# SEMANTICA CARTESIANA

## (Una lectura del "Discours de la Méthode")

EMILIO LLEDÓ
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

1. El octavo Congreso Alemán de Filosofía tuvo por tema "El problema del lenguaje". Los trabajos presentados a este Congreso fueron publicados por H. G. GADAMER en la editorial Wilhelm Fink, München 1967. Creo que este volumen representa un momento decisivo en la evolución y toma de conciencia, al fin, de la filosofía alemana contemporánea. Esto no quiere decir que no se haya especulado intensamente sobre el lenguaje en la patria de HUMBOLDT, MAUTHNER, CASSIRER, etc. Sin embargo, las comunicaciones del octavo Congreso de filosofía aportaban, entre otras cosas, un aire renovador que arrancaba al pensamiento de un círculo de problemas, en el que podía paralizarse o disolverse. Por otra parte, en estos trabajos se recoge una corriente intelectual, la de FREGE, CARNAP, etc., que, siendo alemana también, por razones muy interesantes de estudiar en otro momento, no había ido pareja con la influencia de DILTHEY, de HUSSERL, o de HEIDEGGER.[1] El cambio de orientación, tardío por supuesto, en este Congreso es, pues, significativo no sólo en la perspectiva nacional, sino en el ámbito general del desarrollo de la Filosofía.

2. El estudio del lenguaje constituye, desde la perspectiva actual, con los progresos de la lingüística, de la lógica, de la cibernética, de la teoría y praxis de la información, etc., un campo fecundo de reflexión. Pero, al mismo tiempo, esta perspectiva tal vez pudiera servirnos para ganar algunos dominios olvidados en la historia de la filosofía.

Efectivamente, cualquier vuelta al pasado filosófico, supone hoy el planteamiento previo de una serie de cuestiones metodológicas. Primero por una monotonía y pobreza de la historiografía filosófica, pero además porque en amplios sectores de la vida intelectual es fácil percibir un cierto despego por la historia. Las razones de este despego son múltiples, pero una de ellas, quizá la más general, es que la conciencia histórica ha sido sustituida por la conciencia lingüística. Por supuesto que por conciencia lingüística no habría que entender una mera consideración formal y abstracta, sino una vía esencial, primera e imprescindible, de acceso al pensamiento, o sea a lo que el hombre ha leído en la naturaleza y en la sociedad, y a lo que ha querido, más o menos explícitamente, hacer con ambas. En consecuencia, esta conciencia lingüística sobre la que, al parecer, se inclina la balanza de los intereses intelectuales de nuestro tiempo, no nos deja inmersos en su

1. Cfr. WILHELM KAMLAH y PAUL LORENZEN, *Logische Propädeutik*, Mannheim, Bibliographisches Institut 1967, p. 11 ss.

inmediata sincronía, sino que nos proyecta diacrónicamente hacia el pasado. En este interés por el lenguaje habría que evitar, sin embargo, que se tejiese, otra vez, sobre la realidad y sobre el lenguaje mismo, un complicado universo de distinciones, terminologías, elucubraciones más o menos técnicas, con las que se divierten los investigadores y se pervierte el saber buscado.

3. En las páginas que siguen se pretende leer a DESCARTES liberándolo de unos cuantos tópicos que por lo general suelen ser los temas predilectos de la historiografía cartesiana. Estos tópicos se centran en torno a términos como subjetividad, *cogito*, racionalismo, etc., pero además alcanzan a otras palabras, sobre las que suele apoyarse el peso de una interpretación. Esto no quiere decir que los enmarques del pensamiento cartesiano que tal metodología ofrecen, no tengan un sentido y una determinada justificación teórica, pero a veces, nos impiden leer el texto de DESCARTES, en el contexto de su más profunda semántica. El significado más inmediato, real y coherente de lo que representó el comienzo de la filosofía moderna se nos esfuma, en parte, entre los dilatados meandros hermenéuticos de sus intérpretes.

Desde Kuno FISCHER [2] hasta HUSSERL,[3] ALQUIÉ,[4] o GUEROULT,[5] hay un largo camino de estudios y análisis. Pero, como en el caso de GUEROULT y en su interpretación de las Meditaciones, se insiste demasiado en algunos de los temas menos originales del pensamiento cartesiano con los que, tal vez, se pagaba tributo también a los más vacíos tópicos de la época.

4. Entre esta bibliografía, hay un trabajo cuyo título ha hecho fortuna, como expresión de un problema de fondo para toda interpretación: *Descartes. Le philosophe au masque.*[6] Pero también hay un tópico de la historiografía filosófica que contradice, al menos en un aspecto, ese enmascaramiento: la claridad cartesiana.

A tal grado ha llegado la contaminación semántica de ambos términos, que decir cartesiano es, en definitiva, decir claro, coherente, lógico. Incluso se ha definido el espíritu frencés con el adjetivo formado por el nombre del "*philosophe au masque*". Este enmascaramiento se atribuye a una actitud personal, en relación con el proceso de GALILEO, y con los problemas en torno a las posibles fricciones entre la filosofía y el dogma que, al parecer, obligaron a DESCARTES a ser precavido en sus investigaciones y publicaciones. Pero no deja de sorprender el hecho de que pueda hablarse, sin más, de claridad, en un estilo filosófico que era la única expresión de ese enmascaramiento. Sin embargo, bien podría servir, como hipótesis de trabajo para una atenta lectura de DESCARTES, la presencia en su obra de una capa de problemas, muy distintos de los que parece enmascarar esa supuesta claridad.

2. K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 5. Aufl. Heidelberg, Winter, 1912.
3. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haya, Martinus Nijhoff 1950 (Husserliana I).
4. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, P. U. F., 1950.
5. M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1953, 2 vols.
6. M. LEROY, *Descartes. Le philosophe au masque*, París, Rieder, 1929, 2 vols.

5. Una cuestión todavía no suficientemente estudiada en muchos filósofos es lo que podríamos llamar su "estilo filosófico". Entendiendo por esta expresión la mayor o menor dificultad para encontrar, desde su lenguaje, la clave para su pensamiento.

Hay estilos que diluyen la distancia entre palabra y horizonte de alusividad. Cualquier empleo del lenguaje como información, es un ejemplo de la total absorción de ese horizonte, en beneficio de la pura e inmediata significatividad. No hay otra estructura referencial que la señalada, directa e inequívocamente, por la palabra.

Pero hay otro tipo de lenguaje, que consiste en proyectar ante sus términos un lejano horizonte en el que es preciso buscar la clave para entenderlos. En este caso parece como si la función del lenguaje no fuera significativa, sino alusiva; como si la palabra no fuese signo de algo definido, sino indicación de un brumoso horizonte.

En principio, podría aplicarse esta distinción a la que existe entre el lenguaje concreto y el abstracto. Pero no basta con ello. Porque precisamente es el llamado lenguaje abstracto aquel que, por su propia constitución, vive más estrechamente ligado a la lengua. Así como la estructura referencial del lenguaje concreto no es lingüística, si admitimos que es signo de la "realidad" objetiva, la estructura referencial del lenguaje que no significa cosas, no puede ser otra que la pura estructura lingüística. Con esto no se pretende negar la existencia de los fenómenos que posibilitan la formación, justificación y sentido de esas palabras abstractas, sino sencillamente negar su carácter de objeto, como término de una precisa y delimitada significatividad.

6. Pero en autores cuyo estilo filosófico, como el de DESCARTES, no parece, en principio, por su claridad, que nos lance hacia un lejano horizonte hermenéutico, el problema de la inteligencia de lo que en él se dice presenta una peculiar dificultad.

La claridad con la que se suele caracterizar el pensamiento y, por tanto, el lenguaje cartesiano, oculta, sin embargo, una serie de motivos que, a primera vista, desaparecen entre la aparente inmediatez y delimitación de lo dicho. En consecuencia, entender a DESCARTES ha sido muchas veces buscar relaciones entre sus obras, analizar precedentes o condicionamientos, describir el nuevo método, las nuevas aportaciones que implica, para la filosofía, la terapéutica cartesiana. En definitiva, entender a DESCARTES, al filósofo de la claridad, era descansar en la coherencia natural de su lenguaje y, desde él, lanzar alguna mirada a su tiempo y, sobre todo, al futuro de la filosofía. En la obra del filósofo francés no se buscaba, pues, el paisaje misterioso y distante del *Geist* hegeliano, o del *Sein* de HEIDEGGER, para cuya aproximación tantos esfuerzos ha hecho la hermenéutica. El objeto "filosofía" era, al parecer, muy distinto en los metafísicos especulativos que en este metafísico de la coherencia y de la inmediatez.

7. Con todo, entender a DESCARTES, partiendo del nivel de su lenguaje, objetivando todo su pensamiento en la expresión que de él nos llega, ofrece

a la historiografía filosófica un fecundo punto de partida. A través del lenguaje, único dato imprescindible para cualquier interpretación filosófica, podemos llegar a descubrir los nudos teóricos de este tejido intelectual. No se trata, pues, de buscar más allá de sus palabras el horizonte de alusividad en cuyo contraste se aclaran, sino descubrir, dentro de la expresión filosófica, los motivos de su pensamiento y algunas directrices olvidadas de su mensaje intelectual.

8. Al final de la primera parte del Discurso del Método, DESCARTES nos ofrece el objeto fundamental de su investigación: "*Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans* le livre du monde, *et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour la résolution d'étudier aussi en* moi-même, *et de employer toutes les forces de mon esprit à* choisir les chemins *que je devais suivre*".[7]

El "mí mismo" constituye, como es sabido, la primera piedra del edificio cartesiano. Sin embargo, la selección de este "objeto" filosófico tiene lugar, después de una especie de recorrido socrático ante distintos saberes, y después de haber intentado leer en el "*livre du monde*". Pero este "*moi-même*", tematizado como objeto de investigación no puede, en DESCARTES, ser el "yo" vacío, puro sustento de la conciencia. Por consiguiente, este "*moi-même*" tiene que presentar un espesor determinado para que no se diluya en esas "*spéculations qui ne produisent aucun effet*" (131).

El "yo" como objeto es, en DESCARTES, el fruto de una decepción ante los distintos saberes, que se han ido depositando en la conciencia sin crítica alguna; pero en ningún momento la negación del mundo, sino la afirmación de que, en esa conciencia, se ha constituido una visión deformada de la realidad.

Es claro que esta deformación tiene lugar, exclusivamente, por intermedio del lenguaje, que da contenido a la estructura formal del "*moi-même*".

9. En la primera parte del Discurso, vemos el tema del yo como una forma de objetividad, que constituye un punto de partida imprescindible para cualquier interpretación del "*grand livre du monde*". Esta actitud cartesiana ha sido glosada frecuentemente por la crítica filosófica, y sobre ella se ha especulado, en aras de un idealismo cuya semántica tendría que justificarse metodológicamente. Porque en la primera parte del Discurso, el "yo" no aparece como una mera estructura especulativa, sino como el resultado de esa decepción intelectual ante la perspectiva teórica de las ciencias y la filosofía de su tiempo. El "yo" es el protagonista del Discurso del Método, porque esta obra es, sobre todo, una autobiografía intelectual, uno de los grandes modelos en los que aprender la función, sentido y sustento del θεωρητικὸς βίος.

7. DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, París, Gallimard, 1958, p. 132. (Bibliothèque de la Pléiade. *Textes présentés par André Bridoux.*) Los números entre paréntesis, a continuación de cada cita de DESCARTES, indican la página de esta edición. Los subrayados son míos.

10. El tema central del Discurso del Método es, pues, el de la constitución, contenido y estructura de la conciencia humana. Frente al "*cogito ergo sum*" como un recipiente vacío pero firme, desde el que puede levantarse un determinado mundo teórico, la filosofía cartesiana representa algo más concreto, real y metodológicamente fecundo. Es cierto que, como ha mostrado GILSON,[8] en DESCARTES hay un componente de ideas tradicionales que son utilizadas en momentos importantes de su filosofía. Sin embargo, no es esto lo más característico de su pensamiento, a pesar de la insistencia con que ha sido estudiado por la mayoría de los historiadores.

Entre este apretado haz de ideas tradicionales, DESCARTES ha trazado las líneas fundamentales por las que caminará buena parte de la ciencia y el pensamiento moderno. En este sentido, más que en las Meditaciones, encontramos en el Discurso los rasgos esenciales de esta nueva metodología. Por ellos es DESCARTES el iniciador de la filosofía moderna, de una actitud intelectual, que implica algo más positivo que una mera especulación con "esencias", "cosas materiales", "*cogito*", "extensión", "prueba ontológica", etc. El racionalismo no es, pues, la expresión de una extraña retícula intelectual que gobernase nuestro saber de las cosas, desde la tiranía de unos nuevos esquemas dogmáticos, sino una sencilla lectura, coherente y humana del gran libro del mundo.

11. Antes de intentar reconstruir la estructura referencial en la que descansa el sentido del "*moi-même*" cartesiano, tendríamos que hacernos una elemental pregunta: ¿Qué buscamos cuando nos interrogamos por el sentido de una fórmula, de una expresión, o por la solución de un problema? Tratemos de precisar algunos de los puntos sobre los que construiríamos nuestra respuesta:

*a*) El lenguaje en el que se nos comunica la fórmula o el término en cuestión, y que no entendemos, se nos presenta, por ello mismo, en su mera materialidad.

*b*) Para superar este primario modo de presencia, tenemos que reconstruir un contexto en el que aquello que se nos presenta como problema encuentra un cobijo teórico que le preste sentido y, en consecuencia, la respuesta que buscamos.

*c*) Los elementos de esa estructura, son elementos de lenguaje, en un determinado nivel de significatividad.

*d*) Este nivel de significatividad nos sirve para la intelección del término o problema, bien porque conozcamos ya ese nivel, por familiaridad con una terminología concreta, o bien porque se sustente directamente sobre el lenguaje natural, en el que estamos instalados.

*e*) Hay, pues, diversos tipos de lenguaje que suponen diversos tipos de instalación en un problema, y que constituyen las claves imprescindibles para su solución.

8. E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París, Vrin, 1930.

12. El "*moi-même*", que al final de la primera parte del Discurso marca un momento importante en su posterior desarrollo, nos plantea ciertas dificultades del orden de las señaladas en el párrafo anterior.

En primer lugar, a nivel de lenguaje natural, es claro el sentido de la expresión "*moi-même*", pero precisamente esta misma claridad arrastra un cierto grado de complicación, si la insertamos en su contexto más inmediato: "*d'étudier aussi en moi-même*" (132). Porque desde el momento en que salimos de la conformidad habitual con el lenguaje, la expresión de DESCARTES ya no es tan clara. ¿Qué quiere decir realmente "tomé un día la resolución de *estudiar en mí mismo*"? ¿Dónde está la estructura referencial que, desde el nivel del lenguaje, nos sirve de clave hermenéutica para entender lo que esa expresión significa? Porque no es fácil determinar este "mí mismo" en cuanto objeto de estudio, si, como parece evidente, DESCARTES no quiere decir que "mí mismo" sea, por ejemplo, equivalente a cuerpo humano y que, por tanto, va a estudiar este cuerpo desde un punto de vista biológico, físico, etc. ¿Qué quiere decir, entonces, estudiar en "mí mismo"? Si, a pesar de la objetivación que indudablemente supone, este *mí mismo* no es mero complemento de estudiar, sino objeto, realidad, estructura *en* la que se estudia, ¿qué es lo que se pretende estudiar *en mí mismo*? ¿Qué tipo de realidad se asienta y recoge aquí? ¿Cómo se aprehende el *qué* aposentado en esa mismidad? En una palabra, ¿qué podríamos entender por este *mí mismo* cartesiano, recipiente y fundamento de un nuevo saber?

13. La desnuda presencia de este "mí mismo" adquiere consistencia, según hemos dicho, como fruto de una decepción. Los distintos saberes que programáticamente se describen en la primera parte del Discurso, y que forman, en resumen, el panorama de la ciencia del siglo XVII, al ser analizados en el recipiente de este "mí mismo", se sumergen en una inquietante inseguridad. Por eso, esta mismidad es, sobre todo, el espíritu crítico, el paso primero de una vocación intelectual que ve la historia y el mundo no desde la tradicional lectura, desde el lenguaje al uso, sino desde la sospecha de que el saber y la conciencia humana pueden, equivocadamente, constituirse.

14. Bajo la luz de este "*moi-même*", como contraste de los saberes depositados en él, aparecen algunos de los planos que constituyen la conciencia:

*a*) Los *distintos saberes* que, transmitidos por la tradición, ofuscan y confunden muchas veces nuestra correcta lectura del mundo y, en consecuencia, nuestra interpretación de él. Estos saberes se amalgaman con la conciencia, constituyendo un bloque de "aceptaciones" sin crítica.

*b*) La serie de *formas no científicas*, que estructuran nuestra mentalidad, y forman el fondo moral sobre el que se levanta nuestro comportamiento. Entre estas formas, se desliza la voluntad de vivir en un mundo moral y social establecido.

*c*) Los *esquemas de posibilidad*, entre cuyos límites se realiza toda obra

humana. Estos esquemas son, en el fondo, expresión de la mutua dependencia entre hombre y mundo. Fuera de estos esquemas de posibilidad no es realizable actividad humana alguna. Efectivamente, el "*moi-même*" vive inserto en estas fronteras que sólo puede, en cierto sentido, romper el lenguaje, por el mero hecho de poder expresar y formular esta limitación.

*d*) La *paralización del saber*. Al lado de esa última frontera de posibilidad que ciñe el obrar y entender, se da un dominio previo de inactividad, surgido por una serie de motivaciones teóricas y prácticas, que impiden a la inteligencia ir más allá del nivel alcanzado. El saber no es entonces "camino hacia", sino muralla que detiene. Las presiones de una sociedad, el peso de unos supuestos principios éticos, etc., se infiltran en ese saber que, hasta entonces, podía haber sido fecundo; lo fijan y utilizan integrándolo en una totalidad, en la que pierde su función estimuladora y creadora.

*e*) *Pasividad y actividad del "moi-même"*. Dentro de los planos anteriormente señalados y que intervienen en la cosificación del yo, se podrían integrar dos elementos: el yo que sustenta y lo sustentado en él. Porque no hay sustentación sin yo, ni yo sin contenido. Pero esto vuelve a plantear, en otro plano, la pregunta primera del sentido del "*moi-même*". ¿Qué encierra esta palabra, si se desprende de aquello a lo que, en la expresión cartesiana, sirve de sustento? ¿Qué es realmente "*moi-même*" más allá de su mera formulación lingüística? Quizá la respuesta brote de este planteamiento doble, al que DESCARTES se refiere cuando emplea la expresión "*étudier en moi-même*". Sin el contenido, sin el saber depositado en la conciencia, no hay posibilidad de aprehender el "*moi-même*", pero precisamente, por el carácter peculiar de todo saber, de toda construcción teórica, el "*moi-même*" es un cierto tipo de actividad que, en el enfrentamiento con el "*livre du monde*", produce una especie de lectura de ese libro del mundo que se denomina ciencia. Por ello, el "*moi-même*" ya no es tanto el posible análisis de unos planteamientos objetivos, cuanto la, por ahora, tímida pero concreta presencia de la subjetividad en la objetividad o, con términos más exactos, del hombre en el mundo.

El "*moi-même*" señala un amplio margen frente a cualquier atadura, incluso la más sutil, del saber establecido y aceptado. El "*moi-même*" apunta aquí no hacia una problemática teoría de la libertad, o a un prekantismo en el que ya se configurase una especie de sujeto trascendental, sino hacia una praxis de la liberación, a una metodología del saber como tarea humana, como arriesgado compromiso entre lo establecido como ciencia, y la independencia del sujeto, empeñado en dilatar la experiencia intelectual.

El "*moi-même*" cartesiano es, pues, expresión de esta determinación indeterminada, de este saber capaz de enriquecerse o, si es preciso, corregirse en el horizonte de su propio dinamismo.

15. Este impulso crítico, orientador, a su vez, de nuevos rumbos intelectuales, constituye una lección importante de la primera parte del Discurso. Frente a los distintos saberes que la época ofrece, no quedan más que dos estructuras posibles, en donde pueda, realmente, construirse un nuevo tipo de ciencia: a) "*le grand livre du monde*"; b) "*la science... qui se*

*pourrait trouver en moi-même*". Por un lado, pues, el inmenso dominio de la experiencia, por otro lado, el yo como posible recipiente de una visión deformada de la realidad, pero también como elemento imprescindible de libertad. El Discurso del Método será la búsqueda de un "*moi-même*" capaz de servir eficazmente a la construcción de un nuevo saber, y de servir de contraste y verificabilidad para calibrar otros saberes.

16. Esta presencia del yo, que encontramos en la primera parte del Discurso, plantea un problema cuya solución parece encontrarse en la segunda. Porque el yo, la conciencia, o cualquier otro término que se emplee para explicar el "*moi-même*", no hacen justicia al verdadero sentido del discurso cartesiano. Es corriente descubrir, en los intérpretes modernos, largas elucubraciones para explicar, p. e., la relación entre pensamiento y ser,[9] o para determinar las características de la "transparencia" del *ego*.

Pero lo que el Discurso nos dice es otra cosa. Este "*moi-même*" por cuyo último significado se discute, surge, en la segunda parte, no bajo un problemático carácter de objeto especulativo, sino de *objeto histórico*. El mundo histórico irrumpe en la conciencia, la solidifica y estructura. "*Je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle, ou j'avais tout le loisir de m'entretenir de mes pensées*" (132). Estos pensamientos no son un recurso gnoseológico para desligar al yo de las cosas y el mundo, sino que nos entregan un determinado contenido, para arrancar a la conciencia de su aparente soledad.

17. La segunda parte del Discurso se abre con una sorprendente confesión: "*J'etais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé*" (132). La irrupción de la historia que aquí tiene lugar, marca un nuevo y decisivo estadio en el desarrollo de la conciencia y en la estructura general de la vida intelectual. ¿Cómo está constituido este mundo histórico? Los "*pensées*" con los que DESCARTES se entretiene, según nos dice, le llevan, en primer lugar, a la conocida imagen de la ciudad construida por un solo arquitecto. Todo el mundo de la cultura humana parece edificado sobre un contradictorio patrón, sobre la diacronía de la historia, alargada por generaciones que le han prestado su variedad y, al parecer, su carencia de sentido. Es el mismo tema que WITTGENSTEIN[10] recogerá, cuando compara el lenguaje con una vieja ciudad, hecha de casas de diversa época y de calles de complicado trazado. La historia se presenta así opuesta a la coherencia de la razón, no porque en ella no haya habido una determinada armonía en su desarrollo, sino porque ha ido surgiendo al ritmo de las necesidades inmediatas, de las presiones de la realidad, sin la ordenación de un legislador que, previamente, orientase su rumbo y economizase sus vicisitudes.

18. Pero frente a esa situación, con que la realidad histórica se presenta a la conciencia, encontramos un aspecto importante que podríamos de-

9. F. ALQUIÉ, ob. cit. p. 181.
10. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*. (Schriften I), Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1960.

nominar la *órbita de la praxis*. En ella, ya no se presenta al intelectual el mundo blando de la conciencia constituyente e interpretadora, sino la dureza de la realidad constituida. Esa órbita se estructura en tres planos de oposición:

ciudadano ..... "*Etat*"
científico ..... "*corps des sciences*"
pedagogo ..... "*l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner*"

Pero ninguna de las estructuras establecidas se deja modificar, en cuanto totalidades, por la presión que ejerza una conciencia individual, bajo la forma de ciudadano, científico o pedagogo.

Aunque los límites de este enfrentamiento están claramente trazados por DESCARTES, la salida vuelve a encontrarse a nivel de la conciencia, ya que es más fácil arreglar las propias opiniones que organizar la objetividad constituida. Con todo, en la soledad de esta lucha por liberarnos de las opiniones, que han depositado en nosotros las estructuras políticas, científicas o pedagógicas, hay una oposición que no está expresa en DESCARTES, la de individuo-pueblo. Al hacer el individuo limpieza de sus opiniones, elimina, en el lenguaje, la voz de ese pueblo. La razón funcional que opera en busca de fundamentos nuevos, tiene que captar, como lastre intelectual, el sedimento objetivo en el que las diversas conciencias se constituyen, se contrastan y fecundan. La posible riqueza del "*peuple*", solidificada en sus opiniones y, por consiguiente, en su lenguaje, aparece, en principio, como confusión frente al *je*.

Aún están lejos el *Volkgeist* y la historia como dialéctica. En su absoluta soledad la conciencia tiene que constituirse entonces como *conciencia prudente*: "*je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toute chose...*" (136). Porque el nuevo hombre cartesiano tiene de alguna manera que realizarse, que salir de sí. Para ello no basta la mera perspectiva teórica. Hay que empezar por incorporarse, plenamente, prácticamente, a esas estructuras que encontramos en desacuerdo con nuestra mentalidad ya liberada. Esta incorporación concreta va a tener lugar por un peculiar artificio cartesiano: *la moral provisional*.

19. Cuando surge la necesidad de una "*morale par provision*" nos encontramos ya fuera de la conciencia, de la soledad del yo. La conciencia se reconoce como conciencia libre, pero en el mundo objetivo de la praxis; precisamente allí donde su obrar no es la obra lineal y "*par ordre*" del "*moi-même*".

Para justificar, en cierto sentido, esta moral provisional, DESCARTES establece un símil, típico ya en su método: la arquitectura. Mientras se levanta el nuevo edificio, hay que tener un lugar donde "*on puisse être logé commodement pendant le temps qu'on y travaillera*" (140). Al parecer, no se puede dilatar el comportamiento adecuado, en espera de una nueva y definitiva moral. Se puede ser "*irresolu*" en el pensamiento, pero la *acción* nos obliga, y esta obligación tiene necesariamente que encuadrarse, de algún

modo, dentro de determinadas líneas de conducta. El hecho de esta necesidad es, a la par, la prueba de esa salida definitiva del mundo de la conciencia, y de la imprescindible inserción en el mundo de los otros, en el mundo de la praxis, en el mundo de la realidad. Podemos suspender nuestras decisiones teóricas, hasta tanto no hayamos llegado a un determinado grado de claridad, pero lo que no podemos es detener nuestro comportamiento práctico, nuestros imperativos reales, nuestra vida. En este momento aparece en el Discurso la vieja oposición entre teoría y praxis, y en ella la negación del mundo teórico, como única morada para el hombre. Sólo la praxis nos justifica y humaniza, al ser creadora, y al tener que realizarse siempre en contacto con el pensamiento que la orienta. Cuando esto no ocurre, porque el pensamiento orientador aún no existe, hay que vencerse del lado de la realidad exterior, del lado de la vida. En este caso, para que nuestro obrar no sea una realización inhumana, un simple comportamiento de autómata, hay que buscar un modo de justificación para nuestra presencia entre los hombres, para que sea coherente nuestra inserción en la sociedad.

La soledad intelectual de la primera parte se ha convertido aquí en soledad moral. Pero la soledad moral es imposible, precisamente por ese imperativo de la acción. No queda más que colocarse bajo el *ethos* establecido, vivir conforme a él, el tiempo en el que nuestro pensamiento continúe en estado de irresolución e inseguridad.

La soledad moral cartesiana implica, pues, el sostenimiento de la moral de los otros, "*à cause que je voulais remettre toutes [les opinions] à examen, j'etais assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles des mieux sensés*" (141).

20. Pero para poder seguir, en la época de soledad moral, las opiniones de los "*mieux sensés*", y encontrar así una precaria pero imprescindible compañía, necesita llevar a cabo DESCARTES una operación hermenéutica que constituye uno de los momentos centrales del Discurso. Esta operación consiste en descubrir, verdaderamente, las ideas y opiniones de sus semejantes, al menos de los mejores, y tener, aunque sea provisionalmente, una pauta de conducta, una salida a la imposible soledad moral. La dificultad de este descubrimiento se debe "*non seulement à cause qu'en la corruption de nos mœurs il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes; car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose, etant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre*" (141).

21. En este fundamental texto, descubrimos una serie de aspectos, cuyo análisis puede tener interés en la búsqueda de esa semántica cartesiana. Para su interpretación, podríamos destacar un primer nivel, en el que DESCARTES señala una oposición entre

*a*) decir ..... lo que se cree
*b*) ignorar ..... lo que se cree.

Esta doble estructura, a su vez, corre paralela con otra en la cual se establece una nueva y más matizada oposición:

1 acción del pensamiento por la que ..... se cree algo.
2 acción del pensamiento por la que [se conoce que] se cree algo.

Estas precisiones en torno a un fenómeno aparentemente simple, tienen lugar porque DESCARTES reconoce que, debido a la corrupción de las costumbres, se llega también a corromper la misma "*chose qui pense*" (*Méditation seconde,* ed. cit., p. 277). No es extraño que, en este momento del Discurso, podamos descubrir cuál es, en realidad, el sentido y contenido del *yo* cartesiano. El yo sustentador, el yo teórico, mero punto de partida de especulaciones sin cuento y, por cierto, nada cartesianas, es aquí el *yo histórico,* el hombre concreto a quien DESCARTES se dirige y a quien, realmente, quiere reformar.

Nos encontramos, pues, en un estadio en el que el *yo* es la suma de los comportamientos objetivos que integran nuestra personalidad, y nuestra relación con el mundo. En el texto cartesiano, esta relación la encontramos reflejada en los siguientes momentos:

*a*) "*on croit une chose*", contenido objetivo
*b*) "*l'action de la pensée*"
*c*) el conocimiento
*d*) el contraste de la praxis
*e*) el "*dire*"

Veamos cada uno de estos puntos:

*a*) "*On croit une chose*".

Supongamos un contenido objetivo, hasta cierto punto determinable, como el que podría describirse al intentar explicar el término "justicia". Debido a la "*corruption de nos mœurs*", ese contenido objetivo no es claro. Supongamos también una sociedad esclavista, en la que unos ciudadanos se hubieran percatado de la falsedad de los principios, sobre los que se funda esa sociedad. El contenido objetivo previo a ese percatarse será: "la sociedad esclavista es justa". Pero en este caso, la proposición que expresa ese contenido no es fruto de un planteamiento científico, sino sencillamente de una *instalación* dentro de ese tipo de sociedad. Se está instalado en esa sociedad, y, por las razones que sea, no se es consciente de la falsedad de esa proposición, que, incluso, puede no formularse nunca, ni objetivarse de manera que pueda tomarse ante ella una actitud positiva o negativa. La proposición "la sociedad esclavista es justa" no es ni afirmada ni negada; es un presupuesto lejano, una base casi natural, un ingrediente más de aquellos que configuran la vida humana en sociedad. La constitución de la creencia no es, pues, dialéctica, no está objetivando y planteando sus supuestos, sino aceptando sus elementos constituidos. Si tuviésemos que representar esta actitud, podríamos hacerlo así:

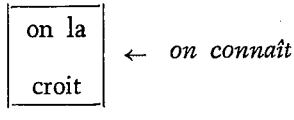
| on la |
|---|
| croit |

La posible objetividad de la "chose", de aquello que puede ser el contenido real de la proposición en cuestión, forma un bloque con el acto *(croit)*, por el cual se asimila ese contenido objetivo. La incipiente objetividad de la *chose (on la croit)*, está diluida en la estructura del *croit*, inseparable de ella y, por consiguiente, ininteligible, inalcanzable a la razón.

*b*) "*L'action de la pensée*", nace ya de un supuesto que no es meramente negativo, como en el caso anterior, en el que la *instalación*, no permite el más mínimo dinamismo del pensamiento, aunque sea para afirmar el *on la*.[11] Aquí hay ya un acto tético, una "posición", que implica la afirmación de la "creencia" desde sus propios supuestos. El "se cree algo" implica la afirmación de lo creído, desde el mismo motor de la creencia. La representación de este segundo momento podría ser:

Ya no es una instalación pasiva, en la que el *croit* se derrama por todos los elementos del *on la*, sino que el *croit* es un acto afirmativo y, por tanto, "*action de la pensée*", fuera del mismo contenido afirmado, reconociéndolo y aceptándolo. Este dinamismo no es aún una actitud racional — su objetivación no es algo previo a la reflexión —, sino el mero enfrentar de un contenido, para poder incidir sobre él desde el ángulo del *croit*. Este dinamismo puede motivarse por hábito subjetivo, por conveniencia de intereses y por hábito objetivo, en el que se manifiesta la presión de la sociedad o de la historia.

*c*) Pero imaginemos un tercer momento que representaríamos:




El dinamismo no es ya interior al acto sino exterior. Es un nuevo acto, en el que la objetividad no está en el *on la*, sino que en esa objetividad está incluido también el *croit*, o sea la forma de captación del *on la*. Pero en el momento en el que el contenido total, objetivo, es *on la croit*, el conocimiento se salva ya de ese dinamismo del *croit*, surgido por hábito o conveniencia, y la reflexión empieza a constituir nuevamente ese contenido, a enriquecerlo, criticarlo e, incluso, a eliminarlo. Este verdadero acto intelectual del *connaît* es, de hecho, desinteresado y creador. Fundamenta una nueva constitución, o fundamenta un nuevo objeto.

¿En qué se diferencian los dos actos?: El *on croit* no acepta otra constitución que la que brota de sus propios elementos. El *on connaît* acepta otros elementos que enriquezcan o contrasten el *on croit*.

11. En el impersonal *on*, vemos también un determinado tipo de objetividad; de ahí que aparezca junto con *la (chose)* y no con *croit*, como, de hecho, correspondería.

Conocer es, pues, *analizar, integrar, constituir.* Al analizar descubrimos las partes del *on croit,* cuya característica consistía, antes del análisis, en presentarse como una totalidad inalterable. Al integrar, incorporamos, a ese objeto nuevamente constituible, elementos y conexiones que nos lo sitúan a otro nivel. Al constituir, *realizamos* esa incorporación, buscando referencias y *creando* el objeto conforme a ellas.

El *je* cartesiano es la presencia, en la filosofía, de esa fecunda oposición entre *constitución* y *constituyente.* Un ejemplo de esto lo encontramos en el planteamiento de definiciones: Si afirmo que esto es un libro, porque es un libro, estaría dentro de la forma objetiva del *on la.* Si afirmo que esto es un libro, porque un libro es... (y doy una definición), estaría en la perspectiva del *on croit.* Esta definición, asumida habitualmente por el *on croit,* podría llegar a ser un ejemplo típico de endurecimiento terminológico. Si afirmo que esto es un libro, pero lo objetivo a él y a su definición, antes de entender lo que es, y precisamente para entenderlo, estoy en el estadio del *on connaît.*

*d*) En este punto entramos en contacto con la praxis. ¿Puede darse un conocimiento puramente teórico, al nivel de un enfrentamiento con la objetividad ya constituida, con la objetividad histórica? Hay momentos en los que parece que la teoría se mueve en *esquemas lineales de razón.* Pero no olvidemos que hemos partido de aquel momento del Discurso en el que se trata de establecer unas reglas de moral provisional, y se habla de "*mœurs*" y de "*corruption*". En este caso, ¿está constituido el acto de pensar de exclusivos elementos teóricos? ¿No hay en ese acto de conocimiento un momento previo, un acto previo, provocado, a su vez, por la praxis, por el sentimiento de insuficiencia de una determinada explicación, la del *on croit*? En una palabra, ¿cuál es la motivación del *on connaît*? El desdoblamiento necesario para la actitud reflexiva puede surgir: 1) Por decepción o duda. 2) Por insuficiencia del supuesto contenido fundante del *on croit.* 3) Por desarticulación del *on la* de contextos estructuradores que lo situaban en un horizonte terminológico asimilado acríticamente a nuestro horizonte intelectual. 4) Por necesidad de una nueva perspectiva teórica, modificada por los cambios históricos.

*e*) El "*dire*". Una vez constituido, desde el *on connaît,* el nuevo objeto y "*afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions*" (139), cabe, además de la posibilidad del nuevo obrar, la posibilidad de *justificar* y *comunicar* las razones de ese obrar. El "*dire*" puede moverse en dos niveles distintos: como justificación y manifestación de la praxis, o como ocultación. En el ámbito de la praxis y de la ética, observamos un interesante sistema de relaciones, que determinan las necesarias implicaciones entre el pensamiento y la acción.

Hay, pues, un "decir" que expresa un nivel teórico justo, aquel que corresponde a la estructura misma de la conciencia, a sus valores, seguridades y proyectos. Este contenido constituye un bloque de "creencia" que, en este caso, no es más que el sistema teórico que forma la propia mentalidad. El "decir", al ser coherente e integrado, manifiesta siempre ese sistema teórico. Paralelo a él, corre el mundo de la praxis, en el que puede

desarrollarse un *obrar* como nivel práctico injusto. Esta injusticia lo es, en primer lugar, si no se adecua al "decir"; si en su obrar aparece el hombre incoherente y desintegrado con el sistema que forma su yo, y con el "decir" que lo manifiesta.

Hay también un obrar justo que integra, sin necesidad de decirlo, el "decir". La obra absorbe aquí la función misma del lenguaje, en su ejemplaridad práctica. Es cierto que esta praxis positiva puede encontrarse supeditada a una *interpretación,* a un decir de otros, que inserta en su trama la justificación y el sentido de esa praxis. La praxis positiva, al realizarse en medio de un sociedad en la que impere la "*corruption de nos mœurs*", se encuentra sometida a las presiones y falsificaciones de los grupos que forman esa sociedad. La praxis sigue siendo positiva, pero las versiones que un "*dire*" interesado haga de ella disminuyen su eficacia y su ejemplaridad.

Al lado de este empleo del "*dire*", se desliza un obrar injusto, que haría imposible un "*dire*" justo, ya que hay niveles, en la praxis, de tan marcado perfil que no pueden, verdaderamente enmascararse. Sin embargo, la sociedad ejerce su control sobre cualquier hecho y, en determinados casos, es posible desarrollar un "*dire*" en el que se suavice, o hasta se justifique, la violencia de esa praxis injusta. De ahí que "*il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient*" (141). Esta disociación implica la referencia continua al mundo histórico y real constituido, y para superarla, "*je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient*" (141). Pero esto es una medida de prudencia, y a un nivel de reflexión crítica. Porque a pesar de la *ejemplaridad* de la praxis, a pesar de ese lenguaje de las obras, parece como si éstas fueran mudas o inexpresivas, para cambiar el comportamiento de los otros. La praxis necesita, pues, el "*dire*" para comunicarse y llegar a aquellos que no fueron testigos; para extenderse y generalizarse.

Toda praxis, precisamente por el peligro de esa disociación con el "*dire*", tiene que identificarse, homogeneizarse, con su propia comunicación, con su imprescindible acto de inteligibilidad, que le presta el lenguaje, y que constituye siempre su momento de universalización y de pervivencia. Mientras el nivel del "dire" no se identifique, de hecho, con la praxis, ésta queda, además, sin contenido teórico, sin estructura de comunicabilidad. En su nivel inferior está el "hacer sin saber o sin saberlo", que rebaja al hombre al automatismo o a la alienación.

No basta, pues, con una praxis nueva, en la que se realice una determinada actitud crítica, frente a un saber, o frente a una moral tradicional. No basta un nuevo "creer" que ponga en marcha esa praxis. Es necesario, además, el "*dire*", la comunicación, la formulación por la que se expande y abre el sentido de la praxis. Los hombres que pueden servir, provisionalmente, de modelo a DESCARTES, *practicaban* conforme a lo que creían, pero no decían por qué lo practicaban. El "*dire*", hacia el que DESCARTES apunta, supone la justificación de la nueva praxis, y la constitución, desde el decir y el obrar, del *on croit*. El "*dire*" del *on croit* nuevo, presta "habitabilidad" y extensión al cerrado *on croit* personal.

El "*dire*", o sea la trama coherente y explícita del significado, implica:

*toma de conciencia, comunicación, totalización.* Toma de conciencia y comunicación son funciones imprescindibles del lenguaje. La primera, para que el hombre alcance la adecuada distancia, al entender y expresar el mundo; la segunda para que esa inteligencia y expresión puedan participarse, corregirse y enriquecerse. Pero, además, el lenguaje nos ata totalmente a la sociedad de la que somos parte; nos compromete con las ideas y usos de esa sociedad, al aceptarlas o rechazarlas. El esquema completo de esta amplia relación, podría expresarse así:

| *on la* | ← | *croit* | ← | *on connaît* | ← | *praxis* | ← | *dire* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| objetividad | | afirmación | | conciencia y grado de esa afirmación | | acuerdo real con la afirmación | | conciencia del compromiso. |

22. La segunda máxima, que se refiere a la firmeza y resolución en el comportamiento moral, es meramente un imperativo táctico para que nuestro obrar pueda superar la indecisión, al regirse sólo por opiniones probables. Es una máxima en la que se reconoce la ineludible necesidad de la acción, aunque los principios que la determinan no puedan establecer con claridad las razones que justifican plenamente nuestras obras.

23. La tercera máxima es de orden ideal, "*de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées...*" (142). La estructura que se destaca en estas líneas, está sustentada por la oposición que se establece entre:

cambiar mis deseos ———— mejor que el orden del mundo
vencerme a mí ———— más bien que a la fortuna

Aquí aparece otro nuevo tipo de dualidad, a distinto nivel de las que se encuentran en otras partes del Discurso. Encontramos términos como "*desirs*", "*fortune*", "*volonté*", "*pouvoir*", que nos sitúan en un determinado horizonte de interpretación. Es interesante, sin embargo, observar que, en las oposiciones establecidas, parece como si se enfrentase un elemento racional con uno irracional: el yo, frente a la fortuna; el pensamiento, frente al azar, a lo imprevisto, a lo incontrolado o indeterminado. El yo, ceñido por lo irracional. Por otro lado, los deseos, aquello que, de suyo, no es racional ni controlable, frente al orden del mundo, a la razón y armonía que aparecen en la misma naturaleza. Lo irracional, pues, en el dominio del sistema, de lo racional.

24. Si la primera máxima era teoría de la moral y, en relación con ella, descubrimiento de la oposición teoría-praxis; si la segunda se refiere más bien a la praxis, como dinamismo moral, como necesidad de obrar; la tercera apunta, sobre todo, a la moral personal, a la moral individual. Por eso

vuelve DESCARTES otra vez al refugio de la intimidad: "*il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées*" (142). Los pensamientos aparecen, así, objetivados en una nueva forma: "*pouvoir*". No es, pues, extraño que en este contexto aparezca el tema del estoicismo. Cuando el mundo se presenta bajo la forma de "fortuna", como algo que escapa a la praxis y a la mediación creadora, no queda otra salida que el refugio de "mis pensamientos". Pero este refugio no es, en DESCARTES, una huida. El "poder" sobre los pensamientos no consiste en el simple ejercicio intelectual, que opera libremente, sin atadura ni compromiso. El dominio sobre los pensamientos acaba por implicar, de alguna manera, la exacta interpretación del mundo, y el servicio a los otros hombres.

25. En la cuarta parte del Discurso, aparece el término "meditaciones" y "*elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde*" (146). Entre este nuevo estadio y el que inicia el Discurso, han quedado las reglas de moral como una etapa central, con la que, en cualquier momento, se podría contrastar el sentido de esas meditaciones. Encontramos aquí esos temas, considerados típicamente cartesianos, como aquellos que hacen escandalizar a RYLE, en cu crítica al mito de DESCARTES.[12] La búsqueda del centro de la subjetividad, de la reconstrucción de la conciencia a partir de ese punto, de la estructura de la certeza en abstracto, de la idea de perfección, etc., son parte de esos temas. El planteamiento es, también, distinto del de la primera parte. Allí el *yo* aparece objetivado en la amalgama de los distintos saberes; es un simple término en el que se expresa la conciencia, la realidad, el saber. Aquí, sin embargo, no es la *mismidad* del *moi-même* lo que interesa, su contenido y constitución, sino el punto originador de esa mismidad.

26. La quinta parte, aunque se presenta, en principio, como una serie de deducciones de las seguridades ya establecidas, es un resumen de las cuestiones físicas, que van a aparecer en *Le Monde ou Traité de la Lumière*. Percibimos, en estas páginas, el entusiasmo con que DESCARTES habla de los problemas físicos o biológicos, que parecen estar más en consonancia con sus verdaderas intenciones, y con el significado más profundo de su filosofía. Pero esto nos lleva ya a la última parte, donde claramente aparece el "para qué filósofos" y el objetivo final del pensamiento cartesiano.

27. En esta última parte, junto a la ya habitual confesión intelectual, se nos presenta un programa de trabajo y una serie de metas que alcanzar. Pocas páginas tan claras como éstas, en la historia de la filosofía; pocas páginas, sin embargo, tan olvidadas o tan enterradas para la historiografía. El filósofo de la máscara ha sido, pues, nuevamente enmascarado, y no sólo por famosos y fieles comentaristas, sino incluso por autores, como RYLE, que, por desenmascarar pseudoproblemas, creaban pseudocartesianismo, aceptando el cartesianismo oficial, o sea el cartesianismo inexistente.

12. Cfr. Gilbert RYLE, *The concept of Mind*. London, Hutchinson and Co. 1949, p. 3 ss.

28. El tema autobiográfico que, de nuevo, encontramos al final del Discurso, adquiere la alteridad adecuada en la estructura social frente a la que se destaca. La tarea intelectual carece de sentido, si no tiene objetivos humanos, si no busca la liberación de los otros. "*J'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées (mes spéculations), sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes*" (168). Para esto distingue DESCARTES entre una *filosofía especulativa*, filosofía oficial que se enseña en la escuela, y una *filosofía práctica* por la que nos convertimos en "*maîtres et possesseurs de la nature*" (168). El objetivo fundamental de la filosofía es, pues, contribuir al progreso humano. Filosofía quiere decir aquí ciencia, en su significado más moderno. El saber tiene que tender hacia la explicación y dominio del mundo. Esta empresa intelectual no puede llevarse a cabo sin un nuevo espíritu de colaboración, porque "*plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul*" (172). El trabajo en equipo, la ayuda del Estado, la defensa de la vida intelectual, de la independencia y libertad, son temas tratados en esas impresionantes páginas cartesianas.[13]

29. Junto al sentido comunitario del saber, y a propósito de la continuidad de su obra, hace DESCARTES una alusión al problema de la comunicación y la creación científica: "*pource qu'on ne saurait si bien concevoir une chose, et la rendre sienne, lorsqu'on l'apprend de quelque autre, que lorsqu'on l'invente soi-même*" (173). Como consecuencia de la libertad individual, el hombre es capaz, a través del saber recibido, de tejer su propia crítica a ese saber, y de contribuir a su progreso.

La creación filosófica o científica, precisamente porque se desarrolla dentro de la sociedad, se inserta en esquemas que pueden deformarla o empobrecerla. Si esto ocurre en el presente, y ha ocurrido en el pasado, DESCARTES teme que el progreso se malogre en el futuro, debido a esta tergiversación que amenaza al pensamiento. "*A l'occasion de quoi je suis bien aise de prier ici nos neveux de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées*" (174). Ante este posible error de interpretación en el futuro, DESCARTES proyecta una cautela interpretativa, fundada en la propia conciencia y en la propia experiencia de verdad. Quizá sea éste un momento inicial de la hermenéutica filosófica: el momento en el que la superficie sin relieve de los pasado adquiere la pulsación suprema en el instante fundamentador del yo, o sea de la experiencia intelectual inmediata, de la historia personal, de la vida.

30. Desde la experiencia científica personal, DESCARTES contempla en la Historia de la Filosofía una esencial oposición: la que surge entre los "escritos de los filósofos" y "las extravagancias que se les atribuyen". Porque a pesar de ser "*les meilleurs esprits de leur temps... on nous les a mal rapportés*" (174). En la interpretación del pasado, DESCARTES insiste en que hay

13. Un ejemplo de cómo no deben plantearse los problemas del humanismo, puede verse en el libro de Roger LEFÈVRE, *L'humanisme de Descartes*. París, PUF 1957, 284 pp.

que captar el sentido de aquello que fue verdaderamente *dicho,* que hay que encajar correctamente, y en su contexto adecuado, el contenido y la forma del autor en cuestión y, por último, que hay que superar esos conocimientos partiendo, de algún modo, de ellos. De lo contrario, la historia humana carecería de lo que la funda y especifica: el progreso. Por progreso hay que entender la revisión, renovación, perfeccionamiento de las ideas en la praxis histórica, en el contexto real de cada tiempo, de cada situación, de cada sociedad, y con el objetivo de mejorar siempre la armonía total entre los hombres.

La historia del pensamiento filosófico, representa también un momento importante en esa mutación creadora. Sobre todo, porque aquellos pensadores que supieron establecer relaciones verdaderas con su época, siempre tienen un hueco ejemplar y fecundo en cualquier presente posterior, y, por tanto, pueden servir de estímulo, correctivo y experiencia. Al hacerles este hueco, no podemos aceptar, tal vez, los contenidos, la materia de aquello que dijeron, pero su sistema de relaciones, sus actitudes y planteamientos, en una palabra, la forma con la que abordaron los contenidos que nos transmiten, constituyen una lección inolvidable. A través de ellos, como a través de la historia en general, nos habla la memoria colectiva. Esta memoria nos hace superar siempre el pasado, por el mero hecho de tener que traerlo hacia nuestro presente, hacia nuestros contenidos y experiencias.

En el caso concreto de la vuelta al pasado, para recoger esa memoria filosófica, no podemos atarnos a lo *ya sabido.* Esos "*esprits fort médiocres*" que se sujetan a los modelos pasados y se encierran en ellos, sin aceptar la evolución, y sin aspirar al progreso para el que esos mismos modelos sirven, "*sont comme la lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent*" (174). Toda superación implica, pues, el tronco de ese árbol que funda y desde el que se parte, y una serie de objetivos hacia los que se tiende. Estos objetivos son, entre otros, la conquista y humanización del mundo, la inteligencia entre los hombres.

31. En la interpretación del pasado filosófico, distingue DESCARTES lo que es "*intelligiblement expliqué dans leur auteur*" de aquellas cuestiones "*dont il ne dit rien et auxquelles il n'a peut-être jamais pensé*" (174). El recobrar lo "inteligiblemente explicado", constituye una tarea fundamental en el estudio del pasado. El carácter de inteligibilidad viene dado por una serie de coordenadas de las cuales podrían destacarse la adecuación con la época; la posibilidad de conexión desde el presente del autor hacia el futuro; la capacidad para hacer viable, en cada presente, todos los esfuerzos que se han hecho en relación con la liberación humana y la lectura exacta del mundo.

La inteligibilidad del pasado es, en el fondo, una función del sentido que de la libertad y del saber tuvieron esos autores, con cuyas obras nos ocupamos. Porque, precisamente, al no ser fácil de descubrir, se ha tejido una falsa hermenéutica sobre el legado cultural. Los huecos que podría presentarnos la lógica de esa inteligibilidad los hemos llenado con planteamientos que nada tenían que ver con ella. Esta manipulación sobre el

pasado, tiene sus raíces más profundas en el deseo de ocultar determinadas soluciones que ya tuvieron lugar, pero que inquietarían nuestro presente, o desharían nuestros intereses.

32. DESCARTES señala la importancia que tiene el revisar la visión del pasado, el dejar oír su verdadera lección, el destacar lo que es realmente inteligible y, por consiguiente, nos aporta la experiencia de unas teorías que ya han tenido contacto con la sociedad y con el tiempo, o sea que ya han cuajado, de alguna manera, en praxis. De ahí que aquellos que quieren cegar nuestra capacidad crítica pretenden siempre borrar el interés por el pasado, o si esto no es posible, transmitirnos de él una imagen deformada, incompleta, inexpresiva, para que sigamos encerrados en la soledad inconexa de un presente, sin la compañía sonora y alerta de la historia.

En las últimas líneas del Discurso su autor hace, una vez más, profesión de fe en el saber y en el progreso humano. Saber y progreso que sólo tienen sentido si sirven verdaderamente al hombre. Este tema se destaca junto a otro, esencial también para entender el manifiesto cartesiano: el lenguaje. No hay comunicación ni progreso posible si falta aquel instrumento imprescindible para la transmisión y creación de ese progreso. Este instrumento ha de ponernos en contacto inmediato con el mundo y con "*mon pays*". Por eso DESCARTES afirma que escribe en francés, en la lengua de su "*raison naturelle*". Esta lengua no habla en una terminología cerrada, con una lectura parcial de la realidad, con un innecesario bagaje exclusivamente libresco, como era el latín de las escuelas filosóficas, en el que había desaparecido una gran parte de la herencia intelectual de los griegos, de su expresión de la *physis* y la *polis*. La propia lengua ofrecía a DESCARTES la visión de una realidad, asimilada ya por la experiencia colectiva, mediatizada y teñida también, pero abierta a la crítica y a la creación.

Es cierto que esta preocupación por el lenguaje parece que no va en consonancia con la duda metódica que, al extenderse a todo saber, llegaba también al lenguaje. Y sin embargo, la crítica cartesiana apunta, más bien, a los saberes de la época que, precisamente, no hablaban la lengua natural, sino una lengua en la que había desaparecido la naturaleza.

Aquel presente cartesiano, que se formuló en el "*Discours de la Méthode*", llega hasta nosotros en un momento de crisis filosófica muy profunda, de búsqueda por un camino real para el pensamiento. Y como entonces, al lado del lastre inútil de los conceptos terminologizados y resecos, de un vocabulario ambiguo y sistemáticamente utilizado para la confusión, vuelve el tema del lenguaje a presentarse como un *mundo al lado del mundo,* como una *interpretación de* la realidad. Este *mundo al lado,* hay que explorarlo en su misma y peculiar estructura, pero sin olvidar que su última semántica consiste en servir de comunicación entre los hombres, de memoria colectiva y de reflejo de la vida y de las cosas.