

*Fundamentación del pensamiento científico moderno y los orígenes del concepto cartesiano de lo mental*¹

(The Foundations of Scientific Thought and the Origins of the Cartesian Concept of the Mental)

Ruy HENRÍQUEZ

Recibido: 9 de octubre de 2009

Aceptado: 10 de diciembre de 2009

Resumen

El análisis de las *Reglas para la dirección del espíritu* revela no sólo el interés temprano que tenía Descartes por la cuestión de la mente y sus relaciones con el cuerpo, sino que demuestra que su idea acerca de lo mental forma parte integral de su programa general para la fundamentación de la Ciencia. Por otra parte, se comprueba que el pensamiento cartesiano sobre la mente no puede ser entendido sin la crítica al paradigma epistemológico aristotélico-escolástico que se expresa en esta trascendental obra.

Palabras clave: Descartes, Aristóteles, mente, paradigma, epistemología, sujeto, fundamentación del pensamiento científico, escolástica.

Abstract

The analysis of the *Rules for the Direction of the Mind* reveals not only the early interest that Descartes had in the mind and its relationship with the body. It also proves that his idea about the mental aspect is an integral part of Descartes' general program for the basic principle of Science. On the other hand, it demonstrates that the Cartesian's thought regarding the mind could not be understood without the critique of the Aristotelian-scholastic epistemological paradigm that is expressed in this transcendental work.

Keywords: Descartes, Aristotle, mind, paradigm, epistemology, subject, the foundations of scientific thought, Scholastic.

¹ Agradezco las sugerencias hechas por un informador anónimo de la *Revista de Filosofía* a una versión previa de este trabajo.

1. Introducción

La cuestión de la mente y sus relaciones con el cuerpo, ocupan un lugar central en el pensamiento de Descartes, desde el comienzo mismo de su obra. De su interés más temprano encontramos constancia en las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628), concretamente en la regla XII, en la que se expone de manera sucinta una parte importante de la denominada “psicología cartesiana”. Descartes expresa que “desearía exponer en este lugar qué es la mente humana, qué el cuerpo, cómo éste es informado por aquella, cuáles son en todo el compuesto las facultades que sirven para conocer las cosas y qué hace cada una de ellas” (*Reglas*, R. XII, p. 128; AT, X, 411)². No obstante, Descartes es consciente de que previamente debe aclarar otras cuestiones fundamentales, que permitan hacer “patente a todos” su concepción de la mente. Este propósito supondrá el desarrollo de un proyecto que abarcará la mayor parte de su obra.

En general se considera que el pensamiento moderno hizo una especie de barrido del escolasticismo, un borrón y cuenta nueva del modo de pensar aristotélico que le era propio, ignorando completamente su existencia para partir de cero (Rorty 2001, pp. 15-16). Pero lo cierto es que, a lo largo de la mayor parte su obra, Descartes mantuvo un diálogo crítico con la escolástica, hasta conseguir desmontar por completo el marco conceptual que la sostenía. Aunque por esta época, Aristóteles ya había sido ampliamente criticado, Descartes tiene que habérselas todavía con los remanentes ideológicos, que siglos de aristotelismo habían dejado, depositados como un lastre en el pensamiento, tanto en los modos corrientes como en los especializados³. Sin embargo, su tarea no se detiene en una simple crítica al escolasticismo. Su propósito general era ampliar, a todos los ámbitos posibles, incluido el sensible terreno del hombre, la concepción mecanicista de la naturaleza.

Ahora bien, para iniciar la tarea de desmontar críticamente el andamiaje que la escolástica había construido entorno al hombre, Descartes requiere en primer lugar, dar forma y consolidar un *método*. Según admitirá en el *Discurso del método* (1637): “no quise comenzar a rechazar por completo alguna de las opiniones que hubiesen podido deslizarse durante otra etapa de mi vida en mis creencias sin haber sido asimiladas en virtud de la razón, hasta que no hubiese empleado el tiempo suficiente para completar el proyecto emprendido e indagar el verdadero método con el

² Las obras de Descartes serán citadas en primer lugar por la edición castellana (*Nombre abreviado*, regla (R.) o artículo (ART.), en los textos que lo requieran, y número de página), seguida de su referencia en la edición clásica de Adam-Tannery (AT, volumen y página).

³ Como afirma Marion (2008, p. 29), en un sentido “metafísico”, Aristóteles sigue siendo un contemporáneo de Descartes. Sin embargo, Descartes no se limita a discutir la teoría aristotélica de la ciencia y sus fundamentos ontológicos, pues “en ese caso seguiría siendo tributario de ellos, puesto que sólo los invertiría. Por el contrario, traduce la significación de estos a su nuevo universo conceptual” (2008, p. 31).

fin de conseguir el conocimiento de todas las cosas de las que mi espíritu fuera capaz” (*Discurso*, p. 14; AT, VI, 17).

La preocupación por el método es, por tanto, el punto de partida que inaugura la filosofía cartesiana. Descartes encuentra en el método un modo diferente de enfrentarse al problema del conocimiento, revelándole una manera nueva de pensar, de “dirigir el espíritu” y de garantizar la certeza del conocimiento. De acuerdo con Hamelin (1949, pp. 42-3), la preocupación por el método era una cuestión generalizada durante el periodo en el que vivió Descartes. La crisis producida por la revolución copernicana, la incertidumbre generada por el cambio de paradigma y el creciente escepticismo que había encontrado en la nueva situación un caldo de cultivo, en el que el conocimiento y los saberes antiguos eran puestos en duda, generaron la búsqueda de un método que permitiera la consolidación de un auténtico conocimiento, con un grado de certeza suficiente para ofrecer una base sólida a la nueva ciencia.

La consolidación del naciente proyecto de la ciencia estaba en el aire a comienzos del siglo XVII. Como sostiene Williams (1996), nadie se podía hacer una idea aproximada de las posibilidades reales ni del tamaño de la empresa científica que se avecinaba. Para la mayor parte de los pensadores de esa época, incluido el propio Descartes, el desarrollo de la ciencia y la comprensión de los fenómenos naturales en su totalidad, era cosa de pocos años. Por otra parte, había serias dudas acerca de la posibilidad de lograr un verdadero conocimiento, debido a la inevitable falta de claridad inicial, así como a la casi inexistente comunicación entre los investigadores implicados en el proyecto. Además de todo ello, el todavía frágil pensamiento científico moderno tenía que habérselas con el “marco tradicional de las enseñanzas escolásticas”, que, tras siglos de dominio, “había proporcionado un rango de patrones para «legitimar las creencias»”, tales como “las escrituras y la autoridad interpretativa de la iglesia en materias religiosas; la fuerza de otros textos con autoridad; la aplicación de éstos, con la ayuda de la observación cotidiana y de algunas tradiciones de investigación empírica”, además de “sofisticadas formas de argumentos lógicos” (Williams 1996, pp. 30-31).

Así pues, la necesidad de consolidar un método, ajeno a las prácticas intelectuales del escolasticismo, era una cuestión urgente que debía ser resuelta para garantizar la certeza y la confianza en el conocimiento científico que se estaba gestando. Las *Reglas* tienen una importancia capital en el conjunto de la obra cartesiana, pues en ellas está descrito, de manera general, el proyecto que, de una u otra forma, Descartes llevará a cabo en sus obras posteriores. Dicho esto, resulta obvio que las *Reglas* conformen un texto fundamental para comprender el surgimiento, no sólo del pensamiento cartesiano, sino del pensamiento científico en general, pues, como bien afirma Heidegger, es en su contexto en donde “se acuña el concepto moderno de «ciencia»”. Para el filósofo alemán, “sólo quien haya pensado real y detenidamente este escrito... está en condiciones de tener una idea de lo que pasa en la cien-

cia moderna” (1992, p. 100). Porque es en esta obra primeriza, donde Descartes indaga acerca de los límites del conocimiento y la búsqueda de la certeza científica, en el marco de la pregunta por la esencia de la verdad, en un diálogo soterrado con Aristóteles.

Una vez enunciadas las bases de la concepción cartesiana del conocimiento, Descartes define la importancia fundamental del método en la formación de la ciencia cuando afirma que “*El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas*” (regla IV; AT, X, 371). De acuerdo con Heidegger, Descartes no expresa aquí “el lugar común de que una ciencia debe tener también su método, sino que quiere decir que el procedimiento, esto es, el modo como estamos en general tras las cosas (μέτροδος), decide de antemano sobre lo que encontramos de verdadero en las cosas”. El método define la realidad cognoscible, aquello que cae en la órbita del conocimiento científico, esto es, el método “determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo” (Heidegger 1992, p. 100).

La originalidad de Descartes no se encuentra, pues, en la importancia que da al método, sino en la función que le asigna. Con lo cual se muestra de acuerdo también Cassirer, cuando sostiene que “Descartes no es... el verdadero fundador de la filosofía moderna porque coloque a la cabeza de su especulación la idea del método; lo es porque asigna a éste una *función* nueva. Según él, no es simplemente la estructuración formal, sino el contenido total del conocimiento «puro» lo que ha de obtenerse del principio metodológico originario, derivándose de él en una continuidad completa, exenta de toda laguna” (Cassirer 1993, p. 448).

Entendido de esta manera, el método establece con claridad la ruptura entre la nueva manera de pensar que propone la modernidad y el pensamiento escolástico que le precede, haciendo explícito que “todo pensamiento medieval es esencialmente carente de método” (Heidegger 2000, p. 141). El método, en última instancia, “define ‘metafísicamente’ la modernidad de Descartes” (Navarro Cordón 2003, n 23, p. 83), pues hasta ese momento, todos los químicos, la mayoría de los geómetras y casi todos los filósofos, buscaban la verdad sin método alguno, como aquel que deseando encontrar un tesoro vagase por las calles esperando hallarlo por casualidad (*Reglas*, R. IV, p. 83; AT, X, 371).

La investigación de la verdad requiere una mente acostumbrada al ejercicio correcto de sus funciones, para no perderse entre las sombras de vanas especulaciones o de engañosas percepciones de los sentidos. El método es, por tanto, una especie de preparación para acostumbrar a la mente a los usos correctos de la razón (Hamelin 1949, p. 104). Así, Descartes lo define como un conjunto de “reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las / observe exactamente no tomará nada falso por verdadero, y no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz” (*Reglas*, R. IV, p. 84; AT, X, 371-2).

Pero el método no se reduce, a una pura significatividad científica, ni a una simple intención epistemológica. Del método se espera también una verdadera “conversión del espíritu”, a través de una auténtica “meditación sobre la esencia –moderna– de la verdad” (Navarro Cordón 2003, pp. 17-18). Esta *conversión* es, precisamente, de acuerdo con Kuhn, una de las características más destacadas de los nuevos paradigmas y de los modos de pensamiento que ellos exigen a quienes los acogen. Para Kuhn todo aquel que quiera formar parte de un núcleo de conocimiento y de investigación científicos debe saber operar en sí mismo un conversión que represente una ruptura con sus formas anteriores de pensamiento. Aquellos que no sepan operar tal ruptura o conversión, frente al nuevo paradigma, necesariamente habrán de ser excluidos de la profesión, en tanto que el campo queda redefinido de una manera nueva y más estricta (Kuhn 2000, pp. 45-46). En efecto, acogerse a los principios de un nuevo paradigma no constituye un simple consentimiento intelectual, sin ninguna otra consecuencia que un débil compromiso racional con determinados enunciados teóricos. Se trata más bien, de renunciar a una determinada forma de concebir el campo del que se ocupa el conocimiento en cuestión, para ingresar en uno del todo distinto al anterior. La conversión del espíritu que el método exige, en el contexto del que nos ocupamos, supondría que aquellos que no realicen dicha operación quedarán excluidos de la posibilidad misma de acceder al conocimiento.

2. La unidad de la ciencia

Para alcanzar la certeza en el conocimiento, Descartes defiende la unidad de la ciencia y la importancia de seguir el método. En la regla 1, critica la semejanza establecida habitualmente entre las ciencias y las artes, fundada en la falsa creencia de que las diferentes ciencias, como las artes, se aprenden mejor por separado. Detrás de la distinción de las ciencias, está la llamada “ley de incomunicabilidad de los géneros”, establecida originalmente por Aristóteles (*Analíticos segundos*, Libro I, 7 y 28). En virtud de esta falacia inicial, sostiene Descartes, se parte de la idea de que las ciencias se distinguen unas de otras por los diferentes objetos de los que se ocupan: “En lo que evidentemente se engañaron”, pues las ciencias no son “otra cosa que la sabiduría humana [*humana scientia*], que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos” (*Reglas*, R. 1, p. 65; AT, X, 360).

De acuerdo con Ortega, “no cabe vuelco más radical y fulminante del «modo de pensar» tradicional” (Ortega 1992, p. 212). Descartes provoca un cambio radical con respecto a la epistemología y la teoría escolástica del conocimiento, según las cuales todo conocimiento se encuentra determinado por los diferentes objetos de los que se ocupa. Para la escolástica, la experiencia sensible era la fuente de todo conocimiento, que emanaba como una esencia de los objetos reales. A partir de

Descartes, la “sabiduría humana”, es decir, la ciencia, gana la centralidad que antes sólo tenían los objetos y los sentidos. La ciencia, el sol en torno al cual gira la realidad, es el nuevo centro que determina el conocimiento. En adelante, el conocimiento no se adquiere mediante la percepción sensible de los objetos, sino que es el entendimiento el que lo establece. Este cambio de dirección en el proceso del conocer, supondrá una revolución que dará lugar al surgimiento de la ciencia y del pensamiento moderno (ver Marion 2008, p. 39).

Las ciencias, sostiene Descartes, “en todas sus partes consisten en el conocimiento del espíritu”. Este conocimiento del espíritu, es, sin embargo, el menos estudiado y del que más habrá que ocuparse en adelante. Resulta asombroso, afirma Descartes, “que casi todo el mundo estudie a fondo y con toda atención las costumbres de los hombres, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros, las transformaciones de los metales y otros objetos de ciencias semejantes, mientras que casi nadie se preocupa del buen sentido [*bona mente*] o de esta sabiduría universal, cuando, sin embargo, todas las otras cosas deben ser apreciadas no tanto por sí mismas cuanto porque aportan algo a ésta” (*Reglas*, R. I, pp. 65-66; AT, X, 360).

En el examen de los límites del conocimiento (regla VIII), Descartes reafirma la idea de estudiar y comprender el entendimiento mismo, antes de iniciar cualquier otro estudio, pues “si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana (lo cual me parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría [*ad bonam mentem*]), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa” (*Reglas*, R. VIII, pp. 110-111; AT, X, 395). Según Descartes, “nada puede ser más útil aquí que investigar qué es el conocimiento humano y hasta dónde se extiende”, pues esta investigación encierra “los verdaderos instrumentos del saber y todo el método” (*Reglas*, R. VIII, p. 113; AT, X, 397-398)⁴.

Descartes, siguiendo la estela del pensamiento copernicano, destituye a los objetos materiales del lugar central que ocupaban en la teoría aristotélica del conocimiento, para dar al *sujeto* una centralidad en el proceso del conocer. El sujeto de la ciencia es, a partir de Descartes, la clave de la certeza en el conocimiento. Este es, como bien señala Heidegger, el fundamento de la filosofía moderna: “Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza” (Heidegger 2000, p. 109).

Pero el sujeto del que se trata, no se refiere al individuo ni al hombre concreto que intenta conocer algo. Descartes lo expone así en su *Discurso*, en el que parece decir: “Tomemos a un hombre cualquiera. Sea quien sea, el método lo transforma-

⁴ En relación con la unidad de la ciencia ver Marion (2008, p. 42).

rá en sujeto de la ciencia”. No en vano coincide en Descartes la exposición sistemática de su pensamiento con el desarrollo cronológico de su obra. Este género literario filosófico, aparentemente autobiográfico, encuentra en las *Meditaciones metafísicas* (1641) una forma más acabada, donde “el ‘yo’ del escritor no se refiere tanto al Descartes histórico como a cualquier persona reflexiva que se abre camino a través de una serie de argumentos” (Williams 1996, p. 23).

Que “el hombre es la medida de todas las cosas” ya había sido enunciado por Protágoras, en lo que repetidamente se ha querido ver como un anticipo del pensamiento cartesiano en la filosofía griega (cf. Heidegger 2000). Sin embargo, es Descartes quien, de manera inédita y original, se pregunta por el *camino* (método) que debe seguir el hombre para llegar a la verdad cierta; para que esa medida⁵ que es el hombre no sea el fruto de su propia fantasía o de la revelación religiosa. La pregunta por el método es, de acuerdo con Heidegger, “la pregunta por el «camino a tomar»”, es “la pregunta acerca de cómo conquistar y fundamentar una seguridad fijada por el hombre mismo.” Es por eso, que “método” no debe ser entendido “en sentido «metodológico», como modo de exploración e investigación, sino en sentido metafísico, como camino hacia una determinación esencial de la verdad que sea fundamentable exclusivamente por medio de las facultades del hombre” (Heidegger 2000, p. 113).

Hasta la aparición del pensamiento moderno con Descartes, “sujeto” podía ser cualquier cosa: una piedra, una planta, un animal, un hombre, etc. En tanto que traducción latina del ὑποκειμενον griego, *sub-iectum* significa, para Heidegger, “lo que subyace y está a la base”. De este modo, “con Descartes y desde Descartes, el hombre, el «yo» humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en «sujeto»”. ¿De qué forma el hombre se convierte en el sujeto por excelencia? La respuesta se hallaría en el *sometimiento al método*, como fuente única de un conocimiento cierto. De acuerdo con Heidegger, “La tradicional pregunta conductora de la metafísica –¿qué es un ente?– se transforma, en el comienzo de la metafísica moderna, en pregunta por el método, por el camino en el cual, desde el hombre mismo y para él, se busca algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimita a la esencia de la verdad. La pregunta «¿qué es el ente?» se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna” (Heidegger 2000, p. 119).

Dicho brevemente, el hombre se convierte así en el sujeto por excelencia porque nada como él puede alcanzar la certeza: “el hombre sabe con certeza incondicionada que él es el ente cuyo ser posee mayor certeza. El hombre se convierte en

⁵ En sus *Diálogos del idiota* (1450), N. de Cusa defiende que el concepto de mente (*mens*) proviene del concepto de medida (*mensura*) (2001, lib. III, cap. I, p. 57).

el fundamento y la medida, puestos por él mismo, de toda certeza y verdad” (Heidegger 2000, p. 113). Con la fundamentación metafísica cartesiana del pensamiento moderno, “el nombre y el concepto «sujeto» pasan a convertirse ahora, en su nuevo significado, en el nombre propio y la palabra esencial para el hombre. Esto quiere decir: todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto. A partir de este momento, *subiectum* no vale ya como nombre y concepto para el animal, el vegetal y el mineral” (Heidegger 2000, p. 140).

Ahora bien, la *bona mens* o “buen sentido”, constituye el eje de la ciencia como “razón universal”. Si la ciencia es un conocimiento del espíritu o de la *bona mens*, la razón universal permite pensar y establecer la unidad de la ciencia. Descartes considera, por tanto, que la primera regla de su tratado debe ser aquella que funda la modernidad de la ciencia como ciencia unificada. Buscar el conocimiento por otro camino que no sea el de la unidad de la ciencia, considerada como razón universal, conduce al fracaso, “pues nada nos aleja más del recto camino de la búsqueda de la verdad que el dirigir los estudios no a este fin general, sino a algunos particulares”. De este modo, el verdadero conocimiento no se alcanza mediante el estudio de las cosas concretas y particulares, ya que “si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente” (*Reglas*, R. I, pp. 67-69; AT, X, 360-361)⁶.

Al establecer la unidad de la ciencia, Descartes inaugura al mismo tiempo la centralidad que en adelante ocuparán el entendimiento y la razón humana. La comprensión de los modos de conocer y de su metodología, apuntala la idea moderna de lo que es la ciencia, como un objeto de conocimiento en sí mismo. Descartes se refiere al conocimiento científico como “ciencia del espíritu” porque toda ciencia, cualquiera que sea su objeto, es un producto de la razón. El aparato racional habrá de primar sobre la particularidad de los objetos a los que se aplica, si lo que pretende es alcanzar el *status* de ciencia, esto es, de conocimiento verdadero y cierto, en contraposición a las artes o a las denominadas “ciencias curiosas” (astrología, alquimia, magia, etc.). En este sentido, para Descartes el estudio de los objetos sensibles particulares ya no justifica ni explica los modos del entendimiento. Lo mental y sus vicisitudes ocupan un lugar central en la reflexión filosófica, a partir de este momento.

⁶ Ver al respecto *Discurso*, p. 16; AT, VI, 19.

3. Un conocimiento cierto más allá de los sentidos

Cuando de los objetos se trata, Descartes sostiene que “*conviene ocuparse tan sólo de aquellos objetos, sobre los que nuestros espíritus parezcan suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable*” (*Reglas*, R. II, p. 69; AT, X, 362). Esto significa que no cualquier objeto vale como objeto de la ciencia. Independientemente de los objetos de los que trate, “*toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente*”, siendo preferible no estudiar nunca, que ocuparse de aquellos objetos de los que no se puede afirmar verdad o falsedad alguna. Si se admiten conocimientos dudosos en la ciencia, se corre el riesgo de disminuir su acervo, en lugar de incrementarlo, por lo que se deben excluir de la ciencia todos aquellos conocimientos que sólo sean probables, aceptando únicamente “*a los perfectamente conocidos y de los que no puede dudarse*” (*Reglas*, R. II, pp. 69-70; AT, X, 362). Observando rigurosamente esta regla, las cosas que pueden estudiarse y ser conocidas quedan drásticamente reducidas. Con ello, de acuerdo con Marion, “*no sólo se hace imposible admitir una modalidad del discurso científico distinta de la certeza, sino que se impone, ante todo, excluir de semejante discurso todos los objetos cuyo conocimiento rechace la certeza. – En otros términos, la certeza no introduce a «las ciencias evidentes», como si hubiese otras, sino que excluye de la ciencia lo que disциerne como incierto; la certeza es, pues, un proceso tanto de exclusión como de posesión, por el que la ciencia moderna, considerada en su mayor amplitud, podrá ignorar siempre lo que ignora, es decir, considerar como inexistente (en cuanto cosa) lo que no puede conocer (como objeto cierto); lo que no se puede conocer en la modalidad de la certeza no es cognoscible, dado que conocimiento y certeza se confunden*” (Marion 2008, p. 48).

Casi todas las cuestiones en la ciencia, sostiene Descartes, han sido discutidas y la mayoría de ellas conducen por igual a opiniones encontradas. Sólo la Aritmética y la Geometría, dentro de las ciencias conocidas, se salvan tras la observación de esta regla, pues sólo ellas conducen a conocimientos ciertos y evidentes⁷. Para entender la razón de que ello sea así, Descartes subraya que “*llegamos al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber, por la experiencia o por la deducción*” (*Reglas*, R. II, p. 73; AT, X, 364-365)⁸. La experiencia suele ser falaz, mien-

⁷ Según Marion, “*la relación de las ciencias en general con las matemáticas se encuentra ya mediatazada por el criterio de la certeza, que sólo privilegia las unas como paradigma de las otras; a falta de lo cual, Descartes consagraría un matematicismo banalmente imperialista. Contra semejante simplificación, señalemos que las matemáticas no valen nada por sí mismas, sino que sólo tienen valor como aquello en virtud de lo cual percibimos «una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas» (366, 8-9). Por consiguiente, lo que se juega en la *Regla II* no es tanto el establecimiento del paradigma matemático para todo saber, cuanto una meditación sobre la certeza como la única modalidad epistemológica admisible, sea cual sea el objeto al que se aplique*” (Marion 2008, p. 46).

⁸ Para un análisis de la *experiencia* en Descartes véase Clarke (1986, cap. 2). Creo, sin embargo, que la perspectiva que Clarke asume le impide tratar adecuadamente esta importante cuestión del pensamiento cartesiano.

tras la deducción, o “inferencia de una cosa a partir de otra”, nunca puede “ser mal realizada por el entendimiento por poco razonable que sea”. Todo error proviene, pues, de admitir “ciertas experiencias poco comprendidas” o por realizar “juicios precipitadamente y sin fundamento”, pero jamás por una mala inferencia (*Reglas*, R. II, pp. 74-75; AT, X, 365).

Esto hace comprensible que la Aritmética y la Geometría ofrezcan más certeza que las otras disciplinas científicas, “porque sólo ellas se ocupan de un objeto de tal modo puro y simple que no suponen absolutamente nada que la experiencia haya mostrado incierto, sino que se asientan totalmente en una serie de consecuencias deducibles por razonamiento” (*Reglas*, R. II, p. 75; AT, X, 365). Ellas se ocupan, pues, de un objeto como el que requiere la nueva ciencia que Descartes está intentando establecer, es decir, un objeto de conocimiento del que se pueda tener plena certeza (Marion 2008, p. 54).

No obstante, Descartes reconoce lo difícil que resulta limitar la influencia de la imaginación y los sentidos en el orden de la ciencia, pues se trata de un prejuicio firmemente asentado creer en la veracidad de lo que percibimos e imaginamos de la realidad: “los espíritus de los mortales se hallan tan llenos de prejuicios que aún temo que gran número de ellos no se encuentren a cubierto de todos los peligros de equivocarse y que van a encontrar demasiado corta la explicación de mi pensamiento en un discurso tan largo; pues incluso las mismas artes de la Aritmética y la Geometría, aun cuando son las más ciertas de todas, sin embargo aquí nos engañan; pues ¿qué calculista no piensa que sus números están no sólo abstraídos por el entendimiento de todo sujeto, sino que es preciso también distinguirlos verdaderamente por la imaginación?” (*Reglas*, R. XIV, pp. 165-66; AT, X, 446).

Para evitar caer en el más grave defecto de la filosofía, en el que se mezclan las proposiciones ciertas y evidentes con las conjeturas probables sobre temas oscuros, dice Descartes, es necesario reconocer la existencia de las dos únicas acciones del entendimiento “por las que podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno de error: ... la intuición y la deducción” (*Reglas*, R. III, p. 79; AT, X, 368).

La *intuición*, de acuerdo con Descartes, no es “el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos” (*Reglas*, R. III, p. 79; AT, X, 368). Para el lector contemporáneo, como advierte Cottingham, el término “intuir” puede suponer una misteriosa y oculta facultad racional, que permite alcanzar la certeza inmediata. Pero en realidad, “intuición es el conocimiento intelectual del tipo más simple y más directo. Para un lector educado del siglo XVII la connotación primaria del verbo *intuire*, que Descartes usa, debió haber sido la de un significado totalmente ordinario y literal de ‘ver’, ‘contemplar’ o ‘estar atento a’ que tiene el verbo en su sentido clásico (...) En Descartes no se encuentra restringido al uso de *intuire* sino que reaparece en

un número diferente de formas a lo largo de sus escritos, su manifestación más señalada es el uso de frases como *lumen naturale*, *lumen naturae* y *lux rationis* (luz natural, luz de la naturaleza, luz de la razón) y se encuentran aquí y allá tanto en sus primeras obras como en sus trabajos de madurez, todos estos términos los usa para describir los poderes cognoscitivos innatos de la mente” (Cottingham 1995, pp. 47-48).

Descartes insistirá, avanzadas las *Reglas*, en la necesidad de prescindir de la imaginación, cuando se hace uso de proposiciones que contienen nombres como “*extensión, figura, número, superficie, línea, punto, unidad, etc.*”, en las que su significación es tan estricta “que excluyen algo de lo que en realidad no son distintos”. Tales proposiciones, como por ejemplo que “*la extensión, o la figura no es el cuerpo; el número no es la cosa numerada; la superficie es el límite del cuerpo; la línea el de la superficie; el punto el de la línea; la unidad no es la cantidad, etc.* Todas éstas y las proposiciones semejantes han de ser totalmente apartadas de la imaginación para que sean verdaderas” (*Reglas*, R. XIV, p. 164; AT, X, 445)⁹.

Por otra parte, se reconocen aquí algunas de las formulaciones más clásicas de la filosofía cartesiana madura. La más destacada, probablemente, es la que se refiere a la refutación de uno de los dogmas mejor establecidos del empirismo aristotélico-escolástico. Se trata de esa especie de “empirismo de sentido común”, que dominaba el pensamiento pre-cartesiano, y que consideraba los sentidos y la imaginación como instrumentos fiables de conocimiento. Esta crítica a los sentidos es una de las posiciones que mejor habrán de caracterizar al racionalismo cartesiano y que constituirá uno de los pilares más firmes de su concepción del conocimiento científico y, por consiguiente, de su idea de mente racional.

En palabras de Ortega y Gasset, el “sensualismo aristotélico” es destituido de su lugar privilegiado por el racionalismo cartesiano al “poner en la picota el principio de que parte el método aristotélico-escolástico: «Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos»”. Dicho principio habría de transformarse en este otro, que afirmarí­a que “Nada hay de real con seguridad en los sentidos más que lo que el intelecto decida y ponga en ellos”. A lo largo de la mayor parte de sus obras, Descartes hará una firme insistencia “en la censura de los sentidos y su definitiva cesantía como fundamentos de la verdad”, pues, como sostiene Ortega, “es en él doctrina básica –por su importancia decisiva y su primordialidad en el buen orden de las razones que es el conocer– que no es posible conocer, ni siquiera entender, una verdad auténtica si no se ha logrado previamente amputar en nosotros la creencia –a su juicio meramente instintiva, animal– en la veracidad de los sentidos, o, como él dice, *sin abducere mentem a sensibus*” (1992, p. 236).

⁹ En las *Reglas* se puede leer con claridad “la distinción entre las capacidades puramente intelectuales de la mente y la imaginación corpórea que se convertirá en básica dentro de la filosofía de Descartes, un correlato epistemológico del dualismo entre el cuerpo y el alma intelectual” (Williams 1996, p. 19).

La experiencia sensible, como habrá de señalar Descartes, no puede engañar al entendimiento, si éste intuye de modo preciso su objeto. Para que ello sea así, es necesario que reúna cuatro condiciones: que lo tenga en sí mismo o en la imaginación, que no juzgue que la imaginación refleja fielmente los objetos que le transmiten los sentidos, que no crea que los sentidos son fieles reproductores de las cosas y que no crea que las cosas son así tal y como aparecen siempre. El pensamiento que tengamos sobre las cosas determina nuestro conocimiento y nuestras percepciones de la realidad. El hombre sabio, afirma Descartes, “nunca afirmará que eso mismo ha pasado íntegro y sin mutación alguna de las cosas exteriores a los sentidos, y de éstos a la imaginación, a no ser que antes haya conocido esto mismo por alguna otra razón”. El conocimiento lejos de ser una especie de experiencia pasiva, es una verdadera acción transformadora de la realidad: “Pues componemos nosotros mismos las cosas que entendemos, cada vez que creemos que en ellas se encuentra algo que nuestra mente en ninguna experiencia ha percibido inmediatamente”. Esta concepción del conocimiento permite descubrir, al mismo tiempo, que la mayor fuente de error está en el uso que hacemos de nuestro propio instrumento de conocimiento, pues “sólo podemos engañarnos en cuanto que nosotros mismos componemos de algún modo las cosas que creemos” (*Reglas*, R. XII, pp. 142-143; AT, X, 423).

4. *Mathesis Universalis*

Según Descartes, su método se encuentra perfilado desde la antigüedad en la Aritmética y en la Geometría. Ya los antiguos geómetras habían hecho uso de cierto análisis, cuyo conocimiento, sin embargo, no quisieron o no fueron capaces de legar claramente a la posteridad. Este anticipo del método por los antiguos lleva a Descartes a considerar que, a pesar de los numerosos obstáculos que se interponen al correcto ejercicio de la razón, “tiene la mente humana no sé qué de divino, en donde las primeras semillas de pensamientos útiles han sido arrojadas de tal modo que con frecuencia, aun descuidadas y ahogadas por estudios contrarios, producen un fruto espontáneo” (*Reglas*, R. IV, pp. 85-86; AT, X, 373).

Esto significa que tanto la Aritmética como la Geometría, de acuerdo con Descartes, son frutos espontáneos de los “principios innatos” del método. En este sentido, Descartes no sólo apela a la autoridad de los antiguos, sino a la propia naturaleza humana: el método era utilizado por los antiguos geómetras y matemáticos, gracias a que los principios de ese método se encuentran originalmente en la naturaleza misma del pensamiento. El método se presenta así como el fundamento, la estructura misma del pensar y del razonamiento. El armazón sobre el cual se habrá de instaurar, en adelante, la mente humana.

La *Mathesis* no se reduce al aprendizaje de una cierta técnica de los números que permita la resolución de acertijos inútiles, pues aunque Descartes hable de figuras y números en sus reglas, no se refiere a las matemáticas con ello, sino a lo propiamente *matemático*. Como dice en la regla IV, “en absoluto pienso aquí en la Matemática corriente, sino que expongo cierta disciplina distinta, de la cual aquéllas son más bien envoltura que partes. Pues ésta debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y desplegarse para hacer salir de sí verdades respecto de cualquier asunto” (*Reglas*, R. IV, p. 87; AT, X, 373-374). El valor de esta disciplina, mayor que el de cualquier saber heredado, radica en que es la fuente de todo conocimiento y que es accesible a todos los hombres en general.

Aunque lo numérico haya llegado a caracterizar lo matemático, la *Mathesis* no se limita a las matemáticas. Lo numérico es algo matemático, pero no a la inversa, pues “la misma matemática es sólo una configuración determinada de lo matemático” (Heidegger 1992, p. 70). Para Marion, Descartes da un golpe de timón respecto a la tradición aristotélica cuando sustituye la matemática por la *Mathesis*, pues no se trata ya de “una matemática universal, es decir, que le proporcione sus principios a las matemáticas particulares y, por consiguiente, limitada únicamente a la cantidad..., sino [de] una «ciencia universal» que no gobierna tanto la cantidad, de la que podrá hacer abstracción, cuanto el orden y la medida. Sustitución decisiva: mientras que la matemática universal (en Aristóteles, como en Proclo y en Jámblico) ratifica la cesura entre lo «físico» y lo «matemático», definiéndose en su cantidad abstracta, la *Mathesis universalis* sólo alcanza la matematicidad no-matemática de las matemáticas para soldar de inmediato la cesura de la abstracción; en efecto, pasando al segundo grado de abstracción (orden y medida), procede enseguida a la abolición de las distinciones que imponía el primero (cantidad aparte de la «materia»). La matemática universal era universal en la medida en que seguía siendo matemática; la *Mathesis universalis* es universal en la medida en que no es solamente matemática” (Marion 2008, pp. 80-81).

La *Mathesis*, además de la Aritmética y la Geometría, estaría conformada por disciplinas como la Astronomía, la Música, la Óptica, la Mecánica y todas “aquellas en las que se estudia cierto orden y medida”, sin importar “si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto”. Esta ciencia general sobre *el orden y la medida*, “no adscrita a una materia especial”, se conoce como *Mathesis Universalis*. Ella contendrá “todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática” (*Reglas*, R. IV, p. 91; AT, X, 377-378). La *Mathesis Universalis* es, en este sentido, el núcleo que determina la unidad de la ciencia y que la define en su modernidad, esto es, “Descartes formula aquí, a través de una reflexión sobre la esencia de la matemática, la idea de una *scientia universalis*, la ciencia única y normativa, que relaciona y configura todo” (Heidegger 1992, pp. 99-100).

En adelante, lo matemático define el orden del conocimiento, lo que propiamente se puede conocer. Sólo aquello que pueda ser determinado como matemático podrá ser conocido y, a la inversa, sólo aquello que pueda ser aprendido y enseñado posee el carácter de lo matemático, esto es, lo susceptible de ser conocido-aprendido. Por ello es que “Μάθησις quiere decir el aprender; μαθήματα lo aprendible. Según lo dicho, con esta denominación se mientan pues las cosas en cuanto son aprendibles. Aprender es un modo del tomar y del apropiarse” (Heidegger 1992, p. 72). El método es el instrumento mediante el cual lo matemático construye el reticulado que hará posible, en adelante, la práctica del conocimiento, pues “*Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad...*” (Reglas, R. V, p. 93; AT, X, 379).

Esto supone que, a partir de este momento, todas aquellas disciplinas que desprecien “el orden y la disposición” gradual del conocimiento, quedarán al margen de la definición moderna del concepto de ciencia. Una disciplina, de acuerdo con Descartes, que no tome en consideración la organización según un orden matemático, será como un hombre que intente llegar, desde el primer piso de un edificio hasta la azotea, dando un salto. No de otra manera, “proceden todos los astrólogos, que no conociendo la naturaleza de los cielos, e incluso no habiendo observado con perfección siquiera sus movimientos, esperan poder indicar sus efectos. Así la mayoría de los que estudian la Mecánica sin la Física... Así también aquellos filósofos que, descuidando las experiencias, piensan que la verdad surgirá de su propio cerebro, como Minerva del de Júpiter” (Reglas, R. v, pp. 93-94; AT, X, 380).

Cualquier saber que tenga pretensiones de conocimiento auténtico y cierto, habrá de tener como fundamento lo matemático (*Mathesis*), el orden y la medida conformando la experiencia y las posibilidades de verificación. En caso contrario, como señala Heidegger, “un saber que no pone a sabiendas su fundamento, limitándose en él, no es un saber sino sólo un opinar” (1992, p. 76).

Si algo caracteriza al siglo XVII, es el cambio que se produce en el conocimiento, en los modos de conocer y en la concepción general de la Naturaleza. Como una consecuencia de la *revolución copernicana*, la Naturaleza es obligada a ajustarse a los estrechos límites que le impone el sujeto de la ciencia más allá de la percepción sensible. En lugar de ser ella la que revele sus secretos, se le impone una forma, un modo preciso por el que se le conoce. Esto es lo esencialmente matemático: la imposición de algo que no pertenece al objeto de conocimiento, sino que es propio del sujeto que conoce¹⁰. Heidegger lo expone claramente con el siguiente ejemplo:

¹⁰ En contra de esta consideración, podría pensarse que Descartes asume que el mundo se conoce matemáticamente porque su esencia es matematizable. Sin embargo, aunque es necesario que el objeto de conocimiento sea mensurable y calculable, ello iría contra el espíritu mismo del racionalismo mecanicista sobre el que se despliega el proyecto cartesiano. El mundo del que se ocupa Descartes es

“Vemos tres sillas y decimos: son tres. Lo que es “tres” no nos lo dicen ni las tres sillas, ni las tres manzanas, ni los tres gatos, ni cualquiera otras tres cosas. Más bien, podemos contar solamente tres cosas como tres, si conocemos ya el “tres”. Por lo tanto, cuando concebimos el número tres como tal, sólo tomamos expreso conocimiento de algo que de alguna manera ya poseemos. Ese tomar conocimiento es el verdadero aprender. El número es algo aprendible en el sentido real, un $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha$, es decir, algo matemático. Las cosas no nos ayudan a conocer el tres como tal, es decir, lo ternario” (Heidegger 1992, pp. 75-76).

Otro excelente ejemplo del proyecto matemático que caracteriza a la Época Moderna, es el modo imaginario de realizar el experimento galileano de la caída de los graves. Al hablar de un “cuerpo abandonado a sí mismo”, dice Heidegger, Galileo se estaba refiriendo a un cuerpo que no existe y que no puede ser conocido mediante ningún tipo de experimento. Eso, empero, no representa un obstáculo para que la ciencia moderna pretenda fundarse en la experiencia, en contraposición a las prácticas escolásticas y medievales de conocimiento. ¿De qué tipo habría de ser esta experiencia, cuando se “habla de una cosa que no existe”? La representación hecha por Galileo, sostiene Heidegger, “exige una representación fundamental de las cosas que contradice la habitual”. Esa representación contraria a los modos habituales de representarse las cosas, es lo que caracteriza lo matemático (*Mathesis*), determinando de una manera no sensible su naturaleza. Su determinación fuera de la experiencia sensible, posibilita y abre el camino a una idea nueva de la ciencia, en la que sus determinaciones no son arbitrarias, pero tampoco evidentes por sí mismas. La dificultad que ello supuso, llevó al pensamiento científico a una larga lucha contra los sentidos y la percepción directa en la adquisición del conocimiento, es decir, “fue preciso transformar la manera de nuestro acceso a las cosas en coincidencia con el logro de un nuevo modo de pensamiento” (Heidegger 1992, p. 89).

Cuando Galileo llevó a cabo su experimento, afirmó que los cuerpos, independientemente de su peso y figura, caerían a la misma velocidad. Sin embargo, la experiencia directa mostraba que los cuerpos lanzados a la vez, caían a distintos intervalos de tiempo. En contra de esta evidencia aparentemente refutatoria y palmaria, Galileo siguió sosteniendo su principio de que la diferencia de los tiempos de caída era debida a la resistencia del aire, no a las cualidades naturales de los cuerpos. Todos los cuerpos, para la naciente física, eran iguales, con independencia del lugar que estos ocuparan.

Aunque Galileo y sus críticos observaron el mismo acontecimiento, hicieron lecturas diferentes de la experiencia (Kuhn 1996, p. 138). La interpretación galileana del movimiento, en contra de las expectativas corrientes, tenía como fundamento principal la “determinación de que el movimiento de todo cuerpo es uniforme y

un mundo sin esencias, sin sustancias, sin fuerzas, sean éstas matemáticas o de cualquier otra índole, como se verá más adelante.

rectilíneo, si se excluye todo obstáculo”, alterándose también “uniformemente al sufrir la influencia de una fuerza constante”. De acuerdo con Heidegger, Galileo afirma “*Mobile... mente concipio omni secluso impedimento* – «concibo en mi mente algo movable totalmente abandonado a sí mismo». Ese «concebir en la mente» es aquel «darse a sí mismo un conocimiento» a partir de una determinación sobre las cosas (Heidegger 1992, p. 90). En esta misma dirección, Descartes sostiene que “cada cosa debe ser considerada en relación a nuestro conocimiento de modo diferente que si hablamos de ella en cuanto existe realmente” (*Reglas*, R. XII, p. 135; AT, X, 418)¹¹.

Según Heidegger, este ejercicio de concebir en la mente (*mente concipere*) permite considerar “de antemano aquello que debe ser uniformemente determinante para todo cuerpo como tal”. De este modo, se puede caracterizar lo propiamente matemático como “un conocimiento, que se da a sí mismo aquello que toma, y se lo da como aquello que ya tiene”. Pero no es ésta su única característica. Lo matemático determina, o mejor, predetermina axiomáticamente el conocimiento de todas las cosas, es decir, define previamente qué y cómo han de ser consideradas, estableciendo de antemano su fundamento. Esta predeterminación fundada en principios, define la estructura en la que cada cosa se relaciona con las demás (Heidegger 1992, p. 91).

En este sentido, la Naturaleza deja de ser el ámbito que desde dentro definen los cuerpos por su movimiento o por su esencia, ordenada jerárquicamente por lugares de acuerdo a la centralidad de la tierra y sus órbitas concéntricas. La “Naturaleza es ahora el ámbito configurado en el proyecto axiomático de la conexión de movimientos uniformes espacio-temporales. Los cuerpos sólo pueden ser cuerpos en tanto están incluidos y entretajidos en ese ámbito”. Los cuerpos, los objetos, dejan de ser importantes por sí mismos, esto es, pierden sus propiedades esenciales y ocultas, sus fuerzas y facultades internas, para mostrarse “en las relaciones de los lugares e instantes, y en las medidas de la masa y de las fuerzas actuantes”, que el proyecto axiomático de la *Mathesis* ha definido para ellos (Heidegger 1992, p. 92).

Esta predeterminación de lo matemático posibilita y, al mismo tiempo, inhibe los modos de investigación y de la experiencia. Sólo en este nuevo contexto del conocimiento es posible hablar de experimento, es decir, de experiencia definida por principios axiomáticos, y no por la simple percepción de los sentidos. Como sostiene Heidegger, “Sobre la base de lo matemático la *experientia* se transforma en experimento en sentido moderno. La ciencia es experimental sobre la base del proyecto matemático. El impulso experimentador que busca los hechos, es la consecuencia necesaria de la actitud matemática previa que pasa por alto todos los hechos” (Heidegger 1992, p. 92).

¹¹ Por ello, añade Descartes, “componemos nosotros mismos las cosas que entendemos, cada vez que creemos que en ellas se encuentra algo que nuestra mente en ninguna experiencia ha percibido inmediatamente” (*Reglas*, R. XII, pp. 142-143; AT, X, 423).

El conocimiento de la Aritmética y de la Geometría es aquí de gran utilidad, pero no en el sentido en el que, hasta este momento, se han aprendido estas ciencias, sino en el sentido de la *Mathesis Universalis*. Para Descartes la importancia que tiene la *Mathesis* es tal que “no ha sido inventada por razón de problemas matemáticos, sino más bien que éstos deben ser aprendidos casi sólo para cultivar este método” (*Reglas*, R. XIV, p. 161; AT, X, 442). El recurso a la medición numérica y al cálculo, necesarios para la determinación de las cosas dentro de la Naturaleza, convierte a la matemática en lo matemático por excelencia. Como se ha señalado, ello no significa que éste sea el fundamento del pensamiento científico moderno. Las matemáticas y la geometría son una consecuencia del proyecto matemático, no su causa. El desarrollo e implementación de los distintos cálculos y geometrías, “fue posible... sobre la base del rasgo matemático fundamental del pensar en general” (Heidegger 1992, pp. 92-3).

La unidad de la ciencia está sustentada sobre la idea de lo matemático, es decir, sobre la idea de la *Mathesis Universalis*, en contra de los principios escolásticos. Una vez anulada la organización del conocimiento en torno a “algún género de ente” (*Reglas*, R. VI, p. 95; AT, X, 381), como apunta Descartes, se hace posible el conocimiento de las cosas por sus relaciones, de modo que en adelante “las ciencias no se ocupan de las cosas como tales cosas, sino de sus ‘relaciones o proporciones’” (Ortega 1992, p. 235).

5. Fundamentos epistemológicos y metafísicos de lo mental en Descartes

Para tener una mayor comprensión acerca de la función que el método cumple en el pensamiento cartesiano, es necesario adentrarse en la teoría del conocimiento que le corresponde, pues “los procedimientos del método, el arte de investigar la verdad, no pueden comprenderse... sin tener siquiera una ligera noción de las operaciones intelectuales” en juego (Hamelin 1949, p. 88).

Heidegger ha sido crítico con la creencia generalizada de que la teoría del conocimiento es lo que hace moderno al pensamiento cartesiano respecto al pensamiento medieval (Heidegger 1992, p. 98). Aunque comparto la convicción de que la modernidad de Descartes se basa en la fundamentación metafísica¹² que da origen al pensamiento moderno, es decir, al establecimiento de los principios del conocimiento, creo sin embargo, que dicha fundamentación opera en las formas del pensar y del conocer transformaciones decisivas respecto a la tradición escolástico-aristotélica. La metafísica cartesiana, como sostiene Hamelin, es “una propedéutica del

¹² “Metafísica” o “Filosofía Primera”, en el contexto del pensamiento cartesiano, se refiere fundamentalmente a “los principios del conocimiento” y a su fundamentación, como el propio Descartes advierte en los *Principios*, p. 16; AT, IXb, 16 (Marion 2008, p. 81).

conocimiento en general, pero en especial, una propedéutica del conocimiento científico” (1949, p. 104).

Respecto a las operaciones mentales en juego, Descartes defiende que la evidencia y la certeza de la intuición, requeridas en los enunciados de conocimiento, deben determinar todos nuestros razonamientos. Esto significa, en última instancia, que la deducción ha de equipararse finalmente al modelo de la intuición. La distinción entre deducción e intuición, se justifica “porque muchas cosas se conocen con certeza, aunque ellas mismas no sean evidentes”. Empero, la deducción debe ser llevada a cabo por una serie sucesiva de intuiciones. La sucesión que caracteriza al movimiento deductivo, se contrapone a la “evidencia actual” de la intuición, y funda su certeza en la memoria, lo que permite afirmar a Descartes “que aquellas proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios, bajo diversa consideración, son conocidas tanto por intuición como por deducción, pero los primeros principios mismos sólo por intuición, mientras que las conclusiones remotas no lo son sino por deducción” (*Reglas*, R. III, pp. 80-81; AT, X, 369-370).

Descartes equipara la deducción con la intuición (regla VII), en virtud de la enumeración completa y el ejercicio de su recorrido, realizado “en un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento” (*Reglas*, R. VII, pp. 102-103; AT, X, 388). Ningún género de prueba, a excepción de “la simple intuición”, nos permite concluir mejor la verdad sobre una cuestión, que la “enumeración completa” (*Reglas*, R. VII, p. 104; AT, X, 389).

Tras examinar el “entendimiento puro”, del que depende el conocimiento de todo lo demás, Descartes elabora lo que ha sido denominado por Hamelin como su “psicología”, esto es, el análisis de las facultades mentales de que dispone el hombre. Para ello, comienza por enumerar los “instrumentos del conocimiento... que son sólo dos, a saber, / la fantasía y los sentidos”. El estudio de estos instrumentos permite comprender por qué la verdad y la falsedad residen en el entendimiento, si bien con frecuencia tienen su origen en ambos: la fantasía y los sentidos. De este modo, es posible examinar cuidadosamente todo aquello que pueda ser engañoso, así como enumerar “todas las vías que se le presentan a los hombres hacia la verdad”, para seguir la más cierta (*Reglas*, R. VIII, p. 111; AT, X, 395-396).

La cuestión acerca de los límites del conocimiento, debe discutirse bajo dos aspectos separados, según se refiera “a nosotros que somos capaces de conocimiento, o a las cosas mismas que pueden ser conocidas”. Según esta doble separación, el entendimiento, que es “capaz de ciencia”, es “ayudado o impedido por otras tres facultades, a saber, la imaginación, el sentido y la memoria”. Este aspecto de la investigación, se habrá de ocupar de la utilidad o del perjuicio de estas facultades al entendimiento (*Reglas*, R. VIII, p. 114; AT, X, 398-399).

De acuerdo con lo dicho en la regla VIII, acerca de los dos términos en los que se considera la cuestión del conocimiento, es decir, el hombre que conoce y las

cosas que deben ser conocidas, la regla XII se ocupa en primer lugar de las facultades que se utilizan para el conocimiento (entendimiento, imaginación, sentidos, memoria), y después, de las cosas en tanto que pueden ser conocidas.

La lectura de la regla XII justifica la idea de que la filosofía de la mente y la epistemología, así como la teoría del conocimiento y la idea de ciencia, están estrechamente interrelacionadas en la definición general del pensamiento cartesiano. Así mismo, permite alcanzar una comprensión de todos los elementos en juego, necesarios para la definición de esa nueva manera de pensar que requiere la ciencia y que Descartes anuncia en las *Reglas*.

Después de reconocer su deseo de definir lo que es la mente y los modos en los que ésta se relaciona con el cuerpo, Descartes propone partir de una suposición, a la manera en que se proponen las hipótesis en Geometría, para exponer, dice, la “manera más útil a mi propósito de concebir todo lo que hay en nosotros para conocer las cosas” (*Reglas*, R. XII, p. 128; AT, X, 412). Esta parte de la regla se ocupa de la psicología cartesiana, en contraposición al *De anima* de Aristóteles, pues, según Navarro Cordón, “la nueva significación epistemológica instaurada por la unidad de la ciencia y la *Mathesis Universalis* tiene aquí su correlato epistémico en el orden de las facultades” (*Reglas*, p. 129, n. 60).

Durante gran parte de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento, la confusión entre lo material y lo espiritual fue corriente: la materia se hallaba animada por fuerzas y espíritus que le insuflaban vida. El alma era considerada como principio vital por el aristotelismo escolástico. Como bien señala Hamelin, “fue necesario el advenimiento de Descartes para hacer posible un monismo de pensamiento, esto es, un monismo idealista”, por cuanto “la metafísica de los filósofos del Renacimiento no es y no podía ser sino una confusión continua de la esencia pensante y de la no pensante, el reino de entidades a medias espirituales y a medias naturales” (Hamelin 1949, p. 13). La distinción radical entre el cuerpo y la mente, permitiría que se abandonara la idea de alma como principio vital, pues “al afirmarse la autonomía e incomunicación entre las sustancias pensante (alma) y extensa (cuerpo), el alma quedaba desvinculada totalmente del cuerpo” y “el fenómeno de la vida” podía ser, a partir de ahí, interpretado “desde una perspectiva mecanicista” (Calvo Martínez 1998, p. 98)¹³.

Ahora bien, en el primer punto de su hipótesis, Descartes señala que “se ha de pensar, en primer lugar, que todos los sentidos externos, en cuanto son partes del

¹³ Heidegger señala, en su comentario a la ley de movimiento de Newton, con la que, según el filósofo alemán, se abre definitivamente la posibilidad para la transición del mundo ptolemaico al copernicano, que: “El axioma de Newton comienza con: “corpus omne” “todo cuerpo...” Esto quiere decir, que la diferencia entre los cuerpos terrestres y celestes ha caducado. El cosmos no se divide ya en dos ámbitos bien diferenciados, el que está debajo de los astros y el mismo ámbito astral; todos los cuerpos naturales son en esencia iguales” (1992, p. 86).

cuerpo, aunque los apliquemos a los objetos por medio de una acción, es decir, mediante un movimiento local, sin embargo, sienten propiamente por pasión, del mismo modo que la cera recibe la figura del sello” (*Reglas*, R. XII, p. 129; AT, X, 412). Esto, dice Descartes, no es una simple analogía, sino que se cumple rigurosamente, pues “la figura externa del cuerpo sintiente es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello”. Y no ocurre así solamente con los cuerpos sólidos, sino con todas las imágenes y figuras que se forman a través de las percepciones que tienen los sentidos¹⁴.

Por otra parte, las figuras que se producen cuando los sentidos son tocados o movidos por los objetos, se trasladan “a otra parte del cuerpo, que se llama sentido común (*sensus communis*), de un modo instantáneo y sin que ningún ser pase realmente de uno a otro”, de la misma manera que cuando se escribe, el movimiento afecta a la pluma entera que se utiliza para hacerlo (*Reglas*, R. XII, p. 131; AT, X, 414)¹⁵.

El sentido común está muy relacionado con la memoria, pues su función es semejante a la de “un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo”, de modo que “esta fantasía es una verdadera parte del cuerpo y de una magnitud tal que sus diversas partes pueden asumir varias figuras distintas entre sí, y que suelen conservarlas durante mucho tiempo”, recibiendo entonces el nombre de memoria (*Reglas*, R. XII, pp. 131-32; AT, X, 414).

De la misma manera que el sentido común es movido por los sentidos, los nervios son puestos en movimiento y tienen origen en el cerebro, que es el lugar donde reside la fantasía y nace la fuerza motriz. La diferencia de movimientos entre la parte inferior y superior de una pluma utilizada para escribir, sirve igualmente para explicar “cómo la fantasía puede ser causa de muchos movimientos en los nervios, sin que sus imágenes, sin embargo, las tenga en ella expresas, sino algunas otras de las cuales pueden seguirse estos movimientos”. Esto explicaría también nuestros movimientos puramente orgánicos, semejantes al movimiento de los animales, “aunque en ellos no se admita en absoluto ningún conocimiento de las cosas, sino tan sólo una imaginación puramente corporal; y también cómo se realizan en nosotros mismos todas aquellas operaciones que llevamos a cabo sin ningún concurso de la razón” (*Reglas*, R. XII, p. 132; AT, X, 415).

Descartes realiza aquí lo que podría llamarse una primera distinción entre la mente y el cuerpo. Sorprende, sin embargo, el uso del término ‘fuerza’ para referirse a la mente, si bien aclara que no se trata sino de una analogía, pues ningún cuerpo posee ninguna fuerza semejante. Más bien, dice, “se ha de concebir que aquella

¹⁴ Descartes recurre aquí la imagen de la cera utilizada también por Aristóteles para definir los sentidos en *De anima* (II, XII). Esta coincidencia avala la idea de que Descartes intentaba, de alguna manera, “reescribir” a Aristóteles, ocupar su lugar.

¹⁵ Ver, en relación a este tema, *Dióptrica*, p. 62; AT, VI, 85.

fuerza por la cual propiamente conocemos las cosas es puramente espiritual y no menos distinta de todo el cuerpo, que la sangre lo es del hueso, o la mano del ojo”. Esta misma y única fuerza recibe, según sus distintas aplicaciones, nombres diversos. De acuerdo con la función que realice, esta fuerza se denomina “entendimiento puro, o imaginación, o memoria, o sentido; pero propiamente se llama espíritu, tanto cuando forma nuevas ideas en la fantasía, como cuando se aplica a las ya formadas”. Esta concepción de la mente y su capacidad de entendimiento, permite comprender, de acuerdo con Descartes, aquello que se le puede pedir a cada facultad y los límites que hay para “suplir las deficiencias del espíritu” (*Reglas*, R. XII, pp. 132-33; AT, X, 415-416).

Entre el entendimiento y la imaginación existe una influencia recíproca en la que el entendimiento a veces actúa sobre la imaginación y, en otras, ésta actúa sobre aquél. Una relación semejante se presenta entre la imaginación y los sentidos, en tanto que la imaginación, mediante “la fuerza motriz”, se aplica a los objetos, mientras que éstos, a su vez, inscriben en la imaginación las imágenes de sus cuerpos. Esto significa que la memoria, en su aspecto puramente “corporal y semejante a la de los animales”, no se diferencia de la imaginación.

Ahora bien, esta idea de la imaginación permite concluir que, según el objeto del que se ocupe el entendimiento, las facultades de la imaginación y los sentidos pueden prestarle su colaboración o entorpecer su funcionamiento. Si el objeto del que se ocupa el entendimiento carece de cuerpo o de semejanza con lo corpóreo, se “debe prescindir de los sentidos y despojar a la imaginación, en cuanto sea posible, de toda impresión distinta”, para no verse obstaculizado por ellos. En cambio, si lo que interesa al entendimiento es algo que tiene que ver con lo corpóreo, lo mejor es que la imaginación y los sentidos participen con una idea lo más clara posible del objeto. Aunque, en ocasiones, es necesario ver y palpar el objeto en cuestión, en muchas otras ocasiones la multiplicidad de objetos no facilita su intuición clara, por lo que se hace necesario dejar a un lado todo aquello que no tenga que ver con lo que nos ocupa, para poder retener mejor en la memoria su idea, por ejemplo, sustituyendo el objeto por un esquema que defina sus características principales (*Reglas*, R. XII, p. 134; AT, X, 416-417).

Todo aquello que es conocido en el orden físico, por decirlo así, tiene alguna referencia a la idea de extensión, a la de figura, a la de movimiento y otras cualidades semejantes que podemos reconocer en los distintos objetos o que pueden descubrirse en otros por comparación (*Reglas*, R. XIV, 158; AT, X, 439). Respecto a las cosas que han de ser conocidas, según nos refiramos a ellas en relación con su existencia corporal o en relación con nuestro conocimiento, decimos que son únicas y *simples* o que están *compuestas*, por ejemplo, de figura y extensión. En relación con el entendimiento, muy pocas cosas son consideradas realmente simples, a excepción de “aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto, que no pueden ser divi-

didadas por la mente en varias que sean conocidas más distintamente: tales son la figura, la extensión, el movimiento, etc.” (*Reglas*, R. XII, p. 136; AT, X, 418).

Las cosas consideradas simples con relación al entendimiento pueden ser *puramente intelectuales*, *puramente materiales* o *comunes*. Las puramente intelectuales serían las que el entendimiento conoce “mediante cierta luz connatural y sin la ayuda de ninguna imagen corpórea”, pues no hay “idea corpórea que nos represente qué es el conocimiento, qué la duda, qué la ignorancia, qué la acción de la voluntad”. Para conocer este tipo de cosas basta con “participar de la razón”, mientras que las puramente materiales “son las que no se conocen sino como existentes en los cuerpos: como son la figura, la extensión y el movimiento, etc.” (*Reglas*, R. XII, p. 137; AT, X, 419).

Descartes fundamenta lo que denomina “ciencia humana” en esta distinción de las cosas simples y en el papel que juegan en la composición de las cosas complejas o compuestas: “toda la ciencia humana consiste en esto sólo: que veamos distintamente cómo esas naturalezas simples concurren a la composición de otras cosas”. Resulta esclarecedor, en lo que se refiere a la mente racional y la idea de la ciencia moderna, cuando al referirse a las cuestiones difíciles advierte que “siempre que se propone alguna dificultad para examinarla, casi todos se detienen en el umbral, no sabiendo a qué pensamientos deban entregar la mente, y pensando que han de buscar algún nuevo género de ente, desconocido antes para ellos.” En lugar de concentrarse en lo más evidente, lo que se suele hacer, dice Descartes, es dirigir el espíritu a “lo más difícil, y esperan inciertos si por causalidad, errando por el espacio vacío de las numerosas causas, se encontrará algo nuevo” (*Reglas*, R. XII, pp. 146-147; AT, X, 427).

En última instancia, se puede afirmar que Descartes anticipa en las *Reglas* el contexto en el que se desenvolverá la polémica en torno a su distinción de lo extenso y lo pensante, que tendrá su expresión definitiva en las *Meditaciones*. La modernidad del pensamiento cartesiano, en gran medida minimizada por su reducción a un solo aspecto de su filosofía, tiene en nuestros hábitos inveterados de pensamiento y en el propio estilo de Descartes a sus grandes enemigos. Con respecto a lo primero, como bien dice Heidegger, parafraseando al propio Descartes, lo que nos “impide el acceso a las proposiciones filosóficas esenciales”, es “que no pensamos de modo suficientemente simple y esencial”, sino “que con demasiada facilidad y prontitud echamos mano de nuestras opiniones previas” (2000, p. 133 y 139).

Con respecto a la segunda cuestión, está en juego la práctica cartesiana, señalada por Gilson, de “verter vino nuevo en odres viejos”. El nuevo paradigma, del que se hace abanderado Descartes, comparte no obstante y a pesar suyo, como destaca Marion (2008), un amplio espectro de intereses y puntos de acuerdo con el paradigma aristotélico escolástico.

Resulta evidente, sin embargo, que el pensamiento de Descartes obedece a un proyecto epistemológico general que no es tenido en cuenta, cuando se interpreta su concepción de la mente. Lo sistemático del pensamiento cartesiano, impide una comprensión parcial o segmentada de su sentido, sin que se pueda prescindir ni de su metafísica ni del mecanicismo que desde el principio anima todo su trabajo.

Para comprender lo que Descartes verdaderamente entendió cuando hablaba de la mente hay que tener en cuenta que, a lo largo de toda su obra, desarrolló una crítica constante al paradigma escolástico, y que esta crítica es la espina dorsal de su proyecto. Descartes, como he señalado al comienzo, tuvo que enfrentarse con los sólidos restos ideológicos, que siglos de aristotelismo habían dejado depositados, tanto en los modos corrientes de pensar, como en las distintas especialidades del pensamiento. Su propósito general no fue otro que extender a todos los ámbitos posibles, la concepción mecanicista de la naturaleza.

A partir de Descartes, la “sabiduría humana” (*bonna mens*), es decir, la ciencia, se convierte en el centro que antes ocupaban los objetos y los sentidos, determinando en adelante cualquier forma de conocimiento posible. Ya no será mediante la percepción directa de los objetos que se podrá conocer, sino que es el entendimiento el que establece en las cosas sus modos de conocer. Este cambio de dirección en el proceso del conocer, supondrá una revolución que dará lugar al surgimiento de la ciencia y del pensamiento moderno.

La crítica de los sentidos será uno de los distintivos que mejor habrá de caracterizar al racionalismo cartesiano y constituirá uno de los pilares más firmes de su concepción del conocimiento científico y, por consiguiente, de su idea de la mente racional.

La idea de método que propone Descartes no es solamente una nueva forma de pensamiento sistemático que permite conocer con certeza, sino también una idea diferente y novedosa de lo que es el pensamiento y el conocimiento en sí mismos. Esta concepción novedosa del pensamiento implica la defensa de la unidad de la razón, en contra de la multiplicidad de las opiniones y creencias que cultivaban las ciencias no demostrativas.

Descartes expone, de este modo, lo que se podría denominar un *dualismo epistemológico*, distinguiendo la percepción inmediata y aparente de las cosas, de su concepción racional. Este es el contexto original en el que se prepara y se realiza la posterior distinción cartesiana entre sustancia extensa y sustancia racional.

La dimensión epistemológica-metafísica que tiene la búsqueda de los fundamentos del pensamiento verdadero, es una de las claves esenciales para la lectura de Descartes, así como para la comprensión del llamado “paradigma cartesiano de lo mental”.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1988): *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES (1994): *Tratados de lógica (Organon). Analíticos segundos*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos.
- DESCARTES, R. (1996): *Oeuvres de Descartes*, edición preparada por Ch. Adam y P. Tannery, París, Vrin, 1897-1913 (12 volúmenes. 11 vols. + vol. 12 bibliografía). Reeditada por Vrin en 1996.
- DESCARTES, R. (1981): *Discurso del método. Dióptrica. Meteoros y Geometría*, Madrid, Editorial Alfaguara.
- DESCARTES, R. (1995): *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- DESCARTES, R. (2003): *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1998): “Introducción general a Aristóteles”, en ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos.
- CASSIRER, E. (1993): *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Vol. I*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- CLARKE, D. M. (1986): *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid, Editorial Alianza.
- CLARKE, D. M. (2003): *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press.
- COTTINGHAM, J. (1995): *Descartes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- COTTINGHAM, J. (2000): “René Descartes”, en HONDERICH (2000), pp. 83-91.
- CUSA, N. de (2001): *Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- GILSON, E. (1975): *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Librairie Philosophique J. Vrin.
- HAMELIN, O. (1949): *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- HEIDEGGER, M. (1992): *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Buenos Aires, Editorial Memphis.
- HEIDEGGER, M. (2000): *Nietzsche II*, Barcelona, Editorial Destino.
- HONDERICH, T. (comp.) (2000): *Los filósofos: una introducción a los grandes pensadores de occidente*, Madrid, Editorial Tecnos.
- KUHN, T. S. (2000): *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- KUHN, T. S. (1996): *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona, Editorial Ariel.
- MARION, J. L. (2008): *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

- NAVARRO CORDÓN, J. M. (2003): “Introducción”, en *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1992): *La idea de principio en Leibniz y La evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- RORTY, R. (2001): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Editorial Cátedra.
- WILLIAMS, B. (1996): *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Ruy Henríquez
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
ruihenriquez@filos.ucm.es