

# *De lo uno a lo otro: conocimiento, razón y subjetividad en Descartes*

Luis ARENAS

Universidad Complutense

**RESUMEN:** La noción de identidad se presenta en Descartes como una idea guía que podremos ver reaparecer bajo múltiples formas en diversas etapas de la reflexión cartesiana y que se extenderá a aspectos tan diversos de su pensamiento como su teoría del conocimiento y de la ciencia, su teología o su ontología. Para él, conocer es reconstruir identidades. La segunda parte del trabajo trata de sugerir cómo la noción misma de subjetividad y de su identidad es el precipitado de discursos muy diferentes y hasta contradictorios, y que es de esa suerte de heterogeneidad de contextos de donde provienen en ocasiones las paradojas y ambigüedades con las que la noción de sujeto se nos presenta en Descartes.

**ABSTRACT:** In Descartes' philosophy the notion of identity is a guide-idea which is extended to many aspects of his thought, namely his theory of knowledge, theory of science, ontology or theology. Knowing for Descartes is to reconstruct identities partially faded away in the phenomena. Furthermore, the second purpose of the paper is to suggest that the notion of subjectivity and its identity is the result of different and even contradictory discourses. The ambiguity and paradox in Cartesian notion of «subject» come from the heterogeneity of those plural contexts from which it is generated.

## INTRODUCCIÓN

«De lo uno a lo otro es el gran tema de la metafísica. Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación del segundo término. *Lo otro no existe*: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo*. Pero *lo otro* no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes».

No tenemos constancia alguna de que Juan de Mairena, cuando recogía esa reflexión entre sus apuntes de clase, tuviera en mientes la filosofía cartesiana. Acaso sea más probable que, en razón del conjunto de lugares comunes que unas veces con razón, otras sin ella, la Historia de la Filosofía ha ido sedimentando siglo a siglo, estuviera pensando más bien en autores como Parménides, Platón, Leibniz, Fichte o Hegel. La noción de identidad, entendida como una suerte de *foco originario* en el que se resolviera la pluralidad fenoménica de lo real, parece estar más vinculada a figuras historiográficas como las del Ser parmenídeo, las Ideas platónicas o la Dialéctica del Yo fichteano que a cualquier otro tópico de la filosofía de Descartes. Y, sin embargo, la tesis última del presente trabajo será que, al cabo, Juan de Mairena bien podría haber estado pensando en Descartes: la noción de identidad será —si estamos en lo cierto— una *idea guía* que podremos ver reaparecer bajo múltiples formas en diversas etapas de la reflexión cartesiana y que se extenderá a aspectos tan diversos de su pensamiento como la teoría del conocimiento, la teoría de la ciencia, su ontología o su teología.

Puede resultar chocante, no obstante, que se haga un alegato tan ambicioso respecto de una noción que en cualquier índice general de los términos utilizados en las obras de Descartes no suma más allá de tres o cuatro registros. Se podría aplicar a nuestra hipótesis de trabajo aquello otro que el mismo Descartes decía de los que al estudiar a un filósofo, «no contentos con asimilar todo aquello que es explicado de forma inteligible por su autor, desean encontrar en sus obras solución para muchas dificultades sobre las que nada dice y en las que posiblemente nunca pensó»<sup>1</sup>. No sería inverosímil que éste fuera nuestro caso. Será mayormente tarea del lector juzgar si es o no así. El propósito que nos mueve es tan sólo traer a colación aquellos textos y argumentos que hacen viable, a nuestro juicio, una interpretación semejante. Para ello en una primera parte del trabajo ensayaremos en qué medida la tarea fundamental a la que se enfrenta toda adquisición de conocimiento para Descartes puede vincularse a un determinado modo de entender el concepto de identidad. Nuestra tesis será —dicho sucintamente— que para Descartes conocer no va a ser

---

<sup>1</sup> *Discurso del método*, VI, AT, VI, 70. Señalamos a continuación las versiones al español utilizadas en las citas de las obras traducidas. Para hacer más cómodo el acceso a los textos, las traducciones que carecen de la referencia a la edición de Adam y Tannery (por ejemplo, la versión de Vidal Peña de las *Meditaciones metafísicas*) se las ha hecho acompañar de la paginación de la edición española: *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1994. Estudio introductorio, traducción y notas de J.M. Navarro Cordón; *El Mundo o Tratado de la luz*, Madrid, Alianza Universidad, 1989. Introducción, traducción y notas de A. Rioja; *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Madrid, Alfaguara, 1987. Prólogo, traducción y notas de G. Quintás Alonso; *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977. Introducción, traducción y notas de V. Peña. Las traducciones de las restantes obras, cartas, fragmentos, etc. se han hecho directamente, bien del latín, bien del francés, según el texto fijado en la edición académica de Adam y Tannery.

algo distinto de reconstruir identidades fenoménicas, identidades que a pesar de su nexa objetivo en las cosas mismas quedan disueltas parcialmente en el mundo de los fenómenos. Remontar la «obscuridad y confusión» del conocimiento es tarea indiscernible de hallar en lo conocido esquemas de identidad que subyacen a las apariencias de los sentidos. En algún trabajo anterior<sup>2</sup> hemos sugerido que el temprano proyecto cartesiano de una *mathesis universalis* (enunciado parcialmente en las *Regulae ad directionem ingenii*) puede ponerse en relación diacrónica con la formalización que el método obtiene en el Discurso bajo el perfil de sus cuatro reglas clásicas (evidencia, análisis, deducción y enumeración). Igualmente insistíamos allí en el papel que a nuestro juicio le corresponde a la matemática en la gestación de esa nueva metodología. En esta ocasión desearía insistir en la relación que aún cabe hallar entre ese proyecto metodológico y epistémico de una disciplina universal aplicable al conjunto de las ciencias y la idea de conocimiento entendido como reconstrucción de identidades que subyace al proyecto racionalista en su conjunto<sup>3</sup>.

En qué pueda haber afectado esa noción epistémica de identidad al surgimiento y constitución de la noción de sujeto —hasta el punto de que pueda hablarse, como en ocasiones se ha hecho, de una matematización de la consciencia en Descartes— es cosa que se tratará en la segunda parte del trabajo. Recientemente hay quien ha sugerido que uno de los contextos a partir de los que comienza a gestarse la idea de individuo moderno está en el renacimiento de las matemáticas a finales del siglo XVI. Frente al carácter esencialmente discursivo, argumentativo y polémico de los principales estudios de la enseñanza escolástica, la matemática empujaba a considerar sus contenidos en completa privacidad. Las demostraciones matemáticas no apelan a argumentos retóricos ni admiten principio de autoridad. Su verdad o falsedad aparece ante nosotros una vez que recorremos sus razones desde la más absoluta intimidad. En torno a ese espacio íntimo se gestaría la noción de subjetividad entendida *more*

---

<sup>2</sup> «Matemáticas, método y *mathesis universalis* en las *Regulae* de Descartes», *Revista de Filosofía*, 3.ª Época, vol. IX (1996), n.º 15.

<sup>3</sup> Poner de manifiesto la importancia que la noción de identidad juega en la filosofía continental desde los albores del siglo XVII resulta, a nuestro juicio, de muy especial interés en el intento de llevar a cabo una reconstrucción filosófica de la propia Historia de la Filosofía. Independientemente del valor intrínseco de la cuestión en el seno de la filosofía de Descartes o Leibniz, esta importancia «endógena» —podríamos decir— se multiplica si consideramos el posterior juego que de ella obtendrá la filosofía idealista. La pregunta por la identidad es esencial al racionalismo en la medida en que en él se trazan los ejes por los que discurrirá luego la cuestión en el idealismo alemán. La identidad suprema se da en el idealismo, por utilizar la formulación hegeliana, entre lo real y lo racional. Es esa identidad la que, como tendremos ocasión de mostrar, prefigura la filosofía racionalista. En el caso del racionalismo continental esa identidad se construye a lo largo y a través de multitud de identidades de segundo grado: la que se da entre materia y extensión o entre pensamiento y espíritu en Descartes, la que se establece entre verdad e identidad, entre sustancia y atributo en Leibniz, la que puede constatarse entre materia y espíritu en Spinoza, etc.

*moderno*<sup>4</sup>. Tal hipótesis resulta tan sugerente como arriesgada y no seremos nosotros los que le neguemos el crédito que con toda probabilidad le corresponde. Al contrario; querríamos sumarla a otros tantos cursos de pensamiento que confluyen en la noción de sujeto como su precipitado final. En ese sentido la matemática no sólo va a ayudar a la gestación de la idea de subjetividad sino que —creemos— va a volcar sobre ella algunos de los rasgos propios de lo matemático. Que sea el modelo matemático el que se adopta a partir del Renacimiento como paradigma de pensamiento determina, a nuestro juicio, que la noción de identidad sea una de las nociones-bóveda en la corriente de pensamiento que inaugura Descartes y que se conocerá en los siglos XVII y XVIII bajo el nombre de Racionalismo. Así, las matemáticas a las que Descartes toma como canon de la razón, de la filosofía y de la ciencia van a proyectar algunas de sus nociones sobre la metafísica: ¿cómo pasar por alto, por ejemplo, el parentesco —incluso etimológico— que en Descartes hay entre la medida (*mensura*), como característica exigible a todo aquello que pueda ser sometido al rigor de la *mathesis universalis*, y el espíritu (*mens*)? Cuando Descartes apela al buen sentido común, a la *bona mens*, ¿no está, de algún modo, apelando a una cierta *mesura de pensamiento*, a una medida o patrón común a todos y cada uno de nosotros? ¿Cómo obviar el origen común de la *ratio* (atributo esencial, por cierto, de la *mens* en el contexto metafísico) y la noción de *proportio* en el ámbito de la matemática?

Pero por verosímil que a nuestro juicio resulte esa hipótesis, la subjetividad que se configura a partir de aquí no será una subjetividad puramente formal, vacía, por así decir. Ese sujeto irá ganando espesor hasta adquirir su perfil más clásico cuando sobre él se proyecten contenidos procedentes de contextos muy diversos. De hecho, esa será otra de las tesis que nuestro trabajo querría adelantar aun sin comprometerse a desarrollarla en modo alguno, a saber, que la noción misma de subjetividad es el precipitado de discursos muy diferentes y hasta contradictorios, y que es de esa suerte de heterogeneidad de contextos de donde provienen en ocasiones las paradojas y ambigüedades con la que la noción de sujeto se nos presenta. De hecho, a ese sujeto se le considera desde contextos, por ejemplo, epistémicos como sede de la facultad de conocer (espíritu = entendimiento); pero desde contextos jurídico-morales será la sede de la facultad de desear (espíritu = voluntad); y por último, desde el discurso metafísico, ese sujeto es considerado como un ente, racional, desde luego, pero reificado a la postre (espíritu = sustancia). De cada uno de estos lenguajes diversos, la subjetividad pensada por Descartes irá obteniendo determinaciones no siempre convergentes o armoniosas entre sí.

---

<sup>4</sup> Cfr. ECHEVARRÍA, J.: «La influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna» in OLASO, E. (ed.): *Del Renacimiento a la Ilustración. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta/C.S.I.C., 1994.

## 1. CONOCIMIENTO E IDENTIDAD

Una forma de especificar el grado de generalidad propio del objeto de la *mathesis universalis* consiste en afirmar, como ha hecho Buchdahl<sup>5</sup>, que la matemática universal se ocupa de aquellos aspectos del mundo que, a pesar de darse en la observación sensible y no sólo en la pura especulación formal matemática, quedan abstraídos de la contingencia de la experiencia al poner de manifiesto los aspectos en que no cambian. Esta consideración es la que permite que el método cartesiano pueda ampliarse hasta límites tales que incluyan no sólo a disciplinas hasta entonces no consideradas como ciencias —como es el caso de la biología, la medicina, etc.— sino incluso a la metafísica —pues no de otro modo hay que entender el recorrido de las primeras meditaciones sino como un intento de clausurar la aparente contingencia de mis estados mentales, incluidos aquellos que tienen por objeto proposiciones matemáticas, para llegar a un punto tal en que la contingencia devenga necesidad: necesidad de admitir mi existencia como realidad formal que, de algún modo, desborde el carácter de mero contenido de consciencia. Si la ciencia, pues, ha de serlo de lo necesario, ha de tratar con objetos cuyas relaciones no vengan determinadas meramente por la contingencia aparente de nuestra experiencia. Las relaciones entre los objetos han de ser sometibles al rigor de lo científico sólo porque bajo su aparente multiplicidad se esconden ciertas relaciones (*habitudines*) inmutables que es preciso sacar a la luz mediante la investigación. Que esta diversidad pueda ser traída a alguna clase de orden es, de nuevo, la única condición que ha de darse para que el método universal sea aplicable. La exigencia que, en términos muy generales, planteaba Descartes al comienzo de las *Regulae* en lo que se refiere a remontar la aparente pluralidad de las ciencias hasta mostrar la relación de todas ellas con la sabiduría universal<sup>6</sup>, la vemos reiterada ahora en un contexto más restringido: es preciso remontar la multiplicidad fenoménica con el objeto de dar con las identidades subyacentes a los fenómenos. Si hubiera que reducir a una fórmula en extremo concisa ese modo común de proceder de la razón, diríamos lo siguiente: en todas las ciencias ha de ser posible reducir en última instancia a esquemas de identidad la pluralidad aparente de sus elementos y de sus relaciones mutuas. La identidad es la noción que preside todo el despliegue de la razón, hasta el punto que podría afirmarse que para Descartes conocer es simplemente devolver a los objetos y sus relaciones una identidad sólo fenoménicamente encubierta. En el hallazgo de identidades objetivas no triviales halla su sentido el movimiento entero de la razón. La «verdad de las cosas» a la que hace mención el enunciado de la regla IV, aque-

---

<sup>5</sup> Cfr. BUCHDAHL, G.: *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins: Descartes to Kant*, Cambridge, Massachusetts, The M.I.T. Press, 1969, p. 91.

<sup>6</sup> Cfr. *Reglas...*, I, AT. X, 360

llo que en último término la razón persigue, surge sólo al quedar de manifiesto las identidades a las que es posible llegar mediante una comparación entre los diversos objetos que la mente considera. Y esa incansable persecución de la identidad se concreta, en cada caso, a través de las dos vías que Descartes consigna en sus *Regulae*:

«Todo conocimiento que no se obtiene por medio de la intuición simple y pura de un objeto aislado, se adquiere por la comparación de dos o más objetos entre sí»<sup>7</sup>.

Pero ¿en qué sentido tanto la intuición pura como la comparación —los dos únicos modos originarios<sup>8</sup> de lograr alguna suerte de conocimiento, según Descartes— operan en ambos casos con la intención de mostrar y sacar a la luz identidades objetivas? Ensayemos una respuesta. De una parte, la intuición tiene por objeto aquellas naturalezas simples que son «*per se notae*», es decir, conocidas clara y distintamente sin otra ayuda que la propia «intuición de una mente pura y atenta». Toda reflexión que siga el curso marcado por el método debe comenzar por estos «átomos de evidencia» —como Hamelin los ha denominado—, proposiciones claras y distintas en las que se manifiesta alguna suerte de identidad. Descartes ofrece ejemplos de esas intuiciones simples:

«Cada uno puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está definido sólo por tres líneas, la esfera por una sola superficie, y cosas semejantes»<sup>9</sup>.

Reinterpretado en nuestros términos: la intuición es aquel acto de la mente en que captamos de una forma inmediata alguna suerte de esquema de identidad: la identidad que hay, por ejemplo, entre el pensamiento y la existencia<sup>10</sup>, o la identidad que se da entre el triángulo —figura de tres ángulos— y el triángulo —polígono de tres líneas—, o la identidad que vincula la esfera con su

<sup>7</sup> *Reglas...*, XIV, AT. X, 440.

<sup>8</sup> Adjektivamos con 'originarios' esos dos modos de conocimiento debido a que, ciertamente, no son los únicos que Descartes considera. En la regla III Descartes añade, por ejemplo, la deducción como otro importante modo de conocer que, partiendo de estas primeras verdades intuitivas con evidencia, infiere a partir de un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento las proposiciones verdaderas vinculadas lógicamente con ellas (*cf.* AT. X, 369).

<sup>9</sup> *Reglas...*, III, AT. X, 368.

<sup>10</sup> Esa identidad que, por cierto, HEGEL en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, al tratar de Descartes, se encarga de poner de manifiesto en estos términos: «El sujeto pensante como la inmediatez simple del ser conmigo mismo es precisamente lo que llamamos ser; y no es, por cierto, nada difícil de comprender esta identidad. El pensamiento, como lo general, se contiene en todo lo particular, y con ello la relación pura consigo mismo, la pura identidad» (vol. III, México, F.C.E., 1977, p. 262).

propiedad esencial de poseer una única superficie, etc. En definitiva, y como algún comentarista ha señalado ya, esas naturalezas simples que la intuición intelectual cartesiana toma como objeto propio son «ciertos esquemas evidentes por sí mismos y ello quiere decir que son esquemas de *identidad*, (...) esquemas lógicos a partir de los cuales una vez intuitos, se siguen construyendo verdades en intuiciones sucesivas»<sup>11</sup>.

Pero, como pone de manifiesto el texto de la regla XIV citado previamente, la persecución de la identidad se concreta ulteriormente en un segundo concepto de enorme juego en la teoría cartesiana: el concepto de *proportio*. La principal guía que la razón —la «ratio»— tiene en la búsqueda de la idea de identidad será la noción de «proportio»: razón y proporción, términos ambos, por cierto, sinónimos —y acaso no de un modo casual— en el contexto de la matemática. El modo como en último término opera el entendimiento humano —vendrá a decir Descartes— es por comparación, buscando en la relación de proporcionalidad la identidad existente, pero fenoménicamente disuelta, de los diferentes hechos. El entendimiento pretende siempre reducir a ley (esto es, a identidad) la pluralidad aparente de los fenómenos. Cualquier idea común, ya sea referida a la figura, ya a la extensión o al movimiento

«no se transfiere de un objeto a otro más que mediante una simple comparación, por medio de la cual afirmamos que lo buscado es según este o aquel respecto semejante, o idéntico, o igual a algo dado: de modo que en todo razonamiento sólo por comparación conoceremos con precisión la verdad»<sup>12</sup>.

Beck ha subrayado la proximidad de contenido de la teoría cartesiana de las proporciones con el tratamiento de la cuestión en algunas de las obras de Aristóteles<sup>13</sup>. Y, en efecto, como recuerda Beck, los Analíticos Posteriores fueron una de las obras profusamente comentadas en la estada de Descartes en La Flèche. Pero tal vez pudieran señalarse antecedentes más próximos —por ejemplo en el Renacimiento— no ya a la teoría de las proporciones de Descartes sino a su concepción general de la matemática como canon de conocimiento riguroso. En el marco de la teoría de la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, la posibilidad de un conocimiento cierto y evidente en el hombre —la posibilidad de ciencia, por tanto—, está vinculada, como luego en Descartes, a la matemática<sup>14</sup> y, de modo particular, al hallazgo de proporcionalidad entre los términos del

<sup>11</sup> PEÑA, V.: «Introducción a las Meditaciones Metafísicas», p. xxii

<sup>12</sup> Reglas..., XIV, AT. X, 439.

<sup>13</sup> BECK, L. J.: *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*; Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 200.

<sup>14</sup> En su tratado de 1460 *De possess (Opera)*, p. 259) afirma el cusano: «nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam», adagio que por encima de Descartes, Galileo, Hobbes,

conocimiento. En ese sentido en Nicolás de Cusa el conocimiento de Dios por la vía de la razón quedaba negado sobre la base de argumentos —podríamos decir— «estrictamente matemáticos»: para Nicolás de Cusa todo conocimiento supone una comparación entre los diferentes objetos y, en esa medida, demanda alguna suerte de mediación entre ellos. Pero no hay mediación posible ni, por tanto, margen alguno de proporcionalidad entre Dios y el hombre: como señala Cassirer a este respecto, «la distancia que media entre lo infinito y lo finito es siempre la misma, por más que pretendamos intercalar innumerables términos medios entre ambos mundos»<sup>15</sup>. La idea del conocimiento entendido en uno de sus modos como comparación mediada por diferentes proporciones podría verse también en el origen de la teoría cartesiana de la proporción.

Pero sea su origen de raigambre aristotélica o cusiana, es el caso que para Descartes en el hallazgo de proporciones y relaciones necesarias (cuyo esquema básico toma pie en cualquier ejemplo del álgebra más elemental:  $x/y = y/z$ ) cifraba Descartes el proceder último del conocimiento humano. Las cuestiones pertinentes quedan reducidas a consideraciones de proporción e identidad. Los «límites del sentido» en cualquier investigación —sea de la ciencia matemática o de la ciencia de la naturaleza— coinciden con aquellos contextos en que quepa reducir a una identidad última los elementos diversos de una relación:

«Las cuestiones perfectamente determinadas, apenas contienen dificultad alguna, aparte de aquella que consiste en llevar las proporciones a igualdades»<sup>16</sup>.

Descartes insiste en el carácter genérico de este proceder de la razón referido en principio a la totalidad de sus actuaciones y no circunscrito, por tanto, a un ámbito o dominio científico exclusivo. Según nos dice en la regla XIV

«la parte principal de la industria humana no consiste sino en reducir estas proporciones, de modo que se vea claramente la igualdad entre lo buscado y algo que sea conocido»<sup>17</sup>.

Pero Descartes no puede dejar de reconocer que es en el ámbito de lo matemático donde más evidentes se hacen las virtualidades que presenta el modo de

---

Newton y Leibniz pero atravesándolos a todos ellos remite necesariamente a aquél otro que KANT hiciera famoso en el prefacio de sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de 1786: «en toda teoría particular de la naturaleza sólo puede haber tanta ciencia propiamente dicha como matemática se encuentre en ella».

<sup>15</sup> Cfr. CASSIRER, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951, p. 25-26.

<sup>16</sup> Reglas..., XIV, AT. 442.

<sup>17</sup> Reglas..., XIV, AT. X, 440.

razonamiento por identidad y proporción. No de forma casual la ecuación es la figura específica en que se ponen de manifiesto las relaciones entre los términos matemáticos. Sea cual fuere el objeto de las ciencias matemáticas particulares —números, líneas, sonidos o rayos de luz—, todas ellas consideran sólo las diversas relaciones o proporciones que deben suponerse entre tales objetos. Eso reduce en primera instancia a los modelos geométricos —cuyas relaciones entre líneas son lo más simple que cabe intuir y conocer— y a las cifras y números —dado que, como hizo Descartes con éxito en la *Geometría*, esas líneas pueden ser expresadas por ciertos símbolos o letras dando lugar a la geometría analítica—, los principales objetos del método, pero en ningún caso los agota. En efecto, en la geometría consideramos en exclusiva las relaciones proporcionales que se dan entre líneas y ello con el objeto de reducir cualquier *quaestio* al planteamiento de una ecuación en que se muestre la identidad proporcional entre dos o más magnitudes:

«A continuación (...) debemos descifrar el problema siguiendo el orden que muestre de modo más natural las relaciones entre estas líneas, hasta que se identifique un medio de expresar una misma cantidad de dos formas: esto es lo que se entiende por una ecuación, pues los términos de una de estas expresiones son iguales a los de la otra»<sup>18</sup>.

Igual ocurre con el álgebra, que por no ser otra cosa que una aritmética simbólica, tiene en la expresión de la identidad (=) el símbolo de su relación característica<sup>19</sup>. Los ejemplos de Descartes son, empero, abundantes y suficientemente significativos como para no sugerir la idea de que la teoría de las proporciones se realiza únicamente en esos dos ámbitos de conocimiento. Piénsese en el ejemplo de las cuerdas vibrantes que Descartes somete a nuestra consideración<sup>20</sup>. Supónganse tres cuerdas A, B y C de diferente longitud y grosor que sostienen respectivamente tres pesos diferentes, a, b y c, Sean  $x_a$ ,  $y_b$  y  $z_c$  el sonido que cada una de las cuerdas emite al vibrar. Por hipótesis el sonido de las tres cuerdas es el mismo; luego

$$x_a = y_b = z_c.$$

Descartes analiza el problema —en este caso dar cuenta de la identidad de sonido producido por las cuerdas— reduciéndolo a sus variables: longitud y grosor de las cuerdas y peso que sostienen. Al haber una relación de proporcionalidad entre el tono que la cuerda emite al vibrar y el peso que sostiene

<sup>18</sup> *Geometría*, AT, VI, 372.

<sup>19</sup> Si bien no la única: otras relaciones algebraicas son las representadas por los signos (>) y (<).

<sup>20</sup> *Reglas...*, XIII, AT, X, 431.

(siendo más agudo el tono en proporción directa al peso que sostiene e inversa a su longitud y grosor), podremos no sólo determinar el fundamento de la identidad del sonido más allá de la diferencia de longitud, peso y grosor, sino incluso calcular cualquier cuestión análoga que se nos propusiere (por ejemplo, qué peso habría de sostener una cuerda de cuatro veces la longitud de A e idéntico grosor para producir el mismo sonido, etc.). Se trata, por tanto, de una cuestión con sentido, —de una cuestión «enfocada», cabría decir—, dado que la única dificultad procede de determinar las variables dentro de las que el problema es resoluble planteado en términos de proporciones e igualdades.

Análogo es su enfoque en la explicación de otros fenómenos naturales como es el caso de la naturaleza del imán. Frente a Gilbert quien aún invocaba la existencia de «relaciones simpatéticas» y de un «alma formal» o «forma animada» en su explicación del fenómeno del magnetismo, Descartes pretende dar cuenta de él ateniéndose a los márgenes de su recién instaurada metodología. Para ello sugiere la reducción del problema a sus elementos más simples suponiendo que a partir de la acción combinada de éstos pueda darse cuenta de los efectos experimentales observados. Descartes exige de los conceptos empleados en la explicación del fenómeno que sean universalmente aplicables, simples, claros, comparables como *rationes* y expresables de forma matemática<sup>21</sup>. Es preciso reducir el problema a un punto tal en que sólo nos enfrentemos a magnitudes en las que quepa hallar alguna suerte de proporción. Para ello los conceptos empleados en ésta y en cualquier otra explicación de los fenómenos naturales deben ser en último término *dimensionales*, esto es, atenerse a aspectos del cuerpo tales que supongan o expresen la extensión (longitud, anchura y profundidad)<sup>22</sup>, la figura (continua y discreta)<sup>23</sup>, el movimiento (velocidad)<sup>24</sup>, la gravedad (peso)<sup>25</sup>, etc. De lo que se trata —como dice el enunciado de la regla XIII— es de abstraer de una cuestión todo concepto superfluo, a saber, no reducible a términos matemáticos, a términos que no permitan comparación, abstracción y, en último término, identidad. Si conocer es poner de manifiesto identidades, ello obligará a Descartes a considerar las cuestiones de la naturaleza en términos de magnitudes dimensionales, ya que sólo planteada en términos cuantitativos permite una cuestión ser resuelta en términos de igualdad. Dado que

«a esta igualdad no puede reducirse sino lo que admite un más y un menos, y que todo ello es abarcado por el nombre de magnitud, (...) des-

<sup>21</sup> Cfr. BUCHDAHL, G.: *op. cit.*, p. 88.

<sup>22</sup> Cfr. *Reglas...* AT. X, 418, 419, 443 y ss. y 447.

<sup>23</sup> Cfr. *Op. cit.*, 418, 419, 438, 445, 447 y 450 y s.

<sup>24</sup> Cfr. *Op. cit.*, 447

<sup>25</sup> *Ibid.*

pués de que conforme a la regla precedente los términos de la dificultad han sido abstraídos de todo objeto, entendemos que aquí en lo sucesivo tan sólo nos ocupamos de las magnitudes en general»<sup>26</sup>.

Y será una estimación semejante la que lleve a Descartes a relegar de su consideración todo lo cualitativo: si bien las cualidades permiten establecer relaciones en términos de más y de menos, no garantizan asimismo una estimación estricta en términos de proporciones

«pues aunque una cosa pueda llamarse más o menos blanca que otra, y lo mismo un sonido más o menos agudo, y así de lo demás, no podemos determinar, sin embargo, exactamente si tal exceso consiste en una proporción doble o triple, etc., a no ser mediante cierta analogía con la extensión del cuerpo figurado»<sup>27</sup>.

La mensurabilidad había dicho Descartes que constituía junto al orden el asunto del que su matemática universal había de tratar<sup>28</sup>. Vemos ahora por qué: medir no es sino establecer cierta relación (*habitud*) entre realidades tomando como base de la comparación una unidad que puede ser definida de un modo enteramente arbitrario<sup>29</sup>. Esa relación mensurable aparece en última instancia como una *proporción* según la cual la unidad establecida está contenida *n* veces en el objeto.

Ahora bien, ¿qué queríamos decir al afirmar que conocer no es sino sacar a la luz una relación de proporcionalidad fenoméricamente oculta? ¿significa que todas las proporciones que quepa encontrar tienen su fundamento *a parte rei*? ¿que cualesquiera de las relaciones señaladas existen efectivamente en los objetos? ¿o tal vez —atendiendo a una distinción que Descartes recoge de la tradición escolástica— tan sólo que son relaciones *reales*? El propio Descartes insiste en que no todas las relaciones estarán fundadas en el objeto; asimismo señala que las relaciones o dimensiones desde las cuales pueden ser contemplados los objetos, y por ello mismo conocidos, son infinitas<sup>30</sup>. En efecto, todo es en algún sentido semejante a cualquier otra cosa. Pero desde el punto de vista de la matematización del conocimiento que Descartes propone no es lo real-

<sup>26</sup> Reglas..., XIV, AT. X, 440.

<sup>27</sup> Reglas..., XIV, AT. X, 441. En este proceder analógico hallamos, por cierto, el fundamento de la revolución geométrica que Descartes llevaría a cabo años después con su Geometría. Ya en las *Regulae* se esbozan los primeros intentos de lograr una proyección geométrica de las principales relaciones aritméticas —por ejemplo en la regla XVIII—, intentos que sólo en la Geometría quedarán aquilatados de forma más precisa.

<sup>28</sup> Cfr. Reglas..., IV, AT. X, 378.

<sup>29</sup> Reglas..., XIV, AT. X, 449-450.

<sup>30</sup> Reglas..., XIV, AT. X, 448.

mente interesante saber si esas relaciones que la mente se encarga de sacar a la luz son o no objetivas. Toda relación que pueda ser subsumible a términos y relaciones matemáticas es, en efecto, *verdadera y real* si bien puede *no ser todavía existente*. Esa diferencia entre realidad y existencia la vemos consignada en una carta del 16 de abril de 1648; Descartes se sirve de ella, por cierto, para aclarar a su comunicante la diferencia entre matemática y física:

«Todas las demostraciones de los matemáticos versan acerca de objetos y entes verdaderos, así como *todo el universo de los objetos matemáticos* y cualquier cosa que los considere en esto *es un ente verdadero y real* y tiene una naturaleza verdadera y real no menos que el objeto mismo de la física. La diferencia radica, empero, sólo en esto, en que *la física considera su objeto no sólo como un ente verdadero y real sino en cuanto que existente en acto* y en cuanto tal, mientras que *la Mathesis sólo en cuanto que es posible y no existente en el espacio actualmente pero pudiendo sin embargo existir*»<sup>31</sup>.

Pero si no toda relación matematizable obedece al reflejo de una estructura objetivamente existente en el mundo, será menester concluir que lo verdaderamente significativo en el modo de proceder matemático es el proceder mismo y no los objetos o relaciones singulares que considera. La matemática universal no es ya una ciencia particular al modo en que pueda serlo la aritmética o la óptica; es una verdadera ciencia universal que instruye a la razón en el camino-conforme-al-cual (*méta-ódos*) hallaremos el conocimiento<sup>32</sup>. El universal matemático del conocimiento radica en el hecho de que la razón opere por proporcionalidad e identidad buscando, en última instancia, correlaciones entre conceptos dimensionales e identidades no triviales. Lo significativo, pues, será que la estrategia inherente a todo uso de la racionalidad consista en traer a síntesis elementos en principio dispersos y en recomponer racionalmente—esto es, matemáticamente—la identidad de esos *disiecta membra* que se nos dan a consideración. A ese acto de traer a síntesis lo diverso de la intuición Kant lo llamará, siglo y medio después, juicio. Y será un dato de ningún modo casual sino plenamente coherente con la matematización del conocimiento y la consciencia que Descartes instaure en la primera mitad del XVII.

<sup>31</sup> AT. V, 160 (el subrayado es nuestro). En los *Principios de filosofía* (II, § 21) Descartes en términos semejantes hace equivaler 'real' a verdaderamente imaginable (i.e. concebible por el entendimiento aunque no necesariamente existente).

<sup>32</sup> Precisamente, ZUBIRI evoca en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, 1994) los ecos presocráticos de este modo de entender el método. Método para Descartes significa «poco más o menos lo que significaba para el propio Parménides cuando hablaba justamente del *ódos tês áletheías*, del camino que conduce a la verdad» (p. 129).

que cuando Kant diseñe la estructura específica del juicio al comienzo de la *Deducción metafísica* lo haga estableciendo una analogía con el concepto matemático de función. El juicio, como la función en el álgebra elemental, consiste —dirá Kant— en la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una común<sup>33</sup>. La sintaxis judicativa se basa en una estructura análoga a la de la matemática y tan simple como la que expone una función del tipo

$$f(x) = ax.$$

Pero ya en el Libro Tercero de su *Geometría* Descartes nos advertía algo semejante por lo que se refiere a la forma en que opera la razón en aplicación del nuevo método:

«Mediante el método que utilizo todo cuanto es considerado por los géómetras *se reduce* a un mismo género de problemas, que consiste en buscar el *valor de las raíces de alguna ecuación*»<sup>34</sup>.

Ese método de los géómetras de persecución de identidades será el que se generalice a todo uso de la razón. En ello consistirá el ejercicio *metódico* de la racionalidad. La función algebraica será en Kant el análogo matemático en que se basa la noción de juicio, el acto de conocimiento por antonomasia. La ecuación es ahora con Descartes la estructura básica por referencia a la cual la racionalidad se ejercita sobre los más diversos objetos:

«la invención que consiste en suponer dos ecuaciones de la misma forma con el fin de comparar todos los términos de una con los de la otra, obteniéndose de este modo una sola (...) puede servir para una infinidad de problemas y no es de las [reglas] menos importantes que forman parte del método que utilizo»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 68/B 93. Es significativo —dicho sea de manera incidental— que Kant afirme explícitamente que los «juicios son funciones de unidad entre nuestras representaciones» (A 69/ B 94) y a pesar de todo la noción de juicio con la que opere —por ejemplo en su tabla de los juicios— sea formalmente la del juicio predicativo aristotélico que con Boecio toma la forma definitiva S es P. Y lo es porque precisamente Frege, uno de los padres de la moderna lógica matemática, apelará de nuevo a la noción aritmética de función —volviendo siquiera nominalmente al modo kantiano de plantear la cuestión— para explicar la noción de juicio (como función saturada por un objeto) y concepto (como función no-saturada a la espera de un argumento que «plenifique» su sentido y determine su referencia). Reflejo del origen algebraico de esta analogía lo constituye el modo como en lógica matemática se formaliza el esquema del juicio (o, para ser más precisos, de la proposición molecular):  $f(x)$  frente a  $P(a)$  ó  $Pa$ .

<sup>34</sup> *Geometría*, AT, VI, 475 (el subrayado es nuestro).

<sup>35</sup> *Geometría*, AT, VI, 423.

No sólo no es de las menos importantes sino que tal vez sea la que selle la impronta del programa de matematización de la ciencia y del saber que Descartes instaura. El modo de operar trayendo a la unidad de la ecuación los diversos elementos de un problema constituye el verdadero núcleo del proceder matemático.

Descartes nos había dicho que la relación de la ciencia universal con la matemática no era tanto la de una totalidad distributiva respecto a alguna de sus «partes», cuanto la de una disciplina respecto «de su envoltura». De ahí el nombre de *mathesis universalis*: la *mathesis* constituye el método universal en el sentido de una meditación en torno a los fundamentos mismos de la matemática. Descartes ha llegado a la concreción de dicho método cuando ha pasado de un estudio de las matemáticas a un estudio de lo matemático; cuando ha pasado de un estudio de las diversas ciencias matemáticas particulares —con su objeto propio: figuras, números, etc.— a la matemática en general: a la esencia de lo matemático. Y la esencia de lo matemático es el orden y la medida, la identidad y la proporción.

Pero se trata además de que la elección de la matemática como «vestidura» de esa ciencia universal se determina —Descartes lo señala con rotundidad— en razón de que ese lenguaje es el más acomodable al espíritu humano<sup>36</sup>. Que ello sea así parece sugerir de algún modo que el método en Descartes constituye tanto la expresión de un proceder científico objetivo cuanto el reflejo de una naturaleza de la razón. Si es el de la matemática el que se impone como lenguaje del mundo no lo es tanto porque el libro de la naturaleza esté escrito con caracteres matemáticos sino más bien porque el lenguaje matemático es el que mejor comulga con la naturaleza previa de la propia razón, una razón cuya tendencia más propia a la hora de conocer consiste, precisamente, en buscar proporciones, presentar equivalencias o, en otros términos, establecer identidades férreas. En ello estriba, por cierto, la principal diferencia entre Descartes y Galileo por lo que se refiere a la consideración de la matemática como necesario lenguaje de la naturaleza. Ambos comparten la idea de que es necesario someter la física al lenguaje cuantitativo de la matemática y abandonar, por tanto, explicaciones en términos de causas formales, cualidades ocultas o antropomorfismos de cualquier clase («simpatía» de la Naturaleza hacia lo semejante, «horror» al vacío, etc.). En lo que difieren es precisamente en su interpretación del lenguaje matemático así como en el ámbito de aplicación de este lenguaje: en la interpretación, porque a pesar de que ante sus acusadores Galileo jura y perjura que su único propósito era el de discutir hipótesis matemáticas, debió ser notorio para los inquisidores —sobrados de escrúpulos tan poco como de ingenuidad— que su intención última pretendía en realidad sacar a la luz la verdadera «sintaxis del mundo», aque-

<sup>36</sup> Reglas..., IV, AT. X, 374.

lla con que Dios había escrito el libro de la naturaleza —mejor que nada lo demuestra el hecho de que Galileo fue finalmente condenado. Frente a ello el uso de la matemática en Descartes es un simple modelo de explicación que no se compromete, como hemos visto, con la existencia objetiva de todas las relaciones matemáticas que puedan consignarse. El orden y la proporción matemática pueden no menos ser el resultado de relaciones que tienen un fundamento real en los objetos cuanto el orden «producido sutilmente por el pensamiento»<sup>37</sup>. El carácter matemático de este orden en cualquier caso no es puesto en cuestión:

«Es manifiesto, según esto, que en un mismo sujeto puede haber dimensiones diversas y que ellas nada añaden en absoluto a las cosas medidas, sino que se entienden de igual modo tanto si tienen un fundamento real en los mismos sujetos, como si han sido excogitadas al capricho de nuestra mente. (...) Todas estas cosas, sin embargo, se comportan de la misma manera si son consideradas únicamente bajo la razón de dimensión, como debe hacerse aquí y en las disciplinas matemáticas; pues corresponde más a los físicos examinar si el fundamento de aquellas es real»<sup>38</sup>.

Por lo que a la aplicación de ese lenguaje se refiere, también es posible encontrar cierta divergencia en las respectivas interpretaciones de Descartes y Galileo. Mientras que Galileo restringe la consideración de la matemática al ámbito de los fenómenos naturales, Descartes universaliza el discurso de lo matemático a cualesquiera otras esferas del conocimiento de suerte que, como anunciábamos al comienzo de esta sección, el método matemático —la *mathesis universalis*—, lejos de quedar constreñido a un grupo de objetos en particular, desborda el contexto restringido de la matemática corriente para considerar desde ese nuevo método la totalidad de los saberes en que cabe alcanzar alguna suerte de conocimiento. Sólo en ese preciso sentido podrá Descartes incorporar en su esquema de matematización, entre otras ciencias, a la ciencia suprema: la metafísica.

Pero la cuestión entonces exige plantear otra pregunta. La razón humana es ahora coextensiva con su proceder matemático. Pero ¿cómo entender en este caso «matemático»? Matemáticas y razón se coimplican; pero ¿en qué sentido cabe considerar ahora lo matemático? Brevemente: en sentido filosófico, reduciendo sus rasgos a los esquemas más elementales que hemos venido señalando: proporción y, muy especialmente, identidad. Como Dalia Judovitz ha señalado, «el problema no es simplemente la sumisión de la experiencia física a las condiciones del conocimiento matemático sino más bien que la matemática es inter-

<sup>37</sup> Reglas..., X, AT, X, 404.

<sup>38</sup> Reglas..., XIV, AT, X, 448.

pretada por Descartes en un sentido filosófico en cuanto que orden lógico —metafísica»<sup>39</sup>. En efecto, adoptar el ropaje matemático en el ejercicio de la razón sólo tiene sentido si se incorporan los supuestos metamatemáticos que han llevado a Descartes a considerar el de la matemática como el lenguaje que mejor se adapta al espíritu humano<sup>40</sup>. Y esos supuestos hunden sus raíces en consideraciones que podríamos denominar antropológico-filosóficas. Son, entre otras, las que vemos establecer a Descartes en las primeras reglas: que la razón (la sabiduría humana) es una y la misma en todos los hombres —consideración en la que Descartes insistirá años más tarde cuando en 1637 abra su *Discours de la Méthode* afirmando que «el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo»—, que existe un método universal común para la totalidad de las ciencias, que ese método puede ser instituido por y desde la propia razón a partir de una reflexión sobre sí misma, que esa reflexión sólo tiene sentido si se resuelve mediatamente —mediada en este caso por cada uno de los cursos científicos particulares a través de los cuales el método se constituye—; en definitiva, que existe una convergencia entre el tipo de práctica propia de nuestra razón considerada previamente a cualquier formalización y el tipo de práctica propia de la matemática tomada ahora en su sentido más general, de tal suerte que lo que la

<sup>39</sup> JUDOVITZ, D.: *Subjectivity and Representation in Descartes: the Origins of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 76.

<sup>40</sup> Prueba de ello es, como se ha señalado en ocasiones, el papel que las matemáticas desempeñan en la arquitectónica de la obra cartesiana. Según algunos autores, la teoría matemática habría tenido entre otras la función de arquetipo o modelo en la construcción metafísica cartesiana. J. Vuillemin, por ejemplo, establece un estrecho paralelismo entre la teoría cartesiana de las proporciones y el esquema de construcción de las *Meditaciones metafísicas*. Para VUILLEMIN (*Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, París, P.U.F., 1960) la primera noción común a ambas disciplinas es la noción de orden: al orden de las proporciones en matemáticas le correspondería el orden de las razones en metafísica. Y de la misma forma que tal noción permite en el primer caso fundamentar exhaustivamente la geometría analítica ordenando *a priori* en géneros determinados todas las curvas y todas las ecuaciones algebraicas, en el terreno de la metafísica el orden de las razones permitiría ir recorriendo en una cadena ininterrumpida cada una de las evidencias metafísicas comenzando por la primera de ellas, por la del *cogito*. Vuillemin aventura incluso los «grados» que cabría hallar en cada una de las verdades descubiertas en el recorrido de las *Meditaciones*: «La certeza absoluta de mi existencia como pensamiento sería como la unidad matemática. Dos verdades que sólo subjetivamente son necesarias dependen de ella directamente: conozco mi naturaleza como inteligencia pura y el alma es más fácil de conocer que el cuerpo: tal es el objeto de la Segunda Meditación, de la que podríamos decir que las verdades que descubre pertenecen al primer género metafísico. Las otras verdades, en tanto que van a ser fundamentadas por Dios y que, por ello, devendrán objetiva y subjetivamente necesarias, compondrán el segundo género de verdades metafísicas y se distinguirán en tantos grados como se pueda analíticamente distinguir por el alejamiento en que se hallen en el orden de las razones con relación a la primera certeza» (p. 119). Nuestra perspectiva coincide con ésta que Vuillemin sugiere. Como a él, la estrecha relación entre la *mathesis universalis* y las nociones de medida y, muy especialmente, de orden nos llevan a sostener entre los saberes que Descartes pretendió incluir —siquiera sea intencionalmente— bajo la *mathesis*, algunos que en principio podrían parecer por su forma alejados de la matemática vulgar: la medicina, la biología, la moral y la metafísica.

matemática universal logra es rigorizar esquemas de funcionamiento presentes ya en la propia razón. La razón, entendida ahora como razón matematizada, desborda *a posteriori* el límite formal de la matemática para proliferar en todos los dominios en que se manifieste.

## 2. MATEMATIZACIÓN DE LA CONSCIENCIA Y SURTIMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD EN EL MUNDO

El *Mundo o Tratado de la luz* consituye un lugar privilegiado para verificar la hipótesis de la que estamos haciendo uso en este trabajo e incluso para apoyar otras que solamente han sido sugeridas. En efecto, en *El Mundo*, lugar en que Descartes consigna los principios ontológicos y epistémicos de su modo de comprender el universo, vamos a poder constatar hasta qué punto el conocimiento de las leyes de la naturaleza constituye la concreción más sobresaliente de ese más amplio movimiento que en Descartes, y en general en la tradición racionalista, hace coincidir el conocimiento con la revelación de identidades objetivas. Esta misma obra sirve para ofrecer algunas indicaciones sobre la génesis del problema de la subjetividad en Descartes. Nuestra atención hasta ahora se dirigió en lo fundamental a las *Regulae* donde, como a menudo se ha señalado, la temática de la subjetividad no está explícitamente tratada, pero en donde, sin embargo, es posible recoger los hilos fundamentales a partir de los que en posteriores obras se tejerá lo que de algún modo podríamos llamar la «matematización» de la consciencia que Descartes instaure como modo racionalista de pensar la subjetividad. En ese sentido, un punto de inflexión significativo en esa suerte de progresiva configuración de la consciencia y de la subjetividad cartesiana lo encontraremos curiosamente en una de las obras físicas de Descartes, en este *El Mundo o Tratado de la Luz*, una obra concebida, en principio, como exposición de la filosofía de la naturaleza cartesiana y en la que Descartes se propone la tarea de dar cuenta de la totalidad de los fenómenos del mundo físico, desde la formación de los astros, a la gravedad pasando por la explicación de las mareas o la naturaleza del fuego. Desde el punto de vista metodológico, *El Mundo* es, sin duda, una prolongación de las *Reglas*. En él se desarrollan los principios que allí fueron apuntados: se generaliza el método matemático o, lo que —como hemos visto— ello significa: se impone una consideración de la Naturaleza en términos de orden y medida. Es en *El Mundo* donde vemos ejercitadas las exigencias metodológicas de explicar la realidad física en términos de extensión, figura y movimiento; donde vemos a Descartes geometrizar el mundo de los fenómenos, proyectando sobre el espacio físico el espacio ideal de la Geometría; donde encontramos el complejo intuición-deducción a partir de premisas evidentes frente a la inducción como modo de generación de las hipótesis físicas

(en efecto, la física cartesiana será como la de Kant y frente a, por ejemplo, el inductivismo baconiano, una física estrictamente *a priori* en la que la razón —por decirlo con Kant— ha de llevar en una mano las hipótesis y en otra el experimento que las verifique).

Los principios que correspondían a los rasgos generales de la *mathesis universalis* —proceder según el orden, la medida y la proporción, persiguiendo identidades fenoménicamente ocultas— quedan ejercitados en la construcción del universo que Descartes lleva a cabo en *El Mundo: las tres leyes de la Naturaleza* pueden sin duda ser consideradas tres leyes de la identidad, bajo uno de los aspectos que esta identidad puede tomar, en concreto el de la conservación. La primera ley es la de la identidad del estado (de reposo o movimiento), del tamaño y de la figura de un cuerpo en ausencia de otros cuerpos por cuyo contacto se vea modificado. Descartes la expone así:

«cada parte de materia considerada individualmente, permanece siempre en el mismo estado, en tanto que el encuentro con las demás no la obliga a modificarlo. Es decir, que si tiene cierto tamaño no lo reducirá jamás a menos que las demás la dividan; si es redonda o cuadrada, no modificará jamás esta figura sin que las demás le obligen a ello; si está en reposo en algún lugar, en tanto las demás no la desplacen de dicho lugar; y si ha comenzado a moverse, continuará haciéndolo siempre con idéntica fuerza hasta que las demás la detengan o la retarden»<sup>41</sup>

La segunda de las leyes es la de la identidad de la cantidad total de movimiento en el universo; la cantidad de movimiento que un cuerpo recibe debe ser idéntica a la que pierde el cuerpo con el que colisiona (de modo semejante a cuando en una ecuación los miembros se mantienen pero los trasladamos de un lado al otro de la igualdad invirtiendo su signo):

«Supongo como segunda regla: que cuando un cuerpo empuja a otro, no podría transmitirle ningún movimiento, al mismo que pierda al mismo tiempo otro tanto del suyo, ni podría privarle de él, a menos que aumente el suyo en la misma proporción.»<sup>42</sup>

La tercera de las leyes es la de la identidad de la dirección en ausencia de obstáculos (rectilinealidad); dado que la recta es más simple y fácil de concebir que cualquier otra línea, es esa simplicidad la que la convierte en un objeto de intuición claro y distinto:

<sup>41</sup> AT, XI, 38.

<sup>42</sup> AT, XI, 41.

«En cuanto a la tercera añadiría que cuando un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se realice lo más frecuentemente en línea curva y no pueda darse alguno que no sea en alguna forma circular, (...) sin embargo, cada una de sus partes, considerada individualmente, tiende siempre a continuar el suyo en línea recta.»<sup>43</sup>

Pero en cada uno de los tres casos se trata de descubrir identidades que en el mundo de las apariencias no se muestran como tales: vemos los cuerpos cambiar continuamente, detenerse tras un choque, trazar órbitas circulares... A despecho de esa presunta contingencia es la razón la que logra restablecer una identidad fenoménicamente dispersa. Por su parte, la matematización de este mundo es ahora evidente cuando comprobamos que la geometrización del espacio y del objeto físico es tal que permite que sea sometido a una consideración estrictamente mecanicista en términos de magnitudes. En definitiva, es en *El Mundo* donde vemos a Descartes poner en obra —con el concurso de una razón matematizada que descubre desde sí las reglas que gobiernan los fenómenos— los criterios gnoseológicos que había anunciado en las *Regulae* como rectores del nuevo modo de abordar el problema del conocimiento.

Y de nuevo, como en las *Regulae*, el propósito de Descartes es subvertir el orden del mundo aristotélico. Si las *Reglas* comenzaban con la negación del principio de la comunicabilidad de los géneros, *El Mundo* en su conjunto se presentará como una alternativa radical y definitiva al modo aristotélico de entender la Naturaleza, cosmovisión ésta que, si bien ya en tiempos de Descartes comenzaba a dar muestras evidentes de agotamiento, fue —preciso es recordarlo— con la que durante más de veinte siglos se autorrepresentó su lugar en el Universo una parte cualitativamente importante de la humanidad. *El Mundo* de Descartes asume la tesis del heliocentrismo que hacía ya casi un siglo (1543) había sido publicada por Copérnico. Con ello desaparece la composición geométrica del modelo astronómico —la circularidad concéntrica de las esferas— aunque no por ello incorpore Descartes en su construcción las órbitas elípticas y las respectivas leyes que Kepler había dado al público más de treinta años antes de la composición de este tratado. Frente a ello Descartes ofrece su característica teoría de los vórtices. Con ello desaparece también la posibilidad de explicar el movimiento apelando a principios internos o movimientos naturales. Estos movimientos típicamente aristotélicos suponían el movimiento como relativo a un punto absoluto del universo —el centro del cosmos— ocupado por la Tierra. La tesis heliocéntrica —toda vez que negaba la existencia de un centro físico (Newton, Leibniz) o bien situaba en él al Sol y no a la Tierra (Copérnico)— haría imposible cualquier explicación animista del movimiento de los cuerpos.

---

<sup>43</sup> AT. XI, 43-44.

En definitiva, el contexto dentro del cual se desarrollan las tesis de *El Mundo* es el de un nuevo paradigma cosmológico opuesto de forma radical al animismo aristotélico: se trata del paradigma mecanicista del siglo XVII. La naturaleza deja de ser principio interno de movimiento y reposo para ser ahora un conjunto de reglas —más precisamente un conjunto de tres reglas: las tres leyes de la Naturaleza de las que Descartes nos habla en *El Mundo*— bajo las cuales quedan subsumidos los fenómenos. Con ello se ha pasado de una consideración animista, endógena, del concepto de naturaleza a una concepción formal-mecanicista que será la antesala de un modo de entender la Naturaleza que proyectará su influjo hasta Kant<sup>44</sup>.

Pero a nuestro entender *El Mundo* no es sólo una explicitación de la física de Descartes sino —sobre todo— un lugar privilegiado para asistir a la gestación de lo que serán las coordenadas básicas del modo moderno de pensar la subjetividad; una subjetividad que en Descartes sólo empezará a abordarse explícitamente en el *Discours* —en la travesía autobiográfica a la que asistimos en su primera parte— y cuya afirmación absoluta alcanzará su paroxismo en las *Meditaciones metafísicas* donde se hace depender de la certeza de la propia subjetividad la certeza de cualquier otro conocimiento. Una subjetividad que en la modernidad se instaura como garante del sentido y conformadora de la realidad; que establece por y desde sí la legalidad del mundo y su estructura; una subjetividad ucrónica y ahistórica cuya topología es menester determinar al tiempo que con ello se determinan sus límites; una subjetividad isomorfa con el mundo en tanto que éste es —como aquélla— esencialmente racional y radicalmente inteligible. Esa es la subjetividad a la que vemos dar sus primeros pasos en *El Mundo* a través de la fábula que Descartes nos invita a recorrer con él.

Pues, en efecto, una vez que Descartes ha comenzado su tratado explicando entre otras cosas el número de elementos que conforman el universo y su naturaleza, y llegados al capítulo seis, hay una suerte de solución de la continuidad narrativa y en el estilo que deja paso —en palabras de Descartes— a una «fábula» a través de la cual —según nos dice— se manifestará la verdad de su construcción. Se nos invita a asistir entonces a la creación de un nuevo mundo guiados tan sólo por una imaginación que fabula cómo habría de ser un universo absolutamente racional. No hay, en principio, com-

<sup>44</sup> En efecto, en el dibujo del concepto de Naturaleza que Descartes hace al comienzo del capítulo siete de *El Mundo*, puede reconocerse el perfil de la que luego será la doble consideración de la Naturaleza en Kant: como *natura formaliter spectata* y como *natura materialiter spectata* (K.r.V, B 163 y B 165). Para Descartes, en una distinción en alguna medida análoga a la de Kant, la Naturaleza no es menos «la materia misma, en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido» que las «reglas según las cuales se realizan los cambios», a las que Descartes denomina «leyes de la Naturaleza» (AT. XI, 37).

promiso con que dicha fabulación corresponda en última instancia a nuestro mundo actual —la calculada ambigüedad del sintagma «nuevo mundo» se desliza sutilmente entre la referencia a un mundo otro que el nuestro y la referencia a una descripción distinta de la aristotélica—; nos comprometemos únicamente con su plena inteligibilidad:

«Permitid pues que vuestro pensamiento, durante un tiempo, salga fuera de este mundo para acceder a otro totalmente nuevo, que yo haré nacer en su presencia en los espacios imaginarios. (...) supongamos que Dios crea de nuevo alrededor nuestro tanta materia que, hacia cualquier lado a que nuestra imaginación pueda extenderse, no perciba ya ningún lugar que esté vacío (...). Ahora bien, puesto que nos tomamos la libertad de fingir esta materia según nuestra fantasía, atribuyámosle, si os parece, una naturaleza en la que no haya nada más que lo que cada uno pueda conocer tan perfectamente como sea posible»<sup>45</sup>.

Pero ¿qué sentido tiene una fábula como eje de un tratado cuya naturaleza es esencialmente científica? ¿qué objeto tiene fingir un mundo diferente cuando el propósito original de Descartes era explicar el nuestro? Es desde todo punto de vista descartable la justificación que nos ofrece Descartes: la de hacer menos aburrida la exposición teórica; la compasión que repentinamente siente Descartes por el lector no ha aparecido hasta ahora a lo largo del presente tratado; más aún, en otros tratados científicos como es el caso de la Geometría, Descartes no ha dudado en aumentar la dificultad de su exposición hurtando al lector las demostraciones bajo la peregrina excusa de otorgarle el placer de descubrirlas por sí mismo. No es posible, pues, suponer como válida la explicación del propio Descartes. Y, sin embargo, que Descartes ofrezca una suerte de «cosmogonía fabulada» es un hecho extraordinariamente significativo sobre el que sería menester meditar —no menos, quizá, que sobre el significativo hecho de que la exposición autobiográfica en el *Discurso del Método* sea referida también como una *fábula*, por ejemplo. En todo caso, y teniendo en cuenta lo teológicamente incorrecto de la cosmología que *El Mundo* reivindica, podría interpretarse como un intento de no darle a su explicación un estatus de teoría *física real y existente* (acaso por miedo a las consecuencias, de nuevo, teológicas, que suponía su admisión implícita del copernicanismo, como se vería en el caso de Galileo). Pero esa hipótesis parece también poco probable al menos por dos razones: en primer lugar, porque no está claro, atendiendo a la correspondencia privada de esta época, que Descartes tuviera desde el principio el propósito definitivo de publicar este tratado (y parece suponer demasiado cauto a un Descartes que temiera incluso de sus opiniones no publicadas)

---

<sup>45</sup> AT, XI, 31-33.

y, en segundo lugar, porque apelar a ese carácter de ficción en sus hipótesis en nada ayudaría a salvar de la condena a eminentes científicos como, por ejemplo, Galileo (que trató de fajarse de sus acusadores, según se señaló ya, apelando al carácter de meras hipótesis matemáticas de sus conjeturas).

No. El motivo, a nuestro juicio, debe buscarse en razones de orden cuasi-teológico pero no relacionadas en principio con el contenido de las hipótesis desarrolladas. Y es que con *El Mundo* y muy especialmente del capítulo seis en adelante asistimos a la lectura de un nuevo Génesis, que en este caso tiene a Descartes —o, por mejor decir: a la razón humana por mediación de Descartes— y no a Dios, como creador de un nuevo Cosmos, en el que el hombre va a ser ahora no ya el centro físico, espacial, pero sí el centro espiritual o «racional». Por mor del giro copernicano se ha podido arrojar al hombre del centro de la creación, pero como existencia autoconsciente conserva aún incólume su primacía. Descartes se anticipa con ello de algún modo al pensamiento 348 de Pascal: «En cuanto espacio, el universo me absorbe y me engulle como a un punto, en cuanto conciencia lo absorbo yo a él»<sup>46</sup>. Es esta conciencia la que es capaz de co-crear un mundo que no es en principio el nuestro («mi intención no es explicar (...) las cosas que en efecto existen en el verdadero mundo, sino fingir uno a mi gusto» va a decirnos Descartes), pero que (¿mera casualidad?) coincide fenoménicamente con el nuestro y con los principios metodológicos que se expusieron en las *Reglas*. La fábula cartesiana nos deja en una situación tal que lo que en las *Reglas* había sido meramente un principio metodológico (no investigar aquello de lo que no podamos tener certeza absoluta y, por ello, considerar como relevante a efectos de contenido gnoseológico sólo lo que es reducible a movimiento y extensión) ahora, en la cosmogonía que Descartes nos ofrece, se convierte aunque sea meramente a modo de hipótesis en un principio ontológico estricto: el mundo de los fenómenos externos es materia-extensión en movimiento o en reposo. Esa materia es, como la propia extensión a partir de la cual queda definida, infinitamente divisible, susceptible de adoptar cualquier figura y concebible bajo cualquier clase de movimiento. La materia goza, pues, de la inteligibilidad que ofrece su naturaleza geométrica. El movimiento, por su parte, es inteligible desde el momento en que se produce siempre en relación con alguna de las tres leyes de la conservación-identidad: del estado, del movimiento o de la dirección. El mundo entero debe poder ser explicado a partir de tan exiguos principios. Y el orden, si lo hubiera, ha de ser responsabilidad de ellos.

El calado teológico de estas afirmaciones ya puede suponerse que no es menospreciable, pues si bien Descartes en su universo no duda en atribuir a la voluntad de Dios la creación de la materia, el establecimiento de sus leyes y el

<sup>46</sup> PASCAL, B.: *Pensées*, Paris, Garnier Frères, 1958 (ed. de Brunschvig).

primer impulso que pone en movimiento al mundo, no menos cierto es que, a pesar de la apelación cartesiana a la «creación continua», dicho universo es plenamente racional sin el concurso divino, a partir sólo de ese punto  $t_0$  en que suponemos dadas las condiciones materiales y formales de su evolución. Así la ponderación de la maravillosa legaliformidad del universo suena en labios de Descartes como el halago que recibe quien está a punto de ser relevado para siempre de sus servicios:

«Pues Dios ha establecido estas leyes tan maravillosamente que, aunque supusiéramos que no ha creado nada más que lo que he dicho, e incluso que no pone en ello ningún orden ni proporción sino que compone el caos más confuso y embrollado que los poetas puedan describir, dichas leyes son suficientes para hacer que las partes de este caos se separen por sí mismas y se dispongan en tan buen orden, que lleguen a tener la forma de un mundo muy perfecto en el cual, no sólo podrá verse la luz sino también todas las demás cosas, tanto generales como particulares, que aparecen en este mundo verdadero»<sup>47</sup>.

De nuevo es imposible no recordar aquí el lucidísimo comentario de Pascal a propósito de la supuesta impiedad del planteamiento cartesiano: «No puedo perdonar a Descartes, bien hubiera querido en toda su Filosofía poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar el hacerle dar un papirotazo para poner el mundo en movimiento; nada más tiene que hacer con Dios»<sup>48</sup>. Las verdades eternas de la matemática así como las leyes de la naturaleza son obra de la voluntad divina que las establece «lo mismo que un rey establece las leyes de su reino»<sup>49</sup>, comparación arriesgada, desde luego, puesto que la voluntad de un soberano puede cambiar y con ello la naturaleza de sus leyes. Pero ¿ocurre lo mismo en el caso de Dios? ¿puede Dios cambiar las *leyes del reino de la Naturaleza*? Si Dios es omnipotente tendría que poder cambiarlas. Pero ¿y si Dios es perfecto? ¿podría entonces hacer que los fenómenos las dejaran de cumplir o bien que cumplieran otras distintas? Nada menos irrelevante en toda esta fabulación cartesiana que el hecho de que un mundo perfecto desde el punto de vista racional evacúe cualquier posibilidad de que se quiebre el mecanismo férreo bajo el cual se presentan los fenómenos. Por eso el de Descartes es un mundo en que suponemos que Dios no romperá el orden gratuitamente con milagro alguno<sup>50</sup>, y no por falta de potencia —que se la suponemos toda—

<sup>47</sup> AT, XI, 34-35.

<sup>48</sup> PASCAL, B.: *op. cit.*, pensamiento 77.

<sup>49</sup> Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630 (AT, I, 145).

<sup>50</sup> AT, XI, 48. El racionalismo postcartesiano estuvo lejos de seguir en esto la opinión de su fundador. Excluido el caso de Spinoza, la pertinencia de los milagros —que ni siquiera en Descartes se cuestiona desde el punto de vista de los límites de la potencia divina— encontró explicaciones en

sino por exceso de racionalidad: porque sería tanto como romper el orden que hace homogénea nuestra racionalidad con la de Dios<sup>51</sup>. Suponer un solo milagro será como quebrar caprichosamente necesidades inexorables. Sería — como ocurrirá en las *Meditaciones metafísicas* con la hipótesis de un Genio marfuz— introducir un elemento que, descabale las identidades conocidas, que desbarate nuestra propia consciencia lógica, que imponga el caos allí donde sólo debería reinar orden, igual que una simple china es capaz de hacer saltar por los aires todo un complejo engranaje mecánico...

Por ello el que la inmutabilidad de las leyes de la Naturaleza dependa de la inmutabilidad de la voluntad de Dios puede ser visto en definitiva como una estratagema metafísico-teológica para rescatar lo que en definitiva parece apuntarse en estos textos: el interés de explicar el mundo sin contar más que mínimamente con Dios. Pues, en efecto, si Dios es perfecto en grado sumo — suponemos que lo es—, debe ser inmutable, puesto que todo cambio en Dios supondría o bien que Dios alcanzara una perfección que hasta ahora no tenía —imposible por hipótesis— o bien que en el cambio perdiera alguna de las que ya tenía —también imposible—, luego Dios (y su voluntad) ha de ser inmutable y con ello las leyes de la naturaleza, *quod erat demonstrandum*. En todo caso, eso, no permite suponer que Dios esté constreñido por límite alguno —no al menos si suponemos en Él una voluntad omnipotente, infinita y libre. Más bien al hilo de esos razonamientos entramos en terrenos que quedan más allá del alcance de nuestra razón. Porque si bien se ha dicho que nuestra racionalidad es homogénea con la de Dios, no está dicho que aquélla agote la racionalidad divina. De forma certera V. Peña ha señalado que el voluntarismo de Descartes, según el cual Dios podría engañarnos si quisiera, debe ser visto no tanto como «una restricción irracional al proyecto racionalista» cuanto como un «trámite crítico» que ha de superar quien quiera pensar rigurosamente la racionalidad humana y, por ende, sus límites<sup>52</sup>. Pero esto mismo es lo que está insinuado por Descartes en la citada carta a Mersenne el 15 de abril de 1630:

---

racionalistas como Malebranche o Leibniz. En sus *Diálogos sobre la metafísica y la religión* MALEBRANCHE defiende la posibilidad que tiene Dios de hacer milagros incardinándola como parte del concepto mismo de Su libertad (por cierto que esta discusión también se da, como en Descartes, en el contexto del debate entre libertad/inmutabilidad divina). LEIBNIZ, por poner sólo otro ejemplo notorio, en su *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón*, no sólo no ve en los milagros la ruptura del orden natural de las leyes físicas sino que los considera más bien el medio del que Dios se ayuda para cumplir más eficazmente Su plan. No hay contradicción en ello; la razón suficiente de los fenómenos no desaparece, simplemente se traslada ahora de las leyes naturales a la voluntad de Dios.

<sup>51</sup> Una homogeneidad entre Dios y mi consciencia que claramente se expresa en las *Meditaciones* tanto desde el punto de vista de nuestra capacidad de entendimiento (AT. VII, 51, VP. 43), como desde el punto de vista de la voluntad (AT. VII, 57, VP. 48).

<sup>52</sup> Cfr. PEÑA, V.: «Introducción a las *Meditaciones Metafísicas*», loc. cit. pp. xxxvii y xxxviii

«Diréis que si Dios hubiera establecido estas verdades podría cambiarlas, lo mismo que un rey hace con sus leyes. A lo que respondo que sí, si su voluntad puede cambiar. —Pero yo las considero [a las leyes] eternas e inmutables. —Y lo mismo pienso de Dios. —Pero su voluntad es libre. —Sí, pero su poder es incomprendible [instancia crítica y límite, por tanto, negativo que impone un corte en el razonamiento], y en general podemos asegurar que Dios puede hacer todo lo que podemos comprender, pero no que no pueda hacer aquello que no podemos comprender; pues sería una temeridad pensar que nuestra imaginación abarca tanto como su poder»<sup>53</sup>.

Por decirlo con expresión de Leibniz: la clase de los mundos lógicamente posibles, ámbito a que queda restringido «todo lo que podemos comprender», sería una subclase no vacía —pues al menos el mundo de *El Mundo* sería un miembro suyo— de un conjunto más amplio que formaría la clase o el conjunto de los mundos posibles sin más o, si se quiere, de los «mundos posibles al alcance de Dios».

Con todo, ese interés por evacuar a Dios no lo es tanto por explicar el mundo sin Dios —nosotros no creemos en un presunto ateísmo religioso de un Descartes «enmascarado»— cuanto por explicarlo desde la más estricta racionalidad. En *El Mundo* asistimos a un verdadero acto de recreación del universo que asimila al pujante y cartesiano («el mundo que yo haré nacer en su presencia...») con Dios en la medida que Su creación es coextensiva con nuestra racionalidad<sup>54</sup>. Es evidente que no podemos ser los autores del cosmos, ni siquiera, como hemos visto, de su legalidad —cosa que sin embargo sí va a ocurrir ya en Kant. A Dios le corresponde su autoría. La hipótesis que Descar-

<sup>53</sup> AT. I, 146 (subrayado y corchetes nuestros).

<sup>54</sup> En ocasiones parece sugerirse que esa creación no sólo es coextensiva con nuestra racionalidad sino con toda posible racionalidad. Pareciera, en efecto, que el único límite al poder de Dios lo constituye el principio de contradicción: «Dios puede hacer todo lo que podamos comprender claramente; y si hay otras cosas de las que se dicen que Dios no es capaz de hacerlas, es porque implican contradicción en sus ideas, es decir, porque no son inteligibles» (Carta a Regius, junio de 1642, AT. III, 567). Con todo, éste es un texto ciertamente peculiar en la doxografía cartesiana en torno a la relación de la omnipotencia divina y las verdades eternas (incluyendo entre éstas el principio de contradicción). Como se sabe, la tesis «oficial» de Descartes al respecto, frente a posiciones inmediatamente anteriores como las de Suárez o inmediatamente posteriores como las de Leibniz, es que la verdad de las «verdades eternas» depende de la voluntad de Dios (Dios las quiso así, pero bien podría haber querido lo contrario). Acaso la contradicción que pueda percibirse entre otros textos canónicos sobre la cuestión (por ejemplo la carta a Arnauld, 29 de julio de 1648, AT. V, 223-224; o la carta a Mesland de 2 de mayo de 1644, AT. IV, 118) y éste que aducimos sea una contradicción «en la cosa misma». Y es que desde Leibniz a Husserl esta tesis ha sido objeto de continuos ataques por el relativismo último que encierra. Para más detalles sobre el particular *vid.* ROVIRA, R.: «¿Puede hacer Dios lo imposible? Sobre la concepción cartesiana de la omnipotencia divina», *Revista de Filosofía*, 10, VI, (1993), pp. 329-349.

tes nos invita a «fingir» no es la de imaginarnos a nosotros como creadores del mundo, sino a nosotros asistiendo a la creación del mundo por parte de Dios. Pero la recreación que por medio de su fábula lleva a cabo Descartes va a ser hasta tal punto exhaustiva y homogénea en todos los sentidos con nuestra racionalidad que no puede dejar de sospecharse con Pascal un hálito oculto de impiedad: es la razón la que consigue dar cuenta desde sí de la verdadera estructura del mundo. En último término nuestra consciencia envuelve a Dios y su creación en tanto que somos capaces de co-crear (hipotéticamente) la existencia del universo. La irreverencia del texto es tan notable en ocasiones que en algún instante pareciera que Descartes le está dictando al oído a Dios cómo debiera crear un universo absolutamente racional:

«Supongamos que Dios crea de nuevo alrededor nuestro tanta materia que nuestra imaginación (...) no perciba ya ningún lugar que esté vacío (...) Añadamos a ello que esta materia puede dividirse en todas las partes y según todas las figuras que podamos imaginar (...) Supongamos además que Dios la divide de hecho en muchas partes (...) Pero no pensemos que las separa (...) pensemos más bien que toda la diferenciación puesta por El consiste en la diversidad de movimiento que les da»<sup>55</sup>.

Otros rasgos confirman el progresivo ascenso a un primer plano de esa subjetividad que comienza a configurarse en El Mundo. Son los primeros pasos de lo que antes hemos denominado la matematización de la consciencia en Descartes. La razón, matemática en tanto que metódica y metódica en tanto que matemática, encuentra en el método el instrumento para proponer los principios a los que un mundo tendría que avenirse para ser plenamente racional. La racionalidad humana queda depurada en su funcionamiento cuando toma como nociones-guía ideas básicas de la matemática más elemental: orden, proporción, identidad, etc.; consiste, en buena parte de sus manifestaciones, en recomponer matemáticamente la identidad de los fenómenos. Pero entonces, como D. Judovitz ha señalado, podemos considerar que «el sujeto cartesiano representa una particular interpretación de la consciencia cuyo estatus racional se define según principios matemáticos»<sup>56</sup>. La *mathesis universalis* no es sólo la vestidura de la ciencia universal como se nos dijo en las *Regulae*; también son los ropajes con los que la propia razón se engalana en la mayor parte de sus usos. Por ejemplo, la certeza de la matemática va a quedar, por así decir, «transferida» a nuestra subjetividad para desde aquí extenderse a todo lo que

<sup>55</sup> AT, XI, 32-34.

<sup>56</sup> JUDOVITZ, D.: op. cit., p. 1.

pueda ser conocido (como lo prueba el hecho de que la certeza de la demostración de la existencia de Dios no sea menor que la de cualquier verdad de la matemática<sup>57</sup>). La sabiduría universal de la que nos habla la primera de las *Regulae* «que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos»<sup>58</sup> es, significativamente, tan universal como la *mathesis*, como el método. Descartes comenzó sus *Regulae* constatando la identidad de esa instancia de conocimiento (la *humana sapientia*) como un dato previo en nuestra experiencia del conocimiento del mundo. Esa identidad de la mente o del ingenio a través de sus distintos objetos no es ajena a la simultaneidad con que esos objetos se dejan atrapar mediante el arsenal matemático. ¿Puede querer eso decir que la identidad que atribuimos a nuestra mente se constituye por referencia al carácter matematizable de los objetos que considera? Quizá sea una afirmación en exceso atrevida. Aunque no sería difícil rastrear planteamientos en cierto modo análogos en la filosofía idealista posterior<sup>59</sup>, por nuestra parte habremos de reconocer que el tipo de identidad que corresponda al yo será, mas bien, aquella que le venga prestada por su carácter sustancial y por la posterior identificación de esa sustancia con el alma de la tradición cristiana. De esa confluencia entre el principio ontológico de la sustancia y el principio teológico que identifica al yo del *cogito* con el alma es de donde obtiene el perfil propio la identidad que Descartes atribuye al yo.

Por otro lado, el método de la razón y la matemática tienen aún otro rasgo común: ambos son de tal suerte que tienen la capacidad de generar y validar sus propias reglas. Ello confirma el carácter autónomo y autodeterminado del espíritu humano o, por decirlo en los términos en que Descartes lo plantea en carta a Hogenlande, su carácter *autárquico*<sup>60</sup>. Una confirmación de este modo de entender la razón cartesiana como una razón con vocación esencialmente autárquica, autónoma e instauradora de primeros principios por y desde sí — sin perjuicio de que desde esa misma razón autónoma sea posible alcanzar amplios márgenes de intersubjetividad— puede hallarse en el hecho de que a lo largo de *El Mundo* Descartes ni se moleste en polemizar con otras cosmolo-

<sup>57</sup> «Es por lo menos tan cierto que Dios existe como lo pueda ser cualquier demostración de la geometría» (*Discurso del Método*, AT. VI, 36).

<sup>58</sup> *Reglas...*, I, AT. X, 360.

<sup>59</sup> Para KANT, por ejemplo, la objetividad —la identidad del objeto— era una condición de la identidad de la consciencia, tal es el sentido de su tesis de que «sólo es posible la unidad analítica de apercepción [YO=YO] si presuponemos cierta unidad sintética [YO pienso]» (*K.r.V.*, B 133): sólo puedo tener consciencia de mi identidad como sujeto en tanto que tenga conocimiento del objeto como tal objeto; en Fichte, es en este caso la intersubjetividad la que se constituye en condición de la autoconsciencia: «ningún ser libre toma consciencia de sí mismo sin tener consciencia al mismo tiempo de otros seres similares» (FICHTE, J.G.: *Sämtliche Werke*, II, p. 143; ed. de I.H. Fichte): mi propia subjetividad se constituye sólo en la medida que reconozco al otro como tal otro, reconociéndole los derechos que a mí me atribuyo.

<sup>60</sup> AT. XII. Suplemento, pp. 2-3 (8 de enero de 1640).

gías rivales como la ptolemaica. La explicación de Descartes no se hace en diálogo con otras teorías (así ocurría en el caso de Galileo y sus *Diálogos sobre los sistemas máximos del mundo ptolemaico y copernicano*); se hace invitando al lector a que le siga en lo que puede considerarse una auténtica recreación del universo en su conjunto. Lejos de ser un diálogo con otros sistemas, lo que la razón lleva a cabo es un diálogo consigo misma, sin perjuicio de que el resultado final de esa suerte de «auto-logía» (en un sentido análogo al que un cartesiano como Geulincx dio a la expresión) proporcione una teoría global de la estructura y formación del universo que pueda oponerse *in toto* a la concepción del universo aristotélico-ptolemaico. La autonomía de la razón se manifiesta en su poder omnicompreensivo de lo real: la razón se basta para descubrir las legalidades del universo. *El Mundo* es una hipótesis físico-matemática que Descartes *se saca de la cabeza* —eso significa su carácter de fábula— pero para inmediatamente afirmar que «Dios bien podría haberlo construido así».

La progresiva desvalorización de los conocimientos históricos y de la Historia misma que ya las propias *Regulae* apuntaron<sup>61</sup>, será entonces una simple consecuencia de esa misma matematización de la consciencia. La prioridad del presente es una consecuencia del primado de la intuición, sancionado como el modo de conocimiento por excelencia. En efecto, en términos de justificación resulta irrelevante el testimonio histórico de otras épocas, pues lo que deba ser considerado como verdad lo será sólo porque se muestre en este momento ante mi consciencia con la evidencia que exige todo conocimiento cierto. De ahí la recomendación de la regla X de ejercitar el espíritu en buscar de manera metódica incluso lo que ya ha sido hallado por otros. De ahí que saber matemáticas sea no tanto recopilar lo ya descubierto cuanto «descubrir por propia industria todo lo que el espíritu humano puede encontrar en esta ciencia»<sup>62</sup>. Desde Descartes en adelante —y al menos hasta la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel— el movimiento de la filosofía moderna será la travesía de una razón —la humana— que, como las matemáticas, será pensada como una razón ahistórica, cuyas estructuras estarán ya dadas de una vez para siempre, sin perjuicio de que históricas sean las figuras —los sujetos— en que esa razón se concrete.

<sup>61</sup> Cfr. regla III, donde la Historia —por cierto: por oposición precisamente a la matemática y a la filosofía— queda degradada al rango de simples «historias» (AT. X, 367).

<sup>62</sup> *Loc. cit.*