

# La concepción de lo humano en la contraposición Descartes–Montaigne. Apuntes sobre el primer párrafo del Discurso del método.<sup>1</sup>

The Conception of Human Being in Descartes and Montaigne. Notes on the First Paragraph of the *Discourse on Method*.

**Víctor Palacios Cruz<sup>2</sup>**

Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo (Chiclayo, Perú)

Recibido 31 mayo 2023 · Aceptado 25 julio 2023

## Resumen

En Montaigne, el yo es producto de la pluralidad y no existe separado de la naturaleza. En Descartes, por el contrario, la “voz de la razón” justifica una soledad que renuncia al cuerpo, a los sentidos y a la voz de los demás. Según Montaigne, el saber se busca en permanente relación con el mundo, sin la expectativa de una certeza absoluta que superaría nuestra pequeñez natural. Según Descartes, la investigación individual es más segura que aquella en la que varios intervienen. Sin embargo, la diferencia entre ambos pensadores no se limita al plano del conocimiento. Tiene en realidad raíces biográficas y, sobre todo, responde a dos

## Abstract

In Montaigne, the self is the product of plurality and it does not exist separated from nature. On the contrary in Descartes, the “voice of reason” justifies a lonesomeness which renounces to the body, the senses and the voices of others. According to Montaigne, knowledge is sought in permanent relationship with the world, without the expectation of an absolute certainty that would exceed our natural smallness. According to Descartes, the individual research is safer than one in which several individuals intervene. However, the difference between both thinkers is not delimited for the plane of knowledge only. Actually, it

<sup>1</sup> Este artículo ha sido escrito como parte de las labores investigación ordinarias en el Departamento de Filosofía y teología de la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo (Chiclayo, Perú).

<sup>2</sup> victorhpc@hotmail.com

visiones de la condición humana profundamente contrapuestas.

*Palabras clave:* Descartes; Montaigne; Conocimiento; Condición humana; Filosofía moderna.

has biographical roots and, above all, responds to two profoundly opposed views of the human condition.

*Keywords:* Descartes; Montaigne; Knowledge; Human Condition; Modern Philosophy.

## 1. Introducción

Este trabajo propone una interpretación del primer párrafo del *Discurso del método* de Descartes (publicado en 1637), sin duda uno de los documentos más importantes e influyentes en la historia de la filosofía. Un ejercicio planteado desde la referencia a algunas variables biográficas de su autor, así como a su época en que coinciden la decadencia de la cultura medieval, importantes descubrimientos geográficos y culturales, la influencia silenciosa de la imprenta y los estragos de las guerras de religión dentro y fuera de Francia.

Asimismo, es también una lectura guiada por el inevitable contraste con *Los ensayos* de Montaigne, obra que sostiene una actitud abierta a la diversidad de ideas desde la aceptación de la finitud humana y la bienvenida de la interrelación, frente a todo lo cual el cartesianismo se contraponen expresamente como la aspiración a un saber indubitable y definitivo que, de paso, elimine la fuente de todos los conflictos mundanos, a través de la conducción de una inteligencia absuelta de su vínculo tanto con los sentidos cuanto con los testimonios del prójimo.

La imagen muy difundida, y no por trillada desprovista de fundamento, del proyecto cartesiano como una “lucha desesperada para salir del escepticismo de Montaigne”, según escribió hace mucho tiempo Etienne Gilson (114) o como una réplica a *Los ensayos*, según Descombes (Navarro 2007 29) — aun cuando se limite a una contraposición específicamente *epistemológica*— prevalece aquí sobre el tópico igualmente común que cree ver en la preferencia de Montaigne por el retiro personal el acto de una renuncia al mundo, como en Horkheimer (30), o la discutible afirmación de su similitud con el encierro de la razón que propone Descartes, como en Todorov (140).

La diferencia que va a destacarse en esta exposición estriba en que el retiro montaigniano no entraña ninguna desconexión con la exterioridad y es, en todo caso, una circunstancia concebida para compensar el trajín de

la vida pública así como para acompañar los últimos años de su existencia, según cree el propio Montaigne. En tanto que la soledad cartesiana, más que tratarse de un aislamiento físico, consiste en la delimitación del escenario —la razón individual envuelta en sí misma— donde ha de ocurrir, sin interferencias ni contaminaciones, la construcción de una ciencia que no vuelva a caer nunca más como había caído la cultura medieval.

Como sostuvo Stephen Toulmin hace un tiempo (y de un modo que nada luego ha vuelto esencialmente cuestionable): Montaigne y Descartes “coincidieron en que el primer paso para alcanzar la sabiduría se hallaba en el autoexamen”; sin embargo “su individualismo los llevó por derroteros distintos”. En Descartes se advierte la sensación de que “todo individuo, en cuanto sujeto psicológico, está (por así decir) atrapado dentro de su propia cabeza”; en tanto que Montaigne “había escrito en cuanto individuo, pero suponiendo siempre que su experiencia era característica de la experiencia humana en general” (74).

Finalmente, este texto se atiene a la convicción de que representar la razón como un poder sustraído a sus condiciones personales y mundanas encausa un rumbo solitario que, en su exclusión de otras fuentes de conocimiento, se expone sin remedio al dogmatismo, al idealismo y aun a la locura, en contraste con la conveniencia de una reconciliación con la fragmentariedad connatural a la mirada humana como el mejor pretexto para una búsqueda solidaria e intercultural —especialmente conveniente en nuestro tiempo—, según muestran numerosos pasajes de *Los ensayos* de Montaigne.

La paradoja de nuestro tiempo en que una globalización comercial y tecnológica, al tiempo que la universalización del acceso a Internet, no coinciden precisamente con un proceso de convivencia y apertura a la disparidad de discursos y culturas, sino que, por el contrario, parece haber puesto en evidencia y aun exacerbado variadas formas de provincianismo y polarización, permite ver en el planteamiento comunicativo y cooperativo de la búsqueda del saber según Montaigne lecciones de un interés renovado y oportuno para el presente.

## 2 · La igualdad de una sola razón

El *Discurso del método* de Descartes, cuyo subtítulo añade: “para conducir la razón e investigar la verdad de las ciencias”, comienza de un modo calculadamente amable:

**El buen sentido (*bon sens*) es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual cree estar tan bien provisto de él, que incluso los más descontentadizos en cualquier otra cosa, no suelen apeteecer más del que ya tienen. (1999a 4)**

Y en seguida agrega:

**la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón (*raison*), es por naturaleza igual (*naturellement égale*) en todos los hombres. (*Id.*)**

Después de Gutenberg y la multiplicación de los libros, con el consiguiente incremento del hábito de leer a solas y en silencio, más dispuesto a una actitud comprensiva y crítica, cualquier autor escribía imaginando lectores más atentos y escrupulosos, como el propio Fernando de Rojas se resignó a reconocer en 1499 en la segunda versión de la *Tragicomedia de Calixto y Melibea*: “cortar a medida de todos pertenece solo a Dios”, y “no faltarán nuevos detractores a esta adición” (11-15).

Con la temprana advertencia de que no se estima más capaz que su lector, Descartes crea una rápida sensación de cercanía con él. Complicidad que posiblemente aprendió de la “Carta al lector” de *Los ensayos* donde Montaigne pide al lector no perder su preciado tiempo con este libro, pues su único contenido era él mismo (5-6); además, según repite a lo largo de su obra, el mismo Montaigne afirma no ser capaz de ofrecer sabiduría alguna a nadie que viniera a pedírsela (186-187).

Con los años, cualquier lector de buena fe comprueba la rectitud de sus palabras al encontrarse con una aceptación prácticamente entusiasta de su ignorancia como una carencia en realidad inherente a todo ser humano. Condición feliz porque en ella solo “veo una variedad y profundidad infinitas” (1606); es decir, la búsqueda interminable y la garantía del asombro constante. Esto es, para decirlo evocando uno de sus mayores placeres personales, el gozo de ir siempre a caballo, siempre en movimiento y al encuentro de las cosas y del prójimo.

Por su parte, Descartes fue un lector precoz a causa de una enfermedad respiratoria que hizo creer a su familia que moriría pronto, y que lo obligó a una infancia de encierros y precauciones —lo que recuerda a las cuarentenas de la crisis sanitaria mundial provocada por el coronavirus en 2020—, privado de la intemperie y los juegos con otros niños, a lo que se sumó una pérdida aún más grave que, sin embargo, no comparece en *Discurso del método*: la muerte de su madre a un año de haber nacido él.

Esa soledad se volverá recurrente en su camino, no obstante algunas etapas de disipación juvenil en París. En este mismo texto cuenta que, como soldado durante una campaña, “no encontraba” entre sus pares “conversación alguna que me distrajera” (1999a 15), desdeñoso del contacto con un público ajeno a su oficio.

Durante su estancia en Amsterdam, describe las pláticas de la gente común a su paso como rumores de bosques, murmullos de arroyos o desiertos (Grayling 60–61 y Todorov 140), de modo que disfrutando de un anonimato indiferente al entorno hallará en la muchedumbre extranjera una protección para sus vagabundeos pensativos (Descartes 1999a 43), para esas ensoñaciones que la tradición asociará al cuadro de una estufa que caldea el permanente invierno en que discurre la filosofía cartesiana, que es la filosofía de una razón que se retrae y busca cobijo en sí misma.

Por lo demás, como confirma la correspondencia con Isabel de Bohemia (1999b 25), Descartes mostraba modales gentiles y afables en su relación con otras personas. Aunque es cierto que la cortesía puede ser a veces una delicada estrategia para preservar la distancia conveniente.

En suma, como la obra de un experto en soledad el *Discurso del método* está escrito desde la previsión del comportamiento de otras soledades, la de los lectores a través de los cuales la imprenta contribuyó a la formación de

una conducta cuestionadora que terminará, luego, reclamando sus derechos en la sociedad como libertad de conciencia y como rebeldía con la que discutir cualquier autoridad filosófica, política y eclesiástica. Es este derrotero histórico el que luego quiso ver en la “duda metódica” el gesto simbólico que presentó a Descartes, en palabras de Hegel, como un “héroe del pensamiento” (Mèlich 130).

A todo esto, que el *Discurso del método* se abra con una declaración de la semejanza entre todos los hombres parece una reacción hacia una época en que se acababan de descubrir sociedades tan distintas de la europea a través de las incursiones de españoles, franceses y portugueses en el Nuevo Mundo, narradas por cronistas y viajeros. Esas idiosincrasias por las que Montaigne se interesó al punto de reunir en un gabinete en su castillo objetos procedentes de una etnia brasileña, los Tupinambá, y de escribir una defensa de los caníbales frente a un estupor occidental que le parecía, más bien, cubierto de hipocresía sabiendo que en su propio país, durante las guerras de religión, se habían cometido las mayores atrocidades a la hora de provocar el sufrimiento de otros (273). Conflictos que, por cierto, se convirtieron luego en una guerra continental en la que el propio Descartes participó como mercenario.

Por todo ello, anteponer la igualdad esencial de los mortales cae bien en este contexto en que el descubrimiento de otras culturas coincide con las querellas entre protestantes y católicos. Sin embargo, como ha enseñado con dureza el trágico siglo XX, la aparente benevolencia de esta enunciación puede ocultar un reverso inesperado y oscuro.

En primer lugar, fundamentar esa igualdad en la posesión de la misma razón, como luego repite Descartes en su *Discurso* —“es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales” (1999a 5)— es reducir drásticamente la humanidad a una sola dimensión de la que, además, el filósofo da una versión interesada y parcial, una racionalidad lógico-deductiva y matemática que no se corresponde precisamente con la riqueza y variedad de la inteligencia humana, que la investigación posterior nos ha permitido reconocer (cuánto más luego de la llamada teoría de las inteligencias múltiples de Howard Gardner y los aportes de la neurociencia reciente). Una función que, más aún, no puede dissociarse de su relación con los sentidos, el cuerpo, el lenguaje y, en general, la continua interacción con el espacio, la cultura y nuestros semejantes.

De cualquiera manera, la igualdad que parece haber concebido Descartes en el *Discurso del método* es, en rigor, el producto de una abstracción antropológica incluso peligrosa por las derivaciones potencialmente inhumanas a las que puede conducir.

Un apunte tangencial: sostengo que el concepto de “inteligencia artificial” es cuestionable. Solo separada de la unidad compleja y viva que es cada humano, la inteligencia puede ser vista como una aptitud reproducible por máquinas y algoritmos. Pero entonces se trataría de otro tipo de capacidad sustraída a su condición original. Un entramado de carne y de interacción con el medio que, desde la óptica cartesiana, sería por el contrario una injerencia perturbadora en el desempeño de una mente que, como se ve en el primer párrafo del *Discurso*, él presenta como una facultad autónoma y superpuesta a nuestra imperfecta naturaleza.

Ciertamente, concentrar lo humano en la razón comporta una reducción que, sin embargo, ha sido parte de una larga tradición griega y medieval en que el poder intelectual —“que vuela como el viento”, decía Sófocles (258)— ha honrado a nuestra especie y se ha descrito como aquello que nos encumbra y separa del resto de los vivientes. Desde hace un tiempo sabemos que la traducción medieval “animal racional”, muy recurrida por la Escolástica, supuso una restricción de su sentido original en la *Política* de Aristóteles que, en rigor, significa más exactamente “animal capaz de discurso” (1998 47-48).

Al respecto, fue significativa hacia los años noventa la contribución del estudioso del cerebro humano Antonio Damasio, al considerar la operatividad del pensamiento como indesligable incluso de la vertiente de las emociones, capaces de influir tanto en el desarrollo del conocimiento cuanto en la toma de decisiones. De ello trató su famoso ensayo *El error de Descartes*.

Más recientemente, por los estudios de Lakoff y Johnson, sabemos que siendo el pensamiento ineludiblemente una expresión verbal, “nuestro sistema conceptual es un producto del tipo de seres que somos y la manera en que interactuamos con nuestros ambientes físico y cultural” (152).

Es cierto que en el último de los libros publicado en vida por Descartes, el *Tratado de las pasiones* —con la salvedad importante de que fue escrito a instancias de las dificultades que tuvo para satisfacer las preguntas y objeciones que le planteó Isabel de Bohemia en su correspondencia acerca de las

relaciones cuerpo-mente (40-41)—, el filósofo francés parece ceder admitiendo que las pasiones “fortalecen y hacen durar, en el alma, los pensamientos” (2002 146), sin embargo la concepción dualista a la cual pertenece esta explicación impide rehabilitar del todo una concepción más unitaria o integral del ser humano. De hecho, el recurso de la hipótesis de la glándula pineal como órgano que actúa como puente entre el alma y los cambios biológicos (transmitidos a través de los “espíritus animales”) (127) termina por refrendar la descripción fundamentalmente mecanicista del cuerpo y de todos sus estados y modificaciones que domina a lo largo del *Tratado de las pasiones*.

### 3 • Contra la diversidad de pensamientos

El caso es que también Michel de Montaigne celebró la igualdad de todos los mortales, una actitud manifiesta en él de muchos modos, por ejemplo en la elección de la célebre cita de Terencio, “soy humano y nada de lo humano me es ajeno”, inscrita en el techo de su biblioteca a la altura del escritorio, y tomada sin duda en un sentido que no se restringía al de la igualdad en la posesión de la misma facultad intelectual.

Pero, considerando que *Los ensayos* no son un tratado sistemático y sí, más bien, una colección de divagaciones amenas de aparente incoherencia y un desarrollo veleidoso, más parecido al curso de una conversación —según dice Hennig, el simulacro de una larga conversación con el añorado amigo Etienne de la Boétie, muerto años antes (24,8)—, es entendible que Montaigne nunca dé una precisión, peor aún una definición, de qué es lo que nos hace iguales a otros, y que, en lugar de ello, se dedique empeñosamente a mencionar las mil y un evidencias de que lo que era bueno en otro tiempo ahora no lo es, y de que lo que es bello en tal lugar es lo contrario en otra latitud.

Sea como sea, es justamente la aceptación implícita de esta igualdad la que explica que Montaigne reciba con una inusual cordialidad los testimonios de cualquier procedencia a través de su placer declarado por los libros, los viajes y la conversación (1377-1380). Todos los juicios y modos de vida tienen valor, incluso la inagotable multiplicidad de nuestra especie es la mejor escuela para formar el carácter, como dice en *Los ensayos* al presentar la visita

de otros países como necesaria para la educación de los niños (*Ibid.* 1451). La finalidad más auténtica del viajar, agrega, no es ver otros lugares con el solo ánimo de la curiosidad, sino más bien “aprender las tendencias y costumbres de esas naciones, y rozar y limar nuestro cerebro con el de otros” (*Ibid.* 194).

Pues bien, es esta celebración de la variedad del mundo la deducción que en el *Discurso del método* no se sigue inmediatamente de su propia declaración sobre la igualdad de todos. Opuestamente dice Descartes:

**Por lo tanto, la diversidad de opiniones (*la diversité de nos opinions*) no proviene de que unos sean más racionales que otros, sino tan solo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos diferentes, y no tenemos en cuenta las mismas cosas. (1999a 4-5)**

Hay que decir que una observación como esta tendría sentido si concierne únicamente al ámbito de una racionalidad pura como la de las matemáticas, pero es obvio que el método cartesiano anhelaba servir como medio para la obtención de un saber pleno y universal que abarcara y unificara a todas las disciplinas. De modo que, en definitiva, la “diversidad de opiniones” es, para Descartes, la evidencia de un extendido mal empleo del llamado “buen sentido”, un hecho preocupante para combatir precisamente el cual propondrá un conjunto de reglas que han de ser las mismas para todos, precisamente porque las cabezas son todas idénticas entre sí.

Por consiguiente, en Descartes la igualdad de los humanos — que es en sustancia la igualdad de la razón — no da lugar a una actitud de receptividad y legitimación de todos los puntos de vista humanos, sino, por el contrario, a una postura condenatoria del disenso y la pluralidad. Incluso entraña la ilusión de que todos, usando rectamente la razón con la inestimable ayuda del método cartesiano, llegaremos un día a una unanimidad en nuestros juicios.

Un horizonte que, a todo esto, resulta inquietante delante de los brotes nacionalistas del siglo XXI que recuerdan a los no tan lejanos totalitarismos europeos, que aspiraban a la imposición de una única visión de la historia y el universo; pero también, delante de una sociedad neoliberal mercantilista a la que, parecidamente, nada le resultaría más favorable para la marcha

ininterrumpida de sus procesos que la homogeneidad instantánea, si no de las opiniones, sí al menos de los deseos de los consumidores.

Dice, al respecto, Byung Chul-Han:

**Lo que hoy impera no es una uniformidad de «todos los demás igual que los demás» que caracteriza al uno impersonal. Dicha uniformidad deja paso a la diversidad de opiniones y opciones. La diversidad solo permite diferencias que estén en conformidad con el sistema. (2017 48)**

A todo esto, la periodista Anne Applebaum escribió, en un breve ensayo dedicado a la reciente emergencia de corrientes nacionalistas y autoritarias, un apunte interesante: “las personas se sienten atraídas por las tendencias autoritarias porque les molesta la complejidad. Les disgusta la división; prefieren la unidad” (106). De ahí que “una avalancha de diversidad —de opiniones, de experiencias...— les enfade. Entonces buscan soluciones en un nuevo lenguaje político que les haga sentir más seguras y protegidas” (*Id.*).

De otro lado, creer que todas las mentes han de arribar a las mismas conclusiones en cualquier tiempo y lugar con el simple uso del mismo procedimiento, como propone Descartes, revela la influencia de una concepción mecanicista de la razón que, por cierto, el autor del *Discurso del método* replicará después en su estudio —*El tratado del hombre*— sobre la anatomía humana, a la que compara con fuentes de agua, relojes mecánicos y molinos de viento (2002 32–33, 101–102).

Concepción que Leibniz, filósofo y activo diplomático, llevará todavía más lejos, como explica Toulmin, en su búsqueda de una “lengua universal”, en concreto un sistema lógico de caracteres “capaz de expresar todos nuestros pensamientos” (147). Una máquina de razonar inspirada en este sistema permitiría dirimir las disputas humanas, y quizá de ese modo aseguraríamos —según Leibniz— que las desavenencias no engendren animadversiones y pleitos como los que alborotaron a la Europa de los siglos XVI y XVII.

Es divertida, pero también sugerente la parodia que hace Jonathan Swift del soñado invento leibniziano en *Los viajes de Gulliver* cuando, durante la estancia de su personaje en Balnibarbi, se le muestra un dispositivo mecánico del tamaño de una habitación, hecho de “manillas y taquitos de

madera” (417-418), por medio del cual hasta el más inepto podía obtener una buena ciencia “con la mínima necesidad de ingenio o estudio”. (¿Cómo las apps de nuestras pantallas electrónicas? ¿Cómo los algoritmos para cualquier usuario de ChatGPT)

Como observa Toulmin, “una cosa es perfeccionar un instrumento y otra muy distinta garantizar que solo se empleará de una manera justa, virtuosa y racional” (153). El problema es que, añade, “todos se proponen «purificar» las operaciones de la razón humana descontextualizándolas; es decir, divorciándolas de situaciones históricas y culturales concretas” (*Ibid.* 153).

Cómo negar, por cierto, que la representación cartesiana de la inteligencia como una operatividad rectilínea idéntica a “las demostraciones de los geómetras” (1999a 26) ha debido entusiasmar a quienes, como los transhumanistas —en su rama *dataísta* más aún—, profesan en los últimos años la esperanza de que el humano pueda ser convertido en una especie de entidad digital y por tanto inmaterial, a salvo al fin de la enfermedad, el error y la muerte, al lograr supuestamente traducir lo humano a la sola racionalidad y esta, a su vez, a una conectividad lógica perfectamente transferible a algoritmos (Tapia 177).

Por cierto, esta “diversidad de opiniones entre los filósofos” que Descartes deplora, se compara más adelante en el *Discurso* con la heterogeneidad de costumbres que las gentes practican llevadas por el ejemplo y la imitación (1999a 13), sin el filtro del juicio y la reflexión según él.

Es la misma fatalidad que Kant condenará en su *Crítica de la razón pura*, a fines del siglo XVIII, al lamentar que la suerte de la filosofía (“un campo de batalla”) no haya sido la misma que la de las ciencias físicas (18-19). Y es, ante todo y como descubrió hace mucho Etienne Gilson, el mismo tenor de la introducción a las *Obras matemáticas* del Padre Christopher Clavius, un astrónomo y matemático muy leído en las escuelas de la Europa de inicios del siglo XVII, y donde se dice:

**Las disciplinas matemáticas demuestran y justifican con las más sólidas razones todo lo que traen a discusión, de forma que verdaderamente engendran ciencia y expulsan por completo todas las dudas de la mente del estudiante. Difícilmente puede**

**decirse esto de otras ciencias, donde la mayor parte del tiempo el entendimiento queda incierto y en duda sobre el valor exacto de sus conclusiones, tantas son las opiniones y tan discutidos sus juicios. (Gilson 117-118)**

Ciertamente, el hechizo de los números es, cuando menos desde los pitagóricos y el propio Platón, legendario en la historia de la cultura. En el siglo XIX Edgar Quinet escribió:

**Cuando vi que esta ecuación funcionaba y se resolvía a sí misma, por así decirlo, entre mis manos y estallaba en una infinidad de verdades todas igualmente indiscutibles, igualmente eternas, igualmente resplandecientes, creí poseer el talismán que me abría la puerta de todos los misterios. (16-17)**

El detalle es que las matemáticas pueden permitirse esta envidiable exactitud y la subsecuente inmutabilidad de sus resultados, debido a que tratan con objetos que no son sino artificios y abstracciones, es decir maravillosas irrealidades. El orden matemático, más allá de la fascinación que provoca, es un refugio humanamente atractivo para escapar de la contingencia y el azar de este mundo, y también, como escribió Ernesto Sabato en el prólogo de *Hombres y engranajes*, para dejar de escuchar “a los humanos y sus confusas contiendas” (12).

Las matemáticas aparecieron, pues, en un momento oportuno en el itinerario intelectual de Descartes, una vez declarado el desencanto que le producía la “diversidad” de los maestros, los libros y los pueblos, y en un tiempo de transición y transformaciones en todos los órdenes de la existencia. Desde luego, y como insinuó Arendt, ellas son la mejor aliada para una subjetividad que pretende su rigurosa autonomía:

**La única capacidad que es “independiente de la experiencia como lo es del pensamiento, es la capacidad de razonamiento lógico cuya premisa es lo evidente por sí mismo (...) la verdad de**

**que dos y dos son cuatro no puede ser pervertida ni siquiera por las condiciones de la soledad absoluta. Ésta es la única «verdad» fidedigna en la que pueden apoyarse los seres humanos una vez que han perdido su garantía mutua, el sentido común, lo que los hombres necesitan para experimentar y vivir y conocer su camino en un mundo común». (1998 704-705)**

## **4 · La igualdad como coartada de la soledad de la razón**

Efectivamente, la igualdad esencial de todos en virtud de la razón se convierte en el *Discurso del método*, sobre todo en el segundo capítulo, en la coartada perfecta para defender a continuación la estricta individualización de la búsqueda del saber.

Dice, por ejemplo:

**No existe tanta perfección en obras compuestas de muchos elementos y realizadas por diversos maestros como en aquellas ejecutadas por uno solo. (1999a 16)**

Después:

**Es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo habrían sido si, desde el momento de nacer, hubiéramos dispuesto del pleno uso de nuestra razón y nos hubiéramos guiado exclusivamente de ella. (*Ibid.* 18)**

Y más adelante:

**mi propósito no ha sido nunca otro que intentar reformar mis propios pensamientos y construir sobre un terreno que sea enteramente mío. (*Ibid.* 20)**

Es casi un estribillo: la influencia del prójimo es perniciosa y todo intercambio compromete la pureza de la razón. La universalidad de la mente humana, en suma, se convierte para Descartes en la excusa perfecta para justificar una búsqueda totalmente alejada de la discusión y la reciprocidad —más allá del conocido intercambio epistolar que el filósofo sostuvo con algunos de sus contemporáneos—, así como completamente al margen del suministro de los sentidos (*Ibid.* 45), descritos posteriormente como producto de la pasividad de la mente (1984 118) y anclados en una corporalidad tajantemente separada del alma, que Descartes insiste en describir como una homogénea *res cogitans*.

En el *Discurso del método* escribe:

**Yo soy “una sustancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que, para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta y, aunque el cuerpo no existiese, el alma no dejaría de ser todo lo que es”. (1999a 46-47)**

Y después en las *Meditaciones metafísicas*:

**No soy este conjunto de miembros llamados cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros (...). ¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. (2006 130-131).**

Dicho de otro modo, la universalidad de la Razón con mayúscula se convierte en el pretexto para demarcar la introspección de la razón con minúscula, esa subjetividad que la trayectoria de la modernidad irá afirmando como el auténtico lugar del yo, de la creación de las artes y el saber. El “santuario de lo interior”, lo llamaba el poeta Novalis (106), para referirse a las

delicias de la lectura en silencio; una comunión con lo eterno, añade por su parte Schlegel, no estropeada por “el ruido de los labios” (113).

En mi opinión, la escultura de Auguste Rodin *El pensador* es involuntariamente o no un reflejo del ideal cartesiano, contrario a la representación clásica de la búsqueda del saber como la obra de una vida en comunidad, visible en los diálogos de Platón y en el fresco *la Escuela de Atenas* de Rafael Sanzio (1510-1512), como también en el llamado mosaico de los filósofos, del siglo I después de Cristo, descubierto entre las ruinas de Pompeya. Una búsqueda comunitaria que el propio Aristóteles reconoció en su *Metafísica*:

**nadie puede alcanzar dignamente la verdad, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza; individualmente no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. (1998 84)**

Aquí es donde tengo la sospecha de que actúan sobre Descartes, precoz lector, no solo la seducción matemática, sino también la duración del efecto atrapante de un enclaustramiento bien provisto de libros. Todo un tópico poco después de Gutenberg, en que mientras algunos como Robert Burton advierten que el exceso de estudio produce melancolía (146) y Cervantes que el abuso de los libros lleva a la locura (30-31), otros testimonian el consuelo y el regocijo que les produce la compañía de los autores.

A propósito, dicen unos versos de Quevedo: “retirado en la paz de estos desiertos, / con pocos, pero doctos libros juntos, / vivo en conversación con los difuntos, / y escucho con mis ojos a los muertos” (99). Un siglo antes, en una carta de 1513 a Francesco Vettori, cuenta Maquiavelo que, al final de una agotadora jornada, entra en su biblioteca, se atavía dignamente y lee a los amados autores antiguos que contestan sus consultas: y “durante cuatro horas de tiempo no siento tedio alguno, olvido todo afán, no temo la pobreza, no me asusta la muerte: me transfiero del todo en ellos” (134). Sin olvidar, desde luego, la importancia desesperada que Lutero concede a la lectura privada de la Biblia en la búsqueda de una manifestación divina que

la naturaleza humana, depravada por el pecado original, no merecía por sí misma.

Sin embargo, en la paz de estos encierros bien abastecidos de volúmenes persiste todavía la herencia de otros tiempos en que, ante la escasez de los impresos, la gente común escuchaba leer a otros y, cuando se permitía el lujo de tener en sus manos un ejemplar, lo leía en voz alta. Es decir, la lectura a solas discurría como una analogía de la lectura en compañía.

Pero, con el tiempo, la privacidad del lector dará paso a una de sus consecuencias más decisivas: el descubrimiento de la propia voz que, con la libertad de no tener que escuchar a otros y sin la presión de tener que memorizar sobre la marcha algo que ya se posee en un impreso, empezará a modular su propio parecer. Pessoa lo diría después certera y brevemente: “leo y me abandono, no a la lectura, sino a mí mismo” (426).

El autor del *Discurso del método* es un antiguo lector maravillado por los libros que, luego de descubrir su propia voz en la soledad de su lectura —aquella que luego llamará “la voz de la razón”—, dice adiós para siempre a los autores, es decir a quienes tiempo atrás le habían ayudado a encontrarla y, con ello, a encontrarse a sí mismo.

## 4 · Una soledad fortificada e inmune

En definitiva, defraudado por la enseñanza en la escuela donde estudió, donde se le prometió que se volvería docto y sabio (1999a 7); desencantado por las contradicciones que presentaban las ciudades que conoció en sus viajes por Europa (*Ibid.* 12-13), Descartes concluye lo inexorable:

**“Aprendí a no creer nada con demasiada firmeza de todo lo que se me había persuadido únicamente por el ejemplo y la costumbre, y así me liberaba poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural (*lumière naturelle*) y hacernos menos aptos para escuchar la voz de la razón (*entendre raison*)” (*Ibid.* 13-14).**

Una razón que puede permitirse trabajar fiándose solo de sí misma, apartada del suministro de los libros y de cualquier interlocutor, en la seguridad además de que esa razón —idea característicamente escolástica, a todo esto— es una hechura divina, dotada asimismo de ideas innatas. Ideas que, desde luego, la eximen de la necesidad de indagar fuera de sí misma.

Ciertamente qué sencillas y poderosas las metáforas en el lenguaje de Descartes. “Luz natural”, en el entendido de que la palabra “luz” es antigua como imagen del conocimiento, y “natural” quiere decir “lo ya nacido con nosotros” que, aclara el *Discurso del método*, no ha hecho más que enturbiarse en sus relaciones con el mundo (un anuncio de la teoría del “buen salvaje” de Rousseau, según la cual la bondad humana se desvirtúa por el contacto con la civilización).

En seguida dice: “escuchar la voz de la razón” (o “escuchar la razón” en una traducción más literal del francés original). Una expresión cuidadosa, por cierto, porque es propiamente lo inverso de “hablarse uno a sí mismo”, que tendría más bien la arbitrariedad propia de la divagación individual. Por el contrario, se trata de limitarse a prestar atención a un dictado interior, a un mensaje ya existente, lo que implícitamente confiere autoridad al objeto de lo escuchado. Dice Byung-Chul Han: “la voz representa a menudo una instancia superior, una trascendencia. Suena desde *arriba*, desde lo *totalmente distinto*” como si se tratara de una “*exterioridad interior*” (2017 88-89).

Una situación parecida, en parte, a la libre interpretación de la Biblia durante la lectura a solas en que, según el luteranismo, el Espíritu Santo habla al lector y suplanta su alma inapta para la adquisición de la verdad. Con la salvedad de que Descartes no habla de una subjetividad dependiente del contacto con un libro, por sagrado que este sea. No habla tampoco de un ponerse a la espera de un contenido sobrenatural, puesto que es del todo innecesario considerando que éste ya está inscrito en una razón dotada de ideas innatas.

Únicamente se trata de acallar todo en torno para poder percibir esa voz superior, desperdiciar la esfera cristalina de la individualidad de las intromisiones de lo exterior. El posterior rechazo de los sentidos, en la cuarta parte del *Discurso del método* —reiterado en las *Meditaciones metafísicas* (2006 120)— será un desenlace previsible que despejará el terreno para el advenimiento del “*cogito ergo sum*”, el “pienso, luego existo”, presunta pri-

mera verdad de su sistema, obtenida en la autoconciencia de una razón que discurre sin el concurso de ninguna experiencia.

La comprensible sensibilidad de nuestro tiempo condicionado por la reciente experiencia de una pandemia, que impuso en su primera etapa la práctica de la cuarentena y la distancia social como formas de esquivar el contagio causado por la proximidad humana en los espacios compartidos, no puede dejar de ver en esta ruptura de la razón cartesiana con el cuerpo y con los demás, como la determinación de un encierro que cree alcanzar a solas la inmunidad anhelada, es decir, una autosuficiencia basada en la presunción de tratarse de una privacidad abastecida (“luz natural”) con todo lo necesario para la obtención de una ciencia que nos convierta, finalmente, en “dueños y poseedores de la naturaleza” (1999a 85).

Decía, a propósito, Merleau-Ponty: no existen verdades en un “interior humano”. Es más, “no hay hombre interior, el hombre está en el mundo” y “es en el mundo que se conoce” (11). En el mismo sentido, Pierre Gas-sendi —por cierto, uno de los corresponsales de Descartes más críticos con sus ideas (Velásquez 119-120)— planteó dos distintas observaciones a esta soledad racional no tienen desperdicio:

**Diréis «solo soy mente», pero seamos sinceros, y decidme con franqueza: ¿el mismo sonido de vuestras palabras no procede de la sociedad en que habéis vivido? Y, puesto que dicho sonido procede de vuestra relación con otros hombres, ¿no procede el significado de ese sonido del mismo origen? (Mumford 2011 132-133)**

**Es preciso que os examinéis a vos mismo como si fuese una cuestión de química, de manera que podáis revelarnos el interior de vuestra sustancia. Y cuando lo hayáis hecho así, nos tocará examinar si sois mejor conocido que ese cuerpo, cuya naturaleza nos manifiestan tan claramente la anatomía, la química, tantas artes diferentes y tan diversas experiencias. (Velásquez 2020 121)**

Si, por lo demás, citando a Wittgenstein, “el lenguaje es el vehículo del pensamiento” (2015 239) y el “pensar no es un proceso que pueda separarse del hablar” (*Ibid.* 243), la sola lengua en que está escrito el *Discurso* —en la que hay una concurrencia de multitudes y de herencias— destierra por completo la viabilidad real del solipsismo cartesiano. Todo ello sin tener que recurrir, faltaba más, a la contemporánea teoría de la muerte del autor preconizada por Roland Barthes.

Por supuesto, las críticas a la pretensión de construir una ciencia, más aún completa, a partir de una razón recluida en sí misma, se sucedieron con posterioridad a Descartes. Cuenta el recordado historiador de la ciencia Paolo Rossi que el propio Leibniz contrapuso a ello una ecuménica “república de los espíritus”.

**El progreso real del género humano nace del propio pasado de la ciencia y debe ser rechazada la ambición de aquellos que desprecian a los demás «como si, por sí solos, pudieran realizar gran cosa». (1970 126)**

En realidad, en palabras de Leibniz, “un hombre es bien poca cosa si se le compara con la unión de muchos hombres” (*Id.*). Por su parte, Isaac Newton escribió:

**Explicar la totalidad de la naturaleza es una tarea demasiado difícil para un solo hombre, e incluso para una sola época. Es infinitamente mejor hacer poco, pero con certidumbre, y dejar el resto para quienes hayan de venir después, en vez de explicar todas las cosas por medio de conjeturas sin garantizar ninguna cosa (Westfall 299).**

Frente a todo ello, el retiro de Montaigne a su castillo, y a la torre donde pasaba horas leyendo y escribiendo dentro de su biblioteca, confunde en mi opinión a muchos intérpretes llevándolos a ver en ese hábito la misma soledad dentro de la cual Descartes circunscribió la ejecución de su proyecto,

cuando en realidad se trata de dos temperamentos y dos rumbos filosóficos profundamente contrapuestos.

Más allá del aislamiento imprescindible para la producción intelectual, el estar a solas es únicamente una *condición* que se frecuenta y una deseable circunstancia de trabajo en el autor de *Los ensayos*; mientras que en Descartes la soledad —aun en medio de un gentío como prueban sus cartas desde Amsterdam— es una *posición* permanente y prescriptiva de su pensamiento.

Que *Los ensayos* contengan, además, abundantes citas de autores griegos y latinos, así como alusiones incluso a la palabra de los campesinos de sus tierras con quienes alterna a diario; y que, en fin, su autor haya escrito allí que “un hombre honesto es un hombre mezclado” (1470), confirman suficientemente que su “individualidad” se encuentra en las antípodas de la perspectiva cartesiana.

Por otra parte, en Montaigne la igualdad derivada de nuestra finitud común supone, en primer lugar, una alerta sobre los peligros de la arrogancia —“enemiga pendenciera de la verdad” (1606)— y, después, una invitación a salir, a reunirse con lo diferente a través de la lectura, la charla y el viaje, como se repite, sin ningún temor por la discrepancia, pues “si alguien me contraría, no despierta mi ira sino mi atención” (1380), y más aún en la certeza de que la búsqueda del saber es una empresa afortunadamente interminable: “hemos nacido para buscar la verdad, el mundo es solo una escuela de indagación” y “la cuestión no es quién llegará a la meta, sino quién efectuará las más bellas carreras” (1385).

La apertura a la diversidad en Montaigne está muy unida, por supuesto, a la conciencia de la provisionalidad del juicio terreno (185), en tanto que en Descartes el rechazo de la pluralidad es un requisito *sine qua non* para alcanzar un saber exhaustivo que elimine para siempre nuestras desavenencias, en el afán de emular una mirada omnisciente, una subjetividad absoluta para la cual —gracias al cuidadoso seguimiento del método— no habrán verdades “tan alejadas de nuestro conocimiento a las que, finalmente, no podamos llegar ni tan ocultas que no podamos descubrir” (1999a 26-27).

En términos pictóricos, se diría que Descartes es más afín al arte de un Jan Van Eyck que, contrariando el desenfoque natural de la vista humana, procura una nitidez y una exactitud implacables en cada centímetro cua-

drado de cuadros como *El matrimonio Arnolfini* (1414) y otros. A diferencia de un Rembrandt que, en la misma época del filósofo francés, prefiere la imprecisión, el claroscuro y hasta las manchas del pincel sobre la superficie consiguiendo con ello, sin embargo, una inesperada y superior exactitud psicológica en sus retratos y autorretratos.

El proyecto cartesiano de una única ciencia indeclinable —escarmen-tada por la debacle de la cultura medieval— y en el interior de una razón parapetada, con el respaldo de su origen divino, hace imaginar una claridad uniforme sin pliegues, como la transparencia a la que aspira nuestra era digital, en que —como dice Byung-Chul Han— vivimos bajo la potencia de una retina absoluta para la cual el mundo es el reino de “lo numérico y lo igual” (2019 30), y en el que la ansiedad por la aprobación, y la acción de algoritmos que en las redes sociales proporcionan una confirmación de las propias ideas, nos ha vuelto “ciegos para lo distinto” (2017 40 48-49).

Un futuro insípido que, sin embargo, en el tiempo de Descartes, como insiste Toulmin, debió parecer una “vía de salida a las contradicciones doctrinales que habían estado en el origen de las guerras de religión” (100).

Lo que abre otro frente de contraposiciones con Montaigne. Decir que “ninguna creencia me ofende”, “cualquier cielo me va bien” (1452), y sobre todo la declaración de que somos presuntuosos al creer que es posible darle a nuestros juicios de barro la consistencia de aseveraciones absolutas, sugieren que para el autor de *Los ensayos* las guerras no se evitan violentando las cabezas para volverlas idénticas entre sí, como réplicas de un mismo modelo, sino aceptando lo diverso y escuchando al otro con interés, antes que mostrando un disgusto por nuestras muy terrenales discrepancias.

Siendo todos finitos, defectuosos nuestros instrumentos de conocimiento (Montaigne 97), la paz solo puede edificarse sobre la variedad y la inconstancia de nuestras opiniones. Como le pasó a Lutero, pretender que Dios avale la conciencia solitaria es, contraproducentemente, exponernos a que la sociedad sea un campo minado que estallaría a la mínima fricción provocada por la coexistencia de ciudadanos convencidos cada uno de tener de su lado la última palabra.

Pero, en un tiempo de confrontaciones abierto a lo sorprendente e inabarcable, ahora tanto como a inicios de la Edad Moderna, un proyecto ambicioso de certeza y seguridad, como el cartesiano, tiene sin duda mucho

más atractivo que una aceptación montaigniana del cambio y de la libertad. En una época de cambios culturales bruscos y diversos, propuestas metafísicas como la que anuncia Descartes, aunque no llegara a consumir lo que anunciaba, transmiten, como dice Joan-Carles Mèlich, una cierta “tranquilidad”: son como

**Palacios suntuosos en los que todo encaja, en los que cualquier pregunta obtiene respuesta, una respuesta libre de vacilaciones, de dudas y de ambigüedades. (42)**

A diferencia de Descartes, Montaigne solo ofrece el planteamiento de una vida como movimiento perpetuo, como transformación permanente (*Ibid.* 89).

Sin embargo, es necesario observar que una razón desgajada del cuerpo, del mundo y de nuestros semejantes como la que se halla en el punto de partida del cartesianismo se enfrenta, como demostró Arendt, a la posibilidad de caer en la ficción y la fantasía, si observamos que en un estado de solipsismo “el pensamiento se vuelve ilimitado, pues ya no le molesta nada del exterior” (2000 30). Un destino de idealismo nada ajeno a una posición dogmática, puesto que, como observa Elias Canetti: conforme más riguroso y compacto es un pensamiento “más distorsionada es su visión del mundo” (153). En efecto, un pensamiento que se exige ante todo coherencia consigo mismo procura una mayor lealtad con sus propios contenidos antes que con las evidencias de los hechos y las señales del mundo cuyo conocimiento se propone.

En último término, semejante divorcio con la realidad impondría una sucesión de justificaciones que prácticamente instalaría la autorreferencia en un perfecto estado de locura. Al menos, en la locura tal como la describía agudamente Chesterton:

**Todos los que han tenido la desgracia de hablar con personas sumidas en la locura o al borde de ella, saben que su principal característica es la horrible claridad con que ven todos los detalles y relacionan una cosa con otra en un mapa mental**

**más complicado que un laberinto. Si uno discute con un loco, lo más probable es que salga perdiendo; su inteligencia es mucho más rápida porque no tropieza con el obstáculo del buen juicio. No le entorpecen el sentido del humor, la caridad ni las mudas certezas de la experiencia. Es tanto más lógico por haber perdido ciertos afectos de los cuerdos. De hecho, la frase con que por lo común se define la locura induce a cierta confusión. No es que el loco haya perdido la razón, sino que lo ha perdido todo menos la razón. (22)**

## 5 · Conclusión

Es llamativo que la máxima aspiración a la certeza suponga, en el *Discurso del método*, la absolutización de una subjetividad descrita como el movimiento rectilíneo de una razón no interferida por los sentidos ni por la opinión del prójimo, amparada en la autonomía del modelo matemático; en contraste con un Montaigne que declara la imperfección de nuestros medios naturales de conocimiento así como la volubilidad de nuestro parecer, sin embargo compensada por la felicidad de poder recabar los más variados retazos del mundo a través de la lecturas, las conversaciones y los viajes; es decir, en el ejercicio del trato con el otro.

Ignoro si todos nos sentimos como pensadores situados la mayor parte del tiempo en una serena cotidianidad montaigniana puntuada de arrebatos cartesianos. Pero estoy convencido de que si lo nuestro es la filosofía, por tanto el amor al saber, el interés por la verdad y la lealtad al mundo, no podemos aceptar los sacrificios que exigen planteamientos como los de Descartes para alcanzar una ciencia presuntamente simple y ficticiamente completa desde una racionalidad altiva y solitaria, desasida de la carne y del mundo (“descontextualizada”, diría Toulmin). Por consiguiente, clamorosamente abstracta, inhumana e irreal.

Con lo cual, el punto principal de contraposición entre el *Discurso del método* y *Los ensayos* no estriba solo, como ha señalado la tradición, en una diferenciación *epistemológica*: el racionalismo con pretensiones de saber absoluto y definitivo en Descartes frente al escepticismo de un Montaigne que denuncia la precariedad y la variabilidad del juicio humano. Esa diferenciación

es más profunda, es sobre todo *antropológica*, en el sentido de la subjetividad trazada por uno y otro, más allá de que ambos jamás formulen semejante concepto.

En Descartes se traza una subjetividad autárquica, separada, homogénea y ensimismada, en tanto que en Montaigne vislumbramos una más bien enraizada en la amplitud, la amplitud diversa y cambiante del mundo y del propio cuerpo (si bien este aspecto no ha sido explícitamente contemplado en este trabajo).

En suma, no nos vendría nada mal volver a la conducta montaigniana de una reconciliación con la innegable pequeñez de nuestra condición frente a una inmensidad compleja y plural, dos riberas nada inmutables que, sin embargo, logran abrazarse en las distintas ceremonias de la pluralidad. Es decir, a través del encuentro y el intercambio.

## 6 · Bibliografía

- Applebaum, Anne. *El ocaso de la democracia. La seducción del autoritarismo*. Barcelona: Debate, 2020.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- Arendt, Hannah. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen, 2000.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Burton, Robert. *Anatomía de la melancolía*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Canetti, Elias. *Apuntes II*. Barcelona: Debolsillo, 2008.
- Cervantes, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004.
- Chesterton, Gilbert K. *Ortodoxia*. Barcelona: Acantilado, 2013.
- Damasio, Antonio. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Destino, 2011.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Tecnos, 1999a.
- Descartes, René. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba Editorial, 1999b.

- Descartes, René. *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.
- Descartes, René. *Tratado de las pasiones / El tratado del hombre*. Madrid: Alianza, 2002.
- Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Gilson, Etienne. *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, 1998.
- Grayling, Anthony C. *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*. Barcelona: Herder, 2017.
- Han, Byung-Chul. *Loa a la tierra. Un viaje al jardín*. Barcelona: Herder, 2019.
- Hennig, Jean-Luc. *De la amistad extrema. Montaigne y La Boétie*. Barcelona: Ariel, 2016.
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Barcelona: Barral Editores, 1970.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tusquets, 2007.
- Lakoff, George y Johnson, Mark. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 2017.
- Maquiavelo, Nicolás. *Epistolario 1512-1527*. México: FCE, 2015.
- Mèlich, Joan Carles. *La sabiduría de lo incierto. Lectura y condición humana*. Barcelona: Tusquets, 2019.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1997.
- Montaigne, Michel de. *Los ensayos*. Barcelona: Acantilado, 2007.
- Mumford, Lewis. *El pentágono del poder. El mito de la máquina II*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2011.
- Navarro R., Jesús. *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*. Madrid: FCE, 2007.
- Novalis. *Enrique de Ofterdingen*. Madrid, Cátedra, 1998.
- Pessoa, Fernando. *Libro del desasosiego*. Barcelona: Acantilado, 2002.
- Rossi, Paolo. *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. Barcelona: Labor, 1970.
- Rossi, Paolo. *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*. Barcelona: Crítica, 1998.
- Quevedo, Francisco de, *Antología poética*. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- Rojas, Fernando de. *La celestina*. Barcelona: RBA, 2000.

- Sabato, Ernesto. *Hombres y engranajes*. Buenos Aires: La Nación, 2006.
- Schlegel, Friedrich. *Poesía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1994.
- Sófocles, *Las siete tragedias*. México DF: Porrúa, 2007.
- Steiner, George. *Gramáticas de la creación*. Barcelona: Debolsillo, 2011.
- Switf, Jonathan. *Los viajes de Gulliver*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Tapia, Carlos, coord. *De forma et vita. La arquitectura en la relación de lo vivo con lo no vivo*. Sevilla: Athenaica, 2020.
- Todorov, Tzvetan. *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista sobre la globalización*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Toulmin, Stephen. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 2001.
- Velásquez Z, Soledad A. “La naturaleza de las entidades matemáticas. Gasendi y Mersenne: objetores de Descartes”, *Dianoia. Revista de filosofía* 84 (2020): 111-133.
- Westfall, Richard S. *Isaac Newton. Una vida*. Madrid: Folio y ABC, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Gredos, 2015.