



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA CRISIS DE LA RAZÓN MODERNA.
ESTUDIO SOBRE LA CRÍTICA DE LAS NOCIONES MODERNAS DE CIENCIA Y HOMBRE EN LA
ILUSTRACIÓN A LA LUZ DE LA VÍA REFLEXIVA COMO EXPLICACIÓN
(DESCARTES-ROUSSEAU-KANT)

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO EN:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUIS ANTONIO VELASCO GUZMÁN

TUTOR PRINCIPAL:
DR. JUAN CARLOS PEREDA FAILACHE,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
DRA. PAULETTE DIETERLEN STRUCK,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÉXICO, D. F., ABRIL DE 2013



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 crisis de la razón moderna.
Estudio sobre la crítica de las nociones modernas de ciencia y hombre
en la Ilustración a la luz de la vía reflexiva como explicación
(Descartes-Rousseau-Kant)

Índice	páginas
Agradecimientos	2
Introducción general	3
Capítulo I	
La importancia de la “vía reflexiva” como fundamento hermenéutico para comprender las posibles posturas autocríticas en el desarrollo de la tradición filosófica de la Modernidad	
Introducción particular	10
1.1 La “vía de reflexión crítica” como esclarecimiento de la comprensión de una crisis de la razón moderna	13
1.2 La vía reflexiva en la <i>Encyclopédie</i> , fundamento de la postura autocrítica de la Modernidad en la Ilustración	37
1.3 La comprensión ilustrada de la Modernidad y de su fundador Descartes. Primer nivel autocrítico derivado de la “vía de reflexión crítica”	51
Capítulo II	
El pensamiento de Jean-Jacques Rousseau como paradigma de la vía de reflexión crítica que hace posible la postura más radical en contra de las ideas modernas del hombre y la ciencia	
Introducción particular	59
2.1 Rousseau en la <i>Encyclopédie</i> . Crítico de la Modernidad	62
2.2 Sobre la necesidad de una hermenéutica ante la complejidad del pensamiento de Rousseau y la posibilidad del conocimiento de sí del hombre	67
2.3 La cuestión del hombre y la ciencia en Rousseau	87
Capítulo III	
La recuperación del proyecto moderno en el pensamiento de Immanuel Kant. La última revaloración de la naturaleza humana en la Ilustración	
Introducción particular	104
3.1 Las antinomias de la Ilustración ante Kant. Modernidad e Ilustración	109
3.2 La reapropiación kantiana de la ciencia	126
3.3 La reinterpretación kantiana del hombre	132
Conclusión	142
Bibliografía y referencias	168

AGRADECIMIENTOS

Innumerables son las razones por las que la culminación de un trabajo como el que presento a continuación se torna el pretexto debido para agradecer, por ejemplo: el acompañamiento desinteresado, el conocimiento compartido, la asesoría generosa, la experiencia enriquecedora, la prudencia oportuna, la crítica fundamentada, la orientación iluminadora, entre otras muchas razones más, son las más sobresalientes que me permito enumerar en esta limitada página de inicio, todas ellas, para hacer público mi reconocimiento a la entrañable relación gestada durante los últimos años de mi formación académica con:

Carlos Pereda
Laura Benítez
Paulette Dieterlen
Alejandra Velázquez
Antonio Marino

También, es preciso nombrar a las instituciones que me acogieron al aceptarme como alumno del Posgrado, a saber, la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como a todas las personas que, trabajando en los Comités Académicos y en las Coordinaciones respectivas hicieron posible que llegara a buen término lo que en su momento fuera un mero proyecto. Al Seminario de Historia de la Filosofía del mencionado Instituto en el que presenté avances paulatinos de mi investigación doctoral. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca concedida durante mis años de estudiante de posgrado; apoyo sin el cual la posibilidad de este estudio hubiera sido francamente imposible.

Por último, agradezco también a Maricarmen Gómez Martínez por la hermosa vida compartida, condición *sine qua non* de todo lo demás.

INTRODUCCIÓN GENERAL

El trabajo que presento a continuación es un estudio sobre el origen, desarrollo y crisis de dos de los fundamentos del proyecto filosófico de la Modernidad: ciencia y hombre. En tanto estos conceptos sustentan el imbricado horizonte de la filosofía de la cultura ha de colegirse que esta investigación se encuentra ceñida a los límites de esta área específica de la filosofía. El desarrollo de esta tesis de doctorado depende de la delimitación de las características del nuevo hombre, así como de la exposición del singular horizonte en el que aquél se autocomprenderá y proyectará en tanto agente; idea innovadora del hombre y de la propia gestación de su peculiar horizonte mediante el desarrollo de la razón instrumental, llámesele a ésta ciencia, se encuentran implícitos en el nuevo modo de autocomprensión por parte del nuevo hombre, y a la vez, este inusitado proceso, generado en el seno de la praxis del nuevo hombre junto con la confianza en el desarrollo de la nueva ciencia, demarcará las características con las que esta época, también, comienza a autocomprenderse. El horizonte innovador en el cual el hombre de la nueva época se autocomprende está definido, de esta manera, por dos características propias de este periodo: una es la de la nueva ciencia, y la otra, la que se manifiesta a través del nuevo modo desde el cual el hombre moderno comienza, de aquí en adelante, a autocomprenderse; este nuevo modo de autocomprensión, no es otro que el de la autonomía o, en otras palabras, el de la libertad de la subjetividad.

Estas dos nociones modernas, la de la ciencia nueva y la del sujeto autónomo, no son elementos fuera de contextos reales, antes bien, ambos definen el complejo entramado de la sociedad moderna entre el que los problemas prácticos de la justicia, la economía, la educación y el progreso científico, por nombrar los más sobresalientes, dan cabida a un estudio colateral de la filosofía de la cultura, a saber, el de la filosofía política; me veo obligado a señalarlo en esta segunda página de mi trabajo por razón de una necesaria delimitación teórica del mismo. Debido a que en mi investigación se intentará profundizar en las nociones de ciencia y hombre desde una perspectiva de la filosofía de la cultura, resulta a todas luces evidente que en algún momento de su desarrollo, sus linderos habrán de entrecruzarse con los de la filosofía política o los de la filosofía moral, por lo que me parece imprescindible acotar anticipadamente que, a pesar de la cercanía entre los problemas de la filosofía de la cultura con los de estas otras ramas de la filosofía, habré de enfocar mi investigación –por razones de peso metodológicas, amén de proyectar la realización de un trabajo finito– al análisis y estudio de los posibles temas compartidos meramente desde la perspectiva de la filosofía de la cultura.¹

Por otro lado, las nociones de sujeto y ciencia normalmente son consideradas en las escuelas filosóficas contemporáneas como elementos de una disciplina filosófica más especializada, denominada epistemología, razón por la cual resulta muy importante que en la delimitación de esta

¹ Para justificar mi comprensión de la relación existente entre la ciencia derivada del proyecto moderno con la del poder, destacando las dificultades a que conlleva cualquier sabiduría ilustrada, me fue muy sugerente la interpretación de Carlos Pereda (1994: pp. 141-147) al texto kantiano *¿Qué es la Ilustración?*, sobre todo, la que descubre una forma innovadora de pensar la Ilustración del siglo XVIII en tanto una *segunda* Ilustración, luego de [í] la primera Ilustración, la Ilustración griega, así como también la que destaca el aporte específico de Kant en el ámbito de una filosofía de la cultura, a saber: que la medida del cambio social es el cambio argumentado en la vida pública (p. 147). Sobre esto volveremos más adelante.

investigación quede claro que tales nociones, aunque se relacionan con ese campo filosófico especializado, no orientarán el rumbo de este trabajo hacia el contexto de una epistemología, ni mucho menos hacia los de una filosofía de la ciencia, sino hacia los horizontes demarcados de la antropología filosófica y, por ende, como se ha mencionado, al interior de los linderos de una filosofía de la cultura.

Para que este trabajo no se vea arrojado hacia el universo epistemológico ni de filosofía de la ciencia por acercarse a nociones que tradicionalmente son estudiadas en estos campos teóricos es preciso delimitar aquí la comprensión inicial, como de punto de partida, de los conceptos de ciencia y hombre. Por otro lado, y dado que este trabajo versa sobre un posible sentido antimoderno que se desarrolla en una de las etapas más importantes de la Modernidad, a saber, la Ilustración, resulta necesario explicar cómo se puede hablar de un camino contrario al de la Modernidad en la propia Modernidad; de ahí el sentido del término “antimoderno” en esta introducción general. Para llevar a cabo esta conceptualización, me apoyaré en el desarrollo del argumento de la “vía de reflexión crítica” por ser el que me ofrece los fundamentos teóricos con los que es posible acceder a la comprensión de una postura crítica al interior mismo del desarrollo del proyecto moderno, salvando con ello las contradicciones (*sic.*, las que aparecerían al desarrollar las bases de la crítica a la Modernidad desde la Modernidad misma) a las que nos arrojaría nuestro intento de delimitación inicial.

Si bien el orden que he presentado en las líneas precedentes indica tentativamente un esquema argumental específico, en realidad es un orden

introdutorio que empleo con la finalidad de facilitar la comprensión de la necesidad de las partes de esta primera división de mi investigación. Sin embargo, desde la perspectiva metodológica, nuestro estudio requiere precisamente el orden inverso, pues para llegar a entender el posible sentido antimoderno de una de las voces más importantes de la Ilustración es preciso, en primer lugar, sentar las bases hermenéuticas sobre las que es posible hablar de una postura crítica de la propia Modernidad y, posteriormente, desarrollar los detalles de la postura crítica –particularmente la rousseauniana– a la Modernidad.

Teniendo en cuenta estas consideraciones de principio, presento en seguida el camino que seguiré en este trabajo: primero, explicitaré la postura de la “vía de reflexión crítica” como una categoría para el análisis historiográfico que remite a aquella posición teórica que nos coloca en la posibilidad de ampliar el campo visual de un periodo de la historia del pensamiento y, por ende, nos permite entender dicho periodo, no sobre la base de una única postura teórica, sea ésta ontológica, epistemológica o de cualquier otra índole, sino a la luz de una posición en la que la diversidad, incluso contrapuesta, de posturas teóricas, abre, como en el haz de luz del prisma newtoniano, el colorido conceptual junto con la riqueza de la diversidad teórica de toda una época, en este caso, de la Modernidad filosófica en su sentido amplio.

Esta parte introductoria de mi trabajo, evidentemente, depende de una interpretación clara sobre las nociones de ciencia y hombre tal como entiendo fueron desarrolladas en la Modernidad. Sin embargo, dado que el punto medular de la presente investigación consiste precisamente en la

determinación de este par de tópicos en su desarrollo, tanto en el caso de la postura crítica (Rousseau), como en el de la postura de revisión de su posibilidad después de la crítica rousseauiana a dichos conceptos (Kant), pareciera que se vuelve indispensable un acercamiento muy breve a la postura original (Descartes) de las nociones modernas de ciencia y hombre. Si bien considero como necesario este trabajo para obtener una visión panorámica y completa del devenir en la comprensión de los problemas de la ciencia y del hombre en la Modernidad, también me percato de que su camino argumental me llevaría a continentes más lejanos de lo que los propios límites de este trabajo (Rousseau y Kant) me lo permitirían. Esto, sin embargo, no significa que no tenga en mente esta necesidad, ni tampoco, afortunadamente, que no la hubiera desarrollado de alguna manera, pues puedo ofrecer una salida justificable metodológicamente para los fines generales de este estudio. Así, cuando sea indispensable plantear mi interpretación sobre los orígenes modernos (Descartes) de las nociones de ciencia y hombre, remitiré a un texto previo [Velasco, 2009] en el que tuve la oportunidad de profundizar en ambas nociones, no sin enunciar lo más claramente posible en éste lo que entiendo de ellas.

Con esta aclaración y sobre la base de mi interpretación previa de las nociones originales, cartesianas, sobre la ciencia y el hombre de la Modernidad, pasaría a la presentación de su correspondiente desarrollo y asimilación en el proyecto ilustrado moderno de la *Encyclopédie* francesa, con la finalidad de demarcar el terreno preparado por la vía de reflexión crítica sobre el que se desarrollará propiamente este apartado. Posteriormente, mediante el análisis de los marcos teóricos explicativos

con los que Rousseau toma distancia de las nociones modernas de ciencia y de hombre, trataré de mostrar cómo la vía de reflexión crítica le permite a este pensador reconsiderar de manera indiscutiblemente original y profunda los planteamientos modernos a favor del desarrollo de la ciencia, así como el traer a escena, de nueva cuenta, el problema del hombre y su comprensión de sí (todo lo cual explica la necesidad de revisar, en el capítulo dedicado a Kant, la respuesta a la crisis de los fundamentos de la Modernidad originada en el planteamiento rousseauiano sobre la ciencia y el hombre).

En suma, en el capítulo I pretendo mostrar que sólo sobre el fundamento de la vía de reflexión crítica como marco teórico explicativo del desarrollo de un problema filosófico en una época específica es posible pensar una postura contraria a las hegemónicas de dicha época, es decir, que estaría sentando las bases para acercarme justificadamente a una posición anti-ilustrada en la Modernidad, cual es el caso de la reinterpretación rousseauiana sobre las nociones ilustradas de ciencia y de hombre; esta reinterpretación la presento en el capítulo II de este trabajo. A pesar de la fuerza y belleza con la que Rousseau critica los fundamentos más importantes del proyecto de la Modernidad, (en particular, las nociones ilustradas de ciencia y hombre, ejes de esta investigación), en el último capítulo de este estudio, intento mostrar cómo es que dichas nociones son replanteadas en el pensamiento de Kant, incorporando nuevos bríos a la noción de hombre en la tradición de la filosofía moderna. Por último, en la conclusión intento esbozar de manera mínima mi comprensión del problema de la autonomía justificando mi acercamiento con una aproximación teórica contemporánea que muy bien

puede considerarse como un caso del desarrollo de la vía de reflexión crítica –con la que inicié esta investigación– mostrando con ello la riqueza del marco teórico con el que fundamenté este trabajo.

CAPÍTULO I

LA IMPORTANCIA DE LA “VÍA REFLEXIVA” COMO FUNDAMENTO HERMENÉUTICO PARA COMPRENDER LAS POSIBLES POSTURAS AUTOCRÍTICAS EN EL DESARROLLO DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA DE LA MODERNIDAD

INTRODUCCIÓN PARTICULAR

Frente al modelo explicativo con el que se ha intentado justificar el desarrollo de la filosofía mediante estructuras del entendimiento, de la razón o del espíritu, como fundamentos de la continuidad en el desarrollo histórico del pensamiento –con el que gran número de pensadores han explicado la persistencia del saber filosófico–,² la vía reflexiva, me parece, ofrece un modelo más abierto para explicar el desarrollo filosófico incorporando, tanto la continuidad, como el cambio, en las diferentes maneras de pensar los problemas filosóficos. Esta explicación de los estilos divergentes de pensamiento, al decir de su autora, Laura Benítez (2004a), nos permitiría pensar holísticamente tanto el cambio como la permanencia en el desarrollo de la filosofía.

En este capítulo me interesa profundizar en la característica de la vía reflexiva que aduce que uno de los inconvenientes –para la reflexión filosófica– que se evita con su desarrollo es que se puede cancelar *el prejuicio de que un único enfoque teórico puede agotar el tratamiento de*

² El ejemplo más claro que tengo a la mano para explorar esta postura con la que se puede entender el desarrollo del pensamiento filosófico y su persistencia a lo largo de la historia, no es otro que el sistema de la ciencia hegeliano. Considero que el hegeliano es el sistema más relevante porque él es el primero que justifica históricamente el devenir y la manifestación del espíritu filosófico en el mundo, colocando como pauta fundante de ese mismo devenir la idea de la historia misma que se encuentra incipientemente desde el principio del desarrollo y a la que sólo le falta su realización dialéctica. (Cfr., Hegel, 1985a y 1985b).

complejos problemas filosóficos (Benítez: 2004a, 5). Esta caracterización resulta particularmente importante para mi tesis, porque con ella pretendo justificar el advenimiento del pensamiento crítico con el que la Ilustración se pensó a sí misma y, a su vez, abrió la posibilidad de objetar desde sus propias bases sus pretensiones y alcances. Para lograr esta exposición, comenzaré con el esclarecimiento de lo que puede entenderse bajo el nombre de una crisis de la razón moderna, cuestión que habrá de tornarse más flexible si es analizada a la luz de los fundamentos de la “vía de reflexión crítica”. Sólo para anticipar en qué sentido este fundamento es relevante para el desarrollo ulterior de mi investigación, valga el señalar que la *vía de reflexión crítica* es caracterizada *como el paso de la crítica en tanto precepto del método para indagar la verdad, a la crítica en cuanto programa central de la filosofía* (*Ibidem*, 15), es decir, como una transición del modo de pensar el fundamento de la filosofía, siendo lo peculiar de éste el dejar atrás el precepto del método para indagar la verdad y dar cabida a la crítica en cuanto programa central de la filosofía.

El punto de partida de mi tesis no es otro que la exploración de este fenómeno histórico e intelectual que Laura Benítez, dentro de su investigación sobre la vía reflexiva, devela mediante su exposición de la vía de reflexión crítica, pues si bien comenzaré con el esclarecimiento de lo que yo mismo entendía –antes de esta investigación– como “crisis” del pensamiento (en este caso, del pensamiento moderno), mostraré cómo es que la vía reflexiva abre paso en la *Encyclopédie* a los fundamentos de una postura autocrítica –inicialmente metodológica– de la Modernidad cuando enfrentará los supuestos de ésta en la Ilustración; así mismo,

exploraré la comprensión que los ilustrados detentaban respecto de la Modernidad y de su fundador, Descartes, para contar con la comprensión ilustrada de lo que podría considerarse originalmente causa de la Época de las Luces. Con esta exploración, exhibiré lo que considero el primer nivel autocrítico derivado de la “vía de reflexión crítica”.

De esta manera, el Capítulo I de mi investigación fungirá como fundamento metodológico para acercarme, primero, al estudio de la crítica que ofrece Rousseau a la Ilustración, y segundo, a la respuesta que elabora Kant a la respuesta tan aparentemente desfavorable que ofrece Rousseau sobre el mismo problema de la Ilustración.

1.1 LA “VÍA DE REFLEXIÓN CRÍTICA” COMO ESCLARECIMIENTO DE LA COMPRESIÓN DE UNA CRISIS DE LA RAZÓN MODERNA

La noción de “crisis de la razón moderna” requiere de una aclaración. En general, la noción de razón moderna es un término que los historiadores del pensamiento, tanto historiadores en general como historiadores de la filosofía en particular, intercambian con los términos de Modernidad, Ilustración, Época de las Luces, etc., pero, también, la noción de razón moderna puede entenderse como el elemento distintivo que hace posible aquello que las diversas maneras de nombrar al mencionado periodo señalan. Por ejemplo, algunos pensadores consideran que lo más importante de la razón moderna es su rechazo a la antigüedad³ (lo cual puede verse sin grandes dificultades en los diversos planteamientos desarrollados en la nueva época, *Aetas nova*), siendo así que se entienden de manera intercambiable las nociones de Modernidad, Época de las Luces, Ilustración, etc., provocando con ello una generalización teórica que no siempre provee de la claridad conceptual requerida en estas

³ Pippin (1999) desarrolla puntualmente el problema de la Modernidad que estoy señalando aquí, esto es, el de la clarificación del problema de la noción de la razón moderna mediante la presentación de la querrela entre antiguos y modernos, que desde la perspectiva moderna puede presentarse de la siguiente manera: *Los antiguos han sido soñadores, orientando su reflexión desde una visión utópica de lo que debe ser. Los modernos han despertado de tales ensueños; la luz ha bajado y nuestra reflexión seguramente, aun certeramente, de aquí en adelante habrá de ser orientada desde las cosas tal como son.* (P. 5). En general, los modernos fueron los primeros en considerar a los autores clásicos, antiguos, como ingenuos por encontrar que sus investigaciones sólo trataban de develar la naturaleza del ser (p.e., Platón, Aristóteles, San Agustín o Santo Tomás), dejando de lado las soluciones de los problemas prácticos, sea esto en el ámbito de lo político (Machiavelli), en el científico (Descartes, *inter alia*) o en el cultural (D'Alembert, *inter alia*). Inmediatamente después del párrafo de donde procede la cita, Pippin retrata al paradigma más importante de la razón moderna, incorporándolo en la antesala de su argumento: el llamado que hace Descartes al hombre moderno a ser amo y poseedor de la naturaleza -mismo que desarrolla a la luz de sus complejidades e implicaciones en todo su texto; confrontar, también, el excelente análisis que desarrolla Kennington (1983) en este mismo sentido.

investigaciones⁴. A esta postura, asociamos las conocidas caracterizaciones que diferencian una época de otra mediante la comprensión de algunos elementos distintivos entre épocas. Por ejemplo, el concepto antiguo de *telos* con el que los pensadores clásicos develaban el *quid* del orden del universo aparecía ante ellos mediante la mera contemplación del cosmos y el lugar que ocupaba el hombre en esa comprensión teórica-antigua del cosmos le obligaba a la búsqueda de la moderación y a elogiar la sapiencia prudencial que evitaba las tragedias de cualquier *hybris*. En cambio, para muchos autores modernos, comenzando abruptamente con Machiavelli, esa noción sobre la finalidad de la vida humana era rechazada en favor de una concepción más elevada del *telos* del hombre, a saber, aquella que desenmascara la distinción entre la antigua teoría pura, *theorein*, por la nueva praxis moderna basada en las *technai*, dando cabida a un tipo de autoafirmación tecnológica nunca antes vista, y fundada, precisamente, en las implicaciones prácticas de la razón moderna, eminentemente instrumental.

Dejando de lado, por lo pronto, la caracterización de los *novatores* renacentistas en lo que a la razón instrumental se refiere, resulta importante destacar la distinción que han hecho los historiadores para facilitar su objeto de estudio mediante la iluminación de los matices que hacen diferentes las diversas épocas. Incluso un pensador como Hegel requiere de la división epocal (el Viejo Mundo, el Nuevo Mundo) para referirse a los cambios del espíritu (*Geist*) en el mundo propiamente humano o historia (*Geschichte*), consignando el momento más elevado del

⁴ Agradezco aquí a mi Comité Tutor el haberme exigido una delimitación más clara sobre las nociones de Ilustración y Modernidad con las que comencé en este trabajo. El resultado de mis esfuerzos por clarificar las diferencias entre estos dos conceptos aparecen en el último capítulo de esta investigación.

desarrollo del espíritu al advenimiento de la Edad Moderna, *el cielo del espíritu* [que] *se aclara para la humanidad* (Hegel: 1985: 649). Sin embargo, justo después de Hegel, de su filosofía, la posibilidad de hacer ciencia, incluida la historia, estará sustentada toda ella en las categorías desarrolladas en su sistema absoluto. Al parecer no resulta exagerado afirmar que, después de Hegel, nada escapa a la razón. Aún así, queda la pregunta, ¿cómo podemos entender la crisis de la razón en la Época de la Razón, en la Modernidad misma?, o, con un lenguaje más exacto, ¿qué entendemos por una crisis de la razón moderna?

Hablar de una crisis de la razón moderna supone una ruptura en los fundamentos y estructura de una época, en este caso, la Época Moderna. Si hay una ruptura en los fundamentos de la Modernidad, cabe la pregunta de si ésta permanece o se extingue. Para cancelar la apariencia de una disputa escolástica en la cuestión de si la crisis de la razón moderna cancela o no a la Modernidad misma, es conveniente entender cuáles serían las posibilidades de la Modernidad después de una crisis en sus postulados centrales. Esto es lo que me propongo desarrollar en este capítulo.

Lo usual en la conciencia histórica es mostrar todo por periodos. Hacer esto ayuda a la delimitación conveniente para el estudio que desea hacer el historiador de las ideas, el historiador de la filosofía, el historiador del pensamiento, el historiador de la ciencia o el historiador sin más. Sin embargo, cabe señalar que intentar una periodización tan clara y distinta, casi matematizante, ante un fenómeno tan complejo como lo es el desarrollo de la vida humana con todos sus detalles, apremios, búsquedas,

intentos, respuestas, logros y fracasos, necesariamente tiene que caer en contradicción, al menos teórica. La rigidez de una fecha para determinar, por ejemplo, en cualquier manual de historia de las culturas⁵ cuándo comienza precisamente la Época Moderna, si es en el año de la invención de la imprenta (*circa* 1443), o en el año de la conquista de Constantinopla por los turcos otomanos (1453), o con el descubrimiento de América (1492), o hasta el V Concilio de Letrán (1512-1517), o previo a la crisis luterana -hasta con día- (31 de octubre de 1517), o de manera más amplia, quizás para evitar cualquier escándalo u objeción, en los años finales del Siglo XIV, en que se aprecian los primeros signos del Renacimiento, o a los primeros del siglo XV, en que concluyó el Cisma de Occidente, etc., cualquier fecha que se tome para dar con el fin de una época y anunciar el comienzo de la otra, resulta ser siempre una hipótesis (más o menos justificada, con más o menos seguidores o detractores), o al menos, estar ella misma sobre una hipótesis que dejará fuera de la delimitación periódica un sinnúmero de detalles que, no sólo por su cercanía temporal y espacial –que a veces esto no implica nada-, sino por su relación intrínseca con las causas que gestaron la época de la que se pretende hacer una genealogía, cronológica e insoslayablemente habrán algunos detalles que no se encontrarán en el perímetro trazado por la hipótesis de la periodización.

Evidentemente, no es mi intención erradicar la forma epocal del acercamiento histórico al pensamiento, pues eso sería tan ridículo como estéril en una época sustentada en divisiones históricas como la nuestra.

⁵ *Cfr.*, las hipótesis interpretativas comunes que rigen el desarrollo de la presentación histórica del pensamiento en Copleston (1993), Colomer (1986), Gilson (2010), Montes de Oca (1984), Saranyana (1989), Xirau (1995).

Lo que sí pretendo mostrar es que para evitar las encrucijadas y callejones sin salidas a las que una periodización dura en el terreno de la descripción del pensamiento humano conlleva, resulta necesaria nuestra ponderación en relación con otras posibilidades de acercamiento a las diferencias teóricas o diversificaciones conceptuales que dan cabida a la diferencia entre épocas, y no sólo entre épocas, sino entre diversas manifestaciones del pensamiento entre los pensadores de un mismo periodo epocal y, para ser aún más contundente, entre las diversas posibilidades, incluso contradictorias, con las que un pensador enfrentó un problema a lo largo de su estudio. La fundamentación de un estudio filosófico acerca de un pensador o de la profundización que realiza acerca de un problema específico sobre esta base teórica, obviamente, toma distancia de los estudios que defienden las estructuras inmóviles del pensamiento a pesar de la vida misma del espíritu. Nuestra investigación intentará distanciarse de esas posturas inmóviles para tratar de acercarse a lo que por naturaleza es un movimiento continuo: el pensamiento humano. Aunque lo dicho tenga pretensiones tan elevadas como amplias, el presente estudio no carece de límites, pues únicamente se abocará a la presentación de los fundamentos que nos permitirán acercarnos al problema de la crítica a las nociones de ciencia y hombre en la Modernidad desde la Modernidad misma.

La pregunta que nos permite adentrarnos al problema señalado, a la vez que nos exige tomar distancia de las posturas rígidas respecto de la presentación del pensamiento, también nos abre un horizonte que podríamos llamar dialéctico, en el sentido hegeliano del término, pues los periodos estáticos y contradictorios de las posturas rígidas tanto en una

historia del pensamiento, como en el desarrollo intelectual de un solo pensador, no se verán nunca más como inconexas e incommunicables entre sí, sino antes bien, como momentos necesarios para el desarrollo interno del pensamiento mismo y de las salidas posibles que al problema se le den. La pregunta que abre esta posibilidad teórica ante las posiciones rígidas y estructurales en un tipo de historia del pensamiento es la de ¿qué pasaría si el devenir del pensar deja de entenderse mediante un conglomerado de rupturas entre periodos y, por consecuencia, también, entre sus necesarias sucesiones y, en su lugar, se intenta entender el movimiento interno de los cambios del entendimiento humano para sopesar las posibles vías de resolución de los problemas a que se enfrenta el pensador original?, es decir, ¿cuál sería el resultado en el ámbito de la comprensión teórica si pasamos sobre las contradicciones insuperables de las rupturas teóricas y ensayamos la explicación de un problema complejo mediante la comprensión de las crisis en el modo de entender los problemas filosóficos?

Un excelente estudio sobre el conocimiento del mundo natural en Descartes (Benítez: 2004) que en su análisis lleva hasta sus últimas consecuencias esta manera original de entender las contradicciones naturales del pensamiento humano, tomando más en cuenta las explicaciones de un problema complejo que las insuperables contradicciones teóricas con que es posible acercarse a un mismo problema filosófico, devela la necesidad de proponer ciertos marcos teóricos explicativos, instrumentos heurísticos, que trabajan *eficazmente en la comprensión de la complejidad que ofrecen las propuestas filosóficas* (P. IX), siendo éstos no otros que “las vías de reflexión filosófica”. En las

primeras páginas de ese estudio (capítulo intitulado “Las vías de reflexión filosófica”), su autora, Laura Benítez, nos presenta pulcra y claramente cómo llegó a entender la necesidad de las vías de reflexión filosófica:

Al indagar acerca de cuáles podrían ser las pautas que, en perspectiva histórica, me permitieran explicar mejor el complejo desarrollo del saber filosófico, me pareció una opción interesante la que señala que existen épocas en las que la filosofía se dedica a dismantelar un pretendido saber filosófico, las cuales suelen ser de fuerte crisis intelectual y las denominé períodos eminentemente críticos, como es el caso del Renacimiento; en tanto que, aquellas en que básicamente se comentan o enmiendan las propuestas teóricas reconocidas, pueden verse como fases de consolidación de los sistemas establecidos y las denominé períodos eminentemente sistemáticos como, por ejemplo, la filosofía sistemática del siglo XVII. Esta denominación, me pareció que señalaba con claridad que, debido a la propia constitución del saber filosófico, no existen propuestas exclusivamente críticas o puramente sistemáticas. [...]

Por otra parte [...], así como admiten grados las elaboraciones filosóficas como mayormente críticas o más enfáticamente sistemáticas, del mismo modo [...], los cambios en la filosofía no pueden verse como verdaderas rupturas cuanto como cambios graduales. (P. 3).

La importancia de esta descripción no puede ser pasada por alto en un estudio que intente poner en perspectiva las perplejidades a las que arroja un estudio minucioso del desarrollo del pensamiento filosófico. En la tradición filosófica existen posturas interpretativas del pensamiento

filosófico que están más decididas a defender una posición crítica respecto de este saber, mientras que otras se apegan más a una explicación que solidifica un sistema que intenta ser global ante el entramado de posturas aledañas. En realidad, parecería que tales comprensiones de la tradición filosófica (o desmantelamiento de las posturas filosóficas existentes o consolidación de los sistemas que guían la tradición filosófica imperante) postulan un maniqueísmo teórico respecto de la comprensión del saber filosófico y de la propia posibilidad de la filosofía. La postura planteada por Laura Benítez en su exposición de las vías de reflexión filosófica, en cambio, surge de su original preocupación filosófica por buscar la verdad entre las antípodas de la reflexión filosófica: *la vía reflexiva permite dar cuenta tanto de la permanencia como del cambio en el desarrollo de la filosofía* (P. 4), esto es, que lo que es más “crítico” o más “sistemático” no es la interpretación del estudioso, sino el propio objeto de su estudio filosófico y la vía reflexiva explica las comunicaciones entre ellos.

Este sentido de la vía reflexiva es el que me persuade para tomar una distancia crítica frente a los prejuicios historicistas plantados en la formación de mi conciencia histórica.⁶ A decir de Laura Benítez, la vía

⁶ Debo confesar aquí que en un trabajo anterior, en el que desarrollé el problema de la Modernidad en Descartes (Velasco: 2009), en la medida en que no había pensado las implicaciones de entender las épocas históricas del pensamiento sobre la base de rupturas absolutas, no vi ningún tipo de problema teórico al tratar la cuestión del proyecto moderno como una ruptura del fundamento original, eminentemente cartesiano, con lo que asumí, a lo largo del desarrollo de ese trabajo, que el proyecto cartesiano -cobijado por la tradición filosófica- efectivamente no tenía nada que ver con la tradición anterior a ella, lo cual, y evidentemente a la distancia, conducía al absurdo de que nuestra época, *strictu sensu*, tampoco tendría nada que ver con la anterior, o sea, con la que fundó Descartes, a saber, la Época Moderna, con lo cual, para explicar los fundamentos de nuestra propia comprensión histórica, tendríamos que apelar a los infinitos vacíos pascalianos ópara decirlo sucintamente. En fin, valga el presente análisis como un ejemplo de la amplitud de la vía de reflexión crítica que hace posible una revisión de mi postura inicial respecto de la comprensión de las épocas filosóficas y, por ende, de mis consideraciones en torno al problema de la comprensión del desarrollo y tradición del pensamiento filosófico. En este punto, especialmente en el de la òvía reflexivaö, agradezco la feliz orientación teórica recibida por la Dra. Laura Benítez en momentos de suspenso respecto del camino que

reflexiva permite ubicar estilos *de pensamiento que varias escuelas y autores sustentan, incluso en distintos momentos históricos, con base en una serie de supuestos compartidos.* (P. 5). Efectivamente, con este marco teórico es posible entrever las relaciones menos visibles ni transitadas entre las posturas tradicionalmente antagónicas respecto a un problema filosófico o científico, e inclusive, respecto de un tópico cultural. La diversidad de pensamiento, incluso las diversidades manifiestamente encontradas, iluminada con el esfuerzo intelectual de las vías de reflexión filosófica, evidencia una comprensión más abarcante de la realidad que se pretende explicar. La imagen que ocupa Laura Benítez de las carreteras de un mapa da cuenta de esta original idea de articulación del imbricado mundo de las teorías que intentan explicar dicho mundo. *Al igual que en una red de carreteras, puede haber vías en construcción, en reparación o fuera de uso; asimismo, las puede haber amplias y muy transitadas o angostas y poco frecuentadas pero, como en un mapa, las vemos conectadas entre sí de muchas maneras* (P.-p. 5-6); se transita por ellas para llegar a la verdad. El mapa es la imagen de la red de la verdad.

La imagen anterior da cuenta, sobre todo, de la concatenación e interacción de las diversas indagaciones que los autores realizan sobre los problemas y tópicos que consideran relevantes para sí mismos, para su propia investigación, y, por qué no decirlo también, para su época. Sin embargo, el alcance de la imagen no se queda ahí, pues el mapa de la red de carreteras nos permite ver muy claramente la alusión a los sentidos que puede tener una investigación, su aceptación y su uso, pero

tomaría este trabajo, y del mismo modo, a la Dra. Paulette Dieterlen y al Dr. Carlos Pereda por las observaciones prudentiales respecto de la nueva dirección que estaba tomando esta investigación.

si nos esforzamos más en revisar los detalles de dicho mapa, muy bien nos podríamos percatar de los peligros inminentes del terreno, las inseguridades de un camino en reparación o las de uno no tan frecuentado y, por ende, peligroso. Mas lo que me interesa destacar en el uso de esta imagen son aquellos detalles en los que se denuncia un trabajo incipiente de allanamiento del terreno, como el trabajo del topógrafo que apenas está demarcando la ruta para trazar el camino que abrirá tránsitos insospechados. Esta vía en ciernes, como tal, no proviene de la nada; está conectada con toda la red de caminos, sentidos, usos, olvidos, manejos, costumbres, recursos, necesidades y posibilidades que harán de ella una vía real o no. Y no sólo me refiero al plano evidente e inmediato de la imagen, el plano topográfico, sino también a lo que de manera mediata podemos interpretar de la imagen: la apertura de la posibilidad que este marco teórico amplio le ofrece a un autor para transitar por diversos caminos, si su investigación así lo requiere.

Las vías reflexivas *más transitadas* en filosofía, de acuerdo con el argumento de Laura Benítez, son: la vía de reflexión ontológica, la vía de reflexión epistemológica, la vía de reflexión crítica y la vía de reflexión metametodológica (*Cfr.* pp. 7-21); cada una de ellas con características que las hacen distinguibles una de otras, por ejemplo, en lo que se refiere a sus supuestos fundamentales, asimismo, cada una de ellas orienta de manera singular las diversas búsquedas y salidas en la historia de la filosofía. Sin embargo, lo más sobresaliente de este planteamiento puede ser sintetizado a la luz de la siguiente idea: ninguna época es dueña única del uso de un tipo de vía de reflexión filosófica –y, en manera alguna, tampoco es el caso que sólo sean éstas las únicas cuatro vías de

reflexión filosófica, pues prudentemente se indica en el texto que únicamente son *las más transitadas en filosofía*. Se entiende de esto que tanto una época como un autor puede desarrollar su pensamiento mediante un tipo de vía de reflexión filosófica o a través de combinaciones de ellas.

Lo deslumbrante de este amplio marco teórico (*sic.*, las vías de reflexión filosófica) es que, no sólo es suficientemente flexible como para aceptar las conexiones entre fundamentos diversos en el desarrollo del pensamiento, sino que, sobre todo, evita algunos inconvenientes que normalmente impiden la comprensión de lo que nuestra investigación tratará de desarrollar, puesto que desde un marco teórico flexible y amplio, como el de las vías de reflexión filosófica, está perfectamente justificado hablar de una postura contraria, opuesta, objetante y hasta problematizante en relación con la más empleada o aceptada en un determinado momento para explicar y resolver algún problema filosófico o científico mediante las hipótesis o métodos aceptados por la comprensión normal del problema. Con las vías de reflexión filosófica, en el sentido recién descrito, resultaría perfectamente posible escuchar con atención, por ejemplo, las implicaciones de una postura anti-ilustrada en la Ilustración misma, es decir, una posición contraria, e inclusive crítica, a los fundamentos y posiciones más amplias y, por ende, generalmente aceptadas, de la Época de las Luces –lo cual es lo que intentaré desarrollar en éste y el siguiente capítulo de mi trabajo.

Por lo pronto, revisemos una cuestión que considero necesaria para desarrollar posteriormente el argumento que muestre la idea de una crítica

a la Ilustración desde ella misma. Laura Benítez presenta esta cuestión de la siguiente manera: *¿cómo entender el tránsito de una vía reflexiva a otra?* (P. 6), la cual reinterpretemos con la de *¿cómo explicar la postura crítica de un autor que es considerado uno de los creadores de la época que critica?* Antes de desarrollar esta cuestión, presento *in extenso* el pasaje en el que Laura Benítez enumera los inconvenientes que se evitan con la noción de vía reflexiva:

1. La forzada adecuación entre períodos cronológicos y desarrollos filosóficos. Por ejemplo, la consideración de que la filosofía moderna corresponde estrictamente, de manera cronológica, con la edad moderna.
2. La idea de que toda propuesta filosófica es cancelada o superada por una propuesta posterior.
3. El prejuicio de que un único enfoque teórico puede agotar el tratamiento de complejos problemas filosóficos. (P. 5).

La vía reflexiva, entendida en los términos recién definidos, nos permite iluminar otros caminos teóricos, no tan aceptados ni tan transitados por la tradición filosófica que, por lo mismo, abren posibilidades de comprensión no trabajadas normalmente. Estos caminos teóricos no desarrollados profusamente en la historia del pensamiento filosófico, con su orientación divergente, pueden ofrecer al investigador perspectivas inusitadas o, al menos, diversas, con las cuales nos sería posible entender la complejidad subyacente en un problema filosófico y ampliar o aclarar las bases sobre las cuales pudiéramos enfrentarlo. Los primeros dos inconvenientes que se evitan con la noción de vía reflexiva

(*sic.*, “la forzada adecuación entre periodos cronológicos y desarrollos filosóficos” y “la idea de que toda propuesta filosófica es cancelada o superada por una propuesta posterior”) están vinculados a la caracterización positiva e histórica del pensamiento filosófico, una especie de historicismo teórico radical, en tanto que el último inconveniente (*sic.*, “el prejuicio de que un único enfoque teórico puede agotar el tratamiento de complejos problemas filosóficos”) está más vinculado a una cierta violencia que un modo específico de comprensión, sostenido por una élite teórica, doctrinal o científica, puede ejercer frente a la comunidad en que aparece.

A continuación explicaré brevemente en qué sentido entiendo que el evitar las posturas positivas e históricas⁷ abre una veta en los replanteamientos de los problemas filosóficos y le permite a la tradición filosófica enriquecerse mediante la combinación de sentidos considerados inoperantes por las posiciones teóricas que impedían la reconsideración de un problema desde una perspectiva diferente o su aproximación mediante un método que no era el usual ni el establecido para tratar de resolver el problema. Este ejercicio, sin embargo, me acercará hacia el análisis del tercer inconveniente que se resuelve con la vía de reflexión filosófica, me refiero a aquél que se lleva a cabo contra el violento prejuicio de que sólo un enfoque teórico agota el tratamiento de complejos problemas filosóficos; con este análisis, así lo espero, obtendremos las bases para justificar mi punto de partida interpretativo, mi hipótesis hermenéutica, que me permitirá enfocar la atención a la respuesta que uno de los

⁷ Por ejemplo, estoy pensando en el modelo de explicación de las revoluciones científicas a la luz de los paradigmas en Kuhn (2004).

pensadores más relevantes del movimiento de la Ilustración, Jean Jacques Rousseau, ofrece –tan compleja y contradictoriamente– frente a las posiciones canónicas de este mismo movimiento intelectual y cultural en relación con la noción de hombre y de ciencia (objeto central de mi investigación), inobjetablemente plasmadas en el proyecto ilustrado más importante de esa época, la *Encyclopédie*.

Ahora bien, en relación con la comprensión histórica y positiva de la praxis filosófica con las que usualmente se estipula el orden en que son presentadas las historias de cualquier disciplina (historia del arte, historia de la filosofía, historia de la ciencia, historia de las culturas, etc.), o la manera en que se presenta el desarrollo del pensamiento de un autor en los intentos editoriales por presentar cabalmente la obra de aquél, o inclusive, la simplificación causal con la que es explicado el advenimiento de una propuesta filosófica que habrá de ser cancelada por otra subsecuente a ella, sin lugar a dudas, debe resultar completamente difícil a los estudiantes e investigadores incipientes en este campo del conocimiento (tal como recuerdo me sucedió a mí) el tomar distancia del orden con el cual siempre le fue ofrecida la información y las explicaciones, orden aceptado, incluso normativo, para explicar el desarrollo de la disciplina o del pensador de que se intenta hablar. Tantos autores, tantos textos y, aún más, tantas clases en las aulas de todos los niveles educativos que suponen, siguen y enseñan, respectivamente, mediante el canon cronológico estipulado y/o las superaciones teóricas oficiales, que rara vez podría alguien tomar en cuenta las dificultades que esta presentación aparentemente inocua suscita. Los problemas adyacentes al orden cronológico normalmente estipulado y aceptado para

acercarnos a la obra de un autor, piénsese en Platón o Aristóteles, por sólo citar dos nombres de la tradición del pensamiento, bastan para resaltar la insuficiencia argumental del canon cronológico frente a los problemas fundamentales que intenta develar el filosofar de estos pensadores.

Por ejemplo, la atribución de la presentación de los *Diálogos* platónicos a la luz del criterio externo de cuándo fueron escritos, es decir, a la luz de las supuestas diferencias en el modo de pensar relacionada con la edad de Platón, o sea, de cuando era joven, cuando ya no lo era tanto y cuando ya había llegado a la vejez, en la afamada jerarquización de la obra platónica en diálogos de juventud, de madurez y tardíos, que muchos pensadores inscritos en el canon de la tradición filosófica ha aceptado como válida, desde los doxeógrafos y los editorialistas antiguos hasta algunos de los intérpretes contemporáneos más reconocidos de este autor⁸ aseguran y dan por supuesto que este orden es concordante con la exposición y desarrollo del pensamiento platónico, es decir, que lo que se aprecia en ciertos bloques de *diálogos* platónicos es su cercanía y admiración por Sócrates, en otro su paulatino alejamiento del maestro y, finalmente, en otro bloque de obras, su exposición final de su propio pensar.⁹ Algunos pensadores antiguos y contemporáneos han puesto en

⁸ Cfr. los postulados interpretativos de las escuelas neoplatónicas en la Antigüedad, así como en nuestra época los de Jaeger (1984), Düring (1987), Sorabji (2004) o Chiaradonna y Rashed (2010), como autores que siguen la hipótesis canónica (*sic.*, de juventud, madurez y vejez) respecto de la elaboración de las obras de los grandes pensadores de la tradición filosófica.

⁹ Además de minimizar, parcializar y desacreditar la revisión platónica de los problemas fundamentales de su filosofía con este enfoque que pretende forzar el desarrollo y profundidad del pensamiento del autor a su edad, cancela *a priori* la posibilidad de pensar que, quizás, la genialidad habitaba en Platón desde siempre y que, considerarlo genio, evidencia la dificultad de comprenderlo inicialmente, además de permitirnos pensar la posibilidad de que efectivamente entendió la complejidad de los problemas que trató, siempre, desde joven y hasta su muerte, con el mismo rigor y profundidad. Pero esto es sólo una hipótesis más.

duda esta jerarquía tradicional para acercarnos al desarrollo del pensamiento platónico con exposiciones fundamentadas, y por cierto, no siempre compartiendo el mismo sentido de su reflexión, por ejemplo: Al-Farabi en la Antigüedad y Catherine Zuckert en nuestra época han desafiado los cánones de la tradición y han propuesto otras vías interpretativas del pensamiento platónico¹⁰. Estas nuevas vías de acercamiento al pensamiento platónico merecen, obviamente, ser denominadas de *reflexión crítica* en tanto se trata de un pensamiento que toma distancia críticamente de las posiciones tradicionales y más usuales con las que la tradición filosófica ha entendido la obra platónica, evidentemente, sin que el punto de partida de esta nueva vía carezca de un punto de partida sólido y un criterio intelectual y reflexivo justificados sólidamente en el propio pensamiento del autor y manifiestamente interno a él.

La historia del canon interpretativo de la obra aristotélica es análoga a la que acabamos de mostrar en el caso de Platón, por lo que la *vía de reflexión crítica* muy bien puede alumbrar senderos no transitados del pensamiento del Estagirita. Efectivamente, aunque se conoce con cierta puntualidad la cronología de la vida y el desarrollo intelectual de Aristóteles (Cfr. Düring: 1987, 19-94) el problema de encontrar un eje que sirva como criterio en la presentación de un orden en el desarrollo de su pensamiento (Cfr. Sachs: 2002, xi-xlv; Klein: 1985, 1-35; Nussbaum: 1986: 235-377), no resuelve la profundidad, la oscuridad, inclusive las lagunas,

¹⁰ En general, podemos señalar brevemente que, aunque ambos autores se separan radicalmente de la postura tradicional para organizar el desarrollo de los *Diálogos* platónicos, el criterio que guía la vía reflexiva crítica que están trabajando en su distanciamiento de la tradición es, en uno, el de la búsqueda de la verdad en los *Diálogos*, mientras que en la otra, el de su organización dramática.

aparentes en su exposición. Esto denota que la presentación de los problemas al interior del *corpus aristotelicum* tampoco tiene que ser necesariamente cronológico, pues de serlo así quedarían abiertos sendos problemas y se evidenciarían grandes lagunas en el desarrollo de la exposición aristotélica sobre los problemas tratados en sus textos, por lo que podría ensayarse otro criterio, otra vía, para iluminar los imbricados pasajes en los que una lectura cronológica no ayuda a desentrañar las complejidades de su pensamiento. La idea de que la *Metafísica* realmente no es un texto que su autor hubiera siquiera sugerido publicar, muestra que los editores posteriores carecen de las bases teóricas, intelectuales y reflexivas para encontrar un orden, normalmente difícil y profundo, entre las partes de dicha obra; ya su división en alfa mayor y alfa menor de los dos primeros libros suponen que se está tratando de lo mismo, pero desde una perspectiva diferente, entiéndase claramente: desde una perspectiva mayor y otra menor. El problema de esto, por decirlo brevemente, es que sería muy fácil calificar a la tradición filosófica como una derivación de la falta de comprensión de los verdaderos problemas teóricos de quien ha sido considerado como uno de los pilares de dicha tradición. Dos autores que han incidido en la presentación de la vía de reflexión crítica frente el desarrollo del pensamiento aristotélico, por nombrar a los más augustos en lo que se refiere a la profundidad de su interpretación basada en criterios diversos al cronológico son Santo Tomás de Aquino en la Edad Media (éste sin que requiera confrontación alguna) y Owens (1951) en nuestra época.

En relación con la segunda idea, la que indica que toda propuesta filosófica es superada o cancelada por una posterior, es preciso indicar,

aunque sea de soslayo, lo que para nada es obvio. A esta postura, fundamentalmente explicativa, también se le conoce con el nombre de la tesis historicista¹¹. Evidentemente, el argumento que aduce una cercanía temporal mayor a quienes se encuentran en el trance de decidir qué tipo de explicación es más valiosa, si una historicista o una no historicista, en tanto que la no historicista está más alejada de las convenciones más recientes, de los descubrimientos más cercanos y de las modas más persuasivas, quien está preparando su juicio para juzgar sobre la pertinencia de una determinada explicación, dichos hechos pueden ser considerados muy buenas razones para creer que dicha postura historicista ha madurado más que las posturas que le anteceden para explicar el mismo fenómeno. En otras palabras, la fama de la postura historicista en una época historicista ofrece las razones suficientes para justificar nuestra creencia en dicha postura. Sea esto dicho en relación con la posibilidad que tiene por primera vez un individuo al juzgar sobre la pertinencia y

¹¹ En un estudio de Leo Strauss (1988b) sobre la diferencia entre la filosofía política (ōno-historicistaö) y la historia (ōque parece haber decidido a favor del historicismoö), este autor clarifica sus diferencias esenciales, así como las razones que aparentemente provocan que cualquier conciencia (histórica, obviamente) tome partido a favor del historicismo; he aquí el pasaje en cuestión:

ōPara muchos, aquella cuestión [*sic.*, *la que está dirigida por la aporía de elegir una explicación historicista frente a otra no-historicista en lo que a la filosofía política se refiere*] está decidida por el hecho de que el historicismo llega después en el tiempo con respecto a la filosofía política: òla historiaö misma parece haber decidido a favor del historicismo. [í] Aquellos que prefieren el historicismo a la filosofía política no-historicista debido a la relación temporal entre las dos [*lo hacen de ese modo porque*] creen que la postura que históricamente llega después, presumiblemente, puede ser considerada como más madura que las posturas precedentes a ella. El historicismo, ellos dirán, está basado en una experiencia que requirió muchos siglos para madurar ósobre la experiencia de muchos siglos que nos enseñó que la filosofía política no-historicista es un error o una desilusión. Los filósofos políticos del pasado intentaron responder la cuestión del mejor orden político de una vez y para siempre. Pero el resultado de la totalidad de sus intentos ha sido que hay casi tantas respuestas, como filosofías políticas existen; tantas, cuantos filósofos políticos hay. El mero espectáculo de òla anarquía de sistemasö, de òla variedad desafortunadaö de las filosofías parece refutar los postulados de cada una de ellas. La historia de la filosofía política, ellos sostienen, refuta a la filosofía política no-histórica en cuanto tal, en tanto que la pluralidad irreconciliable de filosofías políticas se refutan entre sí.

De hecho, sin embargo, esa historia no nos enseña que las filosofías políticas del pasado se refutan entre sí. Esa historia meramente nos enseña que ellas se contradicen entre sí. (61-62).

relevancia de dos tesis opuestas (historicista *versus* no-historicista) en relación con la verdad y sus aproximaciones.

Si la experiencia de emitir por primera vez un juicio fundamentado sobre algo, pensemos en el caso del juzgar original sobre la pertinencia y relevancia de las tesis opuestas mencionadas en relación con la verdad, no es una experiencia que llevemos a cabo diariamente, la de tomar distancia y poner en duda la relevancia de ese primer juicio, cuando éste, por ejemplo, ya ha decidido a favor del historicismo y, por tanto, ha valorado todas sus experiencias sobre las bases historicistas más radicales, a saber, las que indican que no hay verdad inmutable, que las verdades que se manifiestan en los diversos sistemas filosóficos se contradicen absolutamente entre sí y que la postura que históricamente es más cercana a quien realiza el juicio es la más completa en relación con las que le preceden, etc., repito, quien se encuentre en esta situación excepcional al tomar distancia de la postura historicista, no sólo se encuentra justificablemente ante una perplejidad radical, sino que en tanto él mismo ya detenta una conciencia historicista, el tomar distancia de ella resulta ya de suyo un proceso con innumerables obstáculos a franquear. En otras palabras, los investigadores historicistas que realizan sus búsquedas sobre la base del historicismo tratan de explicar los fenómenos de su especialidad mediante el esquema historicista, casi mecanicista, de causa-efecto. Si bien la explicación de un fenómeno a la luz de la relación causal garantiza hasta cierto punto¹² la procedencia del fenómeno que se

¹² Indico ñhasta cierto puntoö porque no ignoro la crítica que hizo Hume (1997, P.-p. 23-80; 2003, P.-p. 7-22) a este tipo de explicación como fundamento del conocimiento científico. La crítica humeana al principio de causalidad, como es sabido, abrió una veta inmensa en lo que se refiere a la postura epistemológica de la tradición científica y filosófica en lo que se conoce como la cuestión del escepticismo. Autores como Kant

intenta conocer, en realidad ofrece más obstáculos y perplejidades que la claridad que se supone obtendríamos mediante el seguimiento del esquema explicativo causa-efecto, cual parece sugerir la estructura del orden aparente de las posturas teóricas que superan a las anteriores y que son canceladas por las subsecuentes.¹³ Me parece, hasta cierto punto evidente, que resulte difícil para una conciencia que todo lo ve a la luz del tamiz del historicismo que pudiera, a su vez, hacer a un lado sus propias comprensiones historicistas con las que explica todo cuanto le rodea. Resulta completamente claro que, siendo conciencias historicistas, cualquier intento por obligarnos a pensar fuera de esa estructura, no sólo nos parecería arriesgado, sino, por principio, inadmisibles. Ante esta encrucijada, es menester cierta valentía intelectual¹⁴.

En términos generales, podemos entender que para el historicismo resulta más efectivo el llevar a cabo una recapitulación de tesis y posturas irreconciliables, como sucede normalmente, por ejemplo, con una historia de la filosofía política, que un intento ilusorio, y por ende, fallido, de reconciliación de las disputas sin término a que darían lugar las divergentes y contradictorias posturas teórico-políticas que no comparten un sólo fundamento. Como dice Leo Strauss (1988b 62), la *historia no nos*

(1995, B XXXIV, A1/B1-A16/B30, A94/B127-ss.) en la Modernidad y B. Stroud (1984) en nuestra época han desarrollado algunas de las reflexiones más eminentes en relación con este problema.

¹³ No me detendré en la crítica a la postura teórica del historicismo (ōhistoricismoō: *término general para [designar] varias y diversas doctrinas que tienen en común la enseñanza de que la humanidad carece de una naturaleza fija y, por ende, de cualquier norma universal o permanente.* [í] *De acuerdo con el historicismo más radical, no hay verdad objetiva, ni siquiera en las ciencias, y la conciencia humana, en cada nivel, se encuentra circunscrita y determinada por un destino histórico elusivo, mudable y misterioso: cada pensador, aún el más grande, es un infante de su tiempo.* [Pangle 1989, xxix]), pues como puede apreciarse existen exposiciones que han logrado definir el problema esencial de esta postura. (cfr., Strauss 1988b, 25-27; 56-64).

¹⁴ Cfr., el pasaje platónico del inicio de *República VII* (514a-ss.) en el que se aborda la cuestión del heroico cavernícola que, a pesar de sus prejuicios, su *eros* peculiar a él, y sólo a él, le incita a transitar por vías no usuales en relación con su experiencia cotidiana óhasta abrirse paso a la experiencia de la luz del Sol, imagen de la verdad/bien. (Cfr., Bloom 1991, 403-408).

enseña que las filosofías políticas del pasado se refutan unas a otras, sino que sólo se contradicen entre sí. Lo más a lo que puede llegar el estudio histórico es a la catalogación de las tesis y posturas –para ella irreconciliables. La historia queda contenta con ese trabajo como su tarea final y, como no ve, sino posturas contradictorias entre sí, descalifica, casi metódicamente, el saber no-historicista sobre cualquier asunto. Evidentemente, de todo esto, también se desprende el hecho de que para el historicismo el progreso normalmente es posible y valioso, en tanto que para las posturas no-historicistas, el progreso es un problema (lo cual será revisado con detenimiento en las secciones sobre el problema de la ciencia desde la óptica de Rousseau y de Kant, en las partes subsecuentes de este trabajo). Baste lo esgrimido hasta aquí como un ejemplo de reflexión no-historicista fundamentada en el desarrollo de uno de los inconvenientes que se evitan al trabajar filosóficamente con la noción de vía reflexiva. Pasemos a continuación al último inconveniente teórico que se evita con esta vía y que, en lo que respecta a esta investigación, es el más importante por los alcances interpretativos que se desarrollarán en el capítulo sobre Rousseau.

El último inconveniente que se evita con la noción de vía reflexiva, reiterando la idea de Laura Benítez, es el del “...prejuicio de que un único enfoque teórico puede agotar el tratamiento de complejos problemas filosóficos.” (Benítez, 2004: 5). Esta idea es una de las más iluminadoras que he recibido para entender la compleja trama de la filosofía. Con ella, la tradición filosófica cobra un colorido insospechado y las posturas inicialmente antitéticas que la forman cobran fuerza como interlocutores, los más inteligentes imaginados, de un diálogo verdadero. Con esta

perspectiva, la historia de la filosofía abandona el carácter histórico y, en su lugar, el carácter seriamente indagador de sus integrantes toma las riendas ante el nuevo camino que se presenta, siendo éste no otro que el camino mismo del pensar, tal como algunos pensadores tanto antiguos como modernos y contemporáneos lo han entendido.¹⁵

En tanto evitemos el inconveniente de suponer que sólo hay una única manera de entender un problema filosófico, comenzamos por aceptar que los problemas filosóficos son complejos y que no se originan –por decirlo de una manera visualmente franca– por generación espontánea. Los verdaderos problemas filosóficos tienden a ser complejos, es decir, tienen que dar cuenta de un entramado, a veces visible a veces no, de cuestiones paralelas, colaterales e, inclusive, fuera del alcance visual inicial de dicho entramado que hacen que algún problema filosófico específico se deleve como un problema fundamental. He aquí la relevancia de la tradición filosófica. Pero también, su presentación al público, si bien tiene un punto exacto en el momento de su salida al mundo, resulta claramente inobjetable que tuvo un periodo de gestación y, quizás, valdría la pena resaltar que, dicho periodo, no siempre depende del tiempo de reflexión de

¹⁵ Tengo en mente filósofos como Platón, Kant, Heidegger o Arendt. Respecto de Platón, baste la forma en la que presenta su pensamiento filosófico, el diálogo, y estudiar alguna de esas obras, para percatarnos que el desarrollo del ejercicio dialógico en ellos no siempre es concluyente, como de manera análoga nos sucede cuando enfrentamos las mejores conversaciones sobre una cuestión que nos interesa de manera seria. Respecto de Kant, podemos explicar su incorporación al grupo de pensadores que clasificamos como aquellos que con su filosofar ponen en movimiento al pensamiento mismo; tal cosa sucede cuando nos percatarnos que en su obra siempre ha tomado en cuenta de la manera más seria y profunda las tesis más importantes de los pensadores anteriores y coetáneos a él, piénsese en sus interpretaciones de Hume (cfr., Kant: 1995, 44, 127, 594, 602-3, 605, etc.), de Locke (cfr., Kant: 1995, 8, 127, 283, etc.), de Leibniz (cfr., Kant: 1995, 84, 258, 278, 280, etc.), de Descartes (cfr., Kant: 1995, 246-ss.) o del propio Platón (cfr., Kant: 1995, 46-7, 310-ss.), en diferentes pasajes de su primera obra del periodo crítico como elementos atestiguanes de la seriedad con la que escuchó los planteamientos filosóficos más importantes respecto de la metafísica, el conocimiento humano y, en suma, de la filosofía misma. En los casos de Heidegger (1968, 148-162; 1994, 209-267) y Arendt (2002, 36-7) se justifican posturas análogas.

una sola vida, sino en ocasiones, de varias generaciones, por lo que las determinaciones de los puntos nodales en la gestación de un problema filosófico realmente sólo tendrían la función de señalar, como boyas en el mar, cuáles son los puntos exactos del devenir del pensamiento de un problema, pero como puntos aislados y estáticos dejarían de ser lo importante en una descripción del movimiento reflexivo. Con esto en mente, podemos distinguir tanto la relevancia de la tradición filosófica, cuanto sus límites en la comprensión no-historicista de la reflexión filosófica en sí.

Lo que pretendo evidenciar a continuación es la mutua necesidad de los factores que se necesitan para realizar un estudio, como el que acabamos de presentar, que muestre los inconvenientes que se evitan al trabajar en filosofía sobre la hipótesis de la vía reflexiva y, que son, a saber: que es indispensable tomar en cuenta la justa importancia de la tradición filosófica para comprender el entramado de posturas adyacentes o fundantes que dan cabida a una nueva, y que, simultáneamente, junto con lo anterior, es preciso no perder de vista el punto de partida no-historicista de las posturas filosóficas. Me parece que con este doble frente es posible acercarse correctamente a la historia del pensamiento occidental sin sucumbir en la violencia de sus diversas posturas. Sobre esta idea integradora (*sic.*, de la vía reflexiva en la filosofía) con la que podemos superar el *prejuicio de que un único enfoque teórico puede agotar el tratamiento de complejos problemas filosóficos*), se finca el siguiente capítulo de mi trabajo en el que dedicaré mi esfuerzo a aclarar cómo entiendo la superación de este prejuicio, no en toda la Modernidad, sino sólo en una parte de ella, a saber, en un pasaje –que si bien breve,

muy importante- de la Ilustración. Evidentemente, no se tratará de una monografía sobre la Ilustración como paradigma de la vía reflexiva en la tradición filosófica, sino que sólo me interesa evidenciar que al interior de la misma *Encyclopédie*, paradigma por antonomasia del proyecto ilustrado y apoteosis de la Modernidad, se encuentran las cimientos teóricas de una postura incipientemente reflexiva que habrá de desembocar en una de las críticas más contundentes a los postulados modernos más importantes de la Ilustración en lo que a la idea del progreso se refiere y que analizaré en las posiciones teóricas en relación con el hombre y la ciencia de Rousseau y Kant en la segunda mitad de este trabajo.

1.2 LA “VÍA REFLEXIVA” EN LA *ENCYCLOPÉDIE*, FUNDAMENTO DE LA POSTURA AUTOCRÍTICA DE LA MODERNIDAD EN LA ILUSTRACIÓN

Con nuestro acercamiento a la “vía reflexiva” podemos permitirnos pensar la noción de crisis de la razón moderna, noción normalmente negativa, como una noción con un sentido positivo y constructor. Me parece que hemos dejado claro que la “vía reflexiva”, entendida como marco teórico para explicitar el ejercicio del pensar en la tradición filosófica, descubre terrenos sobre los que anteriormente sólo se estipulaba un tipo (único y estático) de construcción o sistema. El análisis presentado hasta aquí, nos ha ofrecido, por decirlo de alguna manera clara, casos de seguridad teórica con los que se justifica la diversidad y movilidad teóricas que enriquecen el pensamiento filosófico. Al analizar las posibilidades de la “vía reflexiva” descubrimos que algunos de los prejuicios más fuertes que impiden un acercamiento diverso al de la resolución canónica de los problemas que las posturas filosóficas hegemónicas han considerado las más importantes, se disuelven dando paso al advenimiento de una nueva comprensión, inclusive antitética, de los fundamentos de los problemas, abriendo con ello el camino del pensar que se sustenta en la diversidad e inherente sucesividad. Un ejemplo con el que podemos caracterizar la importancia de los alcances de una praxis de la “vía reflexiva” (y que nos permitirá seguir delimitando el contexto de la crisis de la razón moderna, en el que este trabajo encuentra su centro), es el que nos ofrece el estudio del surgimiento de la *Encyclopédie*.

El origen de la *Encyclopédie* de D’Alembert y Diderot, editores en jefe del proyecto es simple en apariencia. En 1728 (*cfr.*, D’Alembert: 1985,

iii-xii) el cartógrafo y publicista inglés Ephraim Chambers había publicado en dos volúmenes la *Cyclopaedia o diccionario universal de las artes y las ciencias*. La inspiración de este trabajo, de hecho, encontraba sus orígenes en el *Lexicon Technicum* de John Harris cuya elaboración se remonta al periodo de 1704 a 1710, con la diferencia de que el nuevo trabajo de Chambers presentaba una obra más amplia en lo que a su comprensión se refería. El nuevo proyecto, no sólo sería un lexicón de términos técnicos, sino que pretendía ser un diccionario absolutamente abarcante y definitorio de los términos que las artes y las ciencias habían desarrollado hasta ese entonces. En este diccionario innovador, su autor incluiría tópicos no tratados en la obra de John Harris, como el de las humanidades, por ejemplo. La inclusión de términos relativos a las artes, y no sólo técnicos, llamó la atención al público expectante de este tipo de obras eminentemente ilustradas y apoyadas en el ideal -un tanto contradictorio en sí mismo- de que el avance del conocimiento del hombre es una clara prueba del progreso en las ciencias y que, simultáneamente, es posible presentarlo y circunscribirlo totalmente en una única obra: precisamente, la *Cyclopaedia*.

La *Cyclopaedia* de Chambers, sin lugar a dudas, es el proyecto pionero de todo intento enciclopédico posterior. La idea de editar una enciclopedia francesa partió de un librero parisiense, llamado Le Breton. Su idea original no aspiraba más que a traducir y adaptar al francés la *Cyclopaedia* inglesa, trabajo que comenzó el abate Gua de Malves en enero de 1746. Sin embargo, varios conflictos detuvieron el desarrollo de este trabajo y, finalmente, en 1747, Diderot y D'Alembert asumieron el control editorial de la *Encyclopédie*. Con ellos como editores en jefe, el

propósito y eje del proyecto enciclopédico fue ampliado en sus fundamentos y marco teórico central (*cfr.*, Zaretsky y Scott: 2009, 19). Lo que había de ser una mera traducción de los dos volúmenes de la *Cyclopaedia* de Chambers se transformó en un proyecto original, de veintiocho volúmenes (diecisiete de texto y once de grabados), que llegaría a contar con más de doscientos colaboradores, con cerca de cuatro mil suscriptores en su primera edición¹⁶ y publicada por entregas entre 1751 y 1772. Sus editores pensaban que con esta obra monumental compilaban la totalidad del conocimiento conocido del mundo y lograrían diseminarlo a la totalidad del género humano, con lo cual contribuían a mejorarnos y a hacernos más felices (*cfr.*, D'Alembert, 104).

D'Alembert da cuenta de las razones que tienen (él y Diderot), en tanto editores de la *Encyclopédie*, para alejarse del proyecto de Chambers, con el siguiente discurso:

La *Cyclopaedia* de Chambers, de la que tantas ediciones rápidas se han publicado en Londres [...] acaba de ser traducida muy recientemente al italiano, y que, a nuestro juicio, merece los honores que se le rinden en Inglaterra y en el extranjero, tal vez no hubiera sido nunca hecha si, antes de que apareciera en inglés, no hubiéramos tenido en nuestra lengua ciertas obras de las que Chambers ha tomado sin medida y sin discernimiento

¹⁶ Este dato resulta verdaderamente admirable, pues el número de suscriptores que habían pagado la obra antes de que ésta saliera al público de manera completa da cuenta del carácter ilustrado de la época por el evidente deseo de las personas por adquirir el diccionario general de los conocimientos humanos, sobre todo, pensando que el costo de las publicaciones periódicas como las gacetas, y ya no digamos el de los libros, era realmente elevado. Por ejemplo, en Francia, un panfleto podía llegar a valer varios luises de oro. En Inglaterra, el *Emile* de Rousseau se cotizaba entre las 15 a las 18 libras, en ediciones que se agotaban una tras otra. (*cfr.*, Montes de Oca, P.-p. 188-190, 194; Gay, 16-17, 90).

gran parte de las cosas con las que ha compuesto su Diccionario. ¿Qué hubieran pensado nuestros franceses de una traducción pura y simple? Hubiera provocado la indignación de los sabios y la protesta del público, al que bajo un título fastuoso y nuevo, no se le hubiera presentado otra cosa que riquezas que ya poseía desde hacía mucho tiempo. [...] pese a todo lo que debemos a este autor, y a la considerable utilidad que hemos sacado de su trabajo, no hemos podido menos de advertir que faltaba mucho por añadir. En efecto, ¿se concibe que todo lo concerniente a las ciencias y a las artes pueda encerrarse en dos volúmenes *in folio*? [...]

No se trata aquí de conjeturas. Hemos tenido ante los ojos la traducción completa del Chambers y hemos hallado en él una cantidad prodigiosa a desear en las ciencias; en las artes liberales, una palabra donde se requerían páginas, y todo faltaba en las artes mecánicas. Chambers ha leído libros, pero apenas ha visto artistas, y hay muchas cosas que sólo en los talleres se aprenden.

[...] sin extendernos más sobre la *Cyclopaedia* inglesa, declaramos que la obra de Chambers no es la base única sobre la que nosotros hemos edificado; que hemos rehecho gran número de artículos; que no hemos utilizado casi ninguno de los otros sin adición, corrección o supresión, y que Chambers no pasa de figurar en la clase de los autores que hemos consultado especialmente.

[... La *Encyclopédie*] debe contener algún día todos los conocimientos de los hombres.

Ante una obra tan extensa, no hay nadie que no se haga con nosotros la reflexión siguiente. La experiencia diaria nos enseña cuán difícil le es a un autor tratar profundamente de la ciencia o del arte del que ha hecho, durante toda su vida, un estudio particular. ¿Qué hombre puede, pues, ser lo bastante audaz o lo bastante obtuso como para meterse a tratar de todas las ciencias y de todas las artes?

De aquí hemos inferido que, para sostener un peso tan grande como el que tenemos que llevar, era necesario repartirlo, e inmediatamente hemos puesto los ojos en un número suficiente de sabios y de artistas; de artistas hábiles y conocidos por sus talentos; de sabios expertos en los géneros particulares que habíamos de confiar a sus trabajos. Hemos asignado a cada uno la parte que le convenía; algunos hasta estaban en posesión de la suya antes de que nosotros los encargáramos de esta obra. [...] Así como cada cual se ha ocupado solamente de lo que entendía, ha podido juzgar sanamente de lo que han escrito los antiguos y los modernos y añadiría, a lo que de ellos han sacado, conocimientos propios. [...] En una palabra, cada uno de nuestros colegas ha hecho un diccionario de la parte que le ha sido encomendada, y nosotros hemos reunido esos diccionarios. (D'Alembert: 1985, 134-137).

Varios detalles de esta larga cita son los que se tienen que comentar en esta sección por estar íntimamente relacionados con nuestro acercamiento anterior de la vía de reflexión filosófica. En primer lugar, cabe señalar algo respecto de que D'Alembert está justificando plenamente

su toma de distancia respecto del diccionario de Chambers. D'Alembert está en desacuerdo en realizar una mera traducción. Pero está en desacuerdo, justamente, porque la presentación de un pensamiento en otra lengua, sigue siendo el mismo pensamiento. El traductor, si bien es loable su trabajo -tal como aparece su encomio en este mismo discurso preliminar-, sólo vuelve a presentar en otro contexto una misma idea; no hay distancia de esa idea ni reflexión que se permita una revisión de los planteamientos esbozados en otra lengua; el ejercicio crítico es improcedente en un trabajo así. D'Alembert, inclusive, critica la postura de Chambers por haber traducido al inglés excelentes trabajos franceses incorporándolos en su obra sin criterio alguno. El nuevo enciclopedista se detiene ante un proyecto de mera traducción porque acepta que un trabajo planteado en los términos en que ha sido presentado el proyecto de Chambers, a saber, como la *Ciclopaedia, o diccionario universal de las artes y las ciencias*, en realidad, es el boceto más elevado en el que un proyecto, cuyo eje rector es la ilustración universal del hombre, jamás había sido presentado.

Si bien el proyecto de ilustración que presentaba Chambers al mundo con su *Ciclopaedia* era francamente original, los problemas de su trabajo dependían de otro tipo de consideraciones. La más importante, amén de la ausencia de un criterio que ordenara y justificara los temas tratados, tenía que ver con que la manera con la que presentaba su obra era francamente fastuosa (valórese: “*diccionario universal de las artes y las ciencias*”; el subrayado es mío) con respecto a su disposición. D'Alembert lo dice claramente: a la obra de Chambers le faltaba mucho por añadir, sobre todo, tratándose de un diccionario universal. Su respuesta no se

dejó esperar. Efectivamente concluyó la traducción de la *Ciclopaedia* inglesa, pero empezó a notar faltantes imprescindibles: su exposición de las ciencias era notoriamente parcial y evidentemente incompleta; la de las artes liberales, minimizada, y la de las artes mecánicas, completamente ausente. Frente a este dictamen, y a pesar de la inobjetable relevancia de la obra de Chambers, su pretendida universalidad estaba en entredicho.

Con estos problemas tan notorios el trabajo de D'Alembert hubo de plantear un rumbo nuevo. Ahondó en el número de ciencias y artes habidas hasta entonces abriéndosele un universo insospechado. La nueva amplitud en la que se le abría el proyecto de un posible diccionario universal, imposibilitaba su realización sobre la base del trabajo de -tan sólo- varias personas. Ante esta situación surge la pregunta necesaria: ¿a quién recurrir para lograr el proyecto ilustrado por antonomasia?, ¿en quién apoyarse para llevar a cabo una obra que algún día contendrá *todos los conocimientos de los hombres*?, y más enfocado a los modos de llevarlo a cabo, ¿cómo realizar efectivamente una obra con estas pretensiones?

La respuesta a las cuestiones anteriores presenta el siguiente orden. Ya que el proyecto francés ha delimitado todos los problemas y limitantes que enfrenta el trabajo inglés, define claramente cuál será su relación con el proyecto original. Así, frente a la cuestión de que carece de un criterio que unifique la presentación de los artículos, se ve forzado a “rehacerlos en gran número”, al extremo de indicar, al final del esfuerzo prometeico, que casi no utilizaron ninguno de los de Chambers sin adición, corrección o supresión -por las razones que al caso vengan para tomar una decisión

en cualquiera de estos tres sentidos. Pero esto, y quizás sea lo más importante, les lleva a considerar la obra de Chambers como la obra de un autor más, entre todos los que han consultado, para llevar a término tan impresionante obra. Esto es muy importante porque con esta definición de su propio proyecto frente al de Chambers comienzan a fincar una separación teórica respecto de la obra original y, consecuentemente, habrían de buscar la cancelación -o, al menos, la no repetición- de los problemas y limitantes evidenciados en su riguroso dictamen de la obra inglesa. Con esto evidenciamos el hecho de que resulta claramente enriquecedor el hecho de romper *el prejuicio de que sólo existe un único enfoque para agotar el tratamiento de complejos problemas filosóficos* (Benítez: 2004, 5).

Sin embargo, la toma de distancia ante la obra de Chambers por parte de sus editores en jefe no se mantiene ahí. De hecho, sobre la base de dicha toma de distancia, como un ejercicio de crítica a la autoridad *strictu sensu*, se permiten abrir sus posibilidades editoriales hacia el mundo de los expertos, de los sabios de la época, de los que dominan tanto su ciencia como su arte y deciden confiar en el talento, la pericia y la sapiencia de los expertos del tema de cada uno de los artículos tratados en su diccionario. El resultado de este excepcional trabajo de verdadera colaboración entre los sabios expertos de cada uno de los temas desarrollados en él no puede ser mejor divisado que como el propio editor en jefe lo señala: *En una palabra, cada uno de nuestros colegas ha hecho un diccionario de la parte que le ha sido encomendada, y nosotros hemos reunido esos diccionarios.* (D'Alembert: 137). La *Encyclopédie* comienza a entenderse como el diccionario de los diccionarios, y sus artículos,

evidentemente, tendrían que mostrar una nueva manera de tratar los temas a como habían sido tratados en la obra de Chambers.

Antes de destacar cuál es la innovación en el modo de presentar los artículos (“diccionarios” en sí mismos) que conforman la *Encyclopédie*, es preciso destacar el lugar que ocupan conscientemente los autores del nuevo proyecto. A pesar de que ellos son los completos autores de la nueva idea de una enciclopedia tal como la están presentando, de que ambos participaron con más de un centenar de artículos especializados sobre ciencias y de que uno de ellos realizó la totalidad de los once volúmenes de los magníficos grabados de la obra, ahora sí, enciclopédica, ambos, afirman ser únicamente *quienes reunieron esos diccionarios*. Esta consideración no la entiendo como falsa modestia. Con ella cobra fuerza, perfectamente, el sentido del hecho de que frente a una obra tan inmensa como ésta, que consiste en lograr alguna vez la presentación de todos los conocimientos del hombre, su realización sería imposible si su peso recayera en un solo individuo, por excelso que fuese. Todo lo contrario, si una empresa como la que se está proyectando hubiera de ser realizada por un único hombre, en la medida de sus propias limitaciones, su obra sería, análogamente a su autor, una obra limitada –tal como han criticado la de Chambers (*cfr.*, P.-p. 133-142, 147).

Una última palabra respecto de la acción e implicaciones de la “vía reflexiva” en el origen de la *Encyclopédie*. El autor de su discurso preliminar indica que en la repartición de los temas a desarrollar para cada uno de los sabios expertos, éstos se ocuparon solamente de lo que entendían, por lo que pudieron *juzgar sanamente de lo que han escrito los*

antiguos y los modernos y añadiría, a lo que de ellos han sacado, conocimientos propios. Esta observación orienta claramente en la relación que el autor de esta obra, un pensador moderno, tiene tanto con los pensadores antiguos como con sus coetáneos. En esta relación no se nota una indiferencia para con los antiguos, ni una preferencia para con los modernos, si bien sí es notorio el carácter de relevancia del juicio propio: se trata del valorar de un sabio sobre lo que los sabios -antiguos y coetáneos- han valorado sobre el tema del que él es experto. Lo mejor de esta relación será aquello que se obtiene como conocimiento propio después del sano acto de juzgar. En sentido estricto, el proyecto de la *Encyclopédie* depende antes que de cancelaciones de posturas teóricas, de nacimientos de nuevas de ellas. Con esto, me parece que queda claro que se cancela el prejuicio de que toda propuesta filosófica es cancelada por una propuesta posterior, pues supondría la imposibilidad del tránsito de una postura a otra, y la de la *Encyclopédie*, habla de la generación del conocimiento sobre la base de la actividad del juicio del sabio experto que valora cabalmente todas las partes relevantes (sean antiguas o modernas) para llegar a la verdad sobre su objeto de investigación.¹⁷

¹⁷ Al respecto, el propio D'Alembert describe este proceso:

[í] Chambers no ha añadido casi nada a lo que ha traducido de nuestros autores. Todo nos llevaba, pues, a recurrir a los obreros (o sea, a los sabios, a los artistas y a los trabajadores de los oficios.

Nos hemos dirigido a los más hábiles de París y del reino. Nos hemos tomado la molestia de ir a sus talleres, de interrogarlos, de escribir a su dictado, de desarrollar sus ideas, de sacar de ellos los términos propios de sus oficios, de trazar cuadros y de definirlos, de conversar con aquellos que conservaban mejor los recuerdos, y (precaución casi indispensable) de rectificar, en largas y frecuentes conversaciones con unos, lo que otros habían explicado de manera oscura, imperfecta y a veces poco fiel. Hay artesanos que son al mismo tiempo hombres de letras, [í] La mayoría de los que se dedican a las artes mecánicas las han abrazado por necesidad y no operan más que por instinto. Entre mil apenas hallaremos una docena capaces de expresarse con algo de claridad sobre los objetos que emplean y sobre las cosas que fabrican. Hemos visto obreros que trabajan desde hace más de cuarenta años sin saber nada de sus máquinas. Ha habido necesidad de ejercer con ellos la función de que se enorgullecía Sócrates, la función penosa y delicada de hacer parir a los espíritus: *obstetrix animorum*. (D'Alembert: 1985, 147-148).

Ahora bien, regresando a la cuestión de la manera peculiar en lo que se refiere a la presentación de los artículos de la *Encyclopédie*, podemos apoyarnos en lo que describe Cassirer (1984) en su obra sobre la filosofía de la Ilustración:

La finalidad esencial que se impone a sí misma la cultura del siglo XVIII consiste en la defensa y el fortalecimiento de esta forma de pensamiento,¹⁸ en esto reside su misión más importante y no en la pura adquisición y ampliación de determinados conocimientos positivos. También, por lo que respecta a la *Enciclopedia*, convertida en arsenal de todos esos conocimientos, puede mostrarse inequívocamente esta tendencia fundamental. Su fundador, Diderot, declara que no pretende, tan sólo, transmitir un determinado acervo de conocimientos; desea provocar un cambio en la *manera de pensar*, pues ha sido redactada *pour changer la façon commune de penser* [Cf. Ducros, *Les Encyclopédistes*, París, 1900, p. 138 (referencia de Cassirer)]. La conciencia de esta tarea prende en todos los espíritus, los agita, y origina en ellos un sentimiento desconocido de tensión interior. Hasta los pensadores más reposados y sensatos, los propiamente “científicos”, se sienten arrebatados por el movimiento. No osan, todavía, fijarle su meta definitiva; pero no pueden sustraerse a su

¹⁸ La forma de pensamiento que dirige la cultura del siglo XVIII a que hace referencia Cassirer en este fragmento es lo que también denomina como un *movimiento* espiritual, y que ilumina con la caracterización de la sentencia de Lessing que indica que *hay que buscar la fuerza radical de la razón no en la posesión de la verdad, sino en su conquista*, (subrayados del autor) garantizándonos que este impulso se encontraba en cualquier movimiento espiritual de la historia del siglo XVIII. Incluso, apela a Montesquieu como el autor

[í que] trata de ofrecer un fundamento teórico general al supuesto de que el afán de saber, la curiosidad intelectual insaciable que no nos permite descansar en ningún conocimiento adquirido, sino que nos lleva, siempre, de una idea a otra, pertenece a la esencia del alma humana: *Notre âme est faite pour penser*, [í] La *libido sciendi*, que la dogmática teológica proscribía y condenaba como soberbia espiritual, se reconoce aquí como una constitución necesaria del alma humana. (Cassirer; 1984, 29).

ímpetu y parecen vislumbrar que con él se prepara para la humanidad un porvenir nuevo. (P.-p. 29-30).

Cassirer sintetiza perfectamente el esfuerzo de la vía reflexiva que hemos venido desarrollando con la finalidad de orientarnos respecto del proyecto ilustrado de la *Encyclopédie*. En realidad su caracterización apunta hacia dos lados importantes, complementarios el uno del otro. El primero es que efectivamente existe una cultura espiritual propia del siglo XVIII, la cual consiste en fortalecer y defender el innovador modo de autocomprenderse de los seres racionales, los hombres, y es que su alma les impele a pensar. El pensar humano es lo que anima al ser del hombre. Se trata aquí efectivamente de desear el saber, de la inherentemente humana *libido sciendi*. Pero sobre todo, frente a este hecho, está el de que la cultura de este siglo es apologista de esta manera de ser del hombre. El otro lado de esta caracterización radica en que, a pesar de que el resultado concreto de esta comprensión se verifica, precisamente en el aumento y ampliación de un sinnúmero de conocimientos positivos, Cassirer es un tanto enfático en relación con la toma de distancia de este hecho. Efectivamente, parecería que la *Encyclopédie* es el ejemplo más claro de esta tendencia fundamental del proyecto enciclopédico eminentemente moderno: adquisición y ampliación de conocimientos positivos, pero en realidad, de lo que se trata, es de *provocar un cambio en la manera de pensar*.

Cualquier artículo de la *Encyclopédie* es un paradigma de este cambio. Si bien contenía una descripción del problema en el caso de una cuestión teórica, en el caso técnico aparecían una serie de láminas con

las que se ilustraba visualmente la descripción del método y la técnica empleadas en un taller para producir cualquier tipo de artefacto, desde su principio hasta su fin, con el propósito de que cualquiera llegara a poseer el conocimiento de algún arte o técnica, aún cuando nunca hubiese estado frente a los instrumentos de un taller específico. También, evidentemente, los artículos de la *Encyclopédie*, (recordemos que fueron caracterizados por D'Alembert como “diccionarios en sí mismos”), contenían una historia del tema, problema o técnica tratada en él, pero sobre todo, en ellos se revisaban las hipótesis, se reflexionaba sobre sus implicaciones y se criticaban los métodos empleados proponiendo posibilidades alternas, invitando a que su lector pensara, impulsado por la fuerza de la razón del artículo, sus propias alternativas teóricas o prácticas frente al problema tratado. En suma, y para decirlo con toda claridad, los artículos de la nueva enciclopedia, en la medida en que cada uno de ellos desarrolla la vía reflexiva del pensamiento, propiciaban la apertura de canales de análisis y reflexión en cada uno de sus lectores de una manera más compleja.¹⁹

El saber enciclopédico (como ahora es entendido, es decir), el de la vasta erudición y descripciones definitorias que pretenden la inmovilidad del pensar, no es el saber guiado por el trabajo sostenido de una búsqueda franca, con sus peligros y satisfacciones, propias de la vía reflexiva. La erudición resulta ser, en estos términos, más un esfuerzo mecánico y una reproducción de esquemas o métodos, que un poner en

¹⁹ Tengo presente como ejemplos de esta manera de presentar el desarrollo del pensamiento sobre un problema los diversos artículos que Rousseau aportó a la *Encyclopédie* acerca de la música o el ensayo sobre *Economía política*, publicado en el volumen V de dicha obra. Al respecto, véase Cassirer (1963), Kelly (1997), Riley (2001) y Starobinski (2002).

marcha el ejercicio del pensar, del pensar todas las implicaciones de los problemas a que conduce cada posibilidad con las que se está procesando sus resoluciones. Los nuevos artículos no pretenden ser definitivos, sino al contrario, pretenden presentar el tema como un problema, es decir, un problema que puede ser pensado de diversas maneras. Así, podemos entender que esta nueva forma de pensar, presentada en la *Encyclopédie*, pone de manifiesto la posibilidad de un pensamiento crítico, basado en la fuerza dinámica de la vía reflexiva, sita en el proyecto más importante de la Ilustración, la *Encyclopédie* francesa.

Me parece que con lo desarrollado hasta aquí se deja en claro la importancia de la vía reflexiva como el modelo que abre posibilidades insospechadas para pensar problemas que se suponían o cerrados o inmóviles o insolubles. En lo que resta de este capítulo, presentaré el último esfuerzo delimitativo en lo que a mi interpretación de la Modernidad se refiere, pues presentaré brevemente qué piensa la *Encyclopédie* del fundador de la Modernidad, Descartes, padre del proyecto ilustrado moderno, así como de lo que piensa de Rousseau, su primer gran crítico y detractor, para pasar posteriormente (*sic.*, en el capítulo III de este trabajo) al análisis de lo que este último piensa respecto del hombre y la ciencia.

1.3 LA COMPRESIÓN ILUSTRADA DE LA MODERNIDAD Y DE SU FUNDADOR DESCARTES. PRIMER NIVEL AUTOCRÍTICO DERIVADO DE LA “VÍA DE REFLEXIÓN CRÍTICA”

Al analizar la situación del conocimiento en la que se encontraba la época que estaba dando a luz el proyecto ilustrado más importante de todos los tiempos, la *Encyclopédie*, sus autores hacen una presentación histórica de lo que ellos consideran como los fundamentos de dicho proyecto. Como es sabido (cfr., Gay, 17; D’Alembert, 104-ss.), Francis Bacon -antes que el propio Descartes- es una de las figuras más relevantes de este proyecto, pues el orden con el que el canciller presentó el catálogo moderno de las ciencias es el orden en el que la *Encyclopédie* estructura el suyo; sus propios autores así lo reconocen. Veamos lo que se indica en una sección del “Discurso preliminar de la *Encyclopédie*”:

[...Francis Bacon] examinó lo que se sabía de cada uno de esos objetos [de las ciencias naturales], e hizo el catálogo inmenso de lo que quedaba por descubrir: ésta es la finalidad de su admirable obra *De la dignidad y desarrollo de los conocimientos humanos*. En su *Nuevo órgano de las ciencias*, perfecciona las ideas que había dado en su primera obra, las desarrolla y demuestra la necesidad de la física experimental, en la que no se pensaba todavía. Enemigo de sistemas, considera a la filosofía como una parte de nuestros conocimientos, la cual debe contribuir a mejorarnos o a hacernos más felices, (D’Alembert, 104).

A decir de D’Alembert, la importancia de Bacon en lo que se refiere al desarrollo del conocimiento, no radica tanto en su examen de lo que se

sabía sobre cada uno de los objetos de las ciencias naturales (si bien lo llevó a cabo y aportó consideraciones importantes), sino ante todo, en el enorme catálogo de lo que quedaba por descubrir.²⁰ Su relevancia queda manifiesta por su análisis de lo que falta, no de lo que ya se tiene, en el campo del conocimiento humano. La comprensión de D'Alembert del proyecto baconiano está sustentada en una arista de la vía reflexiva dirigida hacia la relevancia de las ciencias naturales y su método propio para desarrollar tal catálogo: según el enciclopedista, Bacon revisa los fundamentos de sus ideas de su primera obra y, en la siguiente, *perfecciona las ideas que había dado en la primera*, es decir, frente al camino de la vía de reflexión epistemológica analiza los alcances a los que se debería de llegar con la situación de la ciencia sobre sus problemas y adelanta toda una época con sus resultados: un catálogo sobre lo que falta por hacer; evidentemente, la fuente de donde procede esta nueva manera de postular lo que falta por hacer en las ciencias ya no depende en sentido estricto de la vía de reflexión epistemológica, sino de su derivación hacia la vía de reflexión crítica. Y de esta nueva comprensión de los conocimientos surge, casi por necesidad, la postura baconiana comúnmente aceptada respecto de la finalidad de las ciencias: *El fin verdadero y legítimo de las ciencias no es otro que el proporcionar a la vida humana nuevos descubrimientos y mayor poderío* (cfr., Cassirer: 1984, 54-113; Gay: 1974, 11-20; Kennington: 1983, 1-56). Sólo el tránsito entre la vía de la reflexión epistemológica a la vía de la reflexión crítica

²⁰ Cfr. la distancia que el propio Descartes toma de lo que a D'Alembert le parece la gran aportación en lo que al desarrollo de las ciencias se refiere. Descartes dice que, si bien no hay otro autor que supere a Bacon respecto del método que ha de seguirse para llevar a las ciencias naturales a su perfección, no cree que sean necesarios tantos experimentos como los que ha catalogado en su obra, dado que muchos de ellos pueden ser perfectamente suplidos por los principios que ha encontrado en su propia filosofía. (cfr., AT: XI, 320-321.)

hace posible la llegada de una nueva manera de pensar –en el caso de Bacon, el propósito de las ciencias. Es aquí, con este tránsito, donde los modernos comienzan a ser modernos.

La importancia de Bacon en la *Encyclopédie* el propio D’Alembert la atestigua al cerrar su discurso preliminar con la cita del catálogo baconiano. Sin embargo, el proyecto ilustrado de la *Encyclopédie* no se queda sólo con los esfuerzos de Bacon. Su discurso preliminar y el desarrollo del grueso de la obra dan cuenta de la inherente movilidad del estudio,²¹ primero en la revisión de los fundamentos que hacen posible un saber enciclopédico tal como lo están proyectando sus editores y, luego, en la continuidad de lo que es necesario avanzar. Así, la presentación del problema del movimiento del conocimiento científico en su época llega a Descartes. De él, D’Alembert emite el siguiente juicio:

Al canciller sucedió el ilustre Descartes. Este hombre extraordinario, cuya fortuna ha cambiado tanto en menos de un siglo, poseía todo lo que hacía falta para transformar la faz de la filosofía: una imaginación poderosa, una inteligencia muy consecuente, conocimientos sacados de sí mismo más que de los libros, mucho valor para combatir los prejuicios más generalmente admitidos, y ninguna clase de dependencia que le obligara a tratarlos con miramiento. [...] sea porque conociera a su nación, o porque simplemente desconfiara de ella, se había refugiado en

²¹ Su análisis y reflexión sobre los pensadores más destacados en la contribución de los conocimientos y aumento de las ciencias es enorme y recorre las aportaciones de muchos autores entre los que podemos destacar, además de Bacon y Descartes, a: Newton, Huyghens, Kepler, Galileo, Locke, Harvey, Pascal, Malebranche, Boyle, Vesalio, Sydenham, Maupertius, Boerhaave y Leibniz, entre otros muchos nombres más. *Cfr.*, D’Alembert, 104-ss.

un país enteramente libre para meditar allí más a sus anchas. Aunque pensara mucho menos en conseguir discípulos que en merecerlos, la persecución fue a buscarlo hasta su retiro, sin que pudiera librarle de ella la vida retirada que allí hacía. A pesar de toda sagacidad que había empleado para demostrar la existencia de Dios, lo acusaron de negarla unos ministros que quizá no creían en ella. Atormentado y calumniado por extranjeros, y bastante mal acogido por sus compatriotas, fue a morir a Suecia, seguramente bien lejos de esperar el brillante éxito que sus opiniones alcanzarían algún día.

Se puede considerar a Descartes como geómetra o como filósofo. Las matemáticas, a las que parece haber prestado bastante poca atención, constituyen hoy, sin embargo, la parte más firme y la menos discutida de su gloria. [...]

Como filósofo, ha sido quizá igualmente grande, pero no tan afortunado. [...] La filosofía se encontraba en una situación muy diferente, en ella había que comenzar todo, y sabido es lo que cuestan los primeros pasos en toda cosa.

Su metafísica, tan ingeniosa y tan nueva como su física, ha tenido aproximadamente la misma suerte, y puede también justificarse con las mismas razones. [...] Descartes se atrevió al menos a enseñar a las buenas cabezas a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad, en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie y, *con esta rebelión cuyos frutos recogemos hoy* [énfasis mío], ha hecho a la filosofía un servicio más esencial que todos los que ésta debe a los ilustres

sucesores de Descartes. Puede considerársele como jefe de conjurados que ha tenido el valor de sublevarse el primero contra un poder despótico y arbitrario, y que, preparando una revolución resonante, echó las bases de un gobierno más justo y más feliz que él no pudo ver instaurado. Si acabó por explicarlo todo, al menos comenzó por dudar de todo; y las armas de que nos servimos para combatirlo no dejan de pertenecerle porque las volvamos contra él. La incertidumbre y la vanidad del entendimiento son tales que tiene siempre necesidad de una opinión para agarrarse a ella: es como a un niño al que hay que presentarle un juguete para quitarle un arma peligrosa; ya dejará por sí mismo ese juguete cuando llegue al uso de la razón. Engañando así a los filósofos, o a los que creen serlo, se les enseña al menos a desconfiar de sus luces, y esta disposición es el primer paso hacia la verdad. (D'Alembert: 1985, 106-110).

Considero éste uno de los retratos más verosímiles en lo que a la descripción y acercamiento a una época se refiere, y extraordinarios en lo que a la agudeza de los señalamientos, pulcritud de lenguaje, dominio de imágenes y presentación del genio de Descartes podremos encontrar. Con esta presentación literaria cualquier intérprete de Descartes puede enfocar literalmente todas sus facetas, todos sus aportes, todos sus intentos, todas sus desgracias y, en suma, toda su gloria. Por esta razón he decidido transcribirlo casi en su totalidad porque esta sección de mi trabajo sólo buscaba saber cuál era la imagen que la *Encyclopédie* tiene de Descartes, en tanto con él se inaugura el proyecto que la Ilustración seguirá (“y con esta rebelión cuyos frutos recogemos hoy”: D'Alembert), no sin antes caracterizar brevemente mi comprensión de las nociones cartesianas de

ciencia y hombre, sobre las que se habrá de tomar distancia con detalle en el capítulo sobre la crítica que realiza Rousseau a ambas.

Las nociones de ciencia y hombre en Descartes están íntimamente ligadas. En un trabajo anterior a éste desarrollé la tesis de que el concepto cartesiano de construcción es el que relaciona los de ciencia y hombre. Sólo que para entender en qué consiste la noción cartesiana de construcción era preciso comprender con claridad el concepto cartesiano de método y la promesa de su proyecto (*cfr.*, Velasco: 2009, 36-83). Osaremos afirmar aquí que la finalidad del proyecto original cartesiano consiste, en síntesis, en hacer feliz al hombre. Descartes lo menciona de soslayo en una de sus cartas a Elizabeth, aunque se lleve varias de sus obras desarrollando el camino que hará posible la realización de la felicidad:²² *feliz es el que gracias a la razón ni desea ni teme* (AT: IV, 274). La manera de llegar a este estado más elevado de felicidad en la postura cartesiana es clara y unívoca: el hombre se tiene que esforzar en guiar su intelecto y sus acciones, lo más cercana y conscientemente posible, por la vía señalada en su *Discurso del método* con el que eventualmente, por el mero ejercicio de la razón, llegaría al estado de felicidad recién pronunciado.

²² Asumir la finalidad de la filosofía cartesiana sobre la base de la búsqueda y consecución de la felicidad humana, me parece, es un eje hermenéutico que ofrece una unidad completa a la extraordinaria diversidad de investigaciones realizadas por él, sobre todo, pensando lo que dice de la relación orgánica de las diversas ciencias. Cfr. la carta que sirve de «Prefacio» a los *Principios de la filosofía* (AT: IX, 1-20) donde aborda el significado de los *Principios* como el panorama de su filosofía, entendiendo a ésta como *un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco las demás ciencias*. (AT: IX, 14).

Ahora bien, el hombre que logra desear sólo las cosas que su razón le presenta razonablemente como deseables está a un paso de dejar de ser el hombre que anteriormente no se guiaba sino por sus veleidades y caprichos. Aquí veríamos cómo el método está relacionado con el hombre para que, mediante su dirección razonable y aceptada por su evidencia ante la razón humana, el hombre comience a dejar el estadio anterior de su existencia, estado basado en las opiniones y la ignorancia de las verdaderas causas de las cosas, y paulatinamente se dirija hacia la verdadera ciencia. El siguiente paso en el desarrollo de la ciencia cartesiana, consistiría en guiarse absolutamente por la razón sin permitirse ningún tipo de distracción, y así, empezar a dejar de padecer los infortunios y tribulaciones que viven quienes dirigen sus acciones por otras causas que las razonables y por otros medios que el método cartesiano. Este proyecto filosófico para que gracias a la razón el hombre deje de desear (lo razonablemente inalcanzable) y temer (lo razonablemente insoslayable), es decir, para que el hombre llegue a ser feliz. Esto, además, no es ficción; es un proyecto que el propio Descartes realizó: lo pensó, lo antepuso a su modo de vida y logró arribar a la verdad que su propia razón le permitió dirimir en todos los campos que se propuso indagar. D'Alembert piensa que la propuesta cartesiana sobre la que se cimenta la idea de ciencia y de hombre es la propuesta que el proyecto ilustrado, cien años después, debe seguir. Por ello, el enciclopedista considera a Descartes como *el jefe de los conjurados que, preparando una revolución resonante, echó las bases de un gobierno más justo y más feliz*, y que (aunque él no tuvo la oportunidad de ver, piensa D'Alembert), será la culminación de la *Encyclopédie* la que realizará tan ilustrada faena. Los modernos piensan que con la ciencia, producto del hombre mismo, se le

hace un gran bien al hombre –he ahí, en lo general, la íntima relación entre ciencia y hombre en Descartes. En el siguiente capítulo mostraré en qué consiste esa relación en Rousseau y delimitaré sus implicaciones en el ámbito de la filosofía de la cultura.

CAPÍTULO II

EL PENSAMIENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU COMO PARADIGMA DE LA VÍA DE REFLEXIÓN CRÍTICA QUE HACE POSIBLE LA POSTURA MÁS RADICAL EN CONTRA DE LAS IDEAS MODERNAS DEL HOMBRE Y LA CIENCIA

INTRODUCCIÓN PARTICULAR

El propósito fundamental de este capítulo, tal como lo he planteado anteriormente, consistirá en mostrar cuál es la relación que existe entre las nociones de hombre y ciencia en el pensamiento de Rousseau con la finalidad de delimitar mi argumento en torno del contexto de la filosofía de la cultura. Evidentemente, desarrollar un estudio sobre lo que es la cultura (concepto tan amplio como ambiguo) y su relación con el pensamiento de Rousseau (tan complejo como profundo) es algo que está fuera de los alcances de este trabajo, sin embargo, me parece apropiado indicar aquí –en el contexto de esta introducción– que una de las contribuciones de nuestro estudio sobre el hombre y la ciencia a la luz de la posición teórica de Rousseau consiste en aclarar en qué sentido nuestra comprensión actual del concepto de cultura está relacionado directamente con el pensamiento de Rousseau. Consciente de las complicaciones que el concepto de cultura puede provocar en un estudio como el que estoy prometiéndolo, me permito declarar aquí que mis planteamientos en torno a la cuestión de la cultura, relacionada con las críticas que desarrolla Rousseau en contra de las ciencias y las artes, elementos constitutivos de la cultura –tal como ésta se entiende hoy en día– están, todos ellos, sustentados en los

estudios de Allan Bloom (1991) y de Carlos Pereda (1994), los cuales me han orientado significativamente para ir, con cierta resolución, tras los vestigios de nuestra comprensión de la cultura y sus problemas filosóficos en los ecos de la Ilustración (con Rousseau y Kant).

Si nuestra adecuación de la “vía de reflexión crítica” desarrollada en el capítulo anterior ha allanado un sendero explicativo hasta cierto punto seguro es algo que las páginas restantes habrán de mostrar. Tal como entiendo el acercamiento que presentaré en breve, la polémica entre Rousseau y Kant sobre los conceptos de ciencia y hombre, en tanto elementos fundamentales de la filosofía de la cultura, tendrían que dar cuenta de su relevancia en una comprensión fundamentada que se hiciese del fenómeno cultural de la Ilustración. Desde esta perspectiva, justificada en nuestra reciente aproximación a la vía reflexiva, espero estar en condiciones de evidenciar cómo es posible la incorporación de posiciones teóricas particularmente antagónicas sobre un mismo objeto, cual sucede inicialmente en el caso de la postura paradójica de Rousseau ante las hegemónicas de su época en relación con las aparentes bondades del proyecto ilustrado, y algunos años más tarde, en la reapropiación kantiana del problema tal cual lo dejó el Ginebrino. Así, en lo que resta de este capítulo, orientaremos nuestros esfuerzos para aclarar y definir las críticas hechas por Rousseau a las nociones más relevantes de la comprensión del problema de la cultura, a saber, las que problematizan la comprensión del hombre y de la ciencia en tanto ser cultural y –paradójica– ser natural.

La *Encyclopédie*, evidentemente, juega un papel fundamental en el desarrollo de las vías de reflexión filosófica. Éstas, a su vez, sientan las bases para comprender la importancia de la noción moderna de la cultura. En este capítulo, me apoyaré inicialmente en la comprensión que de Rousseau tienen los ilustrados para comenzar mi acercamiento al pensamiento paradójico de Rousseau al interior de la Ilustración misma. Así, me abocaré al texto de D'Alembert (1985) que hemos venido trabajando para mostrar, con la elocuencia del genio, el caso Rousseau al interior del proyecto de la *Encyclopédie*. Posteriormente, delimitaré los elementos hermenéuticos con los que me acercaré al pensamiento de Rousseau y, finalmente, mostraré los problemas derivados del análisis de las cuestiones del hombre y la ciencia para intentar iluminar conceptualmente estos dos elementos constitutivos de la filosofía de la cultura. La última sección de este capítulo presenta sin ambigüedades la comprensión rousseauiana del concepto de Ilustración; en ella se devela la crítica radical con la que Rousseau ataca los principios que dirigen esta época, mediante el señalamiento detallado de la hipocresía de un mundo cuyos fundamentos no son otros que los del proyecto del *Siècle des Lumières*.

2.1 ROUSSEAU EN LA *ENCYCLOPÈDIE*. CRÍTICO DE LA MODERNIDAD

El caso Rousseau en la *Encyclopédie* es, aunque breve, eminentemente polémico. Veamos:

[...] Quizá fuera este el lugar de rechazar las flechas que un escritor elocuente y filósofo ha lanzado hace poco contra las ciencias y las artes acusándolas de corromper a las costumbres. No sería oportuno compartir su sentir a la cabeza de una obra como ésta, y el distinguido autor del que hablamos parece haber dado su voto a nuestro trabajo por el celo y el éxito con que ha colaborado en él. No le reprocharemos el haber confundido el cultivo de la inteligencia con el abuso que de él puede hacerse; nos replicaría seguramente que este abuso es inseparable de tal cultivo; pero nosotros le rogaríamos que examinara si la mayor parte de los males que él atribuye a las ciencias y a las artes no son debidos a causas enteramente diferentes, cuya enumeración sería tan larga como delicada. Las letras contribuyen ciertamente a hacer la sociedad más amable; sería difícil demostrar que hacen mejores a los hombres y más común la virtud, pero este privilegio puede ser disputado incluso a la moral. ¿Y habrá que proscribir las leyes porque en su nombre se amparan algunos crímenes cuyos autores serían castigados en una república de salvajes? En fin, aún cuando reconociéramos aquí alguna desventaja de los conocimientos humanos, cosa de la que estamos muy lejos, lo estamos más aún de creer que

ganaríamos destruyéndolos: los vicios seguirían y tendríamos encima la ignorancia.

Terminemos esta historia de las ciencias observando que las diferentes formas de gobierno, que tanto influyen sobre los espíritus y sobre el cultivo de las letras, determinan también las clases de conocimientos que deben florecer principalmente en ellas, y cada uno de los cuales tiene su mérito particular. En general, en una república debe haber más oradores, historiadores y filósofos, y en una monarquía, más poetas, teólogos y geómetras. Pero esta regla no es tan absoluta que no puedan alternarla y modificarla infinitas causas. (D'Alembert: 1985, 130-131).

Esta sección del *Discurso preliminar de la enciclopedia* muestra la polémica situación provocada por la crítica que realiza Rousseau contra las ciencias y las artes, acusándolas de corromper las costumbres. Su crítica a los resultados más sobresalientes de la Ilustración, ciencias y artes, compromete frontalmente el proyecto ilustrado desde el que D'Alembert, editor en jefe de la *Encyclopédie*, toma distancia de uno de los colaboradores más importantes de este proyecto. Tomar distancia de una postura teórica que argumenta contra la supuesta bondad de las ciencias y las artes, a la vez que reconocer la importancia de la colaboración del polémico autor en el proyecto más ilustrado que la historia del pensamiento moderno pudo haber fraguado es posible gracias a la vía de reflexión crítica que le permite al pensador original transitar por caminos teóricos menos socorridos para proponer, e inclusive, hasta oponer, vías no usuales en el modo de revisar, entender y presentar posiciones

intelectuales que de suyo se contraponen a las que en esa época tienen más peso por ser vías de reflexión teórica más frecuentadas.

La justificación del proyecto de la *Encyclopédie* está basada en un principio completamente moderno, a saber, el hecho de que es totalmente incomprensible la noción de que el progreso en las ciencias y las artes conduzca a una corrupción o decaimiento en las costumbres de los hombres; otra manera de decirlo, quizás más franca, es que resulta inconcebible que el progreso en el ámbito epistemológico y artístico conlleve la corrupción en los modos de ser del hombre. El propio D'Alembert critica esta postura contraria al progreso de las ciencias, las artes y de sus inherentes beneficios al indicar que Rousseau ha confundido el cultivo de la inteligencia con el abuso que de él puede hacerse; el autor de este discurso preliminar todavía inserta un contraargumento en boca de Rousseau: el abuso del cultivo de la inteligencia es inseparable de tal cultivo, lo cual obviamente, está presuponiendo una idea de hombre: el cultivo de la inteligencia humana, lo que la época moderna hubiese considerado una de las fortunas más preclaras del género humano, trae consigo abusos congénitos. La polémica respecto de los beneficios o perjuicios del progreso en las ciencias y en las artes presupone dos maneras diferentes de concebir al ser humano: si el progreso de las ciencias y las artes es benéfico para las costumbres del género humano, se presupone una naturaleza humana deficiente, pero perfectible; en cambio, si tal progreso no es benéfico y, todo lo contrario,

propicia la corrupción en las costumbres del hombre, la naturaleza de éste tendría que ser buena, pero corruptible.²³

La posición teórica de D'Alembert respecto del beneficio del desarrollo y progreso de la ciencias y las artes (del que la *Encyclopédie* es el paradigma en su época) en contra de la postura de Rousseau puede simplificarse recordando su propio argumento: *aun si reconociéramos aquí alguna desventaja de los conocimientos humanos, cosa de la que estamos muy lejos, aún estamos más lejos de creer que ganaríamos algo destruyéndolos: los vicios seguirían y, además, tendríamos encima la ignorancia.* (Cfr., D'Alembert: 1985, 131). D'Alembert apuesta al beneficio del proyecto Moderno porque presupone una naturaleza viciosa en el ser humano que, no sólo no se erradicará por sí sola con el paso del tiempo, sino que peor aún, si se cancelaran los conocimientos humanos, ciencias y artes, caería sobre el género humano una desdicha inimaginable aún: no sólo nos mantendríamos viciosos, sino que además, seríamos ignorantes. Evidentemente, ésta es la interpretación que lleva a cabo un pensador ilustrado quien, apostando a los fundamentos del proyecto Moderno en relación con el progreso del conocimiento humano (*sic.*, de las ciencias y las artes), se opone tajantemente a la postura antagónica que sostiene Rousseau en relación con lo problemático del mencionado progreso en una época que podría considerarse como uno de los momentos más elevados del mencionado proyecto.

²³ La Dra. Alejandra Velázquez, en relación con esta idea, me hizo ver el problema de la naturaleza humana que estoy presuponiendo aquí desde una perspectiva todavía más compleja: ¿se trata de naturalezas radicalmente distintas o se puede hablar de una complementariedad, si bien compleja? En la sección siguiente intento mostrar mi postura ante esta delicada, si no es que disputada, cuestión (cfr. supra pp. 67-70). Valga esta nota de agradecimiento a su bella orientación ante las perplejidades del discurso rousseauiano.

Para tomar partido respecto de las posturas teóricas a favor o en contra del progreso en las ciencias y las artes, así como su relación con lo que éstas presuponen que es el hombre y con lo que puede llegar a ser, resulta indispensable revisar con detalle los fundamentos de la crítica al proyecto ilustrado moderno mediante un estudio, lo mejor delimitado posible, de la obra de Rousseau en la que su autor pone en claro su peculiar y problemática postura.²⁴ En la siguiente sección aclararemos los principios hermenéuticos con los cuales nos acercaremos a la obra de Rousseau para develar un desarrollo específico de la vía de reflexión crítica mediante el estudio de la postura anti-ilustrada en uno de los pensadores más importantes del *Siècle des lumières*.

²⁴ Entre otros pensadores de la época, Rousseau es uno de los críticos más profundos de los postulados del proyecto ilustrado moderno. Varios estudios kantianos (Kant: 1987a; 1987b; 1991, y 1999) manifiestan la importancia que el filósofo de Königsberg atribuye a la interpretación que del proyecto ilustrado hace Rousseau. El siguiente -y último- capítulo de este trabajo tratará de evidenciar este diálogo intelectual entre Rousseau y Kant respecto de los supuestos de la Ilustración en relación con las nociones de ciencia y del hombre. Para revisar el contexto de esta época en lo que al movimiento de la Contra-Ilustración se refiere y su codependencia en relación con la construcción de la Modernidad, me fue muy sugerente el texto de D.M. McMahon (2001).

2.2. SOBRE LA NECESIDAD DE UNA HERMENÉUTICA ANTE LA COMPLEJIDAD DEL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU Y LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO DE SÍ DEL HOMBRE

David Hume escribió en 1766 acerca de Rousseau lo siguiente: *Sus escritos son realmente tan abundantes en extravagancias, que no puedo creer que su sola elocuencia sea capaz de soportarlas.* Esta afirmación aparece en la “Introducción” que Peter Gay realiza para el libro *The Question of Jean-Jacques Rousseau* de E. Cassirer (1963), y el desarrollo del trabajo de Gay, entre otras consideraciones, manifiesta su postura en relación con la afirmación de Hume, pues al revisar su argumento podemos aceptar tal introducción como una demostración de que precisamente fue la elocuencia de Rousseau, más que su extravagancia, la que creó dificultades para sus comentaristas. Las extravagancias siempre fueron consideradas en tanto hombre dedicado a las letras y, en cambio, su elocuencia, en tanto pensador. Entre el hombre de letras y el pensador en la persona de Rousseau, es la figura del pensador la que causa problemas teóricos respecto de su comprensión de lo que es el hombre y la ciencia ante los que resulta imposible la obviedad, el menosprecio o el pasar de largo.

La diversidad de opiniones que se han manifestado ante el desarrollo de la historia del pensamiento rousseauiano desde sus orígenes en el siglo XVIII hasta nuestros días puede empezar a rastrearse en la multitud de ramas y frutos en que su pensamiento y obra se han manifestado. Como es fácil advertir, esto no ayuda mucho porque los ámbitos en los que la obra de Rousseau ha dejado huella van de la economía política a la novelística, de la autobiografía a la música, de la

ensayística al género epistolar, de la historia a los textos apologéticos, de la política a la filosofía, pero indiscutiblemente, la obra que –inclusive en su propia época- fue proclamada como paradigma de un refinado gusto estilístico es, sin duda, la que su autor presentó mediante discursos. Y también, como es sabido, algunos estudiosos del pensamiento de Rousseau a lo largo de su historia han llegado a caracterizar el caso Rousseau a la luz de una contradicción fundamental. Peter Gay, por ejemplo, la caracteriza de la siguiente manera (Cassirer: 1963, pp. 17-9):

... en tanto que la mayoría de sus comentaristas han tratado a Rousseau como un teórico político, o han juzgado su pensamiento a la luz de su filosofía política, sus categorías políticas habrán de demostrar su utilidad en los análisis de su literatura. Rousseau, se ha dicho, es un individualista –un colectivista-, un escritor cuyas doctrinas son profundamente autocontradictorias –un hombre que se mantiene a mitad de la carrera entre el individualismo y el colectivismo.

Esta caracterización que pone de manifiesto el carácter esencialmente contradictorio del pensamiento de un autor nos hace patente, no sólo la diversidad de posibles maneras de comprender o enfrentar un problema teórico, sino también la necesidad y dependencia de las diversas salidas que un mismo autor puede ofrecer a un problema único.²⁵ La pertinencia

²⁵ Las lecturas más comunes que se hacen de los grandes autores, normalmente paradójicos, tienden a escindir sus complejas posiciones originales. Véase, por ejemplo, el caso de la obra de Machiavelli: los estudiosos de ciencia política no estudian la obra literaria dramática del florentino, especialmente, la comedia, en la que su autor trata los asuntos políticos desde el complejo cristal de la vida privada, pues consideran que la obra literaria del fundador de la ciencia política moderna era sólo un pasatiempo del gran pensador; en tanto que los estudiosos de las artes y las humanidades no se acercan con el debido cuidado a las obras de ciencia política con las que Machiavelli se convirtió en el verdadero príncipe, descubridor de nuevos mundos, según su propia declaración, porque dicha obra no se encuentra dentro de las currículas académicas de su especialidad. El resultado final entre los nuevos investigadores especializados (muy comunes en nuestros

de las vías de reflexión filosófica hace posible un conjunto de explicaciones divergentes en el que las tesis contradictorias ponen de manifiesto una tensión esencial. Esto no es exclusivo de la vía de reflexión crítica en el pensamiento de Rousseau; también se manifiesta en la vía de reflexión epistemológica, por ejemplo, del pensamiento de Descartes.²⁶ Respecto de cómo fue recibida la contradicción esencial en Rousseau a lo largo de la historia del pensamiento de Occidente, me permitiré abreviar las interpretaciones más destacadas de dicha tradición para contar con una delimitación del panorama teórico al que estamos haciendo frente.

Si bien desde el *siglo de la filosofía* nuestro autor hubo de enfrentar juicios sumamente controvertidos, tanto a favor como en contra de sus presupuestos teóricos y exhibición de sus escenarios fincados en aquéllos, es en 1876 que se difundió la idea de que Rousseau era uno de esos filósofos perniciosos porque su teoría política había sido diseñada como un asalto supremo a la ley y al estado, y que inevitablemente conducía a la tiranía. *La doctrina de la soberanía popular, interpretada por las masas, producirá la perfecta anarquía hasta el momento en que, interpretada por*

días) es que nunca logran el conocimiento completo de ningún autor porque siempre se acercan a él partidariamente. (Cfr., *La ciudad, el alma y la alcoba* [Velasco: 2011], donde intento mostrar algunas de las develadoras implicaciones resultantes al estudiar con detenimiento las diversas maneras en que los autores han exhibido su pensamiento. En otro trabajo [2009] he hecho notar este mismo suceso con respecto a las parcializaciones que realizan algunos de los estudiosos del pensamiento de Descartes, escisiones éstas que no sólo parcializan, sino que no ayudan a conformar una correcta comprensión del pensamiento cartesiano).

²⁶ Siguiendo la presentación que de las vías de reflexión filosófica realiza Laura Benítez en su *Descartes y el conocimiento del mundo natural* (2004), mantengo la postura de que autores como Stanley Rosen, Laurence J. LaFleur, James B. Wilbur y Bernd Magnus (1969), entienden la importancia de un pensador al interior de la tradición de la disciplina en la que se encuentran, a la luz de la fuerza paradójica y aporética con la que sus presentaciones se llevan a cabo en su obra. Cuando el desarrollo del pensamiento de un autor manifiesta una paradoja inevitable en la comprensión del problema estudiado, tal experiencia aporética devela un punto medular al que se tiene que detener, necesariamente, el proceso del pensamiento para recapitular las hipótesis y replantear sus implicaciones, incluso con los peligros de encontrarse ante encrucijadas teóricas insalvables ó situación ésta que conlleva necesariamente a un nuevo modo de comprender el problema, en suma, a una nueva vía de reflexión filosófica.

los legisladores, ésta produzca el despotismo perfecto. (Taine: 2006, 319). De acuerdo con Cobban (1964, 40), prácticamente toda la crítica literaria moderna sobre Rousseau se deriva de la de Taine. Sea que la vía directriz de Taine, la que conduce de la anarquía al despotismo, o la de la contradicción fundamental sustentada por Gay y Cassirer sean las posturas adecuadas para enfrentar las paradojas del pensamiento rousseauiano, lo cierto es que la cuestión del individualismo-comunitarianismo o la de republicanismo-despotismo o cualquier otra con esencia aporética, en Rousseau llega a un nivel de complejidad inadvertido cuando comparamos el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* con las primeras páginas del *Contrato social*, pues con esta comparación se evidencia que el individualismo de Rousseau no llega a ser otra cosa mejor que un mito.²⁷ Peter Gay puede afirmar, en este mismo contexto, que los trabajos intelectuales de Rousseau tienen que ser entendidos como un viaje de crecimiento que va del individualismo hacia el colectivismo, por lo que tanto una posición como su contraria son tan importantes en sí mismas y dependientes entre sí en su exposición de conjunto.

Siguiendo el argumento de Peter Gay, no podemos negar tampoco el hecho de que el carácter paradójico de muchos de los pronunciamientos de Rousseau no debilita, en última instancia, su consistencia fundamental. Es aquí donde aparece el argumento rousseauiano de “un gran principio”.²⁸ Con él, Rousseau ofrece una vía razonablemente justificada con

²⁷ Cfr., “Introducción” de P. Gay al texto de Cassirer (1963, 10).

²⁸ Lo que los intérpretes de Rousseau nombran “el único gran principio” se manifiesta con absoluta claridad en una idea del *Emile* y, de nueva cuenta, expresado en *Rousseau juge de Jean-Jacques* y que se expresa: “Que la nature a fait l’homme heureux et bon, mais que la société la déprave et le rend misérable.”

la que se cancela la aporía interpretativa que señala el pensamiento de Rousseau por un lado como confuso y, por otro, como inconsistente. En suma, se puede aceptar que las tesis de Rousseau no son ni confusas ni inconsistentes, pero que con tal ambigüedad tienen la pretensión de manifestar un malentendido teórico. Algunos intérpretes de las grandes obras de la historia del pensamiento han asumido que un malentendido evidente al interior de su desarrollo argumental tiene la intención de mostrar un error tan básico en su orden lógico o en sus fundamentos teóricos que se tiene que pensar que su autor quiere llamar la atención con él y que con ese llamado de atención no sólo está sugiriendo al lector, sino exigiéndole, que resuelva la perplejidad argumental o teórica que el propio autor está proponiendo a sus lectores cuidadosos.²⁹

Al respecto, tomamos en cuenta la observación de Peter Gay cuando asume, en su estudio sobre la polémica de las contradicciones teóricas de Rousseau (Cassirer: 1963, 17-19) que efectivamente rige en su obra un principio único, pues sólo mediante su consideración, las contradicciones argumentales de su obra cobran sentido. Gay afirma:

Podemos encontrar contradicciones de detalle en la obra de Rousseau e incluso podemos apuntar, si así lo deseamos, al infranqueable

²⁹ Tal es uno de los principios hermenéuticos con los que Leo Strauss, entre otros, advierte que los grandes autores, en la medida en que tienen grandes cosas que decir al público, seguramente contrariarían las ideas tradicionales o el *status quo* de la comprensión tradicional del mundo, lo cual conduce a serios peligros que van desde la persecución hasta la propia pena de muerte por mostrar verdades que son contrarias al estado imperante de las cosas. Véase con más detalle el desarrollo de este argumento en sus interpretaciones que hace de Machiavelli o Platón, especialmente. No obstante, sus alcances van más allá del contexto de la filosofía política, pues también muestra hasta dónde pueden llegar estos principios hermenéuticos en autores como Cervantes, Shakespeare o Jonathan Swift (cfr. Strauss: 1987, 1988b y 1997; también, Bloom: 1987 y 2000). Un estudio particularmente brillante que muestra comparativamente los principios hermenéuticos de estos intérpretes, especialmente en el caso Rousseau, es el estupendo artículo "Taking Readers as They Are: Rousseau's Turn from Discourses to Novels", de Christopher Kelly (1999).

punto entre la doctrina y su vida, pero la dirección general de su pensamiento es constante y clara. El problema de Rousseau, a la luz de lo que todos sus escritos mencionan de alguna manera, puede ser expuesto de la siguiente forma: “¿Cómo puede el hombre civilizado recobrar los beneficios del hombre natural, tan inocente y feliz, sin regresar al estado de naturaleza, sin renunciar a las ventajas del estado social?”

Esta postura es problemática porque presupone que el individuo natural y el individuo social son los mismos, sólo que uno feliz y sin sociedad, y el otro envenenado por la riqueza y la pobreza de la sociedad.³⁰ En realidad, supongo que el problema de fondo consiste en si la diferencia que se expresa entre el hombre natural y el hombre social es una diferencia que se pueda franquear “con un puente” que permitiera al hombre civilizado ser bueno y feliz y al salvaje vivir en sociedad como buen ciudadano. Si éste es el gran principio de Rousseau, podría verificarse en su pródiga obra, sólo que para ello requeriríamos de un tiempo del que no disponemos; por tal motivo, habremos de justificar cuál será la obra que analizaremos para aclarar “el gran principio” de Rousseau, pensamiento que relaciona los conceptos de hombre y de ciencia, objetos de estudio de este capítulo de mi trabajo. Si como Gay afirma, es correcto pensar que los *Discursos* tempranos son protestas en contra de toda sociedad existente, cuyos males ellos exponen, el *Emile* y la *Nouvelle Héloïse* dibujan

³⁰ Me atrevo a indicar aquí que esta posición problemática presentada por Rousseau por primera vez contiene implicaciones sociales y éticas sumamente importantes para cualquier tipo de régimen. Un estudio filosófico contemporáneo que desarrolla magistralmente las implicaciones éticas y sociales de la pobreza, implícitas en la de Rousseau es el texto de Paulette Dieterlen (2003), el cual me fue de gran ayuda para relacionar los fundamentos de la naturaleza humana develados en la obra del Ginebrino con los problemas sociales contemporáneos. Me resta aún por decidir si la causa de dichos problemas es la naturaleza humana o si la causa se encuentra en las malas instituciones y su mala administración.

el camino hacia la reforma del individuo en las esferas de la moral personal, las relaciones familiares y la educación, y los escritos políticos tardíos esbozan el tipo de sociedad en la que el buen hombre puede propiamente vivir, entonces es menester dirigir nuestro estudio a las primeras obras mencionadas porque en ellas su autor manifiesta su postura fuerte en contra de la sociedad (con todo lo que ella implica, como lo es el progreso en el conocimiento y las ciencias, así como el desarrollo de las artes) en su relación con el hombre.³¹

De los dos discursos tempranos, *Sobre las ciencias y las artes* y *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (conocidos como el discurso de 1750 y 1755, por su fecha de publicación, respectivamente) es sobre todo el segundo, el que habrá de ser analizado con sumo detalle por ser éste en el que aparece el estudio rousseauiano acerca de la relación entre el hombre, el desarrollo del conocimiento y sus implicaciones.

Por último, y todavía en relación con la cuestión de la clarificación de la necesidad de una hermenéutica para el acercamiento al pensamiento de Rousseau, es precisamente en el *Discurso de 1755* (o *Segundo discurso*) en el que aparece una afirmación que muy bien vale la pena citar literalmente por hacer evidente una observación que torna problemática la publicación de su *Discurso*, situación de la debemos estar conscientes. Y es que en la “Carta Dedicatoria”, el autor ofrece un “último

³¹ Richard L. Velkley, en su obra *Being after Rousseau. Philosophy and Culture in Question* (2002, 33), afirma categóricamente que la principal obra filosófica de Rousseau es, precisamente, su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de 1755 o *Segundo Discurso*. Seguimos esta caracterización porque con ella reducimos enormemente el análisis del pensamiento de Rousseau a una sola obra, es decir, que seguimos la vía de Velkley, inicialmente, por una razón metodológica.

consejo” a los magníficos y muy honorables señores, sus conciudadanos de Ginebra, a quienes les interpela así:

Guardaos sobre todo lo demás [...] de escuchar jamás las siniestras interpretaciones y los venenosos discursos cuyos motivos encubiertos son a menudo más peligrosos que las acciones que los mueven. Toda una casa se despierta y se pone en alerta ante los primeros gritos de un buen y fiel guardián que nunca ladra sino al acercarse los ladrones; pero se odia la inoportunidad de esos animales ruidosos que alteran sin tregua el público descanso, y cuyos avisos continuos y a destiempo ni tan siquiera se dejan escuchar en el momento en que son necesarios. (Rousseau: 1970, 22).

Inicia su *Discurso* y comienzan las perplejidades.³² ¿Por qué tiene que aconsejar a sus conciudadanos de Ginebra que sean cautos respecto de los motivos encubiertos de los discursos venenosos con siniestras interpretaciones cuando lo que él les está ofreciendo es justamente un discurso? ¿Su discurso cuenta con motivos encubiertos? ¿Su discurso cuenta con siniestras interpretaciones –sobre lo que es el hombre y las implicaciones del progreso o desarrollo del conocimiento o ciencia? ¿En qué consiste el veneno de su discurso, si es que lo tiene, y si es venenoso y ya lo hemos escuchado, se trata sólo de una intoxicación o es mortal? ¿En qué consiste la casa que cuidan los malos guardianes frente a los discursos que entran a nosotros sin que podamos hacer

³² Otro pasaje parecido en la obra de Rousseau en la que su autor hace explícito la necesidad de una hermenéutica especial para la develación de las verdades ocultas de la expresión de su pensamiento, aparece en una carta a Madame d’Epinay en la que Rousseau escribe: “Aprende mejor mi vocabulario, mi noble amiga, si es que quisieras tener entre nosotros un entendimiento. Créeme, mis términos rara vez tienen el significado común; es siempre mi corazón el que conversa contigo, y quizás algún día aprenderás que él habla no como los otros lo hacen.” (Cassirer: 1969, 14).

nada? (¿O acaso es él mismo, Jean Jacques Rousseau, el ciudadano de Ginebra, el guardián que anuncia la cercanía del peligro?, y si así lo es, ¿de qué peligro se está hablando?). O, habiendo penetrado el discurso de Rousseau a nosotros, como ladrón, ¿qué nos ha robado? Si no logro ofrecer respuestas viables a estas preguntas, al menos espero que con este estudio se ponga de manifiesto que la obra de Rousseau requiere de una lectura cuidadosa, dedicada a los detalles, para abrir caminos interpretativos sobre la cuestión del hombre y la ciencia en su pensamiento.

En lo que resta de este capítulo, intentaré mostrar cómo el texto más filosófico de Rousseau requiere de lectores que, no sólo se permitan sorprender por las extravagancias y belleza de su discurso, sino ante todo, se permitan dejarse llevar hasta el final del camino al que conducen las complejidades de los problemas que susciten los argumentos rousseauianos o las imágenes aparentemente ingenuas de su discurso.³³ Parecería que hubiese una presentación del pensamiento de Rousseau a contraespejo del que hiciera Platón en su momento, pues no cabe duda de que los lectores de la obra platónica, siempre que pueden seguir un argumento de algún diálogo, en el momento más elevado y complejo del mismo, el personaje platónico salta del nivel racional y se instala en el

³³ En un famoso fragmento kantiano relacionado con las *Beobachtungen* encontramos, entre otras afirmaciones relacionadas con la obra de Rousseau, lo siguiente: "He tenido que leer a Rousseau hasta que la belleza de su expresión dejó de conmoverme, sólo entonces pude, en realidad, considerarlo racionalmente." (Cfr., Schilpp: 1997, 75). Entiendo con ello que el lector más importante de Rousseau, I. Kant, primero tuvo que saciarse de las extravagancias literarias de Rousseau (tal como, también, el propio David Hume lo indicara, [véase, *supra*, p. 67]) para dejar paso, finalmente, al trabajo de su capacidad crítica, analítica, racional, y llegar a ver la profundidad del pensamiento del Ginebrino.

nivel mítico³⁴ de donde los lectores modernos no siempre salimos bien librados, pues los infortunios en lo que a la racionalidad y objetividad se refiere son mayores ante un mito o un lenguaje poético que los que podemos encontrar en un argumento lineal o matematizado. Pues bien, en el caso de Rousseau parecería que sucede lo opuesto de lo que acabo de mencionar respecto de los *Diálogos* platónicos: con la obra del Ginebrino pareciera que nos enfrentamos con un texto cuyo dominio del lenguaje es tan perfecto y cuya belleza es tan constante que no nos permite ver a primera vista qué es lo que es verdadero y qué es lo poético o metafórico, razón por la cual, habremos de ser más cuidadosos de lo que nos hubiésemos imaginado para acceder, por poco que fuera, a la verdad que Rousseau está pensando, en este caso, sobre lo que es el hombre.

El acercamiento que realizaré al pensamiento de Rousseau en su *Discurso de 1755* con el que intentaré develar la noción rousseauiana de lo que es el hombre, y que dirigirá lo que resta de esta sección, no puede perder de vista la complicación que se asoma en la obra de este autor cuando expone la necesidad del conocimiento de sí –necesidad eminentemente humana con la que abre su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y que puede entenderse de manera superficial como un elemento que comparte con muchos de los autores que están a favor de un humanismo, pero que, sin tomar las precauciones debidas, se podría cometer una generalización inválida para la comprensión global del pensamiento de Rousseau. Aún y cuando este

³⁴ En el caso de los *Diálogos* platónicos esto no es una deficiencia, ni mucho menos, un límite argumental, sino antes bien, una invitación a pensar el problema que se ha venido discutiendo antes de la presentación del mito o de algún elemento poético en cualquier argumento filosófico desde otra perspectiva. Para revisar con detalle esta postura, véanse los magníficos trabajos de Jakob Klein (1989) y Antonio Marino (1995).

esfuerzo traiga complicaciones desproporcionales a la claridad que se obtenga sobre lo que es el hombre, presentaré en seguida lo que entiendo que sale a la luz cuando Rousseau está pensando en la posibilidad del conocimiento de sí en el hombre original, incluyendo un elemento que puede ser considerado como un fino rasgo platónico en el pensamiento del Ginebrino.

En una época tan avanzada en lo que se refiere al conocimiento –tal cual la nuestra lo postula en todas las oportunidades que tiene de manifestarlo– resulta un lugar común aceptar que el conocimiento de sí ofrece la primera y más alta diferencia entre todos los seres vivos con entendimiento y el hombre. Prueba de esta manera de comprender el lugar privilegiado que ocupa el hombre en el universo apareció ya, en la propia Antigüedad Arcaica, aquel mandato divino que pone de manifiesto la obligación humana por llevar a cabo la acción que lo convertirá, por así decirlo, en lo mejor a lo que el hombre puede aspirar: el conocido *gnosós hè autós, conócete a tí mismo*, inscrito en el templo de Delfos, que orientó originalmente los esfuerzos humanos tendientes a esta su obligación peculiar.

Sin embargo, a pesar de habérsenos manifestado esta responsabilidad desde los primeros tiempos en los que el autoconocimiento humano fue considerada la tarea más importante del hombre, como todos lo sabemos, su puesta en práctica jamás favoreció al poseedor de tal conocimiento: las representaciones públicas en el periodo de la Grecia Clásica de personajes heroicos buscando su conocimiento de sí mismos como las que son manifiestas en las tragedias de *Edipo*,

Orestíada e *Hipólito* (cfr., Sófocles, 1981; Esquilo, 1975; Eurípides, 1998) dan prueba de ello. La cuestión relevante en esta descripción es que entre estas representaciones dramáticas y sus contrapartes cómicas (cfr., Aristófanes, 1998), de acuerdo con ciertas interpretaciones del asunto (cfr., Gadamer, 1993; Heidegger, 1989; Kierkegaard, 2000; Marino, 2009; Nietzsche, 1985; Unamuno, 1939), la filosofía clásica griega vio la luz. Según los testimonios filosóficos más directos (Platón, 1977; Jenofonte, 1993), Sócrates tomó como mandato de su actividad humana el *motto* delfico y, como también sabemos, tampoco escapó al sino trágico-cómico, según se vea, de sus heroicos antecesores en la complicada y compleja búsqueda del conocimiento de sí.

Hasta donde entiendo, y muy bien podríamos disentir en relación con este punto de partida, el conocimiento de sí inaugurado y plasmado en la concepción arcaica del *gnosós hè autós* o *conócete a ti mismo*, marcó el hito con el que la nueva filosofía (tomando distancia de la de los *physiologoi*, es decir, la que da paso a la filosofía del hombre [cfr., Cicerón, 1987] y, posteriormente a la filosofía moral y política), habrá de entenderse a sí misma a la luz de éste su origen, o sea que, la filosofía, en tanto la actividad humana más relevante por ser ella la que le permite al hombre autocomprenderse, intentó responder desde sus orígenes mediante una indagación del conocimiento de sí. Difícil sería contradecir lo que muestra la tradición filosófica a favor de esta posición, pero más difícil aún sería el descartar la lectura rousseauiana del conocimiento de sí como una reinterpretación de la postura original de la filosofía, cual lo acabo de indicar en las líneas anteriores. Veamos en qué consiste el

conocimiento de sí y su relación con la idea del hombre en el pensamiento del Ginebrino.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, o *Segundo Discurso*, encontramos el siguiente pasaje, normalmente olvidado, y no tomado en cuenta por los exégetas del pensamiento filosófico-político de Rousseau. Espero que con este acercamiento encuentre el medio con el que pueda mostrar la importancia que reviste este pasaje para una posible comprensión en la que podría salir a relucir –inclusive– un finísimo platonismo presente en nuestro autor, razón por la cual me permito citarlo *in extenso*:

El más útil y menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre, y me atrevo a decir que la sola inscripción del templo de Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los gruesos libros de los moralistas. Por eso considero el objeto de este Discurso como una de las cuestiones más interesantes que la filosofía pueda proponer, y desgraciadamente para nosotros, como una de las más espinosas que los filósofos puedan resolver: ¿Cómo conocer el origen de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocerlos a ellos mismos? Y ¿cómo logrará verse el hombre tal y como lo formó la naturaleza a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas han de producir en su constitución original, y desentrañar lo que le viene de su propio fondo de lo que sus circunstancias y sus progresos añadieron o cambiaron a su estado primitivo? Parecida a la estatua de Glauco, que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado tanto que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, así el

alma humana alterada en el seno de la sociedad por mil causas siempre renacientes, por la adquisición de una multitud de conocimientos y de errores, por los cambios acontecidos en la constitución de los cuerpos, y por el choque continuo de las pasiones, por así decirlo, cambió de apariencia hasta el punto de llegar a ser casi irreconocible; y ya no se vuelve a encontrar en ella, en lugar de un ser agitado siempre por los principios ciertos e invariables, en lugar de esa celeste y majestuosa simplicidad de la cual su autor la impregnara, sino el deformado contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento en delirio.

Y lo más cruel aún es que todos los progresos de la especie humana, la alejan incesantemente de su estado primitivo; cuanto más conocimientos nuevos acumulamos, más nos privamos de los medios de conseguir el más importante de todos; y es que, en cierto sentido, es a fuerza de estudiar al hombre que hemos llegado a no estar en condiciones de conocerlo. (Rousseau: 1992, 157-8; *OC* III, 122-3).

Este fragmento es el principio del “Prefacio” al *Discurso de 1755*. Con él Rousseau corona su obra indicando claramente cuál es su preocupación más importante, a saber, “el conocimiento del hombre” mediante el conocimiento de su “ser original”, en la medida en que dicha preocupación, develará –colateralmente– la verdad sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Evidentemente, como todos pueden reconocer aquí, nuestro autor hace una observación aparentemente *metodológica* cuando indica que para llegar a conocer cuál es el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, tiene que realizar primero, mínimamente, un esfuerzo por conocer *qué es el*

hombre. Sin embargo, este conocimiento del hombre no se encuentra entre los más inmediatos al hombre mismo, como bien afirma Rousseau: se trata *del más útil de los conocimientos y del menos avanzado* de los que posee la humanidad. Entonces, cabe la pregunta: ¿cuáles conocimientos son los que poseemos? Pero ésta no la habremos de responder aquí, sino la alterna, la que debemos presuponer para plantearnos aquélla y que se puede esbozar en los siguientes términos: ¿cómo podemos entender que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos es un conocimiento deteriorado y, por así decirlo, defectuoso en lo que al conocimiento de nosotros mismos se refiere?

Según el Ciudadano de Ginebra, el conocimiento de sí que tenemos del hombre original se encuentra tergiversado, atrofiado, modificado y, en suma, falseado, por los golpes de las diversas circunstancias externas en las que se ha visto inmiscuido el sujeto que desea tener conocimiento de sí mismo desde que reconoció esta tarea como la más importante de todas las que puede llegar a realizar como ser consciente, es decir, por su peculiar “ser histórico”, devenido, desarrollado, después de su original “ser natural”; efectivamente, se evidencia aquí una diferencia entre lo original del hombre y lo histórico del hombre, entre lo natural del hombre y lo cultural del hombre. En otras palabras, parece ser que la propuesta rousseauiana en relación con la posibilidad de un conocimiento de sí del hombre se encuentra en una situación dilemática debido a que, si bien el camino sugerido para desarrollarlo estaba ya inscrito en el templo de Apolo desde la Grecia Antigua, no fue llevado a cabo a lo largo de la historia humana, sino hasta el *Siècle des Lumières*, pero –y he aquí el desafío rousseauiano–, no mediante el esfuerzo de todos los ilustrados, o

ni siquiera de algunos pocos, sino solo con su propio proyecto anunciado en el *Discurso de 1755* y, evidentemente, continuado en toda su producción filosófica-literaria.³⁵ Como no es el caso el demostrar esto aquí, me parece conveniente acudir al pasaje platónico en que aparece la imagen usada por Rousseau para hablar de las dificultades que tiene que afrontar el hombre moderno (histórico, no-original, ni ya nunca más natural) para develar la original naturaleza del hombre y lograr, en la medida de sus posibilidades, un conocimiento de sí.

Antes, una breve contextualización. Todos sabemos que en el libro X de la *República* los temas explícitos que se desarrollan son los de la poesía, el alma y el mito de Er (donde los dos primeros temas ya habían sido tratados en pasajes anteriores del diálogo platónico). Sócrates reintroduce la discusión de la poesía (*República* II-IV) porque –al parecer– con ella se prepara para una discusión sobre los premios y los castigos de la justicia y la injusticia. De acuerdo con la postura socrática en este *diálogo*, la poesía siempre se ha encargado de transmitir al hombre los relatos sobre los costos de la virtud, tanto para esta vida, como para la otra. Pero la presentación poética (homérica, para ser exactos) del alma humana no ayuda a establecer su primacía, ni mucho menos (cosa que nunca había afirmado Sócrates anteriormente en el desarrollo de la *República*), su inmortalidad. Tal como lo expone Allan Bloom: “El alma es la cuestión filosófica, y es ésta la preocupación que hace que Sócrates se

³⁵ Estoy pensando, principalmente, en su *Lettre sur les spectacles* (1758), *Julie, ou la nouvelle Héloïse* (1756-1761), *Du contrat social* (1762, 15 mayo), *Emile* (1762, 22 mayo), *Confessions* (1763-1765), *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques* (1772) y sus *Rêveries du promeneur solitaire* (1777). Si bien no es el caso exponer aquí cómo este proyecto fue continuado en esta portentosa obra, por ser imposible una faena de esta naturaleza en las condiciones actuales, sí me parece necesario, sin embargo, mostrar en qué sentido el proyecto rousseauiano está sustentado ófinamente en una imagen que, bien leída, provee de ciertas bases eminentemente platónicas para entender el pensamiento del Ciudadano de Ginebra.

distinga de sus predecesores; la parte más característica de su enseñanza es que ella es irreducible y que en cierto sentido es el principio del *cosmos*. La sombra de Aquiles en el Hades es ofensiva, no sólo para las buenas costumbres, sino para la posibilidad de la filosofía, pues Aquiles parece mostrar que el alma humana carece de soporte en el *cosmos*.” (Bloom, 1991: 435). El mito de Er reinstituye enfáticamente este mensaje: de acuerdo con este mito efectivamente hay un orden cósmico racional al que cada destino individual está ligado –excepto, como también sabemos, el caso de la filosofía, la cual depende del azar y sólo de él.

Pues bien, es en el contexto que recién acabo de referir brevemente en el que aparece la imagen del dios Glauco que Rousseau utiliza en su *Discurso de 1755*. Escuchemos a Sócrates en diálogo con Glaucón:

Que el alma es, por tanto, inmortal, nos lo impone nuestro último argumento, y hay otros aún. Mas para saber cómo sea ella en verdad, hay que contemplarla no degradada por su comunidad con el cuerpo y con otras miserias, como la vemos ahora, sino contemplarla atentamente con el entendimiento, tal cual es en su estado de pureza, y se le hallará entonces más bella y se distinguirán nítidamente los rasgos de la justicia y de la injusticia, con todo lo demás que acabamos de examinar. Y por más que sea verdad lo que hemos dicho sobre ella, ha sido con relación a su apariencia en el presente, porque la hemos contemplado en un estado semejante al de Glauco, el dios marino, al ver el cual no sería fácil reconocer su original naturaleza. De los antiguos miembros de su cuerpo, en efecto, unos habían sido destrozados y los otros, consumidos, y totalmente desfigurados por las olas, en tanto que otros nuevos le habían

crecido, de conchas, algas y guijarros, de suerte que más se asemejaba a no sé qué monstruo y no a lo que era por naturaleza. Pues en esta situación es como vemos el alma, afectada por infinitos males, pero tal vez, Glaucón, debamos mirar a otra parte. (*Rep.* X, 611b8-611d10).

La petición que le hace Sócrates a Glaucón sobre intentar ver el alma no como aparece al presente, sino como aparecería si la contemplásemos atentamente con el entendimiento, es una de las ideas platónicas más importantes que hemos de tomar en cuenta para nuestro acercamiento al conocimiento de sí y al del hombre natural de nuestra presentación. Al contrario de lo que se promulga comúnmente de la filosofía platónica, con esta imagen Sócrates no está indicando que los sentidos nos engañan y que no nos permiten ver el estado original del alma inmortal y bella, sino que siendo ésta inmortal y habiendo pasado periodos determinados de tiempo ahora se encuentra deteriorada por las usuales afecciones relacionadas con ella a lo largo de esta temporalidad, sobre todo, por ejemplo, las que se tornan manifiestas por los choques de las fuerzas externas que la han deteriorado, al extremo de que en un momento dado, ya no nos sea permitido reconocer su belleza original; es decir, que el monstruo que ahora vemos, no es más que la apariencia derivada de los choques del alma con la naturaleza y con todo lo otro que ella no es.

Explicemos entonces cómo interpreta esta imagen Rousseau en el *Discurso de 1755* y qué implicaciones tiene. La estatua del dios Glauco que ha permanecido por mucho tiempo en las profundidades del mar, abatida por las fuerzas de las mareas, indefensa ante los ataques de su

entorno, modificada por los seres aledaños que vieron en ella un lugar apropiado para crecer, etc., al ser contemplada por el hombre del presente que la descubre, ve en ella lo que no es.

La imagen platónica del dios Glauco en la *República* de Platón, estatua transformada por los elementos externos a ella, es reinterpretada por el Ciudadano Ginebrino como la imagen que tenemos nosotros, hombres del presente, del hombre mismo. Si, en efecto, la visión que tenemos de nosotros mismos, el conocimiento de sí, que en un sentido teórico sería lo más útil para el hombre, se encuentra desfigurado, transformado de una manera tan brutal que resulta sumamente difícil –mas no imposible– el llegar a aclarárnoslo: el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* es el resultado de este intento por dejar de ver al hombre desfigurado del presente, e intentar, en su lugar, acercarse o hacer visible al hombre original oculto tras tantas complejidades tanto históricas como naturales, haciendo gala de un uso peculiar del entendimiento, y obteniendo con ello el conocimiento de sí, máxima más elevada del hombre mismo.

Siguiendo al Sócrates platónico en lo referente a contemplar al alma humana como imagen del conocimiento de sí, no directamente, tal como la veríamos en el caso de la estatua del dios Glauco, sino mediante el uso atento del entendimiento, es que Rousseau en su *Discurso de 1755* dejó de lado las búsquedas históricas (... *Mais sans recourir aux témoignages incertains de l'Histoire...* de la “Première Partie” [Rousseau, 1992: 196; *OC* III, 144]) por ofrecer éstas sólo testimonios inciertos y pasó a la hipótesis de buscar los orígenes del hombre natural únicamente sobre

la base de sus esfuerzos intelectuales, eminentemente en una experiencia reflexiva e interior. La implicación más fuerte de este modo de proceder moderno orientado por la imagen platónica del dios Glauco determina – hasta donde lo entiendo– una innovadora manera de acercarse a Rousseau: tendríamos que aceptar que el *Discurso de 1755* es el resultado de un ejercicio de *anámnesis* platónica, es decir, un reconocimiento de nosotros mismos no por lo que es patente de forma inmediata al hombre mismo, ni por los esfuerzos de haber enfocado nuestra atención hacia los vestigios del hombre natural deformados por la inserción de ese hombre natural en la historia, sino por lo que con un esfuerzo del entendimiento humano, incluso de la imaginación misma, se obtiene como conocimiento de sí.

Podemos señalar, no obstante las complicaciones para llegar a tener un acercamiento objetivo, positivo o real, del hombre natural, que el conocimiento de sí, si bien es posible sólo en los términos en los que Rousseau lo está presentando, resulta ser, no obstante, la única guía que tiene el hombre cultural, histórico, actual, para orientarse en el caos que las insatisfacciones del progreso histórico necesariamente arrastrarán al hombre ya nunca más natural. Veamos a continuación, la consistencia de esta concepción del hombre enfrentada a la noción rousseauiana de ciencia.

2.3 LA CUESTIÓN DEL HOMBRE Y LA CIENCIA EN ROUSSEAU

¿Qué hacer con un autor que se crea como personaje y se presenta como posible “ocultador de motivos” y como posible “presentador de interpretaciones siniestras” de la realidad humana (*cfr.*, *OC* III, 117)? A continuación, mediante el análisis del *Segundo discurso*, trataré de explicitar en qué consiste la interpretación (siniestra o no) de la cultura, mediante los acercamientos que realiza Rousseau a los dos pilares fundamentales con los que se sostiene esa interpretación, a saber, el de la comprensión de lo que es la ciencia y sus alcances en relación con el hombre, y el de su comprensión del hombre y su naturaleza en relación con su propia realidad, llamémosle humana o cultural. En esta parte de mi estudio, trataré de definir las dificultades envueltas en la comprensión rousseauiana de la inseparable relación entre las nociones de hombre y ciencia sin perder de vista su origen contextual, es decir, que sus argumentos en relación con estas nociones provienen de sus manifestaciones públicas presentadas para concursar al premio de la Academia de Dijon, es decir, como partes constitutivas, y peculiarmente contrapuestas, al proyecto de la Ilustración.

No hay que perder de vista que el *Discurso* responde a una pregunta propuesta por la Academia de Dijon: “¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres, y si ella está autorizada por la ley natural?”³⁶ Diez años después de la publicación de su *Discurso*, en sus

³⁶ Esta observación requiere de una breve descripción del contexto en que se gesta este discurso. De acuerdo con V. Gourevitch (Rousseau: 2003, 320, 348-9) el tópico fue anunciado en el volumen del *Mercur de France* de noviembre de 1753; Rousseau abandona París el 1º de junio de 1754 con el *Discurso* concluido, excepto por la “Epístola dedicatoria” que juzgó más prudente el firmarla y fecharla fuera de la jurisdicción

Confesiones, Rousseau habrá de hacer notar que ya en el “Prefacio” a la primera edición de su *Narciso* (1752) empezó a *desvelar sus principios algo más de lo que hasta entonces había hecho*, y añade lo siguiente:

Pronto tuve ocasión de desarrollarlos por completo en una obra de mayor importancia; porque creo que fue en ese año de 1753 cuando apareció el programa de la Academia de Dijon sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Impresionado por esta gran cuestión, me sorprendió que esa Academia se hubiera atrevido a proponerla; pero, ya que ella había tenido ese valor, bien podía yo tener el de tratarlo, y me puse a la tarea.

Para meditar a gusto sobre ese gran tema, hice un viaje a Saint-Germain de siete a ocho días con Thérèse [...]. Tengo esa excursión por una de las más agradables de mi vida. Hacía muy buen tiempo; aquellas buenas mujeres se encargaron de los preparativos y de la despensa; [...] y yo, despreocupado de todo, [...]. El resto del día, sumergido en el bosque buscaba y encontraba la imagen de los primeros tiempos cuya historia trazaba con orgullo;³⁷ atacaba las miserables mentiras de los hombres, osaba poner al desnudo su naturaleza, seguir los progresos de los tiempos y las cosas que la han

francesa y ginebrina (*cfr.*, Rousseau: 2008, 485). El permiso oficial para que el libro fuera vendido en Francia fue obtenido en mayo de 1755.

³⁷ Esta imagen es la que desarrolla en varias ocasiones a lo largo de sus meditaciones sobre la naturaleza humana y las aporías a las que conduce el desarrollo de la razón mediante la sociabilidad humana. Por ejemplo, el trazado de la imagen [del hombre] de los primeros tiempos aparece en el principio de *Confesiones*: “Emprendo una tarea de la que nunca hubo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre será yo.” (2008, 29). También, en *Emile*: “Todo es bueno en tanto abandona las manos del Autor de las cosas; todo degenera en las manos del hombre, “El hombre natural es enteramente para sí mismo, “En el orden natural [í] los hombres son todos iguales” y al hablar de la paradoja principal en su pensamiento, la explicita a través de su comprensión de lo que es el hombre entre la *natura* y la *civitas*: “Forzados a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, uno aprende a elegir entre hacer un hombre o un ciudadano, pero uno no puede hacer ambos simultáneamente.” (1979, 37-9).

desfigurado y, comparando el hombre del hombre con el hombre natural, mostrarles en su pretendida perfección la verdadera fuente de sus miserias. Exaltada por aquellas contemplaciones sublimes, mi alma se alzaba hasta la divinidad y, viendo desde allí a mis semejantes seguir el ciego sendero de sus prejuicios, de sus errores, de sus desdichas y de sus crímenes, les gritaba con una voz débil que ellos no alcanzaban a oír: “Insensatos que os quejáis sin cesar de la naturaleza, sabed que todos vuestros males proceden de vosotros mismos”.

De estas meditaciones resultó el *Discurso sobre la desigualdad*, obra que fue más del gusto de Diderot que el resto de mis escritos, y para la que me fueron de la mayor utilidad sus consejos, pero que no encontré en toda Europa más que unos pocos lectores que la comprendiesen, y de estos ninguno que quisiese hablar de ella. Había sido escrita para concurrir al premio, y por eso la envié, aunque convencido de antemano de que no lo ganaría y sabiendo que no es para obras de ese género para lo que se fundan los premios de las Academias.³⁸ (Rousseau: 2008, 481-2; *OC* I, 388-9).

Su *Discurso*, al decir del propio Rousseau, resulta ser la obra en la que presenta de manera completa sus principios –por primera vez, si bien ya había esbozado algunos en el “Prefacio” a su *Narciso*. La cuestión propuesta por la Academia fue tan sólo el pretexto, el detonante, de una preocupación cuyo tema ya había afrontado anteriormente el propio

³⁸ La Academia de Dijon recibió fuertes críticas por haber premiado en 1749 a Rousseau con el *Discurso sobre la cuestión: Si la restauración de las Ciencias y las Artes han contribuido a la purificación de las costumbres*. Y en esta ocasión, en la convocatoria de 1753, sospechando que el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* era autoría del Ginebrino, decidió premiar el trabajo del canónigo Talbert. Inclusive, de acuerdo con Gourevitch (Rousseau: 2003, 349), el jurado ni siquiera leyó totalmente el *Discurso* òpor razón de su extensión, así como por su mala tradición, etc.ö

Rousseau. La explicación rousseauiana de la génesis de su *Discurso* evidencia su perplejidad ante la importancia del tema que la Academia de Dijon está proponiendo, e incluso su desarrollo se torna para él en un reto en el que se confrontan los valores de las partes en juego: si la Academia tiene el valor de proponer tal cuestión para el ensayo a premiar en el año de 1754, Rousseau antepone el suyo para intentar responderla. El discurso rousseauiano se origina en el escenario de la Ilustración y su noción de cultura, es decir, se trata de un reconocimiento que otorgaría una academia dedicada a las ciencias y a las artes que insta a los hombres de letras a presentar un ensayo en el que se desarrolle la cuestión de cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si ésta está autorizada por la ley natural. Al parecer, a la Academia de Dijon le interesa saber qué justificaciones ilustradas (razonables, civilizadas) podrían darse a favor o en contra de la desigualdad entre los hombres, como si la Academia buscara una respuesta afirmativa o negativa, ante lo cual, Rousseau prefiere reinterpretar la cuestión a la luz del planteamiento de los principios de su propio pensamiento –fundamental en los ámbitos filosófico y político.

En el *Segundo Discurso* Rousseau se describe a sí mismo *cavando hasta encontrar las raíces de los problemas de la desigualdad* (Rousseau: 1970, 67; 2003, 157 [I, 47]; *OC* III, 160); ir a las raíces de los problemas es ir a los fundamentos de las cosas; una investigación de los fundamentos del origen de la desigualdad entre los hombres es, sin lugar a dudas –por lo que concierne a su intención explícita de ir tras los vestigios de los principios o *archai* de lo que fuere–, ya de suyo, una investigación filosófica en su sentido prístino. Por otra parte, en la medida

en que tal investigación se aboca a la búsqueda de los principios de la desigualdad entre los hombres, asumiendo con él en algunos otros pasajes de su obra que *en el orden natural los hombres son todos iguales*,³⁹ se está aceptando que la desigualdad entre ellos no proviene ni se origina en la naturaleza, sino en la acción del hombre, en el desarrollo de su pensamiento y reflexiones, pero jamás, habrá de considerarse una constitución natural del hombre;⁴⁰ según Rousseau, tales diferencias pueden encontrar su origen, no en el reino de lo natural, sino en el de lo cultural; las diferencias sociales son construcciones del hombre, no diferencias naturales, y la desigualdad entre los hombres, de acuerdo con el argumento del Ginebrino, al menos en una primera aproximación, parece que tampoco es natural; lo que es indiscutible, sin embargo, es que con esta peculiar presentación nuestro autor se reapropia de una polémica que tiene más de dos mil años de tradición y que parece oponerse de manera radical a la posición de la tradición clásica, aunque con ello muestre que la cuestión de la desigualdad entre los hombres, en pleno siglo XVIII, aún no está decidida.

³⁹ *Cfr.*, p. 88, *infra*, nota 37.

⁴⁰ Con esta observación debemos explicar mínimamente en qué sentido Rousseau está enfrentando, con esta postura explícita suya que aduce que la desigualdad no es natural, a una de las tradiciones filosóficas más fuertes de la historia de la filosofía, a saber, la que comienza enfáticamente en la discusión de la naturaleza de la esclavitud en las reflexiones centrales del texto clásico en el que se discute temáticamente esta delicada cuestión; *cfr.*, la *Política* (I, 5) de Aristóteles. No es sorprendente, por otro lado, que el Ginebrino hubiese decidido colocar como epígrafe a su obra en la que discute la cuestión de la naturaleza de la desigualdad entre los hombres el pasaje del Estagirita que apunta a la discusión de la esclavitud en su *Política* (I, 5, 1254a, 36-38). La referencia al «Libro 2o» en la página inicial del *Segundo Discurso* parece haber sido un error tipográfico, pues fue corregido en la edición de 1782. El pasaje en cuestión es extraído de la discusión aristotélica sobre la esclavitud natural, o más ampliamente, de la desigualdad natural que es inherente al hombre cuando éste es considerado como un animal racional y político *kata physin*, es decir, «por naturaleza». Véase: la nota editorial de V. Gourevitch relacionada con este asunto en Rousseau (2003, 351).

El *Primer Discurso* ganó el premio de la Academia y con ese premio Rousseau se volvió famoso.⁴¹ El *Segundo Discurso* no ganó el premio, pero le otorgó a su autor el nombre inmortal con el que le conocemos. La cuestión que la Academia había propuesto era: “¿En qué consiste el origen de la desigualdad entre los hombres, y si ésta está autorizada por la ley natural?”, y comienza considerando los términos clave de dicha cuestión. Su comprensión de esos términos, nos permite ver, está basada en la diferencia de dos tipos de desigualdad: “desigualdad física”, con la que entiende no sólo la desigualdad entre los cuerpos, sino también, y quizás más inesperadamente, la desigualdad de los poderes de la mente, de la sabiduría y de la virtud; y “desigualdad moral”, con la que entiende la desigualdad entre gobernar y ser gobernado sobre la base de algún consenso (Rousseau: 2003, 131 [I, 2]; *OC* III, 132). Con esta distinción, en efecto, Rousseau devuelve la cuestión de la Academia sobre el origen de la desigualdad transformada en una cuestión acerca del origen del gobierno; y en tanto que el gobierno político es la forma de gobierno más autoritativa y comprehensiva, la pregunta de la Academia “¿En qué consiste el origen de la desigualdad?”, se transforma en la pregunta “¿En qué consiste el origen del gobierno político o civil?”, y por ende, en la cuestión de “¿Cuál es el origen de la sociedad política o civil?” (Rousseau: 2003, 128 [11]; *OC* III, 126). Es hacia esta cuestión que Rousseau dirigirá la mayor parte de su *Discurso*. La dificultad de esta tarea, la presenta nuestro autor en los términos que ya hemos citado del “Prefacio” de su obra:

⁴¹ Su nombre no aparece en el *Primer Discurso*; es presentado anónimamente. Sólo indica su filiación o pertenencia política: “Por un ciudadano de Ginebra”. En tanto que en el *Segundo Discurso*, cinco años después de aquél, ya firma tanto con su nombre, pues ya tiene uno, y con su pertenencia política a la república de Ginebra, de la que acababa de recuperar su ciudadanía óperdida cuando tenía diecisiete años, edad en que negó la religión del estado (*cfr.*, Rousseau: 2008, 78-ss.).

El más útil y el menos adelantado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre, y me atrevo a decir que la sola inscripción de Delfos contenía un precepto más importante y difícil que todos los gruesos libros de los moralistas. Por eso considero el objeto de este discurso como una de las cuestiones más interesantes que la filosofía pueda proponer, y a la vez, como una de las más difíciles que los filósofos puedan resolver, pues ¿cómo conocer el origen de la desigualdad entre los hombres, si no se empieza por conocerlos a ellos mismos? Y ¿cómo el hombre logrará verse tal y como lo formó la naturaleza a través de todos los cambios que el discurrir de los tiempos y de las cosas produjo en su constitución original, y desentrañar lo que le viene de su propio fondo de lo que las circunstancias y sus progresos añadieron o cambiaron a su estado primitivo? Pareciéndose así a la estatua de Glauco que el tiempo, la mar y las tormentas habían desfigurado tanto...

[...]

Ese mismo estudio del hombre original, de sus verdaderas necesidades, y de los principios fundamentales de sus obligaciones, sigue siendo aún el único buen medio que sea dado emplear para superar esa multitud de dificultades que se alzan acerca del origen de la desigualdad moral, sobre los verdaderos fundamentos del cuerpo político, sobre los derechos recíprocos de sus miembros y sobre mil otras cuestiones semejantes, tan trascendentales como mal esclarecidas. (Rousseau: 1970, 32; *OC* III, 122-3).

Este Discurso tiene la finalidad de ser un estudio que se abocará decididamente hacia el conocimiento del hombre. Esta indagación le permitirá a su autor presentar los problemas derivados de la distinción entre desigualdad física y desigualdad moral en el hombre. Aunque esta distinción alude a la peculiar naturaleza del hombre, es gracias a ella que las perplejidades más increíbles saltan a la vista del investigador del hombre. El conocimiento del hombre, como la cuestión más interesante que puedan proponerse los filósofos y, a la vez, una de las más difíciles que puedan responderse, se orienta a la luz de la investigación de lo natural en el hombre. La dificultad más sólida a vencer para llegar al conocimiento del origen de la desigualdad entre los hombres es, precisamente, la de conocerse primeramente él mismo, tal como él es antes de su alejamiento de las necesidades naturales que, por cierto, ahora, en el tiempo de la realidad humana como una realidad social, son mucho más distantes que cuando esta realidad apenas se estaba desarrollando en sus comienzos. En la medida en que las necesidades naturales son más distantes a nosotros (hombres civilizados y organizados por una sociabilidad creada por los afanes humanos), lo natural al hombre se ha desfigurado, desvanecido y, a fin de cuentas, ocultado, con las invenciones que el hombre mismo se ha creado mediante el uso y desarrollo de sus capacidades reflexivas y racionales –tal como sucede con la imagen de la estatua de Glauco transformada, deformada, por el paso del tiempo y la violencia de las fuerzas físicas como las tormentas y el movimiento del mar, que hemos analizado en la sección anterior.

Y entonces, ¿qué es el hombre? Rousseau es consciente perfectamente de que éste es el tema de su *Discurso*. Sin embargo, con

su desarrollo está tomando una vía de reflexión crítica muy interesante con la cual establece la reapropiación de la pregunta sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Con ella necesariamente tiene que afrontar los resultados del progreso en las acciones que realiza el hombre, incluidas las ciencias y las artes. La perplejidad es justo la siguiente: el hombre natural es bueno, y su naturaleza le permite desarrollar su razón; sin embargo, el desarrollo de su razón puede caer en abuso cuando sus implicaciones alejan al hombre de su naturaleza bondadosa: el abuso de la razón transforma/deforma la naturaleza buena del hombre; la concreción de ese abuso son las ciencias y las artes en la historia del mundo humano, la historia de la transformación de la estatua de Glauco.

En el *Segundo Discurso*, pese a sus complicaciones herméticas y sus maravillas de estilo, Rousseau nos muestra una serie de diferencias iniciales entre el hombre natural y el hombre social. Conforme éstas van apareciendo en el discurso del Ginebrino, la lejanía entre el hombre original y el hombre social se va manifestando no sólo con más fuerza, sino sobre todo, como un diferencia esencial, lo cual pone en entredicho la permanencia de la naturaleza de las cosas, pues si la naturaleza del hombre puede cambiar (básicamente del estado natural al estado social), entonces puede entenderse que su verdadera naturaleza está oculta en lo que no es natural, en lo social, y más radicalmente aún, podría entenderse que la naturaleza de lo humano es una ficción, es decir, que no existe la naturaleza humana, pues ésta puede dejar de ser lo que ella es, o sea que la naturaleza no es esencial, ni es permanente, ni es perenne; la pregunta que se le tendría que hacer al autor del *Discurso de*

1755 es si efectivamente el hombre social, político, tal como ahora lo entendemos, proviene o provino alguna vez del hombre original, apolítico y natural. Mi hipótesis ante esta pregunta es que Rousseau no está buscando los vestigios del primer hombre en el sentido en el que la arqueología y antropología contemporáneas lo buscan actualmente (normalmente ése es el caso entre nosotros, los hombres y mujeres acostumbrados a las investigaciones científicas que se pueden hacer de cualquier objeto, incluyendo hoy los experimentos genéticos sobre lo humano), pero no, resulta una cuestión irrefutable que Rousseau está investigando qué es el hombre en los términos en los que ninguna ciencia contemporánea, inclusive ninguna ciencia ilustrada, le estaría permitido hacer su investigación, pues se trata de una arqueología en el sentido original del término, es decir, en el sentido filosófico de la búsqueda de los principios (*archai*) fundamentales, esenciales, del hombre –permítaseme señalar aquí, del hombre original-natural que evidentemente no puede ya ni buscar ni encontrar entre nosotros, hombres y mujeres civilizados.⁴²

Las características del hombre natural, es decir, en el estado de naturaleza, que menciona Rousseau en su *Discurso de 1755* son, todas ellas, descripciones inobjetablemente encomiables frente a sus antípodas en el estado civilizado o social. En su descripción, vemos cómo se prepara el campo de batalla para que los elementos polémicos encuentren las razones de su confrontación: la naturaleza *versus* lo social, la igualdad

⁴² Quizás la única manera que tiene el hombre moderno de acercarse a la imagen del hombre natural original que está pensando Rousseau es la que aparece en sus presentaciones noveladas o autobiográficas. Véase, por ejemplo, su propósito en el inicio de sus *Confesiones* (2008, 27 y 29): «He aquí el único retrato de hombre pintado exactamente del natural y en toda su verdad que existe y que probablemente existirá nunca.» Y «Emprendo una tarea de la que nunca hubo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré yo.»

versus la desigualdad, las necesidades *versus* el lujo, lo saludable *versus* lo enfermizo, la fortaleza *versus* la debilidad, la simpleza *versus* la ostentación, la verdad *versus* la mentira, la franqueza *versus* el enmascaramiento, en suma, la batalla inminente entre las virtudes y los vicios se pertrecha de una manera, no sólo franca, sino por demás, elocuente; después de leer a Rousseau, todos sus lectores añoramos el estado de naturaleza y deseamos encontrar aunque sólo fuera ocasionalmente en algunas raras situaciones cotidianas entre los hombres la belleza física y moral de los vestigios del estado natural del hombre. Al final de su discurso, resulta difícil refutar a Rousseau respecto de que todos los vicios y males que enfrenta el hombre provienen de su alejamiento de su estado natural, pero también –y he aquí lo paradójico del pensamiento rousseauiano– es totalmente inobjetable que este alejamiento de la armonía y belleza naturales encuentre sus raíces en la peculiaridad única e irrefutable de la naturaleza racional del ser humano, junto con el lenguaje y sus implicaciones propias, a saber, el desarrollo inminente de la razón humana en las artes y las ciencias.

Una última consideración sobre la cuestión de la ciencia y el hombre en Rousseau. En una nota del propio Rousseau insertada en la primera oración de la “Segunda Parte” del *Discurso de 1750*, su autor alude a un mito tradicional señalando: *De acuerdo con una tradición antigua pasada de Egipto a Grecia se afirmaba que un dios, enemigo del reposo de los hombres, fue el inventor de las ciencias.** La nota del Ginebrino comentaba, justo aquí, lo siguiente:

Es fácil ver la alegoría de la fábula de Prometeo, y no parece que los griegos que lo encadenaron al Monte Cáucaso pensaran más favorablemente de él que los egipcios de su dios Theuth. “El sátiro”, dice una fábula antigua, “quería besar el fuego y abrazar sus llamas la primera vez que lo vio, pero Prometeo le gritó: «Sátiro, llorarás por la pérdida de las barbas en tu mentón, porque el fuego quema cuando lo tocas».” Éste es el tema del frontispicio. (Rousseau: 1992, 41; *OC* III, 17).

Efectivamente, en el frontispicio de la primera edición del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, se podía observar la imagen alegórica del obsequio que Prometeo ofrece al hombre y, a su lado, el sátiro que está encantado (claramente más entusiasmado que el hombre) por el maravilloso obsequio; al pie de la imagen se leía la inscripción: “Satyre, tu ne le connois pas.” Ninguna imagen más precisa para explicar efectivamente la finalidad del discurso de Rousseau. La tradición ha aceptado unánimemente que el papel que juega el fuego en esta alegoría no es otro que el de las ciencias y las artes, cuyos desarrollos y progresos habrán de traer luz al mundo humano; se han entendido a las ciencias como la manifestación más elevada del desarrollo de la razón humana –además, claro está, que el fuego es el elemento indispensable para la metalurgia, la transformación de los metales en particular, y de la naturaleza, en general, tanto en el primer caso como en el segundo, para beneficio del género humano.

En la alegoría prometeica el brillo del fuego es la imagen perfecta para justificar el encanto producido por las ciencias y las artes, pero el

discurso de Rousseau pone un límite preciso a los encantos producidos por las ciencias y las artes: “Sátiro, tú no lo conoces”, quiere decir, en el contexto del *Discurso de 1750* que el progreso de las ciencias y las artes, efectivamente, puede hacer que el hombre caiga en la miseria y confunda las necesidades naturales por los lujos de la civilización. Como queda claro en el texto rousseauiano, el desarrollo de las artes en los diversos pueblos trajo consigo la destrucción de su fuerza y en su lugar se colocó la debilidad de las costumbres civilizadas, tal como constantemente se escucha en la obra de este autor, *nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección* (p. 34; *OC* III, 9-10). Las ciencias y las artes no son más que expansiones de la razón humana que en su progreso constante, so pretexto de la búsqueda de los beneficios del género humano, trastocan la naturaleza virtuosa del hombre original alejándolo insoslayable y paulatinamente de su naturaleza benévola, simple e inmediata.

La noción de hombre en Rousseau está ligada a la de ciencia por la ruptura teórica que el Ginebrino postula entre el estado simple, bueno y pacífico del hombre natural y el estado complejo, malo y conflictivo del hombre caído a la historia, a la sociedad, a la civilización. Las diferencias entre uno y otro, entre el hombre natural y el hombre social, dependen todas ellas del desarrollo de las ciencias y las artes, pero el desarrollo de éstas, sólo puede verificarse por el desarrollo de un elemento natural al ser del hombre, a saber, su razón. La razón humana, así, es natural al hombre y se encuentra en él desde siempre, pero conforme va desarrollándose produce un alejamiento del estado natural del ser humano proporcional a sus necesidades sociales, cada vez más relevantes para su

completa satisfacción. La transformación del buen salvaje, del hombre original, al civilizado, al hombre enfermo de reconocimiento por la imaginación es insoslayable. Con Rousseau escuchamos las críticas más portentosas a algunas de las derivaciones imprevistas del proyecto moderno; ni las ciencias por sí solas son inobjetablemente benéficas para el ser humano, ni el hombre puede mantenerse en su estado natural por siempre. De acuerdo con Rousseau, debido al paulatino alejamiento del hombre original, en estado de naturaleza, producido por el desarrollo natural de la razón humana, la degeneración se manifiesta en toda ilustración.

Para acabar con esta presentación indicaré cuál es el sentido que finalmente, y sólo después de nuestro acercamiento al pensamiento de Rousseau, podemos enunciar con mayor precisión en relación con las nociones de ciencia y hombre para continuar con nuestra investigación en el siguiente capítulo. Me parece que de la presentación que hemos hecho del pensamiento de Rousseau sobre la noción de hombre y de ciencia, se sigue un escepticismo fuerte, o incluso, una postura crítica fundamental en relación con el problema esbozado por Rousseau acerca de una noción de ciencia del hombre, pues el retrato que ha hecho nuestro autor de lo que es el hombre representa un personaje agente que hace todo lo posible por conocer todo lo que tiene ante sí, lo que le rodea y lo que produce, con una exactitud, empeño y vanagloria, nunca antes experimentada en la historia humana, pero aquello que enfatiza Rousseau es que ese hombre –particularmente moderno o derivado del proyecto moderno y que encuentra su ejemplar más seguro en el hombre de la Ilustración, para ser lo más claro posible– carece rotundamente del

conocimiento que debería privilegiar él mismo, a saber, el conocimiento de sí. Ahora bien, teniendo ante nosotros esta delimitación o definición del problema de la ciencia y su diferencia con una ciencia del hombre en los términos en que lo hemos ensayado en este capítulo, no nos queda sino plantear la siguiente pregunta: ¿la postura rousseauiana aporta algo a este terreno no andado, y –según él– absolutamente ignoto, en que se encuentra olvidado el conocimiento de sí gracias a los progresos de la ciencia moderna?

Antes de ir a la interpretación que de este problema habremos de desarrollar en breve a la luz de uno de los intérpretes más sobresalientes en la historia del pensamiento del problema de la Ilustración esbozado en el sentido como lo entiende Rousseau, me permitiré indicar ya una diferencia muy importante entre la ciencia y el hombre que deviene del acercamiento al que hemos llegado. Hemos visto que Rousseau exige que para conocer efectivamente lo que es el hombre tendríamos que ser conscientes, inicialmente, de que la multitud de ciencias y disciplinas que tiene el hombre actualmente no garantiza en modo alguno el conocimiento de sí, razón con la cual tendríamos que comenzar con una especie de aceptación de nuestra ignorancia –casi al modo socrático– en relación con lo que deberíamos considerar como el conocimiento más elevado y fundante de todos los otros –derivados en las ciencias que conocemos y que no sólo siguen el camino del progreso, sino que además se esfuerzan en seguir la de la proliferación de otras tantas especializaciones. Así, es claro que para el Ginebrino, ciencia y conocimiento de sí son dos cosas diferentes, si bien, ambas tienen un sustrato común: el hombre. Al parecer, con esto, estaríamos anticipando nuestra comprensión de la aporía

rousseauiana fundamental entre las nociones contrapuestas de ciencia y conocimiento de sí que sólo pueden, ambas, derivarse del hacer humano o, si nos es posible entenderlo de este modo, de la naturaleza peculiar del ser del hombre. No perdamos de vista las imágenes con las que Rousseau responde para dibujar la diferencia entre conocimiento de sí en el hombre original y las dificultades de encontrar realmente al hombre original, así como los peligros que traen naturalmente el desarrollo de las ciencias en la búsqueda constante del beneficio del hombre, con su reapropiación de la imagen platónica de la estatua del dios Glauco, por un lado, y la que representa al Sátiro siendo amonestado por Prometeo cuando aquél, admirado por el brillo del fuego, desea, como los niños sin experiencia, tocarlo sin saber que es peligroso.

Teniendo todo esto en mente, resulta inobjetable que Rousseau puede ser considerado un ladrón de las bondades más excelsas del proyecto moderno, *sic*, las ciencias, y con el mencionado robo, tenemos que considerar también la desaparición de la idea del beneficio que puede traer el progreso en las ciencias al género humano, la posibilidad de la inmanencia del mundo y la autocomprensión del hombre como el constructor de su propio mundo, dejando con ello vacía la casa de las esperanzas de la posesión de la naturaleza, robándonos, en suma, la caracterización de nuestra más radical posibilidad: la de ser amos y poseedores de la naturaleza –incluyendo la nuestra. El Ciudadano de Ginebra ha desvanecido en un sentido inequívoco las ilusiones del proyecto moderno, por lo que la Ilustración requiere, necesariamente, de nuevas luces que confronten las oscuridades en las que nos ha dejado la crítica de Rousseau respecto de los ideales modernos. El siguiente

capítulo, tratará de desarrollar la reapropiación de la crisis de la Modernidad propiciada por Rousseau en el pensamiento de I. Kant.

CAPÍTULO III

LA RECUPERACIÓN DEL PROYECTO MODERNO EN EL PENSAMIENTO DE IMMANUEL KANT. LA ÚLTIMA REVALORACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN LA ILUSTRACIÓN Y SUS VERTIENTES MÁS RELEVANTES

INTRODUCCIÓN PARTICULAR

El objetivo general de este trabajo, orientado por el título con el que fue pensado desde un principio: “la crisis de la razón moderna”, finalmente encontrará su forma completa con el estudio sobre Kant que presento a continuación. Al emplear los términos de “razón moderna” en el título de este estudio se trataba de iluminar el carácter de una época, no libremente, sino a través de mis acercamientos a la comprensión ilustrada, o sea de la *Encyclopédie*, sobre el pensamiento de Descartes y de Rousseau –sitos en el desarrollo argumental de los apartados anteriores. Con la finalidad de no perder de vista el carácter de la Época Moderna, me permito enfatizarlo sintéticamente en esta introducción parcial para retomar el camino argumental del nuevo capítulo desde este punto: La Modernidad tiene dos fines: convertir al hombre en amo y poseedor de la naturaleza y hacer posible la libertad humana (*cfr.*, Kennington 1983; Gillespie 2008; Lachterman 1989); lo primero, se logra mediante el desarrollo de las diversas propuestas filosóficas de la modernidad, entre ellas, la del proyecto moderno cartesiano, científico, y lo segundo, se pone de manifiesto con las investigaciones de Rousseau.

Como es bien sabido por la tradición filosófica occidental, el problema fundamental que emerge al considerar cuidadosamente los detalles de la descripción bicéfala señalada en el párrafo anterior en relación con los fines de la Modernidad (a saber, necesidad en la ciencia *versus* libertad en el hombre, y ambas vías provenientes – paradójicamente– del mismo principio: la razón humana), muestra su profundidad y alcance en la codificación kantiana de dicha confrontación conceptual a la luz del dilema respecto de si esos dos fines son compatibles el uno con el otro. La presentación del problema en la *Crítica de la razón pura* de Kant se pone de manifiesto incipiente y contundentemente en el “Prólogo” a la segunda edición de dicha obra⁴³ y se desarrolla puntualmente en su doctrina de las antinomias. En este famoso pasaje kantiano de la primera gran obra del periodo crítico (A420/B448-ss) se demuestra que la naturaleza y la libertad, tal como fueron concebidas por la Modernidad, es decir, por la razón moderna, no pueden coexistir, y que su relación, por ende, resultaba ser necesariamente antinómica.

⁴³ Tómese en cuenta el pasaje explicativo de la limitación de todo conocimiento especulativo posible de la razón a meros objetos de experiencia de donde se sigue la famosa aclaración kantiana de que: “Sin embargo, se hace siempre en todo ello [í] la salvedad de que a esos mismos objetos, si bien no podemos *conocerlos* también como cosas en sí mismas, al menos debemos poder *pensarlos* como tales. Pues de no ser así, se seguiría de ello la proposición absurda de que hubiera fenómeno sin que hubiera algo que apareciese. Ahora bien, supongamos que no se hubiese hecho la distinción que nuestra crítica torna necesaria, entre las cosas, como objetos de experiencia, y las mismas cosas, como cosas en sí mismas; [í] Por consiguiente, **yo no podría decir del mismo ente, p. ej. del alma humana, que su voluntad es libre, y que sin embargo está sometida, a la vez, a la necesidad de la naturaleza, es decir, que no es libre sin caer en una manifiesta contradicción**; puesí ö. (Kant, 2009: 25-6; el énfasis es mío. Referiré este texto kantiano en adelante con la habitual caracterización de la paginación de la *Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften* con A para la primera edición y B, para la segunda). Confrontar, también, los pasajes Bxxviii-Bxxix y Bxxxi-Bxxxvii, especialmente.

Si bien la caracterización del problema de la Modernidad a la luz de las antinomias kantianas podría conducir nuestro análisis hacia linderos lógicos o epistémicos, sobre todo tomando en cuenta que el contexto en que ha de moverse esta última parte del trabajo está determinado, nuevamente, por los conceptos de ciencia y hombre que han venido dirigiendo el desarrollo de los capítulos anteriores, es preciso que hagamos un alto en nuestra exposición y recordemos porqué habremos de dirigir nuestros esfuerzos a la interpretación del problema de la Modernidad en el contexto, no de la epistemología, sino al de la filosofía de la cultura.

Aunque parezca una mera cuestión de forma, me veo precisado a reafirmar aquí que este trabajo ha sido proyectado como circunscrito en el ámbito de la filosofía de la cultura y no en el de una teoría del conocimiento. Su proyección, por tanto, busca los vestigios de los fundamentos con los que se podría explicar perfectamente nuestra propia época, a saber, mediante la doble caracterización del progreso del conocimiento científico, por un lado, y por el otro, mediante el intento de plantear la acuciante pregunta sobre la libertad y la dignidad humanas –investigación ésta que por su propio objetivo, resulta ya una búsqueda loable en sí misma. Sin embargo, no es que se trate ya de un intento por dialogar con los problemas centrales de mi propia autocomprensión cultural, sino antes que esto, se trata de aclarar cuáles son las contradicciones más acuciantes de la Modernidad en relación con los fundamentos de la cultura, especialmente en relación con el concepto de ciencia y la comprensión del hombre en tanto es considerado a la luz de las implicaciones paradójicas de la propia

razón humana, pero sobre todo, se trata de valorar si la salida kantiana a estos problemas fundamentales de la cultura efectivamente es viable o no, y por último, si dicha salida aún es vigente para nuestra comprensión en relación con nosotros mismos.

El camino argumental que esta última parte de mi investigación seguirá para dar forma a lo prometido en la hipótesis general de este trabajo será el siguiente. Primero, revisaremos brevemente –a la par que intentaremos aclarar– las contradicciones conceptuales más apremiantes en relación con la idea moderna del progreso en las ciencias y la esencial libertad de la naturaleza humana con un análisis genealógico de la aporía entre la razón y la libertad humanas (por lo que se justifica aquí la necesidad de reconsiderar y ampliar nuestra comprensión de dicha aporía en el pensamiento de Rousseau); con este esfuerzo, espero, habremos ganado cierta claridad respecto de la delimitación de lo que nombré al principio de esta investigación con la frase de “crisis de la razón moderna”, y a la vez, aprovecharemos la última oportunidad que este trabajo nos brinda para proponer una distinción final respecto de los conceptos de Modernidad e Ilustración con los que nos movimos a lo largo de su desarrollo, pero que entonces no explicitamos. Esta carencia inicial contaba con una justificación metodológica que ahora, después de haber allanado el camino con las dos partes anteriores, espero haber ganado una visión más amplia, e inclusive un tanto más profunda, que nos permitirá intentar esbozar la diferencia tan fina, pero a la vez tan crucial, para la comprensión de lo que denominé inicialmente: crisis de la razón moderna.

Habiendo intentado aclarar las relaciones dinámicas de la Ilustración al interior de la Modernidad, trataremos de explicitar en esta última parte de la investigación, la postura kantiana ante las implicaciones aporéticas que el pensamiento rousseauiano heredó a su época en relación, en primer lugar, con la prometeica noción de ciencia y, en segundo lugar, en relación con la paradójica idea de hombre implicadas en sus trabajos críticos conocidos bajo el título de los *Discursos* de 1750 y de 1755, y cuyo enfrentamiento teórico se encuentra desarrollado, más que en la obra crítica del pensador de Königsberg, en los breves, pero decisivos trabajos que reinterpretan la posibilidad del progreso moral, posibilidad ante la que Kant parece encontrar la característica más elevada de la historia humana, de la que sobresalen, justamente, entre otras, las nociones de cultura, ciencia, arte, religión, ilustración, derecho, etc., derivadas de una reapropiación, por no decir, recuperación, de la razón moderna.

Los textos kantianos que servirán de base a esta última parte de mi trabajo son: *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor*, la *Crítica de la razón pura*, especialmente, pero en general, los escritos contenidos en el sexto volumen de la *Werke* de Kant (1964) editadas por Wilhelm Weischedel, cuyos temas amplios son la antropología, la filosofía de la historia, la política y la pedagógica.

3.1 LAS ANTINOMIAS DE LA ILUSTRACIÓN ANTE KANT

[MODERNIDAD E ILUSTRACIÓN]

Michel Foucault, so pretexto de analizar el texto kantiano aparecido el 5 de diciembre de 1783⁴⁴ en el *Berlinische Monatschrift* en el que el filósofo de Königsberg daba respuesta a la pregunta: *Was ist Aufklärung?*, nos presenta la siguiente comparación:

En nuestros días, cuando un diario plantea una pregunta a sus lectores, lo hace para pedirles su parecer sobre un tema en el que cada cual tiene ya su opinión: no hay riesgo de aprender gran cosa. En el siglo XVIII, se prefería interrogar al público precisamente sobre problemas para los que no se tenía todavía una respuesta. No sé si era más eficaz; era más divertido. [...]

Texto menor, tal vez. Pero me parece que con él entra discretamente en la historia del pensamiento una pregunta a la que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la que nunca ha llegado a desembarazarse. [...] Imaginemos que el *Berlinische Monatschrift* existe todavía en nuestros días y que plantea a sus lectores la pregunta: “¿Qué es la Modernidad?”; quizá se le podría responder como en eco: la Modernidad es la que intenta responder a la pregunta lanzada, hace dos siglos, con tanta imprudencia: *Was ist Aufklärung?* (Foucault: 2003, 71-2).

⁴⁴ El texto foucaultiano indica 01784ö, al igual que las traducciones castellanas disponibles (Kant: 1985, 25; y 1999, 63), sin embargo, en mi contrastación con el texto alemán, se indica 0(5. Dezemb. 1783, S.516)ö con lo que se nos da la fecha y paginación exactas de la publicación del texto kantiano en el *Berlinischen Monatsschrift*. Cfr. Kant, (1964) 0Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?ö, en *Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden* (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel: Band VI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pedagogik*). Frankfurt Am Mein, Im Insel-Verlag, p. 53.

La comparación que establece Foucault entre nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, con los *Aufklärer*, lectores del *Berlinische Monatschrift* de finales del “siglo de Federico” (o del “siglo de la filosofía”, según sea lanzada la aseveración por un ilustrado de Prusia o de París), coloca a nuestra época en una situación difícil, o al menos, de pobreza cultural, con lo que estaríamos entrando ya a la cuestión de la ilustración. La caracterización de los lectores de nuestra época es la de los hombres que ante una pregunta no tienen nada que aprender, pues ya tienen sus propios juicios hechos. En cambio (quizás con algún grado de idealización en el juicio de Foucault), los lectores de los periódicos del siglo XVIII esperaban preguntas reales, es decir, preguntas sobre cuestiones de las que efectivamente no tenían una idea prefabricada o que si, teniéndola, justo las respuestas publicadas hicieran estragos en los prejuicios de los lectores. Sólo para mencionar un ejemplo más de lo que está hablando Foucault en la cita referida, cabe recordar que en Francia, la *Académie des sciences et belles lettres* de *Dijon* propuso, en octubre de 1749 en el *Mercure de France* la pregunta a desarrollar por los concursantes al Primer Premio de Ensayo 1750, la cual rezaba así: “¿Ha contribuido el progreso de las ciencias y las artes a promover el progreso moral?” –y ya sabemos quién ganó este premio⁴⁵ y qué implicaciones presenta para la comprensión de la ciencias y las artes como parte de la cultura

⁴⁵ Más importante aún, me parece, el cómo lo ganó. La *Académie de Dijon* esperaba, debido a la estructura y formulación de la pregunta, una respuesta en *o* sí o *no*, en un aburrido blanco o negro, un excesivo todo o nada. Sin embargo, uno de los contendientes, Jean Jacques Rousseau, no se permite responder la cuestión propuesta a la manera de un maniqueísmo dogmático enfatizando su favor a alguna de las limitadas vías. Rousseau replantea la cuestión muy inteligentemente, y en ese proceso cambia, también, su centro: *Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs?* (Rousseau: 1992, 29). *Cfr.* Starobinski (1971, 13-35) y Gourevitch (2003, xiii).

contemporánea. Evidentemente, aún si aceptáramos que es más divertido enfrentar este tipo de cuestiones públicamente, queda la duda de si es eficaz para el público ilustrado este ejercicio, sobre todo pensando en el carácter y finalidad del autor de las respuestas a publicarse.

El problema que intento poner de manifiesto con los escenarios anteriores es, indiscutiblemente, el de la ilustración y sus relaciones con la cultura, la educación, el arte, las ciencias, pero en suma, y sobre todo, con el de la universidad contemporánea, que es el ámbito en el que se desarrolla, como en síntesis, el problema de la Ilustración en nuestros días. La cuestión de la Modernidad, en cambio, es la que Foucault indica someramente con su observación que dirige nuestra atención hacia el tipo de preguntas paradójicas o problemáticas nacidas de un tipo de razón, la razón moderna o también denominada como razón aporética. Foucault habla de una pregunta ante la cual la razón moderna no ha sido capaz de dar respuesta, pero de la que paradójica e insoslayablemente está imposibilitada de quitarse de encima. Hasta donde lo puedo ver, esta presentación foucaultiana me recuerda la imagen con la que Kant construyó el escenario más elevado de la Modernidad, aquél pasaje inicial de su magna obra con el que abre panegíricamente describiendo los poderes de la razón a la vez que su peculiar destino.⁴⁶ La razón moderna es, en sí misma, un oxímoron;

⁴⁶ Véase: *Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.* / *La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón*

cualquier tipo de herencia, desarrollo, resultado, gestación o generación moderna ha de incoar contradicciones. Veamos cómo es esto con más detalle.

Con estas observaciones incipientes en relación con la diferencia entre Modernidad e Ilustración podemos ir tejiendo los matices distintivos en la recuperación del proyecto moderno por parte de Kant – toda vez que fue puesto en tela de juicio por Rousseau. El contexto de esta historia evidentemente es más complejo que lo que nos podemos imaginar para determinar cuáles son los elementos más relevantes en la comprensión de la historia de la razón moderna en los términos de la crisis que pretendemos analizar en este trabajo. Por razón de esta complejidad, y en atención a hacer más claro el contraste de las posturas anti-ilustradas contra las que está en marcada oposición la filosofía kantiana, presentaré una descripción un tanto exagerada respecto de los elementos negativos de la Ilustración para matizar con la fuerza adecuada el proyecto ilustrado kantiano. La descripción de la contrailustración en que me apoyaré, sólo para marcar con más fuerza los objetivos del proyecto kantiano, es la que aparece en el texto de Michael Allen Gillespie (2008), *The Theological Origins of Modernity*, en el que se entretajan los contenidos tan amplios, a la vez de complicados, de la época que pretendo contextualizar.

En su capítulo sobre las contradicciones de la Ilustración y la crisis de la Modernidad, Gillespie ilustra estas dos ideas con un

misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana. (öVorredeö/öPrólogoö, Avii).

recordatorio histórico y un juicio sobre ese mismo hecho histórico. Con una prosa envidiable comienza con un relato del cual el lector no tiene una idea precisa de hacia dónde será conducido con tal narración. En pocas oraciones más, el lector descubre con asombro que acaba de leer la narración de los últimos momentos de vida y la ejecución del Rey de Francia, Luis XVI, llevando inmediatamente su atención a la voz del pueblo (la cual, después de un breve pero profundo silencio, escuchó un llamado que comenzó a repetir hasta convertirse en un estruendo “Vive la Révolution!”), hasta hacer que su lector se encuentre, frente a frente, a lo que la historia denominó “el Reino del Terror” (con algunas cifras inimaginables y algunas puertas abiertas hacia la caracterización más completa de la Época de las Luces). El juicio que realiza Gillespie sobre esta caracterización es el siguiente:

[...] Conforme la hoja [*de la guillotina*] fue soltada y comenzó su rápido curso hacia abajo, pocos de quienes se encontraban presentes se percataron de que ella [*sic., la hoja bajando*] estaba llevando a un fin no solamente la vida del Rey de Francia, sino también las expectativas más elevadas de la época moderna. [...] Habiendo transgredido los límites [*de lo que la Revolución acarrió al comenzar con las ejecuciones*] no hubo nada para restringir las pasiones revolucionarias, y con ello pocos meses después las ejecuciones se habían convertido en un ritual cotidiano. (Gillespie, 255).

Si bien es cierto que el texto de Gillespie ofrece observaciones algo exageradas de la época de la Ilustración, tal como la que aparece en

la cita anterior, me parece importante en este caso porque con ella habré de destacar un elemento que pone de manifiesto, entre varios con los que se puede entender la esencia de la filosofía de la cultura, el de la cuestión del Terror.⁴⁷ Este fenómeno que se manifestó con toda su crudeza en las postrimerías del siglo XVIII, después de la Revolución Francesa, es fundamental para entender, no sólo la Modernidad, sino el fin de la Ilustración (aunque ahora sí ya tenemos más claro que no se trata del fin de la Modernidad, lo cual comienza a ser fructífero para nuestra investigación). En relación con la polémica de la crítica a la cultura de Rousseau (*cfr.*, Rousseau 1992), el Terror resulta ser justamente el caso histórico idóneo de cómo al ir tras de las metas de la Modernidad, de la razón moderna, en suma, del progreso que provee la Ilustración por las ciencias y las artes, se llega paradójicamente al peor momento moral de la historia, o sea que, muy de cerca aún de las doctrinas en favor del progreso en las ciencias se encuentra un fenómeno que evidencia que dicho progreso no conlleva necesariamente a un progreso moral inmediato y en sí mismo, p. ej., una serie de ejecuciones sin sentido, rituales cotidianos, que ponen en

⁴⁷ Todos los pensadores de finales del siglo XVIII y subsecuentes, que vivieron o conocieron por sus propios estudios el movimiento de la Revolución Francesa, reconocen que su origen está relacionado, entre otras fuentes, con las letras, con la ilustración, en su sentido más amplio. La *Fenomenología del espíritu* hegeliana es un claro ejemplo de en qué sentido la ilustración y las situaciones precarias producen ópor la dialéctica inherente del propio *Geistó* un movimiento tan violento como lo fue el que coronó las *luces* al final de la Revolución, y que perduró de enero de 1793 hasta el mes de julio de 1794 dejando un rastro de más de treinta mil muertes a lo largo de toda Francia (*Cfr.*, Gillespie, 2008, 254) y que lleva el nombre de Época del Terror (*Cfr.*, Hegel 1985, [todo el pasaje del ðEspírtu extrañado de sí mismo; la culturaö,] pp. 286-350). Algunos otros autores, demarcan esta peculiaridad de la vida del espíritu con la frase más clara que he encontrado en mis estudios hegelianos en relación con la cuestión de la cultura: ðThe Darkness of the Enlightenmentö (*Cfr.*, Kalkavage 2007, 292-ss. También, Taylor 1999, 179-188 y 403-418). Por otro lado, si bien el terror está ligado a un nivel elevado de ilustración, no es el caso que ese fenómeno histórico sólo pertenezca a una época determinada, el Siglo de las Luces. Lamentablemente no es así. Lo que muestra la *Fenomenología* hegeliana es que siempre que el espíritu, en cualquiera de sus etapas o momentos, se ve a sí mismo *iluminado*, se puede considerar a esa época como un laboratorio de terror. (Véase, al respecto, la comprensión de Esquilo en el *Agamenón*, al indicar que *las gracias [siempre] llegan de algún modo con violencia*, o también, la oscura cita poética de M. Heidegger [1989] del *Discurso de rectorado, 1933*: ðsólo en la tormenta se alza la grandezaö).

duda todo fundamento moral de la época que se atribuye tales hechos.⁴⁸

Esta interpretación del Terror puede muy bien ser considerada como el *quid* al que Rousseau señalaba con su crítica portentosa en contra del progreso de las ciencias y las artes, el pilar de la comprensión rousseauiana de la razón humana que lleva al hombre a la desesperación por las aporías y contradicciones inherentes a su desarrollo. Kant, por su parte, enfrenta hercúleamente esa comprensión de la razón moderna dirigiendo sus esfuerzos a la crítica rousseauiana de una razón humana que no puede escapar a las contradicciones de su propia naturaleza. Consciente de todo esto, el filósofo de Königsberg ofrece una salida a las contradicciones de la razón que Rousseau develó en sus *Discursos* y que la historia de Francia, la historia de la Ilustración, mostró en el decurso de su desarrollo. Gillespie (265-6), exageradamente, se representa la mala fama de la Ilustración del siguiente modo:

[...] el Reino del Terror tuvo un extraordinario impacto en la élite intelectual de su tiempo, destrozando sus creencias en que la razón podría reinar sobre el mundo, que el progreso sería inevitable, y que la propagación de la ilustración se acomodaría en una época de paz, prosperidad y libertad humana. El Terror los convenció de que cuando la razón universal llegó al poder, éste

⁴⁸ Algunas obras literarias de nuestro siglo dan cuenta de los problemas que estoy sugiriendo como efectos de algunas malinterpretaciones del proyecto moderno o excesos de sus efectos; cuento entre las más profundas, las de Vasily Grossman (1985), Alexander Solzhenitsyn (2008), y el diario anónimo (2005) *A Woman in Berlin*.

vestía una máscara del diablo y estaba abriendo las puertas, no del cielo, sino del infierno.

Los sueños esperanzadores del “siglo de las luces” fueron desechados, [*lo cual propició que desde entonces los hombres, en tanto no pudiesen olvidar uno de los resultados más concretos de la Ilustración, sic., el Terror, habrán de reconocer que...*] la modernidad tiene una arista que corta para bien y para mal.

Esta descripción del estado anímico europeo después de vivir la Época del Terror en Francia, que era el centro del movimiento ilustrado universal, puede parecernos –a nosotros, lectores contemporáneos, posmodernos, posilustrados– una descripción exagerada e incluso “sin sentido”, toda vez que en nuestra idiosincrasia las palabras “cielo” e “infierno”, “bien” y “mal”, han caído en el descrédito. Sin embargo, lo que este autor está indicando con esta descripción es precisamente la importancia que tuvieron las ideas modernas en una época, denominada “de las luces”, en la que todavía el público consideraba, si no valiosas, al menos sí con un sentido moral relevante dichos conceptos. Y aún más importante para nuestro trabajo es que este autor hace explícito que las ideas modernas gestadas desde el siglo XVI y XVII, eminentemente prometeicas, fueron encontrando algunos resultados positivos a lo largo de los siglos XVII y XVIII, p.e., en los inobjetables progresos científicos basados en el uso práctico de una razón instrumental, eminentemente moderna, haciendo creer al hombre con ello que los beneficios de la razón moderna, entendida en estos términos como “instrumental”, no tendría, de ninguna manera, porqué derivar en una situación como la del Terror. Por resultar fundamental

una contextualización de esta complicada situación histórica para nuestra definición del problema de la modernidad en nuestro trabajo, me permitiré citar *in extenso* el siguiente pasaje de este mismo autor:

Como hemos visto, ya antes habían sido planteadas objeciones alrededor del proyecto moderno. Sin embargo, mientras la modernidad cada vez más había comprometido la imaginación de los intelectuales europeos desde la segunda mitad del siglo XVII, siempre hubo quienes tuvieron dudas respecto del bien incondicional de la modernidad. En las postrimerías del siglo XVII y el principio del XVIII, las más grandes pretensiones del proyecto moderno fueron puestos en duda en la famosa *Quarrel of the Ancients and the Moderns*, aunque esto era más un mero esfuerzo de retaguardia por parte de los humanistas que defendían la autoridad del pensamiento clásico en contra de los modernistas cartesianos. Rousseau lanzó un ataque similar, pero más fundamental, en su *Discurso sobre las artes y las ciencias*, argumentando que la modernidad no sólo falló en lo relativo al perfeccionamiento de los hombres, sino que de hecho, los hizo peores de lo que ya eran al no desarrollar la virtud, la fuerza o la veracidad en los seres humanos, sino el vicio, la debilidad y la hipocresía. Y finalmente, Hume montó un ataque escéptico que puso en cuestión la idea de una conexión necesaria entre causa y efecto que era esencial para la idea moderna de una ciencia apodíctica. En tanto que tal criticismo no llegaba a oídos sordos, los intelectuales europeos aún estaban abrumadoramente comprometidos con el pensamiento moderno en el sentido amplio de 1789, en gran medida porque ciertamente el poder de la racionalidad moderna parecía haber renacido en el éxito de los

americanos al haber establecido sus propias leyes y elegido sus propios líderes en las inmediatas de la Revolución Estadounidense en forma pacífica.⁴⁹ Este ejemplo conducía a muchos intelectuales europeos a concluir que la razón humana podría ofrecer un orden a la vida humana si tan sólo se le diera una oportunidad. Como resultado de esto, la crítica de la modernidad regularmente cayó en oídos sordos.

Aún quienes reconocían la profundidad de las críticas de Rousseau y Hume en contra de la razón moderna, terminaban postulando, en última instancia, su defensa. El caso de Kant es el paradigma de esto. Mientras él estaba profundamente impresionado por los argumentos de Rousseau y Hume, permanecía, sin embargo, convencido de que la ciencia moderna y la moralidad eran dos cosas posibles y eminentemente deseables. De hecho, él pensó que podría defender la ciencia moderna mientras dejaba espacio para la moralidad y la religión. Tal defensa de la racionalidad moderna fue crucial porque desde su perspectiva esta noción de racionalidad abría una vía a la ilustración universal de la raza humana. (Gillespie 256-7).

Conuerdo con este autor en su comprensión del contexto moderno en lo general, es decir, en su idea de que el surgimiento del proyecto moderno basado sobre todo en los fundamentos cartesianos, inició un peculiar movimiento de autocomprensión en los hombres de esa época. Con esa nueva comprensión de sí mismo, el hombre tuvo frente a sí las

⁴⁹ Gillespie reconoce que su juicio en relación con la representación pacífica de la historia estadounidense en la conformación de esa nación, paradigmáticamente moderna, a los ojos de los intelectuales europeos es excesiva cuando en nota a pie destaca muy brevemente: *The plight of the large Tory population who fled to Canada and England* [aunque debería haber dicho: *New England*, hasta donde entiendo su argumento] *went largely unnoticed in the popular imagination of European intellectuals*. (Gillespie 353, nota 1).

razones para creer en el desarrollo de la razón instrumental o razón práctica por sus resultados aparentes e inmediatos, pero nunca se imaginó ni pudo prever que dicho entusiasmo por los beneficios que produce la razón instrumental, tendría que ser controlado para evitar los fines menos deseados para sí mismo por el hombre de esa época. Es decir, parecería que una cosa es ser amo y poseedor de la naturaleza y otra, en cambio, hablar de la posibilidad de que ese sujeto pudiera, a su vez, ser concebido en los términos que lo hacen el ser único que es debido a su talante moral mediante el desarrollo de su comprensión de la libertad y dignidad humanas incorporadas en el nuevo concepto moderno de autonomía. Pero en lo que no estoy de acuerdo es en su marcado énfasis a la contra-ilustración, pues –como habré de mostrarlo en breve– la suya no es la única postura que existe en relación con la fuerza bienhechora de la razón en la Época de la Ilustración; baste el caso que he de analizar a continuación: Kant.⁵⁰

Tal como lo decía al principio de este capítulo y con el desarrollo argumental anterior, podríamos aventurarnos a afirmar que las contradicciones de la modernidad que hemos evidenciado hasta aquí anclan perfectamente en las antinomias kantianas de la *Crítica de la razón pura*; no en las cuatro, evidentemente, sino en la que enuncia las perplejidades de la razón teórica al ofrecer las pruebas de la libertad y de la necesidad, o sea, en la tercera antinomia. Dicho brevemente, una antinomia es un par de afirmaciones contradictorias de las que cada una de ellas es probada como válida y de las que cada

⁵⁰ El estudio que realiza Carlos Pereda (1984b) sobre este tópico es uno de los más enfáticos que conozco en favor de la ilustración del hombre. Sobre él volveré en el último apartado de este capítulo.

una de ellas expresa un interés inherente de la propia razón. Al decir de Lewis White Beck (1963, 25): “las antinomias limitan estrictamente la razón teórica al mundo espacio-temporal, nulificando todo intento especulativo derivado de los resultados de la ciencia y todo intento de emplear hipótesis científicas en especulaciones más allá de los límites del sentido. Pero su resolución le permite a la razón un uso completamente diferente; su presencia y resolución indican una competencia más amplia de la razón como una facultad no dedicada exclusivamente al conocimiento.”⁵¹ La resolución de la que habla Lewis White Beck consiste en que ambas afirmaciones contradictorias pueden ser verdaderas siempre y cuando sus respectivos ámbitos sean perfectamente distinguidos.⁵² Esto requiere una breve contextualización.

La carta a Christian Garve del 21 de septiembre de 1798 nos permite ver que Kant había considerado por primera vez el problema de las antinomias en su *Disertación de 1770*, pero que no valoró adecuadamente su significado completo sino hasta después de la

⁵¹ Lewis White Beck entiende la resolución de esta antinomia de la siguiente manera. Si se considera en su sentido absoluto cada una de las afirmaciones que constituyen la antinomia, en este caso, las relativas a la causalidad necesaria en los fenómenos de la naturaleza como un evento del tiempo y el espacio, y las relativas a la causalidad que no pertenece a los eventos temporales de la ley de la naturaleza, entonces se hace evidente que no pueden ser ambas posiciones verdaderas. Sin embargo, este autor piensa adecuadamente que la resolución a esta antinomia es esta: ***The thesis, which asserts the reality of causes not subsumed under the law of nature, and the antithesis, which asserts that all causation is under the laws of nature now known or yet to be discovered, may each be true if their respective scopes are distinguished.*** (Beck, 25) El subrayado es mío. Por supuesto, esto sólo es verdadero, estrictamente hablando, para la tercera y cuarta antinomias, tal como el propio Kant lo deja dicho en su *Crítica de la razón práctica*. Cfr. “The Limits of Theoretical Reason” (Beck, 24-26, especialmente).

⁵² Algunos estudiosos han descubierto que la antinomia kantiana como tal había sido descubierta antes de que fuera presentada en el corpus crítico y, con ello, fijara las líneas finales de su teoría del conocimiento; incluso logran evidenciar que el descubrimiento de las últimas antinomias fueron las que le hicieron ir vuelta atrás de su posición inicial de la *Disertación inaugural* de 1770 en la que afirmaba que el conocimiento metafísico era posible. (Cfr., Schilpp, 1997; Gillespie, 2008; Beck, 1963; Velkley, 1989).

lectura de Hume.⁵³ Esta carta añade que fue en el periodo en el que su autor estaba redactando la primera edición de la *Crítica de la razón pura* cuando llegó a entender el significado más profundo de sus antinomias. De acuerdo con los términos del propio Kant: “que no fue la investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., sino la de la antinomia de la razón pura ... de donde yo empecé. [...]: ‘El mundo tiene un principio–: el mundo no tiene un principio, etc., hasta la cuarta:⁵⁴ Hay libertad en los seres humanos, –en contra de que no hay libertad y todo es una necesidad natural’; esto fue justamente lo que me despertó primero de mi sueño dogmático y me condujo a la crítica de la razón misma para *disolver el escándalo de la contradicción de la razón consigo misma.*” (Cfr., Kant 1986b, 250-2. El subrayado es mío).⁵⁵ Con esto, me parece suficiente para señalar tentativamente que Kant no comienza su pensamiento crítico, como normalmente se afirma, con el problema epistemológico de la “Estética Trascendental”, sino antes bien, con aquel problema original que se puede rastrear hasta sus obras de 1770 con la presentación de las perplejidades a que conduce la razón.

⁵³ Paul Arthur Schilpp en su estudio clásico sobre *La ética precrítica de Kant* (1997, 46-ss) destaca la importancia del pensamiento moral de Hume y el del hombre natural de Rousseau para el desarrollo del de Kant en este periodo.

⁵⁴ No es mi intención corregir aquí a Kant, pero no deseo que se me impute un error que yo mismo veo en la carta a Garve: no se trata de la cuarta antinomia, sino de la tercera. Supongo que se trata de un equívoco proveniente de una confusión ordinal, únicamente. Además, Kant aquí está hablando de un pasaje de un libro que escribió hace diecisiete años.

⁵⁵ En carta a Marcus Herz, posterior al 11 de mayo de 1781, asiste nuevamente este punto (cfr., Kant 1986b, 95-6) al afirmar que de no haber sido por las necesidades que impone la academia, hubiese comenzado la exposición de su punto fundamental, mismo que él ha intitulado con el nombre de la antinomia de la razón pura, mediante una serie de coloridos ensayos que hubiesen impelido a los lectores el deseo de llegar a conocer las raíces de esta controversia. En relación con esta insistencia por parte de Kant mismo, véase la famosa nota a pie de los *Prolegomena* (1984) en que señala: *Desearía que el lector cuidadoso se ocupara principalmente de esta antinomia porque la misma naturaleza parece haberlo establecido en este orden para hacer que la razón, en sus más audaces presuposiciones, se quede perpleja y haga que de este embrollo requiera un autoexamen.*

Trataré de mostrar a continuación los detalles que conducen a la razón humana hacia esta aporía (necesidad – libertad) en los márgenes de la Modernidad con una diferenciación necesaria entre lo que ésta es y lo que la Ilustración es. Evidentemente, hemos mostrado con lo precedente cómo la Modernidad entra en crisis con la Ilustración, pero todavía hace falta una clarificación en relación con estos dos conceptos fundamentales para la comprensión de mi idea de una crisis de la razón moderna.⁵⁶ La cuestión de las antinomias en relación con lo que en nuestro trabajo estamos nombrando con la idea de una crisis de la razón moderna puede ser entendida como la etapa más elevada de una serie de contradicciones presentes en los debates entre Erasmo y Lutero, y entre Descartes y Hobbes (AT VII, 171-196. *Cfr.*, Gillespie, 207-287). En ellos la cuestión central se dirigía a la existencia del poder divino, el cual siempre fue entendido como una cuestión de fe. En cambio, en el tránsito hacia la antinomia kantiana y lo que sucedió en la Ilustración, se puede ver el desarrollo de los momentos del progreso de la cuestión de fe en tanto ésta iba transfiriéndose a las características laicas de los elementos de la realidad.

Lo que realmente ocurre en el curso de la Modernidad con la cuestión teológica no es simplemente que se borra a Dios del mapa teórico o que sencillamente desaparece, sino que se va dando una transferencia muy sutil de sus atributos, de sus poderes esenciales y de

⁵⁶ En una reunión con mi Comité Tutor, el presidente del mismo, Dr. Carlos Pereda, hizo una observación en relación con un tipo de confusión a que se prestaba mi texto en relación con la Ilustración y la Modernidad, haciéndome ver que no eran conceptos equivalentes y que, por lo tanto, mi trabajo requería una aclaración sobre esto. Tanto la Dra. Laura Benítez, como la Dra. Paulette Dieterlen, confirmaron en tanto tutores de mi Comité esa necesidad de mi texto. Lo que presento a continuación es la respuesta a aquella observación, por la que manifiesto aquí mi agradecimiento por sus críticas y lecturas para mejoría de este trabajo.

sus capacidades a otras entidades o reinos del ser, es decir, que el hombre y la naturaleza, que no tenían poderes divinos, con el advenimiento de la Modernidad, empezaron a ser infundidos de los atributos y poderes característicos de Dios, por ejemplo, la voluntad del ego cartesiano es idéntica a la voluntad divina (*Cfr.*, Gillespie 2008); Rousseau encontró la voluntad general, “que nunca puede errar”, en contraposición y como un agrandamiento de la voluntad individual, al buscar lo que era distintivo del ser humano (*Cfr.*, Riley 1986). Es importante notar que el tránsito que se dio de la fe a la razón en la modernidad está íntimamente ligado al concepto de “ilustración”. De esta manera, resulta completamente normal que el concepto de Ilustración sea confundido con el de Modernidad, pues se cree que la Ilustración es la Modernidad, así como que la Modernidad es o al menos se origina con la Ilustración. Sus aporías y perplejidades sobrevienen de este acto violento (en el sentido de la *hybris* griega o de la impiedad cristiana) de transferir características divinas a realidades que no las tienen originalmente.

Varios autores han demostrado argumentalmente que la Modernidad es más amplia, más profunda, más antigua y más fundamental que la Ilustración (*Cfr.*, Kennington, 1983; Lachterman, 1989; Pippin, 1999).⁵⁷ Mientras que el concepto de Ilustración como

⁵⁷ Algunos autores que si bien sí consideran a la Modernidad más amplia y más antigua que la Ilustración, no están dispuestos a afirmar de ésta que es menos profunda que aquella; estos han presentado sus argumentos en algunos textos que se han convertido en monografías indispensables para la comprensión de la importancia de la Ilustración (*Cfr.* Cassirer, 1984; Gay, 1974 y 1996). Mi postura en este trabajo, si bien concuerda con el señalamiento de que la Modernidad es más fundamental y más amplia que la Ilustración, dista de la de estos autores cuando no están dispuestos a aceptar que la Modernidad no es más profunda que la Ilustración. Si bien reconozco la importancia del legado ilustrado en la Modernidad, también alcanzo a ver que la Modernidad

periodo histórico solamente se acuñó hasta el Siglo XIX (*cfr.*, Gillespie, 257), la idea de que la razón podría iluminar a la humanidad ha estado ciertamente presente en el pensamiento moderno desde, cuando menos, la mitad del siglo XVII.⁵⁸ Sobre estas bases, Kant empleó el término alemán equivalente, “Aufklärung”, en su opúsculo publicado el 5 de diciembre de 1783 al que nos hemos referido en el principio de este capítulo. En esta obra, Kant afirma:

Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

Pereza y cobardía son las causas por las que tan gran parte de los hombres permanece con agrado en minoría de edad a lo largo de la vida, pese a que la naturaleza los ha librado hace tiempo de guía ajena (*naturaliter maiores*), y por las que ha sido tan sencillo que otros se erijan en sus tutores. (Kant 1999, 63).

¿Qué pretende Kant argüir sobre el hombre y la ciencia con esta propuesta tan programática como pública de lo que los poderes de la

permea fundamentalmente -con mucho- los alcances de la Ilustración óincluyendo, p. ej. a la *Encyclopédie*, en tanto proyecto político-cultural. Debo a la Dra. Alejandra Velázquez esta aclaración.

⁵⁸ El término iluminarö fue empleado por primera vez en la imprenta inglesa en 1667 cuando el Dios de Milton en su *Paradise Lost* ordena al Arcángel Miguel *reveal to Adam what shall comeí . As I shall thee enlighten.* (Milton, *Paradise Lost*, 11.113-15). En 1712, Addison empleó oblicuamente el término al referirse al tiempo antes de que *the World was enlightened by Learning and Philosophy.* (Addison, *Spectator*, no. 419, July 1, 1712, paragraph 5).

ilustración pueden lograr en lo humano? Con el doble desarrollo de la respuesta a esta pregunta, este trabajo llegará a su fin.

3.2 LA REAPROPIACIÓN KANTIANA DE LA CIENCIA

Como hemos visto, la filosofía kantiana, desde sus inicios, siempre tuvo presente el problema de las antinomias. Nosotros las hemos entendido como la manifestación kantiana de las contradicciones inherentes a la naturaleza de la razón, en términos de su autor, como una forma del destino peculiar que debe enfrentar la razón misma al tratar de resolver cuestiones ante las que está imposibilitada, pero que insoslayablemente se impone a sí misma; pero también, como la exposición más elevada de las perplejidades a las que la razón moderna condujo al hombre moderno mediante las luces de su propia razón integradora. Al parecer, el ideal de la razón pura es tanto un *destino* cuanto un *problema* a resolver.

En tanto *destino*, el ideal de la razón pura muestra su naturaleza afanosa, moviente, productiva y, mejor aún, autoproductiva. Con tal caracterización, evidentemente, la razón moderna entra en un periodo de comprensión trágico, pues un sujeto que se mueve por un *destino peculiar*, tal como es enunciado por Kant en su primera *Crítica* (A vii; *cfr.*, B xxvi-xxvi; A5/B9-A6/B9), nos recuerda las afanosas tareas de un Edipo o de una Electra que actúan sin saber que están construyendo o realizando su sino. En tanto Kant habla de un “destino *peculiar* de la razón” (el subrayado es mío) tenemos que entender que no se trata del mismo destino trágico de aquellos héroes clásicos supeditados al designio de los dioses o al del enfrentamiento a una *hybris* cometida contra el *kosmós* natural del mundo y que, después de tal violación, no

le queda al héroe trágico más que expiar la deuda, sino a un personaje peculiar (por favor, permítaseme hablar aquí de la razón pura de Kant como de un personaje), cuyo carácter específico le permite entender su situación como destino y actuar en concordancia con él. Esta explicación, quizás nos ayude a entender cómo la noción de ciencia kantiana está presente en este laberinto de la Ilustración y la Modernidad, y cómo la propia razón –mediante su crítica, en el sentido kantiano– encuentra el hilo de Ariadne para salir de él, o en el peor de los casos, como algunos interpretarán, para saber de qué tipo de laberinto jamás podrá salir.

Los pasajes kantianos que comentamos en la sección anterior, en los que se evidenciaba que la cuestión de las antinomias había estado siempre presente en la filosofía kantiana, nos permite incorporar una hipótesis interpretativa en relación con la respuesta que Kant ofrece ante las paradojas a las que la razón moderna fue conducida en su intento de aclarar los límites de su acción, *sic.*, el conocer y, con ello, la realización de la ciencia. Este proyecto de delimitar lo que puede conocer la razón humana y aquello que está fuera de su alcance, está dentro del contexto de la programática de su destino peculiar. Es menester investigar cuáles son los límites del conocimiento para cancelar la imposibilidad de la ciencia, es decir, se precisa dirigir los esfuerzos de la propia razón hacia la delimitación misma de sus alcances y de sus posibilidades. En un pasaje famoso de su *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que:

[...] Es manifiesto que no es efecto de la ligereza, sino de la madura *facultad de juzgar** propia de la época, [época] que no se deja entretener más con un saber ilusorio; y es una exigencia planteada a la razón, de que ésta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí; y de que instituya un tribunal de justicia que le asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogancias infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según sus leyes eternas e invariables; y [este] tribunal no es otro que la *crítica de la razón pura* misma. [...] (Axi-Axii).

* De vez en cuando se oyen quejas acerca de la superficialidad del pensamiento de nuestro tiempo y de la decadencia de la ciencia rigurosa. Pero yo no veo que aquéllas cuyo fundamento está bien establecido, como la matemática, la ciencia de la naturaleza, etc., merezcan en lo más mínimo este reproche, [...] Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La *religión* por su *santidad*, y la *legislación*, por su *majestad*, pretenden por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no pueden pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda a quien ha podido sostener su examen libre y público. (Axii).

Lo que Kant afirma en 1781 sobre la ciencia y la tarea de la propia razón moderna, a saber, la puesta en práctica de un tribunal de la razón que asegure las pretensiones legítimas del conocimiento humano mediante una crítica de la razón pura es algo que no se contrapone con su escrito sobre la Ilustración de finales de 1783. El *motto Sapere aude!* de su opúsculo “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” conduce exactamente a la misma pretensión que el pasaje en que se exige que debe instaurarse un tribunal de la razón en el texto de 1781, sugiere los mismos esfuerzos para llegar a la meta que el monumental

texto sistemático y justifica la necesidad de la crítica porque con ella ningún reino de lo humano podría suscitar sospechas en relación con sus fines.

La *Crítica de la razón pura* y *¿Qué es la Ilustración?*, comparten preocupaciones comunes fundamentales, si bien es cierto que dichas preocupaciones comunes, en un texto tienen una relevancia particular y en el otro, otra. Me refiero a que la cuestión de que la *Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad* y su aclaración inmediata de que por minoría de edad, nuestro autor entiende *la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía del otro*, nos coloca en perspectiva ante la pregunta que le podemos lanzar a él, en tanto autor ilustrado, responsable y anhelante, no sólo de la salida de su propia minoría de edad (lo cual ha demostrado desde que comenzó a publicar sus obras), sino sobre todo, anhelante de la salida de la minoría de edad del género humano mismo. Esto sólo es posible con la comprobación de que la ciencia humana es posible y que sus fundamentos se encuentran en el desarrollo de la *Crítica de la razón pura*. La respuesta es clara y absolutamente favorable a la Ilustración y a Kant por doble cuenta: ¿Acaso el autor de la *Crítica de la razón pura* no se sabe responsable de la importancia de la instauración de un tribunal de la razón que le garantice el conocimiento más elevado que el hombre puede llegar a tener, la ciencia verdadera del conocimiento de sí mismo, y acaso no es la propia *Crítica de la razón pura* ese mismo tribunal? Con esto en mente, podemos colegir que Kant sabe cuál es el estado actual de la ciencia, y sabe, sobre todo, que ya es necesaria una fundamentación de la posibilidad del conocimiento del

hombre y, he aquí que, como lo mostramos en la sección anterior, las antinomias son el fundamento de su pensamiento, si bien dicho desarrollo fue presentado *críticamente* hasta la década de los ochenta en el *Siglo de Federico* –como nuestro autor gustaba de nombrar a su época (cfr., Kant 1999, 70).

Esto no significa que no tuviera en mente, en relación con su reapropiación de la ciencia, las rupturas y críticas que hubo de sufrir la ciencia moderna con las objeciones tajantes que le hiciera un Rousseau o un Hume, uno en el ámbito de sus repercusiones morales, y el otro, en el de las posibilidades de los fundamentos de la ciencia, cual puede verificarse con los intentos kantianos de resolver tanto la posibilidad de la libertad humana cuanto la de la fundamentación de la ciencia salvando el principio de causalidad necesaria en la ciencia de la naturaleza. En *¿Qué es la Ilustración?*, se puede apreciar cómo la inclinación y vocación al libre pensamiento finalmente influenciarán los principios del gobierno, o mejor aún, tal como lo dice Kant en la nota de la *Crítica de la razón pura* que acabamos de citar, que ante las quejas de la decadencia de la ciencia rigurosa, existen ejemplos reales con los que se pone de manifiesto lo inmerecido de ese reproche, pues indica categóricamente: *Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse [...] ,* incluso la religión y el gobierno, o en otras palabras, que la ciencia más fundamental, a saber, la crítica de la razón pura, la ciencia que encuentra sus orígenes causales en la exigencia levantada públicamente con el *motto Sapere aude!*, es la ciencia que no sólo ha renacido de los embates de las críticas humeanas o rousseauianas, sino que tomando en cuenta

seriamente los fundamentos de estas críticas, se ha fortalecido y se ha reapropiado del escenario del conocimiento de su época. Ahora bien, de qué época habla Kant cuando se trata de hacer referencia a la suya, ¿se trata de una época ilustrada?, ya veremos cómo entiende Kant este problema de la filosofía de la cultura en las observaciones finales a este capítulo.

3.3 LA REINTERPRETACIÓN KANTIANA DEL HOMBRE

El texto kantiano en el que resueltamente su autor confronta de manera sumamente original los postulados centrales de la antropología rousseauiana es el opúsculo “Comienzo presunto de la historia humana” de 1786. En esta obra, Kant justifica la necesidad de conocer el comienzo de la historia humana para ampliar el conocimiento que se tiene de lo que es el hombre. Esta pretensión, según el argumento kantiano, dista enormemente de la que haría surgir, por medio de meras presunciones, el proyecto de una novela pues –de acuerdo con el pensador de Königsberg– una obra así, *no llevaría el título de historia presunta, sino de pura invención* (Kant: 1985, 67). La *historia presunta* que está buscando Kant en este opúsculo es aquélla con la que podría explicar algunas de las lagunas en relación con el conocimiento de sí del género humano que se encuentran entre las causas lejanas de la historia y los efectos de dichas causas como consecuencias que pueden advertirse mediante el escrutinio de las noticias que tenemos de la historia humana misma. Lo que Kant intenta llegar a conocer con este estudio sobre las causas lejanas de la historia humana y las consecuencias concretas de dicha historia, no es otra cosa que el tránsito de estos dos componentes, con lo que de su análisis se podría aclarar lo concerniente al sentido del conocimiento del género humano.

El discurso kantiano, al proseguir con la justificación de su opúsculo, nos permite comprobar, al mismo tiempo que corroborar, que comparte con Rousseau una distinción entre una historia física y una

historia moral –sólo que en el discurso rousseauiano la distinción entre el “hombre físico” y el “hombre metafísico y moral” habrá de conducir a sus lectores hacia situaciones antagónicas (*cf.*, Rousseau: 1992, 172-ss.)–, por lo que con esta primera comparación comienzan las diferencias. En palabras de Kant: *una historia del primer desenvolvimiento de la libertad a partir de su germen original en la naturaleza del hombre, es cosa bien distinta de la historia de la libertad en su decurso, que no puede fundarse más que en noticias.* (p. 68). Esta primera distinción kantiana entre una historia que trata sobre la libertad humana y otra que trata tan sólo los primeros desarrollos del hombre natural, parece estar en concordancia con la posición de Rousseau, sin embargo, las divergencias vienen a continuación:

Si no queremos perdernos en suposiciones, tendremos que poner el principio en aquello que ya no admite derivación alguna de causas naturales anteriores por medio de la razón humana, a saber, la *existencia del hombre*, y ya *mayor*, porque tiene que prescindir de la ayuda materna; *aparejado*, para que procree; y una sola pareja, para que no surja en seguida la guerra, como ocurriría de estar los hombres juntos siendo extraños los unos a los otros, o también para que no achacáramos a la Naturaleza que con su diversidad de origen había faltado a la disposición más adecuada para la sociabilidad, que constituye el destino máximo del hombre; [...] Coloco a esta pareja en un lugar a resguardo de los ataques de las fieras y provisto en abundancia por la Naturaleza, es decir, en una especie de *jardín* cubierto de un cielo benigno. Y la contemplo después de que ha adelantado bastante en su destreza para servirse de sus fuerzas, así que no comienzo con la cruda

rudeza de su natural; [...] Por lo tanto, el primer hombre podía *erguirse y andar*, podía *hablar*, [...] hacer uso del *discurso*, es decir, hablar según conceptos coordinados, por lo tanto, pensar. Puras habilidades que tuvo que ganarlas por su mano [...], pero adornado de las cuales le supongo ya para poder tomar en consideración el desarrollo de lo moral [...] (Kant: 1985, 69-70).

En esta exposición sobre el punto de partida desde el cual Kant expone su presunto comienzo de la historia humana, encontramos una paráfrasis racional de la historia de los orígenes en el *Génesis*. La alusión al hombre ya mayor, aparejado, evitando la soledad, no es sino una revisión necesaria de la historia de los primeros padres, a saber, Adán y Eva en el relato de la creación. Más aún, esta pareja es colocada en una especie de “jardín” cubierto de cielo benigno y a resguardo de las fieras, todo esto, con excepción de que ambos seres ya estuvieran relacionados entre sí como una pareja, es lo que podría compartir con Rousseau y su acercamiento al hombre original, más físico que metafísico y moral.

Si bien, tanto Rousseau como Kant parecen partir del mismo principio cuando se trata de revisar la naturaleza original del hombre, sobre todo cuando ambos aducen que su punto de partida no es otro que aquello que la evidencia empírica le presenta a la propia razón humana, en el caso Kant se trata de *la existencia del hombre* sin más (Kant 1985, 69), mientras que en el caso Rousseau, se trata del *hombre tal y como hoy día lo veo* (Rousseau 1992, 172). Cómplices en apariencia, se manifiesta una diferencia de primer grado cuando Kant

expresa su comprensión más elevada del hombre como aquélla que Rousseau ataca frontalmente en cada oportunidad que su *Discurso* le presenta, a saber, la consideración sobre la más elevada de las finalidades para las que la naturaleza hizo al hombre: la sociabilidad, *destino máximo del hombre*.

Esta consideración kantiana de la sociabilidad como máximo destino del hombre es una de las más contrastantes en relación con la postura rousseauiana sobre la naturaleza humana. Consciente de ello, Kant tiene que reapropiarse de una comprensión innovadora del ser humano, de su naturaleza propiamente racional, si desea contraponerse a los postulados anti-sociales y anti-ilustrados del proyecto de Rousseau, si bien, tanto Kant como Rousseau ven en la razón humana el principio del cambio en la historia moral del hombre –con la salvedad de que el segundo ve en este cambio un fatal retroceso, mientras que el primero un decidido progreso. Esta explicación nos acerca nuevamente a nuestra exploración sobre la naturaleza de la razón humana con la que se vuelve evidente su peculiar carácter antinómico, y con esta exploración, paralelamente, se nos muestra una de las últimas revaloraciones de la naturaleza humana en la Ilustración tardía.

A lo largo de su comienzo presunto de la historia humana, podemos ver cómo puntualiza Kant el tránsito del hombre natural que se mueve por instinto, hacia el hombre que se guía por la razón, elogia incesantemente el abandono de la tutela de la naturaleza al estado de libertad, una serie de ejemplos articulados dan sobrada cuenta del

progreso del género humano, aunque dicho progreso no se encuentre de la misma forma en el individuo, etc. En la primera “Observación” que Kant redacta en relación con su comienzo presunto de la historia humana, expone con mayor claridad su posición sobre la naturaleza humana en contraposición con la de Rousseau. Por esta razón, me permito citar el pasaje *in extenso*:

[...] La historia de la *Naturaleza* empieza, por consiguiente, con bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con *mal*, pues es *obra del hombre*. Para el individuo, que en este uso de su libertad no mira más que a sí mismo, tal cambio representa una pérdida; para la Naturaleza, cuyo fin en el hombre se orienta hacia la especie, fue una ganancia. Aquél, por lo tanto, tiene motivos para atribuir a su propia culpa todos los males que soporta y todas las maldades que practica, pero también para admirar y loar la sabiduría y adecuación de ese orden en calidad de miembro del todo (la especie). De este modo, pueden conciliarse entre sí y con la razón aquellas afirmaciones de Rousseau, que en apariencia se contradicen, y que han sido tan a menudo mal entendidas. En su libro sobre la *influencia de las ciencias* y en el que se ocupa de la *desigualdad entre los hombres*, nos muestra con gran justeza la contradicción ineludible de la cultura con la naturaleza de la especie humana, en su condición de especie física, en la que cada individuo tendría que alcanzar completamente su destino; pero en el *Emilio*, en el *Contrato social* y en otros escritos trata de resolver de nuevo el grave problema: cómo tiene que proseguir la cultura para que se puedan desarrollar las disposiciones de la humanidad, considerada como especie moral en forma congruente con su

destino, de suerte que no se contradiga ya la especie natural. [...]
(pp. 79-80).

Entre todos los problemas que subyacen en este fragmento kantiano (p.e., la unificación conceptual de “naturaleza” con la divinidad, la distinción entre una historia del bien y otra historia del mal, la diferencia de las perspectivas entre el individuo y la naturaleza, la posibilidad del individuo de entender el orden del mundo y admirarse de él, y por último, pero como conjunto complejo, la consideración de que todas las enseñanzas de Rousseau se concilian con las suyas), me parece que lo más conveniente es que reduzca –por razones metodológicas– mi análisis a un único tema cuyos alcances tocan de algún modo a todos los otros. Me referiré particularmente al problema de la diferencia kantiana entre lo que es natural y lo que es cultural, contrastándolo someramente con la posición de Rousseau para allanar la diferencia entre un pensador y otro sobre lo que está supuesto en sus peculiares comprensiones de lo que es el hombre.

El paralelismo que construye Kant entre la historia de la Naturaleza y la historia de la libertad comienza problemáticamente, no sólo por las relaciones de co-pertenencia que establece entre lo que es obra de Dios y lo que es obra humana, sino ante todo porque existe un supuesto oscuro al enunciar el pre-juicio que enuncia que lo natural es bueno y que lo que encuentra su origen en el reino de la libertad, malo. Esta caracterización, en un sentido literal, se aproxima con peculiar cautela, a lo que podría develarse al llevar a cabo una lectura cuidadosa del *Génesis*. Sin embargo, de acuerdo con algunos estudios

exegéticos sobre este libro, la palabra hebrea con la que se podría traducir el concepto griego de *physis*, naturaleza, no existe en el Libro de los comienzos,⁵⁹ con lo que el paralelismo kantiano entre Naturaleza y libertad no podrá entenderse a la luz del texto sagrado, sino sólo como una hipótesis hermenéutica para entender la manera con la que Kant se refiere al problema de la naturaleza. No obstante, tendremos que seguir el argumento kantiano para develar las hipótesis constitutivas de la naturaleza humana por contrastación, es decir, como si se tratara de una experiencia de claroscuro.

Si la historia de la naturaleza comienza con bien porque es obra de Dios, y la de la libertad con mal porque es obra del hombre parece ir de la mano tanto con la interpretación bíblica de los asuntos humanos, como de la interpretación rousseauiana de la esencia del hombre. El presupuesto del mal humano se manifiesta en el primer caso en el hecho de que en cada uno de los pasajes bíblicos en los que el hombre decide realizar una acción por decisión propia, se manifiesta el mal en el resultado de su decisión (*cfr.*, el episodio en que Eva decide comer del fruto prohibido, el otro en que los primeros padres deciden esconderse de Dios porque oyeron que se acercaba y ellos empezaban a ser conscientes de su desnudez, o el otro en el que Caín decide matar a su hermano por los celos que le causaba la preferencia de Dios por Abel, o cuando Noé decide hacer un sacrificio que no le había pedido Dios, etc.). En el caso de Rousseau, por su parte, comparte con Kant la hipótesis que aparece en la primera oración del *Emile* de que

⁵⁹ [] there is no biblical Hebrew word for nature. The idea of nature, both in the sense of a unified, self-moving totality and in the sense of the essence of a being, belongs to philosophy, not to the Bible. (Kass 2003, 44 nota 17).

Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme (Rousseau: 1966, 35; *OC IV*, 245).

Sin embargo, si pensamos este paralelismo con más atención, resulta que la posición rousseauniana no podría aceptar la posición kantiana del mal radical (*cf.*, Anderson-Gold, 2001) porque Rousseau postula que todo lo que proviene de las manos del Autor de las cosas es bueno y que, en cambio, todo aquello que toca la mano del hombre termina degenerando y transformándose en una monstruosidad. En realidad, lo único que afirma Rousseau con esta caracterización –tan parecida a la kantiana– es que todo lo que transforma el hombre lo transforma mediante su manipulación, en primer lugar, y en segundo lugar, por ampliación, como si se tratara de su trabajo, es decir que mediante su trabajo, su praxis o su acción, degenera o deja de tener los atributos con los que la naturaleza lo dotó originalmente. A diferencia del discurso kantiano que postula el mal en el hombre natural, Rousseau jamás expresaría algo siquiera cercanamente parecido, pues por todas partes señala que el hombre es bueno por naturaleza y que en todo caso es la sociedad la que le corrompe o, como en el caso de la primera oración del *Emile* en la que se puede apreciar que a lo más que puede llegar a afirmar es que todo aquello que conlleva praxis humana –insoslayablemente– habrá de degenerar, incluida la propia historia del hombre. En la posición rousseauniana, la identidad de que uno es lo que hace no encuentra fundamentos y, por otra parte, el hecho de que degeneren todo aquello que toca la mano humana es contrario al estado original de la cosa transformada por el

hombre, degenerada en su naturaleza, pues no significa en modo alguno que el hombre sea malo por naturaleza.

En este sentido, pareciera que la posición de Kant es más abierta y cercana a la opinión imperante en su época en relación con la naturaleza humana; la idea del mal radical como un elemento esencial de la naturaleza humana aparece como un eco de la posición cristiana que indica que el hombre es malo por el solo hecho de nacer, esto es, por el pecado original. Rousseau, en cambio, considera que la noción fundamental con la que se puede entender al hombre, no es la del mal radical, sino ante todo, la de la libertad, que si bien puede caer en el mal, originalmente, ella misma no empieza en el mal.⁶⁰ No obstante, esta cercanía de la comprensión kantiana de la naturaleza originalmente mala del hombre con la opinión común de su época, no le evitó un escándalo entre los ilustrados y sus seguidores, pero justo aquí, esta situación puede entenderse a la luz del análisis que de la Ilustración llevamos a cabo en este trabajo.⁶¹ Tan sólo cabría, quizás, repetir las preguntas: ¿Cómo fue que el autor de la Revolución copernicana en

⁶⁰ Esta posición rousseauiana (*sic.*, la de que el hombre es bueno por naturaleza, etc.) llevó al Ciudadano de Ginebra a una situación completamente insostenible, pues por un lado, contendrá contra los principios teológicos de la opinión religiosa que aduce que el hombre originalmente está en pecado, o sea, que es malo originalmente, caído en pecado original, meramente por el hecho de ser hombre. En tanto que, por otro lado y de manera completamente paradójica, repudia los más elevados propósitos de la supuesta bondad original de la naturaleza humana al criticar los resultados, implicaciones y malos usos de la razón instrumental ó como lo hemos visto en el capítulo anterior, al revisar sus portentosas críticas al arte, la ciencia y todo cultivo espiritual.

⁶¹ Sólo me permitiré exponer aquí, como caracterización final del problema del hombre en el pensamiento kantiano en la época de la Ilustración, lo que Anderson-Gold (2001, 25) nos aclara: «La publicación del ensayo de Kant de *La religión dentro de los límites de la mera razón* [en la que aparece desarrollado con detalle la cuestión del mal radical en Kant] creó un alboroto entre algunos de los admiradores de Kant. Fackenheim reporta que Schiller consideró el ensayo como «escandaloso» y que, en una carta a Herder, Goethe sugería que Kant había ideado el concepto del mal radical para llevar incluso a los cristianos ortodoxos al campo de la filosofía crítica. La tesis de un mal «innato a la especie» le pareció a Goethe como una traición a la libertad absoluta con la que él creyó que el individuo estaba investido en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.»

filosofía, quien proclamó la autonomía de la razón, haya escrito una obra en la que la especie humana en su conjunto es considerada como coja? ¿No fue esto una denigración de los ideales del espíritu de la Ilustración de los que el propio Kant había sido considerado como uno de sus portavoces principales?

CONCLUSIÓN

DELIMITACIÓN FINAL DEL PROBLEMA: ROUSSEAU, KANT Y LA ILUSTRACIÓN

A continuación, me permitiré presentar las conclusiones generales de este trabajo. Esta última sección está dividida en tres partes: a) Lectura argumentada sobre el problema de la Ilustración entre Rousseau y Kant, b) La confesión de Rousseau sobre la Ilustración, y c) La conversión de Rousseau en Rousseau gracias a la Ilustración.

a) Lectura argumentada sobre la Ilustración en Rousseau y Kant

Ya que hemos explicado, sobre la base de la vía de la reflexión crítica, en qué consisten las nociones de hombre y ciencia en el pensamiento de Rousseau y Kant en los capítulos que constituyen el cuerpo de este trabajo, y tomando en cuenta que ambos conceptos son fundamentales para entender el problema de la Ilustración, veamos qué piensa el Ciudadano de Ginebra en relación con este problema general y cómo contrapone Kant una lectura argumentada al problema de la Ilustración cuando éste es considerado como un problema filosófico y no histórico. Para llevar a cabo este trabajo conclusivo del problema de la Ilustración y para entender cómo puede éste ser comprendido y, subsecuentemente, enfrentado, me remitiré a la exposición que del problema hace Rousseau en su texto autobiográfico de las *Confesiones*, pues mediante ellas y mediando casi un cuarto de siglo de distancia, su autor realiza una reflexión teórica sobre la manifestación de los efectos del proyecto ilustrado, tal cual fue entendido, tanto por los pensadores políticos, como

por los políticos ilustrados de su siglo, en la primer experiencia que Rousseau tuvo sobre el asunto y en la que, veremos, sus efectos tendrán mucho que ver con nuestro siglo y con una manera realista de comprender el problema de la Ilustración en nuestros días.

En lo que resta de esta parte de la conclusión, en la que revisaré la relación de las nociones de Ilustración en Rousseau y Kant, haré uso de nociones enmarcadas en el contexto de la tradición filosófica y de la historia del pensamiento, pero trataré de profundizar en la importancia teórica que subyace en el caso Rousseau para la conformación de lo que su propia época denominó “Siècle des Lumières” que, como algunos autores afirman, no se trata de la primera época de las luces, sino de la segunda (*cf.* Pereda, 1994, 141), lo cual ya conlleva a un problema de originalidad histórica o al menos a un replanteamiento de los conceptos positivos con los que se puede explicar un fenómeno intelectual –como lo es el caso de la Ilustración.

No obstante mi consideración inicialmente prejuiciosa en relación con las nociones comunes –históricas– sobre la Ilustración y Rousseau, en esta última sección de mi trabajo tomaré como punto de partida la vía filosófica esgrimida por uno de los pilares del pensamiento filosófico, Immanuel Kant –por ser él asiduo observador reflexivo del fenómeno de la Ilustración en la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII y, por si fuera poco, tomando en cuenta su carácter sistemático, seguidor “enfermizo” de Rousseau desde que el *Émile ou De l'éducation* llegó a sus manos en el verano de 1762, es decir, pocos meses después de que su autor lo

publicara y, consecuentemente, fuera prohibido tanto en la Francia católica como en la Suiza calvinista.

Volvamos a la idea central. Estas conclusiones comienzan tomando en cuenta las reflexiones filosóficas de Kant sobre la Ilustración y distinguiré la bifurcación fundamental entre una investigación histórica y una investigación filosófica, distinción que me permitirá justificar el desarrollo de esta exposición final, que consistirá en develar lo que la Ilustración es para Rousseau –cuando éste habrá de ser considerado como uno de los teóricos y constructores más importantes de esa misma época.

Para llevar a cabo este propósito, desarrollaré una lectura argumentada de *Les Confessions* (circa 1765-7; 1769) de Rousseau por ser éste el texto en el que nuestro autor exhibe la relación entre él y la época con la que hemos delimitado este trabajo. Si bien es cierto que se me podría objetar que existen textos más breves en los que Rousseau plantea su postura en relación con la Ilustración, que inclusive ya los hemos trabajado aquí, debo aclarar a modo de justificación, que en los *Discursos* de 1750 y de 1755 Rousseau critica a la Ilustración mediante el señalamiento de sus desfavorables implicaciones en contra del perfeccionamiento moral del género humano, perfeccionamiento y bondad del hombre en los que aparentemente cree y que enfáticamente promueve, mientras que en *Les Confessions*, en tanto que en su superficie se trata de un mero relato autobiográfico, incorpora audazmente su autocomprensión de sí mediante el relato de su paulatino advenimiento al centro de la cultura universal, a la Ilustración misma, idéntico movimiento – como él mismo lo entiende– a su paulatino acercamiento de Les

Charmettes a París, paradigma éste último de la civilización que critica en sus *Discursos* de la década de los cincuenta con los que obtuvo, como lo sabemos, el premio de la Academia de Dijon, primero, y luego, la gloria universal. Así, el texto autobiográfico de *Les Confessions* resulta ser, entre otros, también autobiográficos (p.e., *Dialogues: Rousseau, juge de Jean-Jacques* [1772], o las *Rêveries du promeneur solitaire* [1777]), el texto reflexivo por antonomasia de la relación existente entre Rousseau y la Ilustración.

Existen numerosos estudios históricos cuyo objeto es la Ilustración. Indiscutiblemente bien fundados, han sido considerados ya desde su aparición como monografías temáticas que no deben faltar en los estudios especializados sobre el tema de la Ilustración o sobre los problemas originales de la filosofía de la cultura, cual lo es, por ejemplo, el connotado texto *La filosofía de la Ilustración* de Ernst Cassirer (1932). Este texto, si bien merece la pena su comentario por haber sido germen de innumerables estudios mucho más extensos en esta área, como lo es el de su discípulo Peter Gay, con su voluminosa obra en cuatro volúmenes, *The Enlightenment* (1966), rebasando con mucho las expectativas de los iniciadores de este tipo de investigación resulta, toda ella, en un magno proyecto histórico. Sin embargo, aún en autores como E. Cassirer o P. Gay, de quienes resulta imposible negar su relevancia en el desarrollo de algunas de las disciplinas científicas del siglo XX, como lo es para el desarrollo de la epistemología contemporánea la obra neokantiana de *La teoría del conocimiento* (Cassirer, 1948 tr.), resulta que sus aportaciones filosóficas en relación con el problema de la Ilustración o con el de una

filosofía de la cultura son particularmente infértiles. Veámoslo más de cerca y en un solo caso:

En las primeras páginas de Cassirer de su monografía sobre la Ilustración, nos pudimos percatar de la singular manera con la cual presenta el problema de la Ilustración como si se tratara de un problema histórico, más que filosófico:

AL COMIENZO DE su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* presenta D'Alembert un cuadro del estado general del espíritu humano a mediados del siglo XVIII. Parte de la observación de que en los últimos tres siglos que le preceden, y hacia mediados de ellos, se observa una importante transformación de la vida espiritual. En el siglo XV se inicia el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo toda la imagen del mundo. También en el siglo XVIII se puede señalar un movimiento análogo. ¿Y cómo podríamos caracterizar su sentido y su tendencia fundamental? “En cuanto observemos atentamente –prosigue D'Alembert– el siglo en que vivimos, en cuanto nos hagamos presentes los acontecimientos que se desarrollan ante nuestros ojos, las costumbres que perseguimos, las obras que producimos y hasta las conversaciones que mantenemos, no será difícil que nos demos cuenta que ha tenido lugar un cambio notable en todas nuestras ideas, cambio que, debido a su rapidez, promete todavía otro mayor para el futuro. Sólo con el tiempo será posible determinar exactamente el objeto de este cambio y señalar su naturaleza y sus límites, y la posteridad podrá reconocer sus defectos y sus excelencias mejor que nosotros. Nuestra época gusta de

llamarse la *época de la filosofía*. De hecho, si examinamos sin prejuicio alguno la situación actual de nuestros conocimientos, no podemos negar que la filosofía ha realizado entre nosotros grandes progresos. La ciencia de la naturaleza adquiere día por día nuevas riquezas; la geometría ensancha sus fronteras y lleva su antorcha a los dominios de la física, que le son más cercanos; se conoce, por fin, el verdadero sistema del mundo, desarrollado y perfeccionado. La ciencia de la naturaleza amplía su visión desde la Tierra a Saturno, desde la historia de los cielos hasta la de los insectos. Y, con ella, todas las demás ciencias cobran una nueva forma. El estudio de la naturaleza, considerado en sí mismo, parece un estudio frío y tranquilo, poco adecuado para excitar las pasiones, y la satisfacción que nos proporciona se compagina más bien con un consentimiento reposado, constante y uniforme. Pero el descubrimiento y uso de un nuevo método de filosofar despierta, sin embargo, a través del entusiasmo que acompaña a todos los grandes descubrimientos, un incremento general de las ideas. Todas estas causas han colaborado en la producción de una viva efervescencia de los espíritus. Esta efervescencia, que se extiende por todas partes, ataca con violencia a todo lo que se pone por delante, como una corriente que rompe sus diques. Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus, una nueva luz se vierte sobre muchos objetos y nuevas oscuridades los cubren, como el flujo y reflujo de la marea depositan en la orilla cosas inesperadas y arrastran consigo otras.” [D’Alembert,

“Éléments de Philosophie” I; *Mélanges de Littérature, Histoire et de Philosophie*, Amsterdam, 1758, IV, pp. 1 ss.] (Cassirer 1984, 17-8).

Resulta particularmente interesante la euforia anímica con la que D’Alembert en el año de 1758, en un éxtasis derivado de las expectativas a las que el proyecto moderno condujo a inteligencias tan elevadas, como la que Cassirer ha citado en la primera página de su monografía sobre la Ilustración, porque es perceptible el hecho de que D’Alembert no toma un solo ápice de distancia de la época a la que hace referencia y juzga, razón por la cual nos permite dudar, ya no de la ecuanimidad de sus emociones, sino de la objetividad de sus juicios. Esta objeción no puede ir más contra D’Alembert que contra del propio Cassirer, pues estoy de acuerdo en que el entusiasmo con el que uno de los padres del proyecto ilustrado, cual lo es D’Alembert, hable tan bellamente y sin reparos de las bondades y virtudes alrededor del proyecto ilustrado, pero no deja de parecerme completamente incomprensible –por injustificado– el hecho de que Cassirer, el teórico crítico neokantiano más importante de nuestra época esté tan entusiasmado como el propio padre del proyecto mismo. Al parecer, podríamos afirmar que a Cassirer, paradigma de la conciencia intelectual proveniente del *siglo de la filosofía*, le resulta formalmente imposible tomar distancia de un proyecto del que, sin lugar a dudas, no le faltarían ejemplos o casos con los cuales podría poner en tela de juicio las supuestas bondades y virtuosismo del proyecto histórico de la Ilustración (sopélese la consideración de que al año siguiente de la publicación del texto de Cassirer, en el mismo país donde vio la luz, se gestaban los principios del movimiento armado más grande del mundo, como uno de los derroteros de la Ilustración contemporánea).

En el desarrollo de su obra, Cassirer no ve ningún inconveniente al plegarse decididamente a favor de las pronunciaciones de D'Alembert sobre su época y sus beneficios; en esto, tanto el pensador del siglo XVIII, como el del siglo XX, son particularmente modernos: creen en el progreso y en los beneficios que reportará tan innovador proyecto. Cassirer asume que la perspectiva de D'Alembert no es otra cosa que la verdad en relación con el episodio histórico que éste está relatando y justificando, si bien retóricamente, en su momento, en 1758, ante un público que más entusiasmado que reflexivo, esperaba escuchar este tipo de proclamas. Sin embargo, un coetáneo de D'Alembert, inclusive siete años antes que él, Jean Jacques Rousseau, argumentó vehementemente en contra de las bondades de las que tanto Cassirer como D'Alembert –y muchos otros, después de ellos– han alabado, quizás sin reflexionar. Ya hemos visto cómo entiende Rousseau los límites de su época. Mientras tanto, pongamos en claro qué aceptan tanto D'Alembert como Cassirer de la Ilustración para pasar al análisis de la comprensión rousseauiana del problema.

Inmediatamente después de la cita del texto de Cassirer en el que D'Alembert alaba el carácter de su siglo, Cassirer afirma lo siguiente: *Aquí nos habla uno de los investigadores más destacados de la época y uno de sus portavoces; por eso experimentamos en sus palabras, directamente, el modo y el sentido de toda la vida espiritual del siglo* (p. 18). El pensador neokantiano del siglo XX reconoce la autoridad de D'Alembert como uno de los investigadores más destacados de su época, siendo que efectivamente fueron innumerables los pensadores que se destacaron en el

siglo XVIII, pero sobre todo, lo incluye como uno de los portavoces de la época, es decir, como uno de los pensadores con quien el *siglo de la filosofía* llegó a ser, efectivamente, el siglo de la filosofía. Además, no contento con señalarlo como uno de los investigadores *más destacados* y como *portavoz* de la época, considera que por esas mismas razones *experimentamos en sus palabras, directamente, el modo y el sentido de toda la vida espiritual del siglo*. ¿Qué no se percata el ilustre Cassirer de la falacia *ad hominem* que realiza con la enunciación del nombre D'Alembert? O al menos, ¿no es el caso de que, si se trata de una exageración retórica, ésta puede importar en el lector descuidado un abuso del principio de autoridad que conlleva la posibilidad de fincar en el criterio propio un dogmatismo ciego? Dejemos de lado las elucubraciones retóricas. Considero aquí, sin más, que con tal actitud abiertamente decidida a favor del criterio de D'Alembert y de sus afirmaciones, Cassirer comparte la presentación y el juicio del ilustrado del siglo XVIII sobre esa misma época, pues con D'Alembert –piensa Cassirer– obtenemos la experiencia de la manera de ser de toda la vida espiritual de ese siglo, así como de la de su sentido cabal.

Lo que Cassirer y D'Alembert evidencian sobre la manera de tratar los problemas y temas que les interesan, en primer lugar, es la caracterización histórica positiva de lo que ellos denominan “el espíritu humano” –sin percatarse con ello de que caen en una contradicción, pues cómo podrían realizar una caracterización positiva de algo espiritual. No obstante, evidencian su prejuicio en relación con la idea de que existen épocas históricas perfectamente definidas con las cuales el objeto de estudio se torna, por ello mismo, en conmensurable, o dicho en términos

del Padre de la Filosofía Moderna, que en relación con la cuestión de la Ilustración podríamos tener ante nosotros un concepto *claro y distinto*; revisemos las afirmaciones de D'Alembert: *En el siglo XV se inicia el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo toda la imagen del mundo* (p. 17). Por supuesto, pensamos que no es denigrable en absoluto el hecho de sintetizar o enmarcar en una frase o en un cuadro el *quid* y sentido de una época, de una obra o de un pensador, menos aún lo es el hecho de aclarar tan en breve el flujo y reflujo de elementos constitutivos y contradictorios que distinguen un siglo como lo hace D'Alembert y lo acepta Cassirer respecto de las tres líneas en las que el siglo XV, XVI y XVII han sido allanados tan clara y distintamente como lo acabamos de mostrar. Lo singular en este modo de allanar las cosas viene en seguida, cuando D'Alembert habla de su siglo, no sin dejar de elogiarlo, dice: *Nuestra época gusta de llamarse la época de la filosofía. De hecho, si examinamos sin prejuicio alguno la situación actual de nuestros conocimientos, no podemos negar que la filosofía ha realizado entre nosotros grandes progresos. ¿Pero cuáles son esos progresos de los que habla D'Alembert? Todos ellos, de acuerdo con la propia exposición del Enciclopedista, no se encuentran sino en los diversos reinos de las disciplinas como la ciencia de la naturaleza, la geometría, la astronomía, la historia natural, todas ellas, apoyadas en sus nuevos métodos, los cuales han despertado un entusiasmo que, colateralmente a todos sus descubrimientos, han incrementado los conocimientos de todas las disciplinas modernas –causas éstas que han colaborado, como lo afirma el editor en jefe de la *Encyclopédie*, en la producción de una viva efervescencia de los espíritus.* Efectivamente, todo

ha sido discutido, todo ha sido analizado, todo ha sido removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, etc., y particularmente los herederos de este siglo, los ilustrados contemporáneos, asumen que efectivamente en esto consiste la Ilustración. Y sus textos, desarrollan –con el detalle que les puede proveer sus recursos– tal caracterización, es decir, aparecen desde entonces volúmenes y más volúmenes sobre todo lo que ha sido discutido, analizado y removido en el desarrollo del pensamiento global desde una perspectiva, cuya finalidad, no es otra que la descriptiva y, por supuesto –sin pretensiones polémicas ni denigrantes– histórica.

Sin embargo, y aquí debo hacer una pausa por el carácter fundamental de la siguiente afirmación, no todas las ilustraciones son históricas. No todas las lecturas de los pensadores del pasado y del presente, pretenden ser descriptivas, objetivas, positivas (ni “monumentales” o de “anticuarios” en términos nietzscheanos para referir a estos mismos problemas [*cfr.*, Nietzsche, 1999]). Existen acercamientos a las grandes ideas, para buena fortuna de la historia de las ideas, como la que hemos tomado como punto de partida metodológico en este trabajo, a saber, la explicación de la vía de la reflexión crítica, cuyas lecturas están sustentadas en el cuidado de sus fundamentos, de sus pretensiones, de sus alcances, de su congruencia, inclusive, de sus consecuencias éticas y sus problemas en la sociedad, en fin, que es el momento de hablar de lo que algunos autores han gustado en denominar, justificadamente, lectura argumentada, la cual se constituye con las tres dimensiones de cualquier argumentación y que en este trabajo de investigación, dicho sea de paso,

siempre intenté tener presentes: (1) Dimensión de comprensión, (2) Dimensión de verdad, y (3) Dimensión de valor (cfr., Pereda, “Historia explicativa y lectura argumentada” en *Razón e incertidumbre*, 1994, 97).⁶²

En su opúsculo “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, Kant ofrece una respuesta que dista enormemente de la ofrecida por Cassirer en su libro con el mismo tema. Aquél, mientras más breve, va más hondo en el problema de la Ilustración; éste se limita a la descripción de la superficie del tema y, por la misma razón, resulta mucho más extenso. Kant se apropia del sentido fundamental de la pregunta que cuestiona por la esencia de la Ilustración y la replantea con una originalidad única, desde un plano eminentemente filosófico, exhibiendo el problema original de la siguiente manera –tal como ya lo hemos expuesto con anterioridad.⁶³

Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

⁶² Un paradigma de lo que Pereda denomina *lectura argumentada*, me parece, es el caso de Kant cuando éste se aproxima filosóficamente al problema de la Ilustración, *Die Aufklärung*, a diferencia de la que llevan a cabo D'Alembert o el propio Cassirer cuyas aproximaciones se encuentran en el ámbito de la *historia explicativa*. Por tal motivo, anticipo que a continuación habremos de aproximarnos con el cuidado debido al opúsculo kantiano en el que elabora su “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”

⁶³ Cfr., *supra* pp. 124-9.

Pereza y cobardía son las causas por las que tan gran parte de los hombres permanece con agrado en minoría de edad a lo largo de la vida, pese a que la naturaleza los ha librado hace tiempo de guía ajena (*naturaliter maiorennnes*), y por las que ha sido tan sencillo que otros se erijan en sus tutores.

[...] Si ahora nos preguntáramos: ¿vivimos en una época *ilustrada?*, la respuesta sería: no, pero sí en una época de *ilustración*. Falta mucho todavía, tal como están las cosas, para que los hombres, tomados en su conjunto, se hallen en situación o puedan estar dispuestos para servirse con seguridad y provecho de su propio entendimiento sin la guía de otro [...]. (Kant 1999, 63; 69).

Con esta respuesta a la cuestión planteada por el *Berlinische Monatschrift* de diciembre de 1783, exactamente a un cuarto de siglo de la publicación en la ciudad de Amsterdam de *Les éléments de Philosophie* de D'Alembert, Kant toma distancia, una distancia escéptica (muy importante para el nuevo giro crítico que tomará la filosofía a partir de la publicación de la *Primera Crítica*), [*toma distancia*] de la manera de aproximarse a la época que D'Alembert denominó “de la filosofía”, y que él bautizará en este mismo opúsculo como “la de Federico” (*cfr.*, p. 70). Si bien la época intelectual que se vive en todas las ciudades ilustradas del siglo XVIII efectivamente presentan una efervescencia espiritual inagotable, como lo hemos mencionado, Kant es decididamente escéptico en relación a que su época sea una época ilustrada. Escéptico en relación con el hecho que proponen tanto D'Alembert –como algunos siglos después, también Cassirer– en relación del fenómeno histórico de la Ilustración, Kant indica

tan reflexiva como justificadamente: no, ésta no es una época ilustrada, sino de ilustración. La diferencia esencial en la postura kantiana es, según lo entiendo, absolutamente filosófica. No tiene la intención de hacer una investigación de todos los cambios habidos en la época para justificar un método moderno, ni tampoco busca la justificación de un proyecto ilustrado basado en un principio enciclopédico (como definitivamente lo era tanto la *Cyclopaedia* de Chambers, como la *Encyclopédie* de Diderot y – otra vez– D’Alembert). Kant apunta a una diferencia de clase que hace que sus lectores entiendan que, a pesar de tantos cambios, de tanto auge en los modelos mecanicistas y prácticos, cambios que auguran progresos ignotos aún en todas las ciencias y las artes, que no obstante tal efervescencia espiritual –como elogiarán muchos coetáneos a Kant y a nosotros–, no obstante tal riqueza cultural, insisto, Kant asegura que aún no vive en una época ilustrada, sino en un proceso de ilustración.

Esta observación kantiana que indica una diferencia entre el ser ilustrado y el estar en proceso de ilustración es la que tomaré como punto de partida en mi reflexión filosófica, no histórica, en la que delimitaré finalmente la compleja relación entre la Ilustración y Rousseau.

b) La confesión de Rousseau sobre la Ilustración

En la nota que figura en el manuscrito de Ginebra de *Les Confessions*, texto con el que la Modernidad encuentra un estilo innovador y apropiado para las pretensiones humanísticas del *Siècle des Lumières*, Rousseau manifiesta categóricamente su propósito: *He aquí el único retrato de hombre pintado exactamente del natural y en toda su verdad que existe y que probablemente existirá nunca* (OC, I: 3), es decir, por lo que parece,

se trata de una develación de lo que es él mismo, pero aunque su intento parece seguir muy de cerca el apotegma socrático que exige del ser humano el conocimiento de sí, pues para presentar al hombre pintado exactamente del natural y en toda su verdad, es preciso conocerlo profundamente, es decir, requiere del “conocerse a sí mismo”. Esto me hace pensar, al menos, que su autopresentación en esta obra, evidentemente, habrá de tomar en cuenta el principio délfico del autoconocimiento, sin embargo, presenta una peculiaridad que lo distingue de la comprensión clásica o socrática, y por ende, lo devela como moderno, a saber, que se trata de un retrato de hombre como nunca antes se ha pintado uno.

Frente a este punto de partida, surgen algunos problemas que dificultan la comprensión del tema del que Rousseau afirma que abordará en su libro. En primer lugar, cabe la pregunta de cómo es que nosotros, sus lectores, estaremos capacitados para reconocer al hombre pintado en este cuadro, cuando el modelo del retrato del que habla, en sus palabras, es un hombre pintado exactamente del natural; el obstáculo que tenemos que franquear inicialmente para comprender su retrato es que debemos cuestionar lo que la experiencia inmediata y el sentido común nos ofrece cuando se trata de llegar a conocer qué es el hombre, pues los hombres a que estamos acostumbrados a reconocer son precisamente los seres que no están relacionados sino con la cultura, y jamás, aquello que pudiéramos apreciar en el espécimen “natural”. Este primer problema, Rousseau lo desarrolla tanto en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* como en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, pero esto no significa que dé respuestas claras y

distintas, sino antes bien, pareciera que desarrolla una exposición aporética o dilemática de las salidas que Rousseau entiende que puede anunciar a medias con su discurso. El segundo problema, no menos complejo que el primero, consiste en la singular caracterización eminentemente moderna por parte de Rousseau en el sentido en que afirma que lo que contienen sus *Confesiones* no es otra cosa sino “el único retrato de hombre pintado [*et cetera*]”, o sea que claramente se trata de un artificio, pues es un retrato, a final de cuentas tiene como punto de partida a un autor, un creador, el inmanentismo moderno aún está presente en la obra de Rousseau, pero lo que no es para nada claro es la cuestión de qué tipo de creador o autor tiene en mente Rousseau en relación con este texto, pues ya difícil sería mencionar aquí las características distintivas entre un autor moderno, al estilo del narrador de las *Meditaciones Metafísicas*, por ejemplo, o el autor clásico, al estilo del *poietés* de la épica antigua, por tomar en cuenta un solo caso comparativo. El centro de este duplo de problemas no es otro que el canónico y clásico de la *mimesis*, siendo la pregunta final la de: ¿Existe efectivamente *mimesis* en el retrato rousseauiano de lo que es el hombre, con todo y que muy probablemente se esté tratando del único hombre que existe y que probablemente existirá nunca?

No obstante estas aporías, encontramos al final del “libro IV” de la “Primera Parte” de sus *Confesiones* (OC, I: 174) que Rousseau no ha *prometido ofrecer al público un gran personaje; ha prometido pintarse tal como es, y para conocerse en su edad avanzada hay que haberlo conocido bien en su juventud*. Esta observación es relevante porque con ella obtenemos un dato que –de acuerdo con el propio autor– nos

ayudará a comprender quién es él mismo –y este intento de llegar a conocer quién es Rousseau, puede trasladarse hacia nuestro intento de explicar qué es la Ilustración. Veámoslo por partes: Existe un lugar común sobre el pensamiento de Rousseau. Éste, consiste en la aceptación general de la importancia que nuestro autor le da a las primeras etapas de la vida, me refiero a la infancia, la juventud y la adolescencia por la razón de que en ellas se conforman el carácter y el criterio del adulto; por ejemplo, este tipo de afirmaciones son constantes en todas las secciones de su tratado sobre la educación, *Emilio*, entre otras obras. Con estas afirmaciones insiste en que la educación de la primera infancia es aún más importante que las propias resultas de dicha formación en la edad avanzada (por lo que viene muy a cuento lo que acabo de citar del final del libro IV de las *Confesiones*), sin embargo, y aquí viene una aporía rousseauiana más: cuando Rousseau narra o “pinta modernamente” su vida en las *Confesiones*, Jean Jacques Rousseau ya es Rousseau, el autor que conocemos, el pensador que distinguimos, el enciclopedista del que nos admiramos, el músico verdadero, el crítico inagotable, en fin, que a lo largo de nuestra lectura de sus *Confesiones* nos percatamos de que el Rousseau que nos pinta Rousseau ya es el Rousseau que conocemos por la fama que tiene y su relevancia como originador de la época que nos constituye actualmente, pero todas las cosas que hace en su juventud, son bagatelas –si bien originalísimas y con un gusto verdaderamente insospechado– guiadas todas ellas por lo que él denomina “el corazón”, pero insisto, no son otra cosa que bagatelas al compararlas con todo lo que hizo en la edad adulta, digámoslo en términos hegelianos, a partir de su advenimiento como consciencia de sí o autoconsciencia libre, o sea, desde que deja Les Charmettes y a su *Maman*, su infancia, para irse

acercando al centro de París, centro de la Ilustración, su edad avanzada. En esta transformación dialéctica del espíritu de Rousseau, la ciudad de Lyon (*OC I*, 280-ss.) resulta particularmente relevante.

Antes de presentar en qué sentido es relevante el episodio de transición “Lyon”, que podemos nombrar “el periodo de transición de la infancia de Rousseau a su edad adulta”, de sus divertidas bagatelas a sus pensamientos originales y radicalmente fundantes, me permitiré presentar un dato más que hace de nuestra empresa interpretativa una tarea muy compleja, pues al final del libro IV de sus *Confesiones*, Rousseau nos hace ver que todas las descripciones de juventud que ha trazado han sido retocadas, por así decir, por su memoria y juicio de su ahora edad avanzada, o sea que en primer lugar, nada de lo que se refiere a su juventud es sólo de su juventud, sino que ha pasado por el tamiz del juicio maduro, de ahora que se encuentra escribiendo esta obra. Teniendo esto en cuenta, además añade: *Sólo debo temer una cosa en esta empresa: y no es decir demasiado o decir mentiras, sino no decir todo y callar verdades* (*OC I*, 175). El pintor de Rousseau, Rousseau mismo, nos propone un cuadro complicado: al no temer sino el no decir todo y el callar verdades, podemos comprender que las *Confesiones* rousseauianas habrán de ser extensas y, también, que estarán dirigidas por el impulso de agotar la “totalidad Rousseau”; dirá todo y jamás callará verdades (como la de que se roba un listón y echa la culpa a una inocente, o la de que es goloso y nunca ha sentido arrepentimiento de ello, etc.), pero lo que ya es complicado para nosotros, en tanto lectores de sus confesiones que intentan agotar la “totalidad Rousseau”, o en tanto espectadores del cuadro del único hombre pintado exactamente del natural con el que

intenta sacar toda la verdad de sí, es el hecho de que aquello de lo que teme, a saber, ni el decir demasiado, ni el decir mentiras, es algo de lo que no se cuidará en su retrato, es decir, que Rousseau anuncia que su discurso puede contener tanto excesos argumentales –con los que se puede confundir la vía recta de la verdad–, como mentiras –que en demasiados pasajes pueden ser intuitas por sus lectores cuando nos percatamos de sus afirmaciones que develan el principio de su escrito autobiográfico en la memoria y en sus emociones, que como bien sabemos, dichos criterios no enmarcan ni justifican lo inmutable de la experiencia –que intenta fundamentar la ciencia moderna. Hasta aquí, valgan estas observaciones como delimitación del problema hermenéutico en Rousseau. Ahora, pasaremos al periodo de transición –Lyon– en el que Rousseau se convierte en Rousseau.

c) Rousseau se convierte en Rousseau gracias a la Ilustración

De acuerdo con las imágenes espaciales que se van encontrando en la lectura de las *Confesiones*, Rousseau se va adentrando al círculo ilustrado conforme se va acercando a París. El inicio de la “Segunda Parte” de este texto es el cuadro de esta transformación. Dice Rousseau al inicio del “libro VII”: *Después de dos años de silencio y paciencia, a despecho de mis resoluciones, cojo de nuevo la pluma. Lector, suspended vuestro juicio sobre las razones que a ello me fuerzan. Sólo podéis juzgarlas después de haberme leído* (OC I, 278) Cuidadosamente, su autor decidió que la primera parte de su obra concluya con el final de su *apacible juventud*, en medio de una vida uniforme, bastante tranquila, sin grandes reveses ni grandes prosperidades. Culpa a su carácter de esa medianía; él mismo

juzga su juventud de esa forma y señala que esa misma razón es la que no le permitió nunca acometer grandes empresas. Sin embargo, todavía muy al principio del “Libro VII” nos participa lo siguiente:

¡Qué cuadro tan distinto habré de pintar dentro de poco! El destino que durante treinta años favoreció mis inclinaciones, las contrarió durante los otros treinta, y de esa oposición continua entre mi situación y mis inclinaciones se verán nacer faltas enormes, desgracias inauditas y todas las virtudes, salvo la fuerza, que pueden honrar la adversidad. (*OC I*, 277).

Esta descripción llena de contrarios anticipa al lector de una obra cuyo entendimiento sólo es posible por la contraposición. Se trata de una obra dialéctica. Las dos partes del libro han de ser entendidas como elementos contrapuestos que harán destacar su contraparte por la experiencia de la contraposición, y la totalidad ha de surgir por el fenómeno “dialéctico” de la contraposición: los primeros treinta años *versus* los siguientes treinta; el destino favorable a sus inclinaciones en la primera parte y contrario a ellas en la segunda; la oposición continua entre su situación y sus inclinaciones mostrarán las faltas enormes, desgracias inauditas y todas las virtudes que pueden honrar la adversidad. Se presume una segunda parte de la vida llena de desgracias, de faltas y de virtudes que hacen posible enfrentar tal adversidad. Y a pesar de esta diferencia radical entre la primera parte y la segunda de sus *Confesiones*, Rousseau exige que entendamos un único principio guía en su pintura de sí:

Esta segunda parte sólo tiene en común con la primera esa misma verdad, y no tiene sobre ella otra ventaja que la importancia de los hechos. Salvo en esto, no puede serle sino inferior en todo. Escribía la primera con placer, con gusto, a mis anchas, en Wootton o en el castillo de Trye: cuantos recuerdos venían a mi mente eran otros tantos goces. [...] Hoy, mi memoria y mi cabeza debilitadas me vuelven casi incapaz de cualquier trabajo; me ocupo de éste sólo a la fuerza y con el corazón encogido de congoja. No me ofrece más que desgracias, traiciones, perfidias y recuerdos entristecedores y desgarradores. (*OC I*, 279).

Estamos advertidos. La contraposición de las partes es el único medio de alcanzar la totalidad. Incluso su propia condición ante el trabajo de escritura de las dos partes de las *Confesiones* son, precisamente, contrapuestas en relación con los sentimientos que le acompañan cuando las redactaba. La primera parte exhibe el gozo, más cercano a la experiencia infantil, en tanto que la segunda, las desgracias, más elocuentes respecto de la experiencia madura. Desgracias, traiciones, perfidias y recuerdos entristecedores y desgarradores son el escenario en el que aparecerá su primer contacto y relación con la Ilustración, al decir de Rousseau: “Época memorable de mi vida y que fue la fuente de todas mis demás desgracias.” (*OC I*, 278). [*Indica el periodo que de 1760-7 se estableció en L’Ermitage*]. Mi hipótesis interpretativa de la relación entre Rousseau y la Ilustración está sustentada en esta observación rousseauiana que enuncia la particular situación de la época en la que comenzaron sus grandes desavenencias con sus “sedicentes amigos”, alusión directa a su separación de los enciclopedistas y la contraposición

necesaria de la totalidad Rousseau que sólo se puede entender entre la época memorable de su vida y la consideración contradictoria de que ella fue precisamente la fuente de todas sus demás desgracias. Con esta ambigüedad, podemos destacar que Rousseau no es un moderno cabal, pues no logra la felicidad ni los beneficios prometidos por los resultados de la época memorable, ejecutora del progreso de la ciencia moderna, ni mucho menos resulta evidente que pueda gozar de los beneficios del proyecto moderno.

A continuación, me permitiré citar un pasaje *in extenso* en el que Rousseau evidencia el primer contacto que tuvo con la Ilustración. Después del pasaje, enunciaré los puntos más relevantes con los que la relación entre Rousseau y la Ilustración puede ser entendida y, finalmente, mi juicio sobre esta relación.

En la Academia de Ciencias de París [...] fui introducido el mismo día 22 de agosto de 1742 [...] Los comisarios que se me adjudicaron fueron los señores de Mairan, Hellot y de Fouchy, los tres personas de mérito seguramente, aunque ninguno de ellos sabía música, al menos lo bastante para poder juzgar mi proyecto.

5. Durante mis conferencias con estos señores quedé convencido con tanta certidumbre como sorpresa de que, si a veces los sabios tienen menos prejuicios que los demás hombres, a cambio se aferran más a los que tienen. Por débiles y falsas que fuesen la mayoría de sus objeciones, y aunque yo respondiese a ellas tímidamente, lo confieso, y en malos términos, pero con razones perentorias, ni una sola vez conseguí hacerme entender y satisfacerles. Yo estaba pasmado ante la facilidad con que, con ayuda de algunas frases sonoras, me refutaban

sin haberme comprendido. Desenterraron no sé de dónde que a un monje llamado padre Souhaity se le había ocurrido hacer la notación de la gama mediante cifras. Fue suficiente para pretender que mi método no era nuevo; y todavía [*en noviembre de 1769*] pasa por no serlo; porque, aunque nunca hubiese oído yo hablar del padre Souhaity, y aunque su manera de escribir las siete notas del canto llano sin pensar siquiera en las octavas no mereciese en modo alguno compararse con mi cómodo y sencillo invento para escribir fácilmente mediante cifras cualquier música imaginable, claves, pausas, octavas, compases, tiempos y valores de las notas, cosas en las que Souhaity ni siquiera había pensado, era sin embargo muy cierto sin embargo decir que, por lo que atañe a la expresión elemental de las siete notas, él fue su primer inventor. Pero no se limitaron a dar a esa primitiva invención más importancia de la que tenía; tan pronto como pretendieron hablar del fondo del método, no hicieron sino desbarrar. [...] Los tales señores habían oído decir a los rascatripas de París que el método de ejecutar por transposición no servía para nada. Partieron de ahí para convertir en invencible objeción contra mi sistema su más notable ventaja, y decidieron que mi notación era buena para la parte vocal y mala para la instrumental, en vez de decidir, como habrían debido, que era buena para la vocal y mejor para la instrumental. Junto con su dictamen, la Academia me otorgó un certificado lleno de los más hermosos elogios, a través de los cuales se traslucía en el fondo que no consideraba mi sistema ni nuevo ni útil. No me pareció oportuno adornar con semejante documento la obra titulada *Disertación sobre la música moderna*, con la que apelaba al público.

6. En esa ocasión pude observar cuán preferible es, incluso para una inteligencia limitada, el conocimiento único pero profundo de una materia para juzgarla bien, a todas las luces que da la cultura de las

ciencias cuando no se le une el estudio particular de la que se trata. La única objeción sólida que pudo hacerse a mi sistema la hizo Rameau. Apenas se lo hube explicado, vio su lado débil. “Vuestros signos –me dijo– son muy buenos, dado que determinan simple y claramente los valores, dado que representan con toda nitidez las pausas y siempre muestran lo simple en lo repetido, cosas todas que la notación ordinaria no hace; pero son malos porque exigen una operación de la inteligencia que no siempre puede seguir la rapidez de ejecución. La posición de nuestras notas –añadió– se muestra a los ojos sin ayuda de esa operación. Si dos notas, una muy alta y otra muy baja, están unidas por una tirada de notas intermedias, con una simple ojeada veo la progresión de la una a la otra por grados continuos; pero en su método, para estar seguro de esa tirada es absolutamente menester deletrear todas sus cifras una tras otra; el golpe de vista no sirve de nada.” La objeción me pareció irrefutable, y la acepté al momento; aunque sea sencilla y sorprendente, sólo una gran práctica del arte puede sugerirla, y no resulta extraño que no haya salido de ningún académico; pero sí lo es que todos esos grandes sabios que saben tantas cosas no sepan que cada cual sólo debería juzgar su oficio. (*OC I*, 284-6).

Los elementos centrales de este largo pasaje son:

- Rousseau propone un método matemático (eminentemente moderno) para la música.
- Los sabios (académicos) lo critican sin entenderlo; sacan autoridades para refutar lo que creen entender (Jean Jacques Souhaity).

- La zalamería ilustrada (académica) se torna manifiesta cuando le dan un hermosísimo certificado por su aportación (que entre tantos galimatías se señalaba a penas como no innovadora, ni útil; o sea, que a final de cuentas, el proyecto rousseauniano no cubre los requisitos de la modernidad).
- La observación justa de un verdadero sabio: Rameau. Vio inmediatamente su lado débil. Características de la objeción justa: irrefutable, era sencilla y sorprendente; sólo una gran práctica del arte puede sugerirla.
- Observación rousseauniana sobre las observaciones de los especialistas: su experiencia en la Academia de Ciencias, le hizo llegar, por el camino inverso, a la conclusión socrática en la *República* de Platón, donde Sócrates hace ver a sus interlocutores que lo justo en el régimen perfecto consiste en que cada quien se dedique a lo que por naturaleza esté capacitado a hacer.

Al ser este pasaje el primero que muestra Rousseau con el que evidencia su contacto con un escenario académico, ilustrado, moderno, logramos apreciar la relación original –perenne– de Rousseau con la Ilustración. Si la Ilustración es considerada por al época de la filosofía como la situación paradigmática de un estado moderno, progresista y enciclopédico, las insatisfacciones de Rousseau en contra de esta situación dan cuenta de la crítica más contundente y más original a la cultura contemporánea, y con ello, Rousseau se corona como el verdadero gran crítico de la cultura – siendo, además, el único congruente con el tratamiento de la cultura

misma, pues si ésta puede entenderse como encubrimiento y ocultación del modelo original natural, Rousseau se aproxima a la crítica de la cultura desenmascarándose como el primer pintor de un cuadro que requiere de mentiras para develar las verdades más esenciales del ser humano y la sociedad. Pero revisar si esto es así o no, es algo que cada uno de los lectores de Rousseau y de la Modernidad debe investigar.

BIBLIOGRAFÍA Y REFERENCIAS

- Addison, J., (2001). *Essays from The Spectator*. Adamant Media Corporation, Elibron.
- Anderson-Gold, Sh. (2001). *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. New York, State University of New York Press.
- Anonymous. (2005). *A Woman in Berlin. Eight Weeks in the Conquered City. A Diary*. New York, Picador.
- Aristophanes. (1998). *Clouds/Wasps/Peace*. Cambridge, Harvard University Press.
- Aristóteles, (2000). *Poética*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- AT: Descartes, R. (1996). *Œuvres Complètes*, (XI Vols.), Charles Adam y Paul Tannery (editores), Librairie Philosophique J. Vrin, París.
- Beck, L.W. (1963). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Benítez, L. y J. A. Robles, comps. (2002). *Homenaje a Margaret Wilson*. México, UNAM-IIF.
- Benítez, L. (2004a). *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México, Porrúa.
- ____ (2004b). *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. México, UNAM-IIF.
- Bloom, A. (1987). *Gigantes y enanos*. Barcelona, Gedisa.
- ____ (1991). "Interpretative Essay", en *The Republic of Plato*. New York, Basic Books.
- ____ (2000). *Shakespeare. On Love and Friendship*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Cassirer, E. (1984). *La filosofía de la Ilustración*. México, FCE.
- ____ (1963). *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Bloomington, Indiana University Press.
- Chiaradonna, R. y M. Rashed, (2010) "Before and After the Commentators: An Exercise in Periodization. A Discussion of Richard Sorabji, *The Philosophy of Commentators. 200-600 AD*", en Inwood, B.

- (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. (Vol. XXXVIII, Summer, P.-p. 251-297), Oxford, Oxford University Press.
- Cicerón 1987. *Disputas Tusculanas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
 - Cobban, A. (1964). *Rousseau and the Modern State*. London, Allen & Unwin.
 - Colomer, E. (1986). *Historia de la Filosofía* (3 Vols.). Barcelona, Herder.
 - Copleston, Fr. (1993). *A History of Philosophy* (9 Vols.). New York, Image.
 - Damrosch, L. (2007). *Jean-Jacques Rousseau. Restless Genius*. New York, Mariners Books.
 - D'Alembert, J. (1985). *Discurso preliminar de la enciclopedia*. Madrid, Sarpe.
 - Dieterlen, P. (2003). *Estudio filosófico sobre la pobreza*. México, FCE-UNAM.
 - Düring, I. (1987). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, UNAM.
 - Esquilo 1975. *La Orestíada*. México, Tradición.
 - Eurípides 1998. *Hipólito*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
 - Foucault, M., (2003). *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos.
 - Gadamer, Hans-Georg 1993. *Elogio de la teoría*. Barcelona, Península
 - Gay, P. (1974). *La Edad de las Luces*. Amsterdam. Life Co.
 - ____, (1995). *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*. New York, Norton.
 - ____, (1996). *The Enlightenment. The Science of Freedom*. New York, Norton.
 - Gilson, E. (2010). *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos.
 - Gillespie, Michael Allan, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago, 2008.

- Gourevitch (2003). "Introduction" en *Rousseau. The Discourses and other early political writings*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Granja Castro, Dulce María y Gustavo Leyva Martínez (eds.) (2009). *Cosmopolitismo*. Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Grossman, V., (1985). *Life and Fate*. New York, New York Review Books.
- Hegel, G.W.F. (1985a). *Fenomenología del espíritu*. México, FCE.
- ____, (1985b). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (1968). *What Is Called Thinking?* Nueva York, Harper and Row Publishers.
- ____ (1989). *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid, Tecnos.
- ____ (1994). "Nietzsches Wort »Gott ist tot«" en *Holzwege*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann
- Hobbes, Th. (1987). *Leviathan*. London, Penguin Books.
- Hume, D. (1997). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford, The Clarendon Press.
- ____ (2003). *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1984). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, FCE.
- Jenofonte 1993. *Recuerdos de Sócrates/Banquete/Apología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México
- Kalkavage, P. (2007). *The Logic of Desire*. Philadelphia, Paul Dry Books.
- Kant, I., (1964). *Werke in Sechs Bänden* (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel: Band VI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*). Frankfurt Am Mein, Im Insel-Verlag.
- ____, (1980). *El poder de las facultades afectivas*, Buenos Aires, Aguilar.
- ____, (1984). *Prolegómenos*. Madrid, Sarpe.
- ____, (1985). *Filosofía de la historia*, México, FCE.

- ____, (1986a). *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos.
- ____, (1986b). *Philosophical Correspondence 1759-99*. Chicago, The University of Chicago Press.
- ____, (1987a). *Los sueños de un visionario*, Madrid, Alianza.
- ____, (1987b). *Pedagogía*, México, Hispánicas.
- ____, (1987c). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos.
- ____, (1988). *Lecciones de Ética*. Barcelona, Crítica-Grijalbo.
- ____, (1989). *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- ____, (1991a). *Antropología*, Madrid, Alianza.
- ____, (1991b). *Antología* (Roberto Rodríguez Aramayo, ed.). *Marcelona, Península*.
- ____, (1996). *Disertación de 1770. Principios formales del mundo sensible y del inteligible*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ____, (1999). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona, Pensamiento Clásicos.
- ____, (2004). *Reflexiones sobre filosofía moral*, Salamanca, Sígueme.
- ____, (2009). *Crítica de la razón pura* (Edición bilingüe), México, FCE-UAM-UNAM.
- Kass, Leon R. (2003). *The Beginning of Wisdom. Reading Genesis*, New York, Free Press.
- Kelly, Ch. (1997). "Rousseau and the Case against (and for) the Arts" en Orwin, C. & N. Tarcov (1997) *The Legacy of Rousseau*, Chicago, The University of Chicago Press, P.-p. 20-44.
- ____, (1999). "Taking Readers as They Are: Rousseau's Turn from Discourses to Novels", en *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 33, No. 1, Eighteenth-Century Print Culture (Fall, 1999), published by The Johns Hopkins University Press, American Society for Eighteenth-Century Studies, en <http://www.jstor.org/stable/30053316> (recuperado: 24 de febrero de 2012).
- Kennington, R. (1983). *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*. Toronto, Lexington Books.

- Kierkegaard, Søren (2000). *Sobre el concepto de ironía*. Madrid, Trotta.
- Klein, J. (1985). “Aristotle, an Introduction”, en *Lectures and Essays*. Annapolis, Md., St. John’s College Press.
- ____ (1989). *A Commentary on Plato’s Meno*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Korsgaard, Christine M. (2000a). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ____ (2000b). *Las Fuentes de la normatividad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ____ (2009). *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford, Oxford University Press.
- Kuhn, T.S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LaFleur, L. (1969). “Descartes’ Place in History”, en Bernd Magnus (1969).
- Lachterman, David Raport, (1986). “*Objectum Purae Matheseos: Mathematical Construction and the Passage from Essence to Existence*” en Amélie Oksenberg Rorty, ed., *Essays on Descartes’ Meditations*, University of California Press, Berkeley, pp. 435-458.
- ____ (1989). *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*. New York, Routledge.
- Magnus, B. y James B. Wilbur (1969). *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- McMahan, D.M. (2001). *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford, Oxford University Press.
- Marino, A. (1995). *Eros y hermenéutica platónica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán.
- ____ (2009). *Sapiencia poética y aporías filosóficas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Milton, J. (1986). *The Portable Milton*. New York, Penguin Books.

- Nietzsche, Friedrich (1985). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza.
- ____ (1999). “*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*”, en *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück*. Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Kritische Studiensaussgabe (Giorgio Colli und Mazzino Montinari, eds.) Vol. I.
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Owens, J. (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Pangle, Th. L. (1989), “An Introduction to the Thought of Leo Strauss”, en Strauss, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Pereda, Carlos (1994a). *Razón e incertidumbre*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI.
- ____ (1994b). *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pippin, Robert B. (1999). *Modernism as a Philosophical Problem*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Platón (1971). *La República*. México, UNAM.
- ____ (1977). *Euthyphro/Apology/Crito/Phaedo/Phaedrus*. Cambridge, Harvard University Press.
- ____ (1991) *The Republic*. New York, Basic Books.
- Riley, P. (1986). *The General Will Before Rousseau*. Princeton, Princeton University Press.
- ____, (2001). “Introduction: Life and Works of Jean Jacques Rousseau (172-1778)” en Riley, P. [ed.] (2001). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge, The University of Cambridge Press.
- Rosen, S. (1969), “A Central Ambiguity in Descartes”, en Bernd Magnus (1969).
- Rousseau, J.J. (1964). *Œuvres complètes* (V Vols.). (Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond). Paris, Gallimard.
- ____ (1966). *Émile ou de l'éducation*. París, Flammarion.

- ____ (1970). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona, Península.
- ____ (1979). *Emile or On Education*. New York, Basic Books.
- ____ (1992). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes / Discours sur les sciences et les arts*. Paris, Flammarion.
- ____ (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.
- ____ (2006). *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*. (*Œuvres Complètes, XX-XXI*). Lexington, Elibron Classics-Adamant Media Corporation.
- ____ (2008). *Las confesiones*. Madrid. Alianza.
- Schilpp, P.A., (1997). *La ética precrítica de Kant*. México, UNAM-IIF.
- Sófocles (1981). Edipo. *Tragedias*. Madrid, EDAF.
- Solzhenitsyn, A., (2008). *One Day In The Life of Ivan Denisovich*. New York, Signet Classics.
- Starobinski, J. (1971). *Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris, Gallimard.
- ____ (2002). "Jean Jacques Rousseau y el peligro de la reflexión" en Starobinski, J. (2002). *El ojo vivo*. Valladolid, cuatro.ediciones.
- Strauss, L. & Joseph Cropsey [eds.] (1987). *History of Political Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1978). *The City and Man*. Chicago, The University of Chicago Press.
- ____ (1988a). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago, The University of Chicago Press.
- ____ (1988b). *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago, The University of Chicago Press.
- ____ (1992). *Natural Right and History*. 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.
- Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford, Oxford University Press.
- Taine, H. (2006). *Les origines de la France contemporaine. L’Ancien Régime*. Paris, Elibron Classics Replica Edition.
- Taylor, Ch. (1999). *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Velasco, L.A. (2009). *La Modernidad en Descartes*. México, UNAM. [Tesis de Maestría en Filosofía. Programa de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM].
- ____ (2011). “La ciudad, el alma y la alcoba. Reflexiones filosóficas sobre la sexualidad contemporánea”, en *Estudiantes, sexualidad y vida cotidiana en el espacio universitario* (Alma Rosa Sánchez, ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés Editores-Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- Unamuno, Miguel de (1939). *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Velkley, R. L., (1989). *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant’s Critical Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press.
- ____, (2002). *Being after Rousseau. Philosophy and Culture in Question*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Wilbur, J. B. (1969). “The *Cogito*, an Ambiguous Performance”, en Bernd Magnus (1969).
- Zaretsky, R. y John T. Scott (2009). *The Philosophers’ Quarrel*. New Haven, Yale University Press.