración y puesta en práctica del método en todas y cada una de las cosas y creencias que constituyen al hombre y al mundo humano, método propuesto por Cartesio en su *Discurso del método* e indicado en nuestro esquema en el primer ciclo con el rectángulo 6 (“Ciencias”) con el que se manifiesta la realización de la posibilidad del conocimiento verdadero que, dirigido por el método y la razón humana, hace efectivamente posible la metamorfosis fundamental del proyecto cartesiano: un hombre que, tras largo proceso inmanente, finalmente ha dejado de ser niño (es decir, dependiente de creencias adscritas al juicio de otros, sean éstos individuos, la tradición misma o supersticiones, miedos e ignorancia).

En segundo lugar, el matiz más importante en esta metamorfosis cartesiana solidificada por su *pensamiento* de que *todos nosotros hemos sido niños antes de ser hombres* porque la mayor parte de nuestra existencia *ha sido gobernada por nuestros apetitos y preceptores* (P. 43), consiste básicamente en cancelar de manera radical el estado de dependencia tanto hacia los apetitos individuales como hacia los diferentes preceptores que hemos tenido puesto que todos ellos, al ser contrarios los unos a los otros, no permiten que el hombre avance (progrese)



hacia una meta bien (razonablemente) dirigida. El último momento del primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno, el hombre del proyecto moderno cartesiano, tiene las bases para dejar de ser niño (dependiente y veleidoso) y manifestar, mediante el ejercicio del método y la razón, su autonomía frente a las opiniones de los otros y su autarquía en lo concerniente a su acción esencialmente productora. La caracterización esencial de esta toma de conciencia del nuevo hombre surgido del primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno se pone de manifiesto, tan violenta como subrepticamente, con la cancelación racional y metódica de lo que la tradición (supeditada en la opinión, el miedo, la superstición y la ignorancia) había considerado era el principio de todo cuanto existe, incluyendo al hombre: con el advenimiento del nuevo hombre, Dios ha sido cancelado.

Una última consideración. Al cancelar a Dios, la diferencia entre el legislador ideal y el legislador real de la que se parte en el primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno también tiende a desvanecerse por razones justificadas en la nueva acción del nuevo hombre, del hombre que ya no es infante, del hombre que dirige sus acciones por la razón y únicamente por esta facultad llevando a la perfección el ejercicio del método presentado en la “segunda parte” del *Discurso del método*. El desvanecimiento de esta diferencia consiste en que el legislador ideal, es decir, perfecto y que carece de errores en su cálculo al proponer leyes es exactamente el mismo que el legislador real porque en el segundo ciclo de la construcción del Mundo Moderno la única acción posible es la que está fundada en la ciencia nueva, producto del proyecto inicial cartesiano. En tanto esta interpretación dirige nuestra atención hacia el problema central de los paradigmas de construcción del proyecto moderno, presentaré *in extenso* el pasaje cartesiano en el que fundamento mi comprensión de los paradigmas de construcción moderna. Estos pasajes se refieren a la presentación, desarrollo y perfeccionamiento del legislador (paradigmas 3 a 5 del primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno de nuestro Esquema B: el legislador ideal, el

perfecto legislador -Dios- y el legislador real). Veamos:

Paradigma 3:

[... *Ainsi je m'imaginai que...*] ...Del mismo modo yo me imagino que los pueblos, que antes habían sido semi-salvajes, y que habían llegado a ser civilizados paulatinamente no hacen leyes más que a la medida de la incomodidad que los crímenes y querellas lo exigían, no estaban tan bien civilizados como aquellos otros que desde su comienzo se organizaron en asambleas y decidieron observar las constituciones de algún prudente legislador. ...

Paradigma 4:

[*Comme il est bien certain que...*] Cómo es bien cierto que el estado de la verdadera religión, de la cual Dios solo hace las ordenanzas, [éstas] deben ser incomparablemente mejor reguladas que todas las otras [leyes]. ...

Paradigma 5:

[*Et pour parler des choses humaines, je crois que,...*] Y para hablar de cosas humanas, yo creo que, si Esparta en otro tiempo fue floreciente, no encuentra su causa en la bondad de cada una de sus leyes en particular, en vista de que algunas eran fuertes para extranjeros, y esas mismas contrarias a las buenas costumbres, pero por razón de que no fueron inventadas más que por uno solo, todas ellas tendían a una misma finalidad.

(P. 42).

En la medida en que este asunto trata sobre el problema del legislador, evidentemente refiere a un tema fundamental de la filosofía política que no entra en los límites de este estudio, por lo que manifiesto que aunque soy conciente de la magnitud e importancia del problema político en cuestión, me limitaré a presentarlo en los términos de mi interpretación sobre la construcción del Mundo Moderno.

El propio Descartes utiliza una diferencia estilística finísima que nos permite entender la diferencia entre los tres paradigmas de legisladores que nos está proponiendo. Para mostrarla utilizando el discurso de Descartes, podemos ver

que la historia cartesiana del legislador ideal confrontado con el legislador real del que habla nuestro autor en los pasajes centrales del Esquema B del primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno es un relato que apela a la diferencia entre el legislador *prudente* que Cartesio se *imagina* y el legislador *del que puede hablar para referirse a cosas humanas*, es decir, parece que la prudencia en el primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno es una cosa divina, deseable pero no real, en términos cartesianos, meramente imaginable, pero dado que el proyecto cartesiano es eminentemente autoproducente, puede dejar el primer ciclo de la construcción del Mundo Moderno y pasar al segundo ciclo donde, gracias a la ciencia y al nuevo método sustentado en la razón -desarrollados por el propio hombre- el hombre que dicta leyes de acuerdo con un plan perfecto, ante todo, es real. De esta manera, el legislador del segundo ciclo y apoteosis de la construcción del Mundo Moderno es, debido a su autonomía y autarquía metódica-racional, no sólo el legislador deseable, sino el único real.<sup>10</sup> La diferencia entre el uso del entendimiento perfecto del legislador *imaginado por Descartes* (en el paradigma 3) y el uso del entendimiento perfecto práctico del legislador real del que *Descartes puede hablar en términos humanos* (en el paradigma 5) sustentado en *el* método y la razón se disuelve porque el entendimiento y el uso del método y

---

<sup>10</sup> El desarrollo cartesiano de estas ideas en su obra de 1637 puede seguirse con toda claridad y ejemplar dilección en su correspondencia con Elizabeth, especialmente en las cartas de Descartes del 21 de julio, del 4 y del 18 de agosto y en la del 1º de septiembre de 1645. En esta serie de cartas, Descartes explica *los medios que la filosofía enseña para conseguir la felicidad suprema que las almas vulgares esperan en vano de la fortuna aunque sólo podamos esperarla de nosotros mismos* (Descartes: 1989: 108-9). Básicamente se centra en resaltar lo tratado por él en su *Discurso del método*, insistiendo en la idea que indica que en la medida en que el recto uso de la razón proporciona un conocimiento auténtico del bien, se impide con ese uso que la virtud sea errada, es decir, el desvanecimiento de la diferencia entre el legislador ideal y el legislador real. También, resalta la idea de que la mayor felicidad del hombre depende de ese recto uso de la razón y que, por consiguiente, el estudio, que nos lo proporciona, es la ocupación más útil, así como la más grata y deleitosa que pueda tener el hombre. Aunque todo esto tiene el tinte de una aproximación y análisis al texto de Séneca *De beata vita*, Descartes pone de manifiesto su postura (ligada directamente al nuevo método propuesto en su proyecto desarrollado perfectamente en su *Discurso del método*) cuando señala abiertamente el límite del filósofo cordobés, postulando simultáneamente su superioridad, a saber, que *Séneca hubiera debido enseñarnos en su totalidad las principales verdades cuyo conocimiento es requisito para facilitar el uso de la virtud, regular nuestros deseos y pasiones y gozar así de la beatitud natural* (1989: 113), cosas todas ellas que Descartes piensa que, no sólo si mostró, sino que, además, logró –mediante su método y las implicaciones de su realización. Al respecto, cabe señalar que la idea que le parece más atinada del *De beata vita* es la que dice que *beatus est qui nec cupit nec timet beneficio rationis* (1989: 118): *feliz es el que gracias a la razón ni desea ni teme*.

la razón han llegado a ser lo mismo en el segundo ciclo de la construcción del Mundo Moderno. Y queda por ver, cómo es posible esta cancelación de la diferencia entre teoría y práctica subyacente en la identificación del legislador ideal y del legislador real en el nuevo mundo moderno y quién es capaz de sostener tal identidad; otra manera de presentar este problema es: ¿Cómo es posible y en qué consiste el nuevo hombre?

*Summum esse hominis perfectionem, quod agat libere,  
sive per voluntatem.*

Descartes (*Los principios de la filosofía, I, 37*).

### **CAPÍTULO III. EL SEÑORÍO CARTESIANO SOBRE LA NATURALEZA.**

El acercamiento que he realizado en el capítulo anterior para aclarar la estructura de la presentación cartesiana acerca de los paradigmas de construcción y su elevación en el grado de perfección conduce nuestra mirada hacia dos problemas fundamentales en la comprensión del proyecto cartesiano que desarrollarán, a su vez, los fundamentos de la Modernidad cartesiana. Estos problemas son, por un lado, el que proviene de la delimitación de aquello que hace posible el proyecto moderno de nuestro autor, a saber, el caso de un hombre que diera perfecto uso a su razón sin ninguna ayuda desde su infancia, sin ser afectado por sus apetitos ni por sus preceptores (o sea, el nuevo hombre, en el sentido cartesiano), y por otro lado, el que hace posible efectivamente al nuevo hombre, a saber, el advenimiento de la nueva capacidad humana de dominarse a sí mismo. Mas, para distinguir en qué consiste esta posibilidad, es menester investigar brevemente qué entiende R. Descartes que es el hombre y el nuevo hombre, para delimitar ulteriormente la posibilidad del dominio de sí y sus implicaciones en el ámbito de lo práctico.

Tal como lo señalé en la introducción de este trabajo y en tanto que ya contamos con las bases para determinar en qué sentido podemos hablar de la Modernidad filosófica como problema, en este nuevo y último capítulo me abocaré al análisis de la Modernidad en Descartes mediante el estudio de lo que significa para el proyecto moderno cartesiano el llegar a ser señor y poseedor de la

naturaleza (*maîtres et possesseurs de la nature*: P.99). Sin embargo, la orientación que toma actualmente nuestra investigación exige un breve paréntesis para explicitar en qué consiste la noción cartesiana de hombre antes de llegar al grado más elevado de su proyecto para comprender cómo éste se torna posible y sobre qué bases; desde esta necesidad es que me abocaré sucintamente a la exposición cartesiana de lo que es el hombre, primero en el *Discurso del método* y después de forma breve tanto en *Los principios de la filosofía* (1995) como en *Las pasiones del alma* (1997).

#### EL NUEVO HOMBRE CARTESIANO.

Parece que la Modernidad en Descartes está ligada directamente a la nueva comprensión de hombre desarrollada principalmente en el *Discurso del método*. La presentación del hombre y de su desarrollo hacia el nuevo hombre en esta obra puede entenderse a la luz de la ubicuidad del nuevo hombre cartesiano: Descartes mismo. La explicación de porqué es ubicua es un tanto compleja y tiene que ver sobre todo con el carácter retórico del *Discurso del método*, pues no podemos pasar por alto que esta obra, en última instancia, es un discurso autobiográfico, si no es que uno de los más grandes discursos autobiográficos de la tradición literaria de la Modernidad. Su ubicuidad reside en que la comprensión del nuevo hombre propuesto genialmente por Descartes en su discurso autobiográfico al interior de la “Segunda Parte” del *Discurso del método* (P.-p. 42-3) y que dirige el orden de los esquemas A y B del capítulo anterior sólo puede entenderse a la luz del desarrollo del más elevado nivel de perfeccionamiento de su proyecto presentado discursivamente, o en otras palabras, llegar a presentar en la “Segunda Parte” del *Discurso* la posibilidad más elevada de la perfección de proyecto cartesiano sólo es posible en la medida de que exista de hecho la realización de la más elevada perfección del proyecto cartesiano: Descartes da

cabida a Renato<sup>1</sup>; su ubicuidad consiste en estar presente en la totalidad del *Discurso del Método*, con todos sus matices estilísticos y en todos los momentos del desarrollo de la praxis necesaria del hombre que desea llegar a dominarse a sí mismo como a la naturaleza y, con ello, llegar a realizar al nuevo hombre que es el propio Descartes, el hombre realmente autónomo y autárquico, quien está hablando en su obra pública de la posibilidad de sí mismo, i.e., del hombre del proyecto moderno cartesiano, en suma: del nuevo hombre.

El *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias* puede entenderse como el discurso portador de la promesa cartesiana, esencialmente moderna y llena de obsequios para el vulgo (a quien está dirigido por haber sido escrito en francés, la lengua vulgar; no en latín, la lengua que se ocupaba en las facultades y en la iglesia para grupos exclusivos, elite del conocimiento en su época [P. 112]). La nueva noticia que trae a los hombres el discurso cartesiano es que todos aquellos que se sirvan de su razón natural para comprender el proyecto que tiene que anunciar serán los invitados al nuevo reino de la verdad. Si bien aquí no se trata de una verdad en el sentido amplio, metafísico u ontológico, sino de la verdad que se puede buscar específicamente en las ciencias, es decir, de la verdad que aparece cuando racional y metódicamente el hombre sigue el camino propuesto individual y discursivamente por Descartes mediante la retórica de su *Discurso* y ve, también individualmente, que puede entrar al reino de la verdad (clara y distinta), misma que se puede tornar común para todos aquellos que también la experimenten clara y distintamente.

Llegar a la perfección del uso de la razón mediante el método propuesto en la “Segunda parte” del *Discurso del método*, insoslayablemente, tendría que transformar al individuo que por movimiento propio intente en cada ocasión el

---

<sup>1</sup> Esta posición se encuentra en Lachterman (1983). Este autor cita unas líneas de unos poemas y epitafios que escribiera Constantin Huyghens, admirador de Descartes y primero en capturar la intención auto-originante cartesiana. Cfr. “Capítulo I”, nota 14.

proceso propuesto por Descartes. El primer cambio necesario en el incipiente hombre nuevo es el de dejar de realizar juicios precipitados, así como el de abandonar los prejuicios. La pregunta que normalmente se hace el auditorio cartesiano ante una petición de este tipo tiende a ser equívoca, pues se dirige hacia el cómo se logra: ¿Cómo es posible dejar de ser precipitado y prejuicioso en un mundo y con una experiencia en la que justo la precipitación y los prejuicios han dirigido y sustentado la mayoría de las acciones de la vida humana? Y esta pregunta, con su sentido práctico, inmediatamente supone que el hombre puede dejar de ser como ha sido a lo largo de su propia experiencia de sí: precipitado y prejuicioso, con lo cual el hombre vuelve a manifestar su natural precipitación, pues como lectores que nos enfrentamos a este problema suponemos que podemos lograr tal perfección mediante un saber cómo (*knowing how*) y seguimos suponiendo que hay un camino, una vía, que hace posible no sólo la determinación a dejar de ser precipitados, sino también, la de abandonar nuestros prejuicios. Pero no nos precipitemos, pues muy bien podríamos cuestionar, como escudo frente a la retórica cartesiana, en lugar de cómo es posible llegar a tal perfección (*sic.*, dejar de ser precipitado y prejuicioso para alcanzar mediante los otros pasos del método la perfección suprema del proyecto moderno cartesiano), la siguiente: ¿Es posible dejar de ser precipitado y prejuicioso?, o todavía más, si lo que caracteriza a lo humano (previo al proyecto moderno cartesiano) es justamente lo que se quiere cancelar, la siguiente: ¿Es humanamente posible dejar de ser humano?

Evidentemente, no existe en este trabajo una respuesta para esta pregunta<sup>2</sup>, pero sí un acercamiento a la propuesta del discurso cartesiano con el que podremos continuar con el estudio sobre la Modernidad en Descartes, básicamente, a la luz de la articulación de la “Segunda parte” con la “Tercera

---

<sup>2</sup> La confrontación más profunda a esta cuestión fue desarrollada por Rousseau en el contexto del problema que se suscita con la tensión entre la cultura y la natura, misma que aparece en todas sus obras respondiendo a los diferentes contextos y niveles de comprensión del problema: ciudadano-hombre, razón-sentimiento, sociedad-individuo, abnegación-deseo, civilización-naturaleza, sociabilidad-insociabilidad, imposición-libertad, desigualdad-igualdad, insatisfacción-felicidad, etc.



parte” del *Discurso del método*. Sin embargo, antes de pasar a este análisis, quizás sea oportuno decir algo respecto de las precipitaciones y prejuicios humanos. En la tradición filosófica en la que se mueve la filosofía cartesiana se ha llegado a defender la importancia de los prejuicios frente a la comprensión de la verdad. Por ejemplo, es de destacar que los prejuicios (contra los que se enfada Descartes en su *Discurso*), en la hermenéutica filosófica del siglo XX se encuentran en el ámbito de los “pre-“ más afamados de esta corriente filosófica, incluso como uno sus fundamentos (Gadamer: 1988: P.-p. 331-77): el *pre-tener*, el *pre-ver* y el *pre-comprender* son los modos en que se manifiestan y desarrollan los pre-juicios con los que la experiencia cotidiana del hombre se ejecuta. Si bien es cierto que el hombre comienza con su acto de pre-comprensión mediante esta serie de pre-elementos que le permiten acercarse confiadamente al mundo que se abre ante sí, también es cierto que la propia postura hermenéutica trata de cancelar la precipitación: al referir los tipos de prejuicios que tiene presentes la Ilustración, se destacan los prejuicios de autoridad y los prejuicios por precipitación y con el análisis de la hermenéutica filosófica podemos acercarnos no tan precipitadamente a la postura cartesiana. Veamos el texto gadameriano:

[...] es claro que en la base de esta distinción [la que se da entre los prejuicios de autoridad y los prejuicios por precipitación] está el presupuesto fundamental de la Ilustración según el cual un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error. Esta era la idea cartesiana del método. La precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón; la autoridad en cambio es culpable de que no se llegue siquiera a emplear la propia razón. La distinción se basa por lo tanto en una oposición excluyente de autoridad y razón.

[...] la autoridad es de hecho una fuente de prejuicios. Pero esto no excluye que pueda ser también una fuente de verdad. [...] Pese a todo el radicalismo de su pensamiento metódico es sabido que Descartes excluye las cosas de la moral de la pretensión de una reconstrucción completa de todas las verdades desde la razón. Este era el sentido de su moral provisional. Y me resulta por lo menos un hecho sintomático el que Descartes no llegara a desarrollar su moral definitiva, [...].

(Gadamer: 1988: 345-7).

Evidentemente, tal como lo explica Gadamer, el consuelo de la ciencia o filosofía moderna (cartesiana) estaba supeditado al uso sistemático y metódico de la razón frente a los posibles prejuicios. Sin embargo, entre los prejuicios por precipitación y los de autoridad en la braquiología de prejuicios de la Ilustración, cabe destacar la doble observación gadameriana: primero, que *la precipitación sea la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón* indica que la razón se precipita a juzgar, anticipadamente, inmediatamente, sin reparos respecto de la relación entre las premisas de la experiencia y sus conclusiones, en suma: ¡que la razón se abalanza hacia una conclusión que no es tal!, en tanto que después, en la consideración gadameriana sobre el prejuicio de autoridad éste en cambio es *culpable de que no se llegue siquiera a emplear la propia razón*, es decir, el prejuicio de autoridad cancela el uso de toda razón.

El prejuicio de autoridad parece ser el más catastrófico de los prejuicios para la ciencia porque niega absolutamente el uso posible de la razón, sin embargo, Gadamer nos permite ver una pequeña pero importante salida en los prejuicios de autoridad: Los prejuicios de autoridad, a su vez y en un momento dado, sobre todo en su origen, provinieron del adecuado uso de la razón y es por eso que en esta interpretación filosófica sobre los prejuicios de la razón los de la autoridad son revalorados y distinguidos desde su origen, a saber, el uso de la razón original que da pie al reconocimiento inicial de la autoridad. Efectivamente, la autoridad es diferente a los prejuicios de autoridad porque en los segundos ya se encuentra la tradición y el distanciamiento del origen del uso de la razón, sin embargo entre ellos (entre la autoridad de facto y los prejuicios de autoridad posteriores a ella) existe una relación concomitante e íntima: si la autoridad es reconocida por el correcto uso de la razón (incluso puede ser un uso sistemático y metódico de la razón, tal como lo propone Descartes en la “Segunda parte” de su *Discurso*), no necesariamente podemos concluir sobre su falsedad; es posible que los prejuicios de autoridad detenten una experiencia de verdad.

Ahora bien, el hecho de que Descartes se permitiera consentir los prejuicios de autoridad en la “Tercera parte” de su obra, particularmente como él mismo indica el sentido de su aceptación, o sea como *une moral par provision* (P. 55-ss.), es decir, como *una moral provisional* o *de aprovisionamiento*, en el doble sentido -y por lo tanto, ambiguo- de las provisiones que tenían que realizar los soldados cuando comenzaban una campaña, es decir como moral de aprovisionamiento, primero, y después, en el sentido literal de ser efectivamente provisional, es decir, de una moral mientras sea necesaria, dicho consentimiento respecto de la moral provisional al interior del discurso cartesiano exige de sus lectores una valoración y juicio acerca de, por lo menos, tal ambigüedad: la del aprovisionamiento para ir a una guerra o la del en tanto sea necesaria pero que depende de la utilidad finita que dicha moral provisional detente. En la cita gadameriana se entiende su interpretación de esta situación oscura y no menos rara del discurso cartesiano al indicar que *entiende sintomáticamente el hecho de que Descartes no llegara a desarrollar su moral definitiva*, es decir, que como sus reglas morales provisionales provienen de la autoridad (tradicción, leyes y costumbres de su pueblo, así como la religión en la que fue instruido desde su niñez) y la autoridad *puede ser también una fuente de verdad* entonces no tenía finalmente nada que objetar a estos prejuicios, incluso útiles para su finalidad. Pero ¿en qué consiste esta finalidad en su *Discurso*?

Quizás la respuesta a la pregunta anterior encuentra una salida si volvemos al punto que dejamos abierto sobre la cuestión de si es humanamente posible dejar de ser humano, o sea, si es posible a la precipitación y prejuicio inherentemente humanos dejar de dirigir su experiencia y conocimiento del mundo. Otra manera de plantear este problema podría ser al considerar cuál es la vía que sigue Descartes para continuar con su proyecto y llevarlo a su plena realización. La finalidad del *Discurso* muy bien podría aclararse con el paradigma más elevado de construcción en su presentación inicial de la “Segunda parte” dado que es completamente posible el uso metódico de la razón, también tendría que ser

absolutamente insoslayable -hablando en términos silogísticos- el llegar a cancelar las precipitaciones y los prejuicios del ser humano. Sin embargo podríamos detener nuestro argumento para cerciorarnos de a quién va dirigida esta posibilidad en el hombre y qué implicaciones tiene: Hasta donde yo lo entiendo y por la propia argumentación cartesiana la posibilidad de realizar el primer paso del método tiene que ver con la posibilidad de abandonar el estado infantil del hombre, en dejar de ser infante, dependiente y precipitado.

Efectivamente, llegar al estado en que el hombre no acepte nada como verdadero a menos que efectivamente tenga evidencia del conocimiento de esa verdad, tal como relata Descartes que él hizo<sup>3</sup>, en primera persona, en esa sección de su *Discurso* en la que presenta las reglas del método, es tanto como exigir en la evidencia del conocimiento de su verdad no otra cosa que la conciencia plena del mismo y la certeza de su verdad. En otras palabras, el infante es quien naturalmente y por falta de experiencia así como por la ausencia del uso metódico de su razón usualmente se precipita en sus juicios sobre las cosas, toma lo falso como si fuera lo verdadero, yerra en sus apreciaciones, se mueve sobre prejuicios falsos o por lo menos no razonados y, en el peor de los casos, su sustento es la inexperiencia, sobre todo, cuando la experiencia de la que está pensando Descartes es la que está fundamentada en los juicios que tenemos sobre las cosas cuando en éstos se manifiesta la claridad y distinción incluidas en la acción de la mente humana que ha sido educada o adiestrada en el correcto uso metódico y sistemático de ella misma.

Parece que la finalidad del *Discurso del método* consistiera en una invitación por parte del hombre Descartes a los hombres (quizás sus lectores) que aún no usan su propia razón en el sentido metódico en que lo propone quien ha adelantado el camino hacia la verdad y donde lo primero que el pupilo lector de

---

<sup>3</sup> *Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vrai, que je ne la connusse évidemment être telle. [...] et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.* (Descartes: 2000: 49).

Descartes tendría que hacer es valorar la posibilidad del camino cartesiano en cada una de sus experiencias organizadas metódicamente para dejar de depender de los prejuicios (tanto de autoridad como por precipitación) y allanar con ello su camino hacia la verdadera ciencia, es decir, la que no depende sino de la claridad y distinción de la acción de la razón individual. El problema más complicado de esto resulta en una aporía: Descartes propone discursivamente en su obra el camino (mediante el método) para llegar a la verdad y solicita de los demás hombres que vean si -clara y distintamente- cada uno de ellos ve con claridad y distinción (es decir, sin precipitaciones) que la propuesta metódica cartesiana tiene la misma utilidad en ellos como seguidores del método cartesiano que la que encontró el fundador de ese método; así, aún si el género humano se escapara de las precipitaciones en sus juicios suponiendo que el ejercicio metódico de la mente humana por seguir los pasos del método se realizara sin obstáculos en la experiencia y adquisición del conocimiento en los hombres adiestrados *a la Descartes* y llegara a la verdad en sus investigaciones no es para nada factible que el seguidor del método cartesiano pueda alguna vez dejar de ser pupilo de Descartes puesto que el punto de partida de sus nuevos esfuerzos depende absolutamente de un origen externo a él con lo que el hombre nunca podría abandonar la situación del prejuicio de autoridad.

Sin embargo, los alcances e implicaciones del uso del nuevo método en los hombres con buen sentido hacen posible el uso razonable de los prejuicios de autoridad, o por lo menos, una revaloración de su utilidad, con lo que el proyecto cartesiano mismo no necesariamente tendría que sucumbir ante el peso del prejuicio de autoridad, puesto que si éste no es tan defectuoso por provenir de facto de la experiencia de la autoridad fundada en el uso metódico de la razón, existen otros elementos relevantes para continuar el desarrollo del proyecto de la Modernidad cartesiana. Además, el propósito cartesiano de que mediante el uso metódico de la razón el hombre abandone el estado de infante que le corresponde por dirigir sus acciones y pensamientos por prejuicios y precipitaciones naturales a

su situación de indigencia, pareciera justificarse, por otro lado, mediante el natural desarrollo del hombre en tanto ser vivo y es que para dejar de ser niño el individuo sólo tiene que dejar que pase el tiempo y la infancia, con él, se va. Y aunque desde una perspectiva simple el dejar de ser niño puede ser considerado como un movimiento natural, el empezar a usar la razón en el sentido metódico propuesto por Descartes no lo es, por lo que tendríamos que sopesar con precaución los elementos que se requieren para desarrollar la mente analítica cartesiana (como el adiestramiento, la educación y los esfuerzos intelectuales y de otras índoles) no originarios del estado natural del hombre.

Si el proyecto cartesiano no se viene abajo por la dificultad aparente de la imposibilidad de llegar a ser cartesianos después de aceptar su método y, por ende, jamás dejar el estado de infante por continuar un proyecto que empezó otro y no uno mismo, se debe a que el prejuicio de autoridad al interior del discurso cartesiano es insuficiente para determinar la inutilidad del proyecto mismo. Otro elemento que permite al proyecto del padre de la filosofía moderna continuar con la exposición de su posibilidad es la búsqueda del dominio de sí en el hombre mismo. La búsqueda del dominio de sí es el paliativo ante la imperfección del proyecto cartesiano, es decir, ya que es imposible alejarse de la tutela cartesiana debida a la aceptación de los hombres del prejuicio de autoridad ante el fundador del método a seguir en adelante, por lo menos queda la promesa en cada uno de los seguidores del proyecto moderno que alcanzarán el dominio de sí; en otras palabras, el hombre moderno será esclavo de la Modernidad, pero tiene la promesa del dominio de sí. ¿Y qué es lo que desea dominar el hombre que lleva a cabo puntualmente el uso metódico de la razón? ¿En qué consiste ese sí mismo a dominar?

#### LA POSIBILIDAD DEL SEÑORÍO DEL HOMBRE SOBRE LA NATURALEZA.

En el *Discurso del método* la respuesta a la pregunta anterior cobra sentido parcialmente mediante el análisis del método mismo; el dominio que busca inicialmente el hombre para llegar a bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias depende de manera original en la posibilidad de la metamorfosis humana recién analizada, en dejar de ser humano prejuiciado y precipitado para intentar llegar a ser conciente de manera efectiva de la experiencia de la verdad y de la verdad de la experiencia. Dominarse a sí mismo en el *Discurso* implica primeramente desarrollar un hábito matemático-analítico para comprender el mundo y desarrollar el uso metódico de la razón -que evidentemente no es natural. Sin embargo, en este texto el dominio de sí está dirigido eminentemente hacia el desarrollo de las potencialidades racionales del hombre, por un lado, pero por otro, Descartes estudia las posibilidades del dominio de sí con más amplitud en lo que se puede entender como dominio de la naturaleza. Para no simplificar la comprensión cartesiana del dominio de sí al campo del uso metódico de la razón será preciso explicitar la comprensión de este concepto a la luz de algunos pasajes representativos de la obra cartesiana en los que tiene presente este problema y que han sido justificadas en la introducción de este último capítulo.

En los paradigmas de la construcción cartesiana que he presentado en el Capítulo II de este trabajo logré mostrar esquemáticamente la elevación del nivel de perfección en cada uno de los ejemplos de constructores presentados por Descartes en su *Discurso del método*. La presentación cartesiana es sintomática porque su argumento sobre la perfectibilidad de los ejemplos que ofrece va en un intenso, constante e indubitable *in crescendo*. El punto de partida es el ejemplo más simple de la construcción de un ingeniero al realizar un edificio que si bien indudablemente presenta complejidades el siguiente ejemplo evidencia aún más; el caso del arquitecto que diseña una ciudad, quien aunque presenta un sinnúmero de complejidades y complicaciones inenarrables en este momento, a

su vez, es superado en el nivel de complicación y profundidad cuando Descartes pronuncia el siguiente ejemplo, a saber, el del legislador ideal; este caso es superior en dificultad que el anterior porque ya no se trata meramente de aspectos materiales y numéricos como en los anteriores, sino que además el legislador ideal tendría que pensar perfectamente en todos y cada uno de los detalles que tendría que organizar en las relaciones de las leyes para lograr realizar la ciudad perfecta que tenga en mente. Cabe señalar que llegar a este nivel de complicación teórica depende necesariamente de un dominio perfecto del uso de la razón para no perder de vista ninguno de los nexos necesarios para el correcto funcionamiento de la nueva ciudad.

Dejando de lado el problema de Dios como paradigma de la construcción cartesiana por no involucrar problemas teológicos y ontológicos en esta investigación, de acuerdo con mi propósito inicial, tan sólo me permito mencionar que se encuentra a la mitad del camino de la finalidad del proyecto cartesiano, es decir, faltan otros tres paradigmas de la construcción que en su sentido metafísico basta con indicar que todos ellos se encuentran después de la superación del dios constructor y son, a saber, el paradigma del legislador real, el paradigma de las ciencias y el paradigma del hombre moderno cartesiano. Esta división cartesiana apunta hacia la distinción entre teoría y práctica, siendo el paradigma de Dios la mediana que hace explícita la distinción entre estos dos reinos. Por ejemplo, el legislador ideal del punto más elevado del perfeccionamiento humano antes del paradigma cartesiano de Dios es matizado por su contraparte del paradigma cartesiano posterior a Dios, o sea, el del legislador real; la diferencia entre uno y otro no tiene que ver con que uno tenga un nivel más elevado del uso de su razón ni de su entendimiento, sino únicamente en que el entendimiento perfecto de las cosas para las cuales son considerados paradigmas de construcción, uno está abocado hacia el entendimiento puro y otro hacia el entendimiento práctico - válgame la distinción en términos. Con esta diferencia comienza propiamente a evidenciarse la promesa del proyecto moderno. ¿Qué sentido tendría en la



Modernidad cartesiana un entendimiento perfecto de las cosas si éste sólo se abocara a la mera comprensión teórica del asunto? El paradigma del legislador real nos da luces para empezar a entender la finalidad del proyecto cartesiano: el valor de la promesa moderna cobra sentido sólo en la medida de su(s) beneficio(s) práctico(s)<sup>4</sup>.

En este escenario práctico de los nuevos paradigmas cartesianos de la construcción del mundo que quedan por revisar (la ciencia y el nuevo hombre), resta ver cuáles son sus significaciones en relación con la finalidad del proyecto cartesiano. Así como los paradigmas subsecuentes detentan más poder y tienen su cercanía cada vez mayor con la realización de la perfección del proyecto moderno -entre estos dos últimos, rige el mismo principio. El entendimiento perfecto práctico que ejecuta el legislador real y que da cabida explícitamente por primera vez al carácter benéfico de la Modernidad, en Descartes es superado en nivel de perfeccionamiento y de poder con el paradigma cartesiano de las ciencias, pues éstas dan cuenta de la experiencia de la verdad y continúan el ejercicio de la promesa moderna de forma más evidente y contundente. El beneficio de las ciencias está supeditado al progreso del conocimiento que conlleva necesariamente el dominio de la naturaleza y la consecuente obtención de beneficios, y como es claro, se refiere al ejemplo de la medicina, la cual es

---

<sup>4</sup> Un ejemplo literario que ilumina perfectamente esta postura es la que aparece en *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (II, xlvii) cuando Sancho Panza es nombrado Gobernador de la Ínsula Barataria y ha llegado el momento de recogerse a un suntuoso palacio donde estaba puesta una mesa limpiísima lista para su uso, pero el médico de cabecera le restringe todos los alimentos por las razones que su ciencia aduce. Sancho Panza, hombre práctico, explotó en cólera y gritó: “Y vuelvo a decir que se me vaya Pedro Recio de aquí; si no, tomaré esta silla donde estoy sentado y se la estrellaré en la cabeza, y pídanmelo en residencia, que yo me descargaré con decir que hice un servicio a Dios en matar a un mal médico, verdugo de la república. *Y denme de comer, o si no, tómense su gobierno; que oficio que no da de comer a su dueño no vale dos habas.*” (El subrayado es mío) [Cervantes: 1981:1332]. La importancia del oficio, análogo a la del legislador cartesiano, está en su uso práctico; a Sancho Panza, imagen del espíritu premoderno, no le interesa sino los beneficios de un trabajo, es decir, de los beneficios de la legislación práctica que le dará de comer, pues es un hombre que naturalmente tiene hambre. A Sancho Panza no le importan los beneficios de la teoría, sino los beneficios de la práctica. En última instancia, la diferencia entre Sancho Panza y Pedro Recio es la diferencia entre el hombre premoderno y el hombre moderno, respectivamente: Sancho es el hombre que tiene hambre, que tiene una mesa suntuosa frente a sí y que desea comer; mientras que Pedro Recio es el hombre que, supeditado en lo que el método y su ciencia -médica- le dicta sobre la salud del hombre (en general) puede cancelar los apetitos naturales y medir la ingesta de calorías necesarias para el saludable desarrollo del cuerpo humano y la vida suficiente para un individuo humano (en particular), mas todos conocemos lo fastidiosas que pueden ser las purgas y las dietas.

considerada por Descartes con respecto al dominio y manejo del dolor natural en el cuerpo, más allá del goce y las comodidades que pueden producir los artificios creados por el uso práctico de la razón, el paradigma de ciencia moderna, pues de acuerdo con la lógica del beneficio al interior del proyecto cartesiano, la más elevada promesa tendría que consistir necesariamente en *la conservación de la salud, que es fuera de toda duda el primer bien y el fundamento de todos los bienes de esta vida* (Descartes: 2000: 99).

Con lo anterior no resulta tan arriesgado afirmar que en el nivel previo a la perfección absoluta de los paradigmas cartesianos de construcción, mismo que se refiere al nuevo hombre, el paradigma que se dirige en general a las ciencias, pero en particular a la medicina, es el que orienta significativamente en la descripción de la promesa cartesiana y la caracterización de su modernidad, pues el siguiente paradigma es más oscuro y depende de una explicación externa al *Discurso*, pues ¿cómo llegar a saber en qué consiste el nuevo hombre si el discurso cartesiano apenas está conformándolo su autor, por una parte, y por otra, invitando al vulgo a que se mueva por primera vez en el uso metódico de su razón, siempre y cuando cuente con *bon sens*? (P. 29). El propio desarrollo del *Discurso* ofrece algunas pistas a sus lectores para resolver este enigma. Una de ellas es la que evidencia una distinción radical entre teoría y práctica que se encuentra tanto en la “Tercera parte” como en la “Sexta parte” del *Discurso* y se relacionan por medio de la noción cartesiana de dominio; una referida hacia el propio hombre y la otra hacia la naturaleza. Veamos la que aparece en la “Tercera parte”:

Mi tercera máxima consistía en intentar siempre dominarme a mí más que a la fortuna, y en cambiar mis deseos más que el orden del mundo. En general quería acostumbrarme a creer que nada se encuentra enteramente dentro de los límites de nuestro poder, excepción hecha de nuestros pensamientos, [...] Lo cual esto solo pensé que sería suficiente para prevenirme de en lo futuro desear nada que no pudiera obtener, y de esta manera contentarme.

(Descartes: 2000: 58).

Esta caracterización requiere de una breve observación. Descartes comienza la exposición del tema del dominio respecto de sí. Sin embargo, la experiencia natural que tenemos del dominio tiene que ver más en primer lugar con lo otro que uno mismo, con la alteridad, sea ésta referida a otro individuo, a un conjunto de individuos, a una o varias cosas sobre las que podemos dirigir nuestra atención o, inclusive, a la propia naturaleza (para hablar en términos modernos, al mundo) y con ello entendemos y nos referimos a la capacidad y habilidad humanas por modificar el mero estar ahí de dichas cosas. De este modo, antes de modificar ese mero estar ahí de las cosas del mundo mediante el señorío con el que puede volcarse el individuo humano sobre ellas, nuestro autor prefiere dirigir nuestra atención hacia el mero dominio de sí. Pues bien, ¿en qué consiste el dominio de sí? Descartes nos permite entenderlo a la luz de las comparaciones con las que nos ilumina para entender el asunto del dominio; los contrastes que nos ofrece para comprender qué sea el dominio de sí están en relación con la comprensión radicalmente nueva del dominio de la fortuna y con el ulterior dominio del orden del mundo.

Aunque la afirmación cartesiana (*Mi tercera máxima consistía en intentar siempre dominarme a mí más que a la fortuna, y en cambiar mis deseos más que el orden del mundo*) parece ingenua o sin repercusiones importantes, pero realmente es una afirmación originalmente moderna, puesto que está dirigiendo un ataque frontal en contra de la posición filosófica tradicional, especialmente, la anterior a él, puesto que el poder de la fortuna (por ejemplo en el Renacimiento, el caso que tengo en mente es el de N. Machiavelli) y el poder del azar (por ejemplo en la Antigüedad Clásica, el caso en el que pienso es Aristóteles) tenían muy presente el poder de estos dos elementos de la realidad política que la tradición antigua se esforzaba en comprender sin jamás perder de vista las implicaciones de estos hechos insoslayables de la realidad estudiada y que en sus

investigaciones respecto de la realidad política o física que intentaban entender necesariamente tenían que dedicarles una profunda atención<sup>5</sup>.

La preferencia cartesiana de dominarse a sí mismo que el dominar a la fortuna se debe básicamente al desarrollo del uso metódico de la razón. Con este ejercicio de la razón es posible, de acuerdo con la hipótesis cartesiana, orientar la atención y el intelecto humanos sólo a las cosas que característicamente son reservadas a la matematización con sus dos elementos fundamentales, a saber, la claridad y la distinción. Si bien la claridad y distinción que procura la cancelación de los prejuicios y las precipitaciones funestas para la experiencia de la verdad se ubica en el intelecto del hombre, tanto una característica como la otra no pierden el objeto referente del que dan fe, a saber, la *res extensae* cien por ciento matematizable. En cambio, la fortuna, en tanto elemento voluble e indeterminable de la naturaleza de las cosas humanas que permea algunos de sus movimientos en el contexto de la realidad humana, no puede ser entendida mediante las categorías de la claridad ni de la distinción; si así lo fuera, la fortuna sería explicada causal y necesariamente mediante alguna fórmula matemática universal y estaría siendo confundida con un fenómeno cuyas propiedades pueden comprenderse a la luz de la razón.

Una observación más para afinar el problema de la indeterminación de la fortuna en el mundo cartesiano: el hecho de que el hombre pueda explicar qué, cómo y por qué fue lo que sucedió es porque se trata de un hecho consumado y las explicaciones de un determinado fenómeno provienen a posteriori del hecho mismo, de su observación y de su integración en un orden conocido, mientras que la fortuna y los fenómenos que la manifiestan no pueden ser explicitados ni

---

<sup>5</sup> La postura renacentista respecto de la fortuna es conocida ampliamente, inclusive por sus manifestaciones poéticas y artísticas, pero el caso Machiavelli es el que sienta las bases para su comprensión innovadora respecto de la Antigüedad, aunque a la vez, sin perder de vista la posición clásica respecto de este tema. Cfr. Machiavelli (1984: *in extenso* y P.-p. 186-90; 1990: P.-p. 292-6, 324-6, 372-5, 495-7, 541-5, *inter alia*). Un magnífico estudio que colateralmente arroja luces al problema de la fortuna en Machiavelli es el que realiza Harvey C. Mansfield (1998) y otro estupendo estudio en el que se aclara la importancia del azar en la doctrina política aristotélica es el que presenta Michael Davis (1996).

esperados con claridad y distinción. Como siempre, es posible dar cuenta del camino andado con claridad y distinción (justo porque lo has andado), mas no así cuando el fenómeno es ambiguo, oscuro, indeterminado e inclusive, inesperado -sobre todo, cuando es un hecho que este tipo de fenómenos no por no ser claros y distintos no existen, cual es el caso de los que dirige la fortuna. Así, Descartes abandona el ámbito teórico de la fortuna porque sus fenómenos no entran en el campo de la explicación causal necesaria y ni siquiera pueden llegar a conocerse anticipadamente tal como podría anticiparse el movimiento uniformemente acelerado en un juego de fuerzas específico. ¿Por qué abandona el intento de dominar a la fortuna y prefiere dirigirse hacia el dominio de sí mismo? La respuesta la da el propio Descartes: porque con esta decisión razonable no se incita a la voluntad humana hacia senderos de los cuales claramente no se tiene la seguridad de alcanzar, pues lo único que se encuentra enteramente dentro de los límites del poder humano (del nuevo hombre que se guía razonablemente por el método cartesiano) son los pensamientos mismos del hombre; de acuerdo con la cita anterior, si entendemos razonablemente qué está dentro de los límites de nuestro poder y qué no, tendríamos también la tarea razonable de no extender nuestros deseos más allá de lo que podemos alcanzar o adquirir y así, evidentemente, no sentiríamos la carencia de ninguno de los bienes inalcanzables por no considerarlos erróneamente como alcanzables. Al alcanzar el dominio de sí, colateralmente, y aún si no alcanzáramos el dominio de la fortuna, por lo menos se reducen considerablemente sus molestias.

Parece ser que el dominio de sí del hombre en el discurso cartesiano tiene como principal implicación el dominio del hombre sobre la naturaleza. ¿Cómo es posible esto? La preferencia razonable cartesiana del dominio de sí sobre el dominio de la fortuna es viable inicialmente en su origen teórico, pero se torna un imperativo en su desarrollo práctico por cuanto es útil. ¿Cuál sería la finalidad práctica de intentar proyectos que están clara y distintamente fuera de nuestros poderes? De acuerdo con Descartes el uso metódico de la razón habituaría a la

voluntad del hombre para seguir sus indicaciones y aceptar los límites claros en relación con sus posibilidades; tal como nuestro autor señala: *no sentiríamos el no poseer el reino de México o de China* (P. 58) justo porque no es razonablemente viable el poseerlo, es decir que el punto de partida para llegar a esta conclusión racional no depende del deseo irracional o de la veleidad humanas limitados por la razón, sino ante todo, de la claridad con la que el intelecto nos muestra anticipadamente lo incongruente, ilimitado e imposible de nuestro deseo. El dominio de sí del hombre habitúa el ejercicio del dominio de las pasiones y veleidades humanas, no el de la fortuna ni el del mundo. La fortuna sigue la misma, pero la intencionalidad humana deja de fijarse en ella y en sus fenómenos; sólo se dirige a sus pensamientos y con ello a la determinación de su voluntad, aunque esto requiera de un ejercicio constante.

El ejemplo cartesiano más claro del dominio de la fortuna por medio del dominio de sí de los hombres es el que refiere en los siguientes términos:

Admito que son necesarios largos ejercicios y una meditación constante para habituarse a ver las cosas desde este punto de vista. En esto, yo creo, yace el secreto de esos filósofos que en las primeras épocas fueron capaces de escaparse del dominio de la fortuna y, a pesar de sus sufrimientos y pobreza, rivalizaban con sus dioses en felicidad. (P. 59).

El punto de partida de esta observación cartesiana es el fundamento tácito de la posibilidad del dominio de sí: para llegar a éste es imprescindible un esfuerzo constante y una meditación reiterada por parte de quien desea abandonar la fuerza de la fortuna y los avatares del mundo. Para lograr el dominio de los avatares del mundo, de la fuerza de la fortuna, es preciso haberse habituado anticipadamente al dominio de sí mismo. La manera de lograr esto es a la manera *del secreto de los filósofos* antiguos, quienes sustrayéndose del imperio de la fortuna (de los dolores y de la pobreza) llegaron a ser autárquicos y autónomos; libres absoluta y decididamente. Aunque comenzamos suponiendo que en el

proyecto cartesiano el hombre preferiblemente tendría que dominarse a sí mismo más que a la fortuna y más a sus deseos que al orden del mundo, se puede entrever que el dominio de sí le permite al hombre dirigir su voluntad hacia lo que racionalmente está cierto que puede adquirir y dominar.

Si el hombre moderno logra el dominio de sí y de sus deseos mediante el uso metódico de la razón, por un lado los fenómenos que evidencian la fuerza de la fortuna podrían dejar de ser objetos deseables, y por otro, el orden del mundo puede seguir el mismo, pero en tanto que ha cambiado el deseo natural del hombre, el orden del mundo que le afectaba muy bien podría dejar, también, de afectarle. Si es posible en la experiencia del hombre cambiar esencialmente la manera de ver el mundo, no es que el mundo y con él todas sus relaciones fenoménicas mundanas dejen de moverse como hasta ahora lo habían venido haciendo y percibiendo el hombre, sino que en la medida en que el interés y finalidad del espectador del mundo son radicalmente otros, es que podemos entender que el dominio de sí y de las pasiones en el hombre conducen y propician colateralmente al dominio del mundo y, quizás, a la cancelación de la fortuna con la praxis de lo claro y distinto -que es una manera matemática de disolver a la fortuna. En el nuevo proyecto moderno la fortuna es domada y el orden del mundo no otro que el que el espectador (con dominio de sí) le da.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> En los *Principios de la Filosofía* encontramos una descripción de la noción cartesiana del dominio de sí:

“37. *La principal perfección del hombre consiste en que él actúa libremente o voluntariamente, siendo esto lo que le hace merecedor de elogio o de censura.*

Por el contrario, poseyendo la voluntad por su propia naturaleza tal alcance, resulta para el hombre una gran ventaja el poder actuar por medio de su voluntad, es decir, libremente; esto es, de modo que somos en forma tal los dueños de nuestras acciones que somos dignos de alabanza *cuando las conducimos bien*. Pues así como no se otorgan alabanzas a la máquinas que realizan movimientos diversos y los ejecutan con tanta precisión como cabría desear, por cuanto estas máquinas no desarrollan acción alguna que no deban realizar *de acuerdo con sus mecanismos*, sino que tales alabanzas se tributan la diseñador de las mismas por cuanto ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tal artificio, de igual modo debe atribuírsenos mayor mérito cuando, en virtud de una determinación de nuestra voluntad, escogemos lo que es verdadero cuando lo distinguimos de lo que es falso; esto no se haría si estuviésemos determinados a actuar de un modo *y estuviésemos obligados a ello en virtud de un principio ajeno a nosotros mismos.*” (Descartes: 1995: 42-3).

Cuando el espectador del mundo moderno, el nuevo hombre con dominio de sí y con dominio sobre sus pasiones, quiere dirigirse hacia lo ajeno a él, realmente se encuentra en una aporía, porque sus pasiones y su dominio de sí hechos posibles por su uso metódico de la razón sólo le permiten dirigir su atención e intención hacia aquello que clara y distintamente está en su poder, hacia aquello que racionalmente podrá adquirir, es decir, cuando el nuevo hombre habituado al uso metódico de la razón desea algo (cuando fenomenológicamente el algo del deseo implica una alteridad con respecto al sujeto que desea), realmente no está deseando algo otro, sino únicamente aquello que puede llegar a desear porque lo puede alcanzar, es decir, realmente está deseando un modo de sí mismo; los objetos de deseo inalcanzables han sido cancelados por la medición racional de los medios-fines con los que el uso metódico de la razón se rige. Con esto, la esperanza y la sorpresa llegan a su fin en la experiencia del hombre moderno, así como también todas las experiencias que se manifestaban en el mundo humano de manera oscura, misteriosa, indeterminada, fugaz y ambigua.

#### LA NECESIDAD DE LA GENEROSIDAD CARTESIANA.

En la “Sexta parte” del *Discurso del método* su autor declara por única vez en toda esta obra que el hombre moderno, aquél que como ya vimos ha llegado al dominio de sí y de sus pasiones, y que colateral y paulatinamente ha llegado a dominar a la fortuna (cancelándola dirigiéndose asiduamente a las experiencias claras y distintas) y a dominar el orden del mundo (construyéndolo de acuerdo con su propio plan y viendo en él sólo lo que el hombre moderno ha pensado para él), *podría llegar a constituirse en el señor y poseedor de la naturaleza* (P. 99). En lo que resta de esta sección me abocaré a clarificar cómo es posible que el hombre moderno pueda llegar a esta situación de señorío en relación con la naturaleza.



Una aproximación inmediata al concepto de señorío sobre la naturaleza es aquella que emerge de inmediato ante nuestra vista en la medida en que consideramos sus resultados, desarrollos y complicaciones en nuestra comprensión contemporánea de la crisis de la era tecnológica de nuestro siglo en sus muy diversas y complejas manifestaciones. Aún cuando esta aproximación irreflexiva y cotidiana alude efectivamente al hecho de las implicaciones del dominio de la naturaleza por el hombre es preciso tomar distancia de ella para no caer en precipitaciones que conduzcan a consolidar un malentendido originado en un lugar común, de tal forma que la primera toma de distancia de esta interpretación depende de su comprensión al interior de la tradición filosófica occidental. De acuerdo con la tradición filosófica fue Francis Bacon, y no R. Descartes, a quien se le atribuye la paternidad de la noción del *señorío sobre la naturaleza* (Cfr. Kennington: 1983: 123-44), lo cual no es difícil advertir debido a que los acercamientos baconianos a este tema son particularmente muy insistentes. No hay duda de que la noción del señorío sobre la naturaleza es uno de los ejes más sólidos del pensamiento baconiano<sup>7</sup>. Por otro lado, también es de llamar la atención respecto de que dicha noción no se manifestó como un concepto central en el pensamiento de Descartes. Entonces, ¿cómo fue que dicha noción llegó a ser un apotegma cartesiano?

La respuesta a esta pregunta es un tanto compleja, mas podemos anticipar que la noción del dominio de la naturaleza como apotegma cartesiano resulta completamente justificada; veamos: Si el propósito del *Discurso del método* consiste en presentar al hombre moderno como aquél que puede llegar a ser el señor y poseedor de la naturaleza, sólo puede entenderse esta posibilidad a la luz de una elevación en la comprensión del sujeto que puede llegar a este propósito de dominio que, como lo veremos, es acorde perfectamente con el desarrollo

---

<sup>7</sup> Cfr. la sección “Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre” del *Novum Organum* (Bacon: 2003), especialmente los aforismos iii y cxxix.

discursivo del texto en cuestión. En primer lugar, encontramos en la historia moderna del *Discurso* la siguiente afirmación:

[...] Desde mis años infantiles he amado el estudio. Desde que me persuadieron de que estudiando se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de lo que es útil para la vida, el estudio fue mi ocupación favorita. (P. 33).

Esta cita al principio de la “Primera parte” del *Discurso del método* denota el original carácter estudioso del infante Cartesio, quien tomando distancia de su juventud habla de haber sido persuadido de los beneficios que se adquieren con el estudio, concretamente, en términos de lo que es útil para la vida, con lo cual, acaba su construcción afirmando contundentemente que, por esa misma razón, hizo del estudio su actividad favorita. Tal como lo sabemos por nuestro análisis de la “Segunda parte” del *Discurso* cartesiano, Descartes aprobó -mediante su propio análisis y juicio- la verdad de lo que consideró como verdadero en su infancia, a saber, que el conocimiento de las cosas que proviene del esfuerzo constante de seguir un método claro y distinto para llegar a la verdad no sólo es real, sino también, benéfico. A diferencia de lo que el infante Cartesio experimentaba mientras estudiaba siguiendo los buenos consejos de los hombres prudentes, ahora que sigue su método se percata de que efectivamente el conocimiento verdadero (claro y distinto) que se obtiene a la luz del uso metódico de la razón sin depender de nadie más que de sí mismo y su propia razón, le provee de beneficios incalculables en términos de lo útil a la vida. El conocimiento moderno comienza a medirse (es decir, a ser valioso) por sus beneficios y utilidad.

Avanzando en el discurso de su texto, así como en la caracterización de la noción cartesiana respecto de la realización de la posibilidad de que el hombre sea *señor y poseedor de la naturaleza*, es que en su “Tercera parte”, Descartes alumbró más claramente sobre la relación entre el conocimiento y sus beneficios para la vida, pues nos dice:

[...] Yo he sabido poner límites a mis deseos al elegir un camino que me aseguraba la adquisición de todos los conocimientos de que yo era capaz, y de todos los verdaderos bienes que se hallaban en mi poder. Nuestra voluntad quiere o rechaza las cosas según el entendimiento las califique de buenas o malas; basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor que se pueda para hacer lo mejor para adquirir las virtudes y, con ellas, los otros bienes asequibles a nuestra voluntad. (P. 60).

En este pasaje Descartes ya da un indicio claro respecto de lo que se puede llegar a obtener y alcanzar mediante la praxis constante del método sustentado en la razón. El nuevo método asegura al nuevo hombre la adquisición de todos los verdaderos bienes que se hallaban en su poder pero que requerían de ser puestos en acto; para ello, sólo se necesita de un doble trabajo por parte del nuevo hombre: un esfuerzo racional para ejecutar metódicamente la búsqueda de la verdad y un esfuerzo volitivo por parte del propio sujeto por alcanzar los mejores bienes derivados del nuevo conocimiento. Esta combinación explícita entre la praxis epistémica y la praxis volitiva del nuevo hombre del proyecto cartesiano cuya finalidad alumbra la utilidad del conocimiento y el deseo del hombre por continuar adquiriendo dichos beneficios útiles a la vida presentada explícitamente en esta sección del *Discurso del método* es importante porque entendemos cómo la utilidad de los conocimientos adquiridos por el uso del método racional es *el* motivo para continuar deseando más conocimiento. De hecho, el que en esta sección se hable de la posibilidad de limitar los deseos de Cartesio en términos de *haber elegido un camino que le aseguraba la adquisición de todos los conocimientos de que era capaz*, implica que el recurso del método y su constante práctica le permitió delimitar los alcances de aquello que podía legítimamente llegar a desear; en sentido estricto, delimita sus deseos en términos de lo que puede alcanzar -metódica y racionalmente-, donde los resultados de este esfuerzo son como él mismo lo plantea: *los verdaderos bienes que se hallaban en su poder*. Así resulta que los verdaderos bienes son todos aquellos que se hallaban ya en su poder, mediante la seguridad de un método que me garantice matemáticamente (o

sea, clara y distintamente) que efectivamente está en mi dominio su adquisición. Esta es la garantía de la nueva ciencia en relación con la utilidad para la vida.

Esta postura completamente cartesiana es la que hace posible que en la última parte del *Discurso del método* su autor nos hable de la garantía de llegar a constituirnos en señores y poseedores de la naturaleza. Sin embargo, cuando llega a este nivel del desarrollo de su propio proyecto (particularmente estaríamos hablando del Paradigma 7, nivel más alto de dominio y perfección, del segundo ciclo de construcción del Mundo Moderno de nuestro Esquema B), salta a la vista la máxima de la generosidad cartesiana propuesta en esta obra:

[...] Pero tan pronto como adquirí nociones generales relativas a la física y que comencé a experimentarlas en distintas dificultades concretas, entendí hasta dónde podían conducirnos y cuánto diferían de los principios de que nos hemos servido hasta ahora; yo he creído que no debía tenerlas más ocultas sin pecar enormemente contra la ley que nos obliga a procurar por los demás -tanto como lo hacemos por nosotros- el bien general de todos los hombres. Esas nociones me hicieron ver que es posible llegar a la adquisición de conocimientos utilísimos para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una filosofía eminentemente práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todo lo que nos rodea, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, aplicaríamos esos conocimientos a los objetos adecuados y así nos volveríamos en señores y poseedores de la naturaleza. [...] (P.-p. 98-99).

Parecería un acto prudencial el que en la cima más elevada de su construcción y de los alcances de su poder, es decir, cuando puede hablar justificadamente de la posibilidad tanto de la nueva ciencia como del hombre que domina sus deseos mediante la praxis metódica de la razón misma, tenga que señalar que si la finalidad última del proyecto moderno es posible, si la posibilidad de convertir al hombre en señor y poseedor de la naturaleza se ha realizado efectivamente -debido al conocimiento preciso de los materiales de la naturaleza y sus reglas- se

puede colegir de esto que la ciencia, en su más elevada acepción, la ciencia moderna, también ya es posible. Y efectivamente, la nueva ciencia es posible y su llegada implica un movimiento en la comprensión del mundo moderno, tal como el propio Descartes lo explica: debido a su inutilidad, el lugar que ocupaba la filosofía especulativa (paradigmáticamente antigua) ahora lo ocupa la filosofía eminentemente práctica, es decir, la que busca conocimientos utilísimos para la vida. Sin embargo, el constructor de la nueva ciencia, el hombre con dominio de sí y de la naturaleza cree que pecaría enormemente contra la ley que nos obliga a procurar por los demás hombres si no manifestara públicamente sus nociones fundantes de la nueva ciencia. Al parecer, el hombre nuevo, el constructor moderno, sólo es posible si tiene dentro de sí la pasión nueva de la generosidad.<sup>8</sup> Mas surge la cuestión: Si el sabio cartesiano es generoso, ¿lo es la Modernidad?

\* \* \*

---

<sup>8</sup> En *Las pasiones del alma*, encontramos el Artículo CLIII que se intitula: “En qué consiste la generosidad” y que cito extensamente: “De este modo creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste únicamente, por un lado en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice bien o mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud.” (Descartes: 1997: 226-7). Este artículo parece estar en concordancia con lo que se había descubierto del hombre moderno, el constructor del Mundo Moderno con dominio de sí, a saber: la estimación que puede encontrar el constructor del nuevo mundo en la ejecución de su acción, dependerá absolutamente, no de su praxis sustentada en el método y la razón, sino antes bien y en primer lugar, en *sentir dentro de sí mismo la firme y constante resolución de utilizar bien su libre disposición de voliciones*, en suma, en sentir dentro de sí que sus acciones y la construcción a la que le conducen éstas están todas ellas dirigidas por su libre voluntad y que ésta, a su vez, es lo que le empuja a realizar todas las cosas que juzga es lo mejor.

## CONCLUSIÓN.

LA MODERNIDAD EN DESCARTES es el título del trabajo que presento como tesis de Maestría en Filosofía. Con él apunto al problema cuyo interés dirigió mis más enconados esfuerzos por acercarme al pensamiento del Padre de la Filosofía Moderna, R. Descartes, y a aclararme su estrecha relación con la Modernidad. El camino que seguí para delimitar la cuestión de la Modernidad en Descartes está presente en el desarrollo mismo de este trabajo.

En primer lugar, llevé a cabo un ejercicio de delimitación del concepto de Modernidad. Esta delimitación estuvo dirigida inicialmente por la consideración de si la Modernidad puede ser comprendida como una época o periodo histórico que busca la finalidad de determinar todos sus elementos constituyentes para explicar qué es, y se manifestó que, de serlo, se hacía presente la aporía de la autocomprensión, que consiste en que si la Modernidad es la primera época que se constituye como época -definida claramente en sus inicios, pero infinita en sus progresos- sobre bases autopostuladas y bien definidas desde el origen de su propio movimiento comprensor como época histórica, pues resultaba ser la primera época autocomprensora de sí misma; en otras palabras, y para decirlo brevemente, la Época Moderna, a diferencia de las anteriores a ella, es la primera que es autoconciente de sí misma: ningún integrante suyo con conciencia histórica negaría que es moderno -lo cual nunca antes había sucedido, tal como no hay indicios de que Agustín de Hipona refrendara su pertenencia a la del Medioevo. Con el desarrollo de esta investigación, pude presentar también como la Modernidad se autopresentaba con una promesa magnífica respecto de los beneficios que la acción del hombre moderno pudiera ofrecer al género humano, y que consistía en el progreso tangible en cada una de los resultados de las actividades humanas, cuya experiencia se evidenciaría en su utilidad y beneficios para la vida del hombre. Esta posición, evidenció una ruptura con las posturas

anteriores respecto de la noción de hombre, dios, naturaleza, comunidad, conocimiento, etc., con lo que se evidenciaba otro de los contextos con los que se podía explicitar el problema de la Modernidad, a saber, como cultura de la ruptura de todos los órdenes posibles. A la pregunta -necesaria- de cómo podía sostenerse la época de la Modernidad si ésta se consideraba a sí misma como una cultura de la ruptura, mi investigación no encontró otra respuesta que la del método empleado por los modernos, ni mejor salida que la de mostrar cómo un pensador eminentemente moderno como G. Vico llegaba a entenderse a sí mismo, a su ciencia y a su mundo a la luz de la importancia de la instrumentalidad -tesis con que Vico se opone a Descartes y con la que decididamente no estoy de acuerdo. Con este acercamiento gané gran claridad respecto de la perspectiva con la que podía tomar distancia de lo que propiamente fundó Descartes y lo que la época inmediatamente posterior a él entendió de su proyecto original. Con esto aclarado, podía pasar al acercamiento del pensamiento de Descartes.

En segundo lugar, delimité el camino que tendría que seguir para aclarar la relación entre Descartes y la Modernidad o, en otras palabras, circunscribí el contexto cartesiano (del *Discurso del método*) para revisar si la Modernidad es cartesiana o si Descartes pertenece a la Modernidad. Es en esta parte del trabajo donde encuentro los elementos más valiosos de mi investigación, pues gracias al acercamiento que realicé del sentido original de la construcción cartesiana logré hacer manifiesta la distinción entre el proyecto original de Descartes y la (mala-)comprensión de este proyecto original llevada a cabo por la época que el propio proyecto moderno de Descartes gestó inmediatamente tras de sí. Evidentemente hay una relación -y muy íntima- entre Descartes y la Modernidad, pero normalmente la diferencia entre uno y otra se desvanece como se desvaneció en los albores de esta nueva época -incluso en vida del gran fundador. Son de este capítulo las figuras (Esquemas A y B) que intentan ofrecer una visión de conjunto del desarrollo y de las complicaciones del pensamiento cartesiano

original sobre su noción de construcción, central para la correcta comprensión tanto de su filosofía como de la promesa de su propio proyecto.

En tercer y último lugar, como la presentación de la construcción cartesiana hiciera evidente la importancia que tiene el método para el advenimiento de la nueva praxis del hombre, implicado en el problema de la síntesis entre el legislador ideal y el legislador real en términos de la realización de la nueva ciencia y, tras de su desarrollo, el nuevo hombre, me pareció indispensable ofrecer luces respecto de éste último; razón por la cual dediqué el tercer capítulo al análisis de las características que Descartes presupone en el nuevo hombre, mismas que harían posible la realización efectiva del proyecto filosófico cartesiano. Estas características fueron revisadas a la luz del análisis de la autonomía y la autarquía mediante el acercamiento al concepto cartesiano de señorío y posesión de la naturaleza por parte del sabio cartesiano y su nueva concepción de pasión -en contra de la comprensión tradicional-, caracterizada paradigmáticamente con su noción de generosidad (considerada como la pasión moderna por antonomasia).

Finalmente, puedo decir que con este acercamiento a la filosofía de Descartes, fruto de muchos días de estudio sobre este gran pensador y la Modernidad, me he aclarado la relevancia filosófica de este autor para entender el desarrollo de la tradición filosófica y comprender -en tanto moderno- la raíces de mi propio siglo.



## BIBLIOGRAFÍA.

- Arcipreste de Hita (1972). *Libro de buen amor*. México, Ateneo.
- Bacon, F. (2003). *Novum Organum*. Buenos Aires, Losada.
- Butler, R.J. [Comp.] (1972). *Cartesian Studies*. Oxford, Blackwell.
- Caton, H. (1983). "Toward a Diagnosis of Progress", en *The Independent Journal of Philosophy* (Vol. IV, 1983, 1-17 pgs.).
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1981). *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madrid, Aguilar.
- Colodenco, D. (2006). *Génesis: el origen de las diferencias*. Buenos Aires, Lilmod.
- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. (Coord. Trad. Laura Benítez Grobet) México, UNAM-FFyL.
- Davis, M. (1996). *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*. New York, Rowman & Littlefield.
- Dante (1987). *La vida nueva*. Madrid, BAC.
- Descartes, R. (1989). *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris, Flammarion.
- \_\_\_\_ (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_ (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_ (1999). *The Philosophical Writings of Descartes. Vol.I* (Trans. Cottingham, J., et. al.). Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2000). *Discours de la méthode*. Paris, Flammarion.
- Gadamer, H.-G. (1988). *Verdad y Método I*. Barcelona, Sígueme.
- Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Hegel, G.W.F. (1985). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_ (1985a). *Fenomenología del espíritu*. México, FCE.
- Hobbes, Th. (1987). *Leviathan*. London, Penguin Books.
- Kant, I. (1999). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona, Alba Editorial.
- \_\_\_\_ (1985). *Filosofía de la historia*. México, FCE.
- Kass, L. R. (2003). *The Beginning of Wisdom. Reading Genesis*. New York, Free Press.
- Kennington, R. (1983). *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*. Toronto, Lexington Books.
- Kenny, A. (1968). *Descartes*. New York, Random House.

- Klein, J. (1992). *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. New York, Dover.
- Kuhn, T.S. (1986). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE.
- Lachterman, David R. (1983) "Descartes and the Philosophy of History" en *Independent Journal of Philosophy* (Vol. IV, 1983).
- \_\_\_\_\_ (1989). *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*. New York, Routledge.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Löwith, K. (1991). *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York, Columbia University Press.
- Machiavelli, N. (1984). *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*. Milán, Biblioteca Universal Rizzoli.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Il Principe*. Milán, Biblioteca Universal Rizzoli.
- Mansfield, H. C. (1998). *Machiavelli's Virtue*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Marino, A. (2004). "La metafísica de la generosidad cartesiana", en *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*. México, UNAM-Acatlán.
- Montaigne (1991). *Ensayos*. México, Porrúa.
- Newton, I. (1987). *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*. Madrid, Tecnos.
- Orwin, C. & N. Tarcov [eds.] (1997). *The Legacy of Rousseau*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Pascal, B. (1977). *Pensamientos*. Buenos Aires, Losada.
- \_\_\_\_\_ (1988). *Tratados de pneumática*. Madrid, Alianza.
- Petrarca (1978). *Obras. I. Prosa*. Madrid, Alfaguara.
- Pereda, C. (1994). "Las dos ciudades", en *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona, Anthropos-UAM I.
- Platón (1971). *República. ΠΟΛΙΤΕΙΑ*. México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- \_\_\_\_\_ (1977). *Phaedrus*. Cambridge, The Loeb Classical Library.
- Pippin, Robert B. (1999). *Modernism as a Philosophical Problem*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Rosen, S. (1989). *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity*. New Haven & London, Yale University Press.
- Rousseau, J.J. (1992). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes et Discours sur les sciences et les arts*. Paris, Flammarion.

- \_\_\_\_ (1966). *Emile ou de l'éducation*. Paris, GF-Flammarion.
- \_\_\_\_ (1973). *Le Confessions*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_ (1979). *Emile or On Education* (Allan Bloom, tr.). New York, Basic Books.
- \_\_\_\_ (2003). *The Discourses and other early political writings* (Victor Gourevitch, ed.). Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2004). *The Social Contract and other later political writings* (Victor Gourevitch, ed.). Cambridge, Cambridge University Press.
- Schabert, T. (1983). "The Roots of Modernity", en *The Independent Journal of Philosophy* (Vol. IV, 1983, 27-30 pgs.).
- Spinoza, B. (1998). *Principios de filosofía de Descartes*. Madrid, Alianza.
- Strauss, L. (1987). "Machiavelli", en *History of Political Philosophy* (Strauss, L. and J. Cropsey, eds.). Chicago, The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (1997). "On the Interpretation of Genesis", en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (Keneth Hart Green, ed.). New York, SUNY.
- Swift, J. (1986). "Sweetness and Light" from *An Account of a Battle between the Ancient and the Modern Books*, en *The Portable Swift*. London, Penguin Books.
- Vattimo, G. (1994). *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- Velasco Guzmán, L. A. (1995). "Modernidad y filosofía política en el Discurso del Método. Ensayo hermenéutico", en *Inter Alia Hermeneutica. Memorias del Seminario de Hermenéutica y Ciencias del Espíritu* [Antonio Marino, coord.], México, UNAM-Acatlán.
- Velkley, R.L. (2002). *Being after Rousseau. Philosophy and Cultura in Question*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Vico, G. (2002). *Obras*. Barcelona, Anthropos.
- Wilson, M. (1978). *Descartes*. London, Routledge.