

DES CAR TES

MÓNICA URIBE FLORES

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO

DESCARTES

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO

GALERÍA DE
ideas y
letras

Mónica Uribe Flores

DESCARTES

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Descartes

Primera edición, 2019

D.R. © *Del texto:*

Mónica Uribe Flores

D.R. © *De la presente edición:*

Universidad de Guanajuato, Lascaráin de Retana 5

Centro, C. P. 36000, Guanajuato, Guanajuato

Todos los derechos reservados. Se prohíbe la reproducción total o parcial de la presente obra, a través de cualquier medio, sin el consentimiento previo del editor.

ISBN (electrónico): 978-607-441-675-6

Editado en México

Edited in Mexico

Contenido

<i>Pequeña Galería del Pensamiento</i>	9
Introducción. Una vida de filósofo	19
Echar raíces	41
Almas en un mundo material	79
El peculiar dualismo cartesiano	111
Mínimo recuento	135
<i>Bibliografía</i>	139
<i>Sobre la autora</i>	143

Pequeña Galería del Pensamiento

EL QUEHACER FILOSÓFICO TIENE COMO UNA de sus actividades fundamentales la elaboración de preguntas. La interrogación por el estado del mundo o por la realidad misma es siempre una guía de pensamiento. ¿Qué es el mundo?, ¿de qué materia está hecho?, son algunas de las inquietudes de los primeros filósofos. Y si estas inquietudes son una guía del pensar, podríamos interrogar a la pregunta misma y seguir con la cuestión inmediata, ¿a qué llamamos “mundo”? La respuesta señala a aquello que constituye la realidad concreta, la naturaleza, eso que, en última instancia, podemos identificar como algo que está fuera de mí, que no soy yo sino que se me presenta. La pregunta, entonces, asume que hay alguien que averigua y es interpelado. En este sentido, cabe reparar en cierta vocación

autorreferencial de la pregunta filosófica. En la curiosidad por las cosas se esconde la averiguación de sí, de los alcances de la propia actividad humana. Y en ese proceder salen a la luz preguntas sobre nuestra cognición, ¿cómo es posible el conocimiento? Esta inquietud también remueve algo sobre nuestro actuar, la manera de relacionarnos con el mundo y con los otros, ¿podemos ser felices? O de esa otra interacción que tiene lugar además de la cognitiva o práctica, pues también conectamos afectivamente con las cosas, ¿de qué depende el placer que sentimos cuando algo nos gusta? Y si llevamos esta curiosidad más lejos, llegamos a la cuestión radical: ¿qué soy?

La quinta entrega de la Pequeña Galería del Pensamiento toma como eje a la pregunta que interroga por quiénes somos. Desde luego que no ofrece una respuesta, hace otra cosa, ensaya pensarla al lado de Descartes, siguiendo sus pasos, anotando sus intereses, apuntando el desarrollo de sus argumentos. A lo largo del texto, Mónica Uribe mantiene la inquietud de esta pregunta: ¿qué somos? Y con ello hace una reflexión filosófica desde la soledad de su escritorio, pero acompañada de sus estudios sobre

Descartes y, más aún, convocando a pensar dicha interrogante a quienes leen este texto.

Otra de las cosas en que hemos de reparar en torno a la actividad de elaborar preguntas es el hecho de que sólo interrogamos aquello que nos inquieta; cuando las cosas parecen ir sin problemas no cabe preguntar. Así, con una claridad que atiende la exigencia de René Descartes, Uribe narra con una escritura sencilla y cuidadosa, el carácter novedoso del pensamiento en cuestión. La inquietud cartesiana es sobre la verdad sostenida por sus predecesores y, en particular, por el proceder que los llevó a ella. El punto de partida de Descartes es un cuestionamiento radical que consiste en dudar todo para así edificar un conocimiento confiable. Pero la duda cartesiana no es dudar por dudar; el ensayo hace énfasis en el carácter metódico que no cancela la posibilidad de conocimiento sino que abraza la convicción de que la solidez de las creencias deben ser tan firmes que soporten el examen serio, radical y profundo de la duda. Se trata de una revisión renovadora del conocimiento y sus posibilidades. No se duda sólo de lo que otros han dicho, también es posible dudar de las cosas más inmediatas, imaginar por ejemplo que no tene-

mos ojos, carne, manos, cuerpo. Y es en este proceder como el libro introduce uno de los problemas presentes en el pensamiento cartesiano, el conocimiento del cuerpo y, en todo caso, el papel que juega nuestra corporalidad en la investigación sobre nosotros mismos.

¿Qué somos? La respuesta de Descartes, en principio, señala que somos “una cosa que piensa”. El tratamiento del presente ensayo anota integrar algo más que el razonamiento en la actividad pensante. La lectura de Mónica, y en esto se revela su talante estético y su relación vital con el arte, pregunta si hay algo más, si el pensamiento es más que razonar. “La razón puede discernir sobre lo verdadero o lo falso, hacer demostraciones matemáticas, concebir ideas abstractas o dudar; pero el pensamiento tiene otros modos, de tal manera que el alma también siente, desea, imagina, recuerda”. Seres sensibles, deseosos, imaginantes, con memoria. Y, al menos, la sensibilidad es algo que compete a nuestra conformación corporal. Es conocido el dualismo cartesiano entre cuerpo y mente. El libro *Descartes* se detiene en este punto y desarrolla lo que, a mi parecer, es su propuesta de lectura más original. La filosofía, al menos la de corte platónico, enseña

que el cuerpo es una cárcel del alma, un obstáculo para el conocimiento; dudar de los datos que arrojan los sentidos parece un proceder del todo razonable si buscamos una verdad. Pero no sucede lo mismo en el caso del filósofo francés, la sustancia pensante, nos dice la autora, no está cautiva dentro de una cárcel: alma y cuerpo son cómplices, y esa complicidad es la que posibilita el conocimiento del mundo natural. En lugar de leer aquí una guerra entre alma y cuerpo, Mónica señala la compleja interacción entre ambos: “somos más que almas y más que cuerpos”.

El libro también transita por las investigaciones sobre el mundo natural. Por la explicación sobre el comportamiento de la luz y la visión, revelando en cada paso la relación que tiene con la epistemología cartesiana. En las páginas dedicadas a su filosofía natural no se deja de lado el espíritu del pensamiento en su totalidad, da cuenta del lugar que ocupa en este corpus. Trabaja a un Descartes menos conocido, eclipsado por la figura de Newton, que al tiempo que estudia la luz, apunta problemáticas epistemológicas tales como la fiabilidad de los datos de los sentidos.

La narración que ofrece este *Descartes* tiene el tono de la intimidad. Recupera las conversaciones amistosas que mantiene el filósofo con Isabel de Bohemia en torno a una inquietud compartida sobre cómo se relaciona el alma con el cuerpo y que compone parte del pensamiento que constituye al *Tratado de las pasiones del alma*. Mónica Uribe atesora el trabajo reflexivo que se da en la intimidad de la soledad, tanto como aquel que se desenvuelve en la charla amistosa. Nos invita a pensar sobre la luz, los sentidos, el cuerpo, el alma y el pensar mismo.

La colección Pequeña Galería del Pensamiento pertenece al proyecto denominado Galería de Ideas y Letras, apoyado por la Convocatoria Institucional de Investigación Científica 2019, de la Dirección de Apoyo a la Investigación y al Posgrado de la Universidad de Guanajuato. En él *habitan* la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, la Pequeña Galería de la Cinematografía, sin olvidar a su contrapunto –por el formato de estos “libritos”–, llamado *Aguafuerte*.

Llamarle *Galería* a este esfuerzo que reúne el trabajo y la dedicación de académicos del Departamento de Filosofía y del Departamen-

to de Letras Hispánicas, obedece al origen de la propia palabra. Del latín *galilaea*, que quiere decir pórtico, atrio, estas galerías son la entrada, para el extranjero, para el que no conoce, a la obra de escritores, ensayistas, filósofos y cineastas. De tal suerte que quien tiene en sus manos alguno de los ejemplares de las *Pequeñas Galerías* podrá encontrar una invitación a la lectura o a la visita a las obras del creador o pensador en cuestión. Cabe decir, al respecto, que los autores de cada uno de los libros –o “libritos”– son académicos que conocen en profundidad el estado de la cuestión y la obra del creador o pensador del que se ocupan, pero, además, escriben sobre ellos con un lenguaje afable, llano, sencillo y sobre todo amoroso. Se trata de volver a las cosas sencillas, como diría Jorge Luis Borges.

Esta *galería*, dedicada al pensamiento filosófico, y que tiene ahora en sus manos el lector, surge al lado de la Pequeña Galería de la Cinematografía que cuenta con tres libros, estas dos colecciones nacen luego de que una *galería* análoga ha alcanzado ya su dieciochava entrega: la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, colección editorial que, desde su inicio, tomó su nombre a propósito del en-

sayo de Walter Benjamin, “Pequeña historia de la fotografía”, en el sentido de que el título proviene o está inspirado –en el sentido etimológico de la palabra *inspiración*, compuesta del verbo latino *spirare*: respirar– en el ensayo de “Pequeña historia de la fotografía”. Creemos, quienes participamos en el proyecto Galería de Ideas y Letras, que la escritura sobre las obras literarias, filosóficas o cinematográficas no debe ser un encorsetamiento, sino un respirar, un inspirar; esto es, como la misma palabra *inspiración* lo indica en su acepción etimológica, a lo que se refiere a la necesaria iluminación del espíritu, previa a cualquier acción humana.

LILIANA GARCÍA

ASUNCIÓN RANGEL

*Responsable del proyecto para la excelencia
académica Galería de Ideas y Letras*

*Para Laura Benítez Grobet,
con admiración y afecto*

Introducción. Una vida de filósofo

Vivir sin filosofar equivale a tener los ojos cerrados sin alentar el deseo de abrirlos.

DESCARTES,
LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA

LA PRÁCTICA DE ALGUNAS DISCIPLINAS, COMO las ciencias, el derecho o la administración puede realizarse sin que los profesionales que las operan conozcan su historia; no sucede lo mismo con las humanidades o las artes. La filosofía, concretamente, se estudia, se hace y se vive en el diálogo constante con su propia historia, con otras disciplinas, con todo tipo de sucesos y preguntas. No por afán acumulativo o erudito siquiera, sino por la naturale-

za misma del pensar humano, la filosofía es, felizmente, incapaz de silenciar las voces de su historia. Los filósofos, además de discutir entre ellos –y con quien sea posible– piensan en soledad, acompañados por la polifonía de los libros antiguos, modernos, contemporáneos y tal vez hasta los por venir; conducidos por las preguntas que persisten a lo largo de los siglos, por los balbuceos que suscita la perplejidad ante el presente, por la fascinación o la ansiedad que despierta el futuro. Así que no es de extrañar que los filósofos del pasado remoto o cercano sean objeto de renovado interés intelectual para los filósofos actuales y, queremos creer, también para los que no son filósofos. Porque, como en otros tiempos era habitual, quienes nos dedicamos a estudiar el pensamiento filosófico podemos –en muchos casos queremos– verlo también fuera de las bibliotecas, las aulas, los salones de seminarios.

En el intento de ver y palpar la filosofía en el hilo del mundo, este libro busca aproximarse a una figura central en la historia de nuestra disciplina y de otros saberes, bajo la convicción de que conocer su herencia es un emprendimiento que reúne a la filosofía con otros ámbitos reflexivos y que, además, ofrece

la oportunidad de pensar críticamente sobre lo que creemos, sabemos y somos. Seguramente algunos de los autores de libros monográficos sobre René Descartes se han preguntado qué pueden aportar al conocimiento de este filósofo, acerca de quien tanto se ha escrito. Sería difícil eludir esta pregunta al iniciar la composición de otro texto sobre el tema. La respuesta no puede ser sino el intento de presentar una reflexión sencilla y clara, guiada por el interés de responder, desde la filosofía cartesiana, una pregunta antigua, moderna, actual y, cabe suponer, futura: ¿qué somos?

El presente estudio busca ofrecer una introducción al pensamiento cartesiano, a través de la presentación de algunos de los planteamientos filosóficos más conocidos, a la par con otros menos atendidos. Sin la intención de exponer una biografía completa del filósofo francés, consideramos que la inclusión de algunos datos resultará oportuna para imaginar mejor su recorrido intelectual. Con ello queremos presentar un contexto introductorio para el desarrollo de los capítulos subsecuentes.

Descartes nació en marzo de 1596 en la antigua provincia de Turena y murió en Suecia en 1650, poco antes de cumplir los 54 años. Fue

educado por jesuitas en el prestigiado Colegio de La Flèche, de orientación escolástica en lo que toca a filosofía, y con un particular énfasis en la enseñanza de las matemáticas. Al dejar La Flèche estudió leyes y obtuvo el grado en la Universidad de Poitiers, aunque nunca ejerció como abogado. Antes de decidir a qué profesión se dedicaría, se enlistó en el ejército de un aliado de Francia, el protestante Mauricio de Nassau, quien peleaba contra España. En realidad, Descartes no participó en la guerra, debido a que le tocó un periodo de tregua. Fue en esa etapa de su juventud que, al trasladarse a Holanda en 1618, conoció a Isaac Beeckman, un matemático algunos años mayor que él. Con Beeckman trabó de inmediato una larga amistad, nutrida por el interés compartido por las matemáticas y sus aplicaciones a los problemas físicos. Como parte de su intercambio intelectual y amistoso, Descartes le dedicó el *Compendio de Música*, un opúsculo que permaneció inédito en vida del filósofo. Al siguiente año, Descartes se enlistó en otro ejército, el de Maximiliano de Baviera; pero tampoco en esta guerra hubo acción militar en la que estuviera implicado. No se sabe exactamente qué función pudo cumplir en los ejércitos, pero sin

duda su incursión en ellos le otorgó la posibilidad de viajar, conocer costumbres diversas, adquirir algunos conocimientos prácticos; en pocas palabras, de asomarse al mundo.

En noviembre de 1619, sin actividad militar o compromiso de cualquier índole, el invierno encontró a Descartes en Alemania, en la cercanía de Ulm. Fue entonces cuando, encerrado en una habitación calentada por una estufa cerrada, la visión de una nueva filosofía se le descubrió plenamente; con ello quedaría claro cuál era la vocación de René Descartes. El filósofo necesitará, una y otra vez a lo largo de su vida, retirarse del mundo, encontrar tranquilidad para pensar y carecer de preocupaciones prácticas. Éste es el preciado tiempo en que la lucidez se expande y, en el momento menos esperado, recibe alguna ráfaga de delirio. Los años subsecuentes no fueron precisamente de encierro filosófico, pues siguió viajando por Europa hasta 1628, con estancias prolongadas en un solo lugar. Ese año escribió en latín las *Reglas para la dirección del espíritu* y decidió establecer su residencia en Holanda, donde viviría hasta 1649. Los viajes constantes y la vida militar quedaron atrás; en adelante se dedicó a la reflexión filosófica derivada de su hallazgo

de juventud en aquella habitación alemana, así como al estudio de las matemáticas y la filosofía natural que, *grosso modo*, corresponde a lo que hoy llamamos ciencias naturales.

Al llegar a Holanda empezó a trabajar en *El Mundo o Tratado de la luz*, una obra que no publicó por temor a la Inquisición. Tras el juicio y condena a Galileo Galilei en 1633, Descartes renunció a dar a conocer la cosmología que *El Mundo* presentaba. Escrita a manera de fábula sobre un mundo que no es el nuestro, la obra exponía que todo en el universo material está en movimiento, lo percibamos o no; el modelo mecanicista conducía directo a la aceptación del heliocentrismo (Gaukroger, 1995: 323-324). En *El Mundo*, Descartes afirma que la materia es esencialmente extensa, es decir, que ocupa un lugar en el espacio. El universo imaginario en el que Descartes hace reflejar su modelo cosmológico está compuesto por materia “que llena por igual todo lo largo, ancho y alto de este gran espacio” y que “puede dividirse en todas sus partes y según las figuras que podemos imaginar, y que cada parte es capaz de recibir en sí cuantos movimientos podemos concebir” (1989: 103; 1996: AT XI/33-34). Es posible advertir que Descartes

afirma que no existe el vacío, que el espacio es tridimensional, que la materia es divisible (idea que se contrapone al atomismo), que se puede organizar y mover de múltiples maneras. Con fábula o sin ella, Descartes concebía el mundo material como hecho de una sola sustancia, cuyas diferencias consistían en su organización en corpúsculos de diversos tamaños y figuras. El mundo, en constante movimiento, no es una sustancia desordenada, pues en él Dios ha introducido, desde su creación, las leyes “suficientes para lograr que las partes de este caos se desenmarañen y dispongan en tan buen orden que alcancen la forma de un mundo perfecto” (1989: 105; 1996: AT XI/34-35). Descartes se había propuesto escribir un grupo de tres obras relacionadas, de las cuales *El Mundo* era la primera, seguida del *Tratado del Hombre* que también se publicó póstumamente; en una tercera obra, que no escribió, pensaba abordar el tema del alma racional.

Holanda llegó a ser una república próspera que gozaba de considerable tolerancia religiosa y que ofreció a Descartes un ambiente intelectual proclive a la filosofía natural. Fue ahí donde llegó a la etapa más madura y fructífera de su vida intelectual. A inicios de esa época de

residencia en Holanda, escribió un primer trabajo en metafísica que se perdió;¹ gracias a una carta dirigida a Mersenne en 1630, tenemos la noticia de su existencia y, con ello, de que Descartes se ocupaba de metafísica al mismo tiempo que de filosofía natural. En 1629, además de trabajar en *El Mundo*, emprendió investigaciones en óptica, meteorología y física. La cercanía que guardan sus estudios en diversas materias puede notarse en que algunas obras aluden a otras, como es el caso de *La Dióptrica*, referida en el *Tratado del Hombre* y *El Mundo*. Una vez que decidió no publicar esta última, articuló sus estudios menos comprometedores en forma de dos tratados, *La Dióptrica* y *Los Meteoros*, a los que añadiría, en 1636, *La Geometría*. Para la publicación de estos ensayos científicos escribió una introducción que buscaba vincular los tres trabajos y mostrar

¹ Será prudente aclarar, para los lectores no familiarizados con la filosofía, que por metafísica no hemos de entender aquí nada que se relacione con saberes ocultos, fuerzas misteriosas o especulaciones teóricas que identifiquen la verdad en algún lugar remoto y casi inalcanzable. La metafísica cartesiana ha de entenderse como la filosofía que se ocupa de los principios fundamentales de cuanto podemos saber.

cuán confiable era su método. Nos referimos al canónico *Discurso del Método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Contrario a lo que sucede en nuestro tiempo, en la época de su publicación lo que en realidad interesó a los lectores fueron los ensayos científicos, mientras que el *Discurso* fue desatendido (Olscamp, 1965: IX).

Descartes fue reconocido en el siglo XVII como matemático y filósofo natural (Ariew, *et. al.*, 2010: 16). No era raro que los filósofos intervinieran en campos diversos, hoy en día altamente especializados, pues la filosofía no estaba tajantemente separada de otras disciplinas. Es bien sabido que Descartes creó la geometría analítica al unir el álgebra con la geometría, dotando a la primera de una incipiente pero ya moderna notación. Es menos sabido que en *La Dióptrica* publicó la primera explicación correcta del fenómeno de la refracción de la luz, hecho que se considera su único – pero meritorio – acierto en filosofía natural. El *corpus* científico contó con apoyo y entusiasmo de amigos o conocidos de Descartes que compartían sus intereses. Entre ellos sobresale Marin Mersenne, religioso franciscano que cabe contar entre las personas más relevantes en

la vida intelectual de Descartes, debido a sus conocimientos, sus contactos y a la manera en que vinculó al filósofo con otros intelectuales. Destaca también Constantijn Huygens quien, además de ser una figura estratégica diplomáticamente, era un hombre estudioso y atento a lo que sucedía en las artes y ciencias. En la correspondencia que se conserva, hay una carta escrita por Huygens en octubre de 1635, en la que celebra la noticia de la próxima publicación de su *Dióptrica*, pues él mismo tenía gran interés en la óptica y había sido parte de los amigos que lo animaron a publicar esta obra. Vale la pena referir que Huygens se enteró de que la *Dióptrica* estaba lista a través de Ian Gillot, quien había sido uno de los empleados de Descartes. Mientras trabajaba para él, lo tomó como alumno; Gillot se convirtió más tarde en ingeniero (1996: AT I/588). Otra persona por cuyo desarrollo se interesó Descartes fue Christiaan Huygens, el hijo de Constantijn que se convertiría en un científico destacado; es famoso, entre otras cosas, por su teoría ondulatoria de la luz.

Descartes se reunía o mantenía intercambios epistolares con médicos, matemáticos, filósofos y sabios de diversa índole. Estaba en-

terado de los avances en astronomía y óptica, y realizó estudios de anatomía y fisiología. En una carta fechada en noviembre de 1639 habla de esto a Mersenne:

Pero, como usted me escribe, no es un crimen sentir curiosidad por la anatomía: y yo estuve un invierno en Ámsterdam [1629-1630], yendo casi todos los días a la casa de un carnicero, para verlo matar animales y llevarme a casa las partes que quería anatomizar con más calma. He hecho esto muchas veces en todos los lugares en que he estado, y no creo que ningún hombre de espíritu pueda culparme por ello (1996: AT II/621; la traducción es nuestra).

En cuanto a la fisiología, su interés es palpable en las obras en que describe el cuerpo humano, notablemente en el *Tratado del Hombre*, obra a la que se dedicó en 1632, al terminar *El Mundo*. La adopción, con algunas modificaciones, de la teoría de la circulación sanguínea que William Harvey había publicado en 1628, es crucial en la concepción cartesiana del cuerpo humano, así como en su peculiar versión del dualismo alma-cuerpo. El dualismo es uno de los aspectos más destacados de la filosofía car-

tesiana y se refiere a que el alma (o espíritu) y el cuerpo son sustancias diferentes. Cada una puede existir independientemente de la otra. Esto tiene, desde luego, implicaciones sobre la concepción del ser humano, ya que es el único caso en el que las dos sustancias se reúnen e interactúan. Ninguna otra configuración corporal tiene alma y ningún humano existe sin cuerpo. Como veremos, la particularidad de este dualismo no radica tanto en la distinción entre las dos sustancias como en su interacción.

En el tratamiento del tema de la mezcla del alma con el cuerpo, merece una mención especial la relación que Descartes sostuvo con la princesa Isabel de Bohemia, una joven brillante que lo comprometió a enfrentar algunas dificultades de su dualismo. El intercambio empezó en 1643 y se extendió hasta el fin de la vida del filósofo. De alguna manera, las dos últimas obras influyentes de Descartes están tocadas por la mano de Isabel. A ella dedicó sus *Principios de la Filosofía* (1644) y, a petición suya, escribió *Las Pasiones del Alma* (1649). Al inicio de *Los Principios* puede leerse, en forma de carta, la dedicatoria de la obra. Descartes elogia, con toda justicia, la inteligencia de Isabel:

La excelencia de vuestro espíritu ha quedado puesta de relieve al haber adquirido su conocimiento en escaso tiempo. Dispongo, además, de otra prueba particular, pues ninguna otra persona, conocida por mí, ha comprendido en general y tan adecuadamente cuanto hay en mis escritos; es más, algunas de las cuestiones tratadas son consideradas como muy oscuras por los espíritus más capacitados y más doctos. Además, me percato que casi todos los que conciben con facilidad los asuntos propios de las matemáticas, no comprenden las cuestiones propias de la metafísica; y al contrario, quienes cultivan con facilidad éstas, no siguen con facilidad las propias de las matemáticas (2002: 5-6; 1996: AT VIII/3-4).

El intercambio epistolar con Isabel duró poco menos de siete años, tiempo en el trataron temas diversos, tanto metafísicos como científicos o morales. Esta amistad deja la grata impresión de que Descartes carecía de prejuicios hacia la inteligencia femenina o hacia la juventud, pues Isabel tenía apenas veinticuatro años cuando empezaron a escribirse, siendo él ya un consolidado filósofo, casi dos décadas mayor que ella.

Descartes trabajó en los *Principios de la Filosofía* (1644), una larga obra planeada para la enseñanza, con la ambición de que pudiera sustituir los manuales escolásticos de los colegios. Los *Principios* tienen muchas coincidencias con el *Discurso* y las *Meditaciones*, pero en esta obra se encuentra el desarrollo más completo del programa cartesiano, a excepción de la investigación sobre el cuerpo y el alma humanos. Descartes planeaba abordar un estudio sobre plantas, animales y humanos, así como tratar cuestiones de medicina o moral. El plan era ambicioso y, aunque se sentía con edad, lucidez y conocimientos para llevarlo a cabo, carecía de recursos materiales.

Sin embargo, apreciando que para ello serían necesarias grandes inversiones que un particular de mi condición no podría satisfacer estando desasistido de la ayuda pública, y no viendo que haya de alcanzar esta ayuda, creo que debo contentarme con estudiar teniendo como fin mi instrucción particular y confiar que la posteridad sabrá excusarme si, alcanzada esta situación, no me dedico a trabajar para ella (2002: 17; 1996: AT IX/2.17).

En 1648, sus intereses en fisiología toman forma en un texto inacabado y poco conocido: la *Descripción del cuerpo humano*. Su última obra, en cambio, prepara para la posteridad el complejo ámbito de la unión alma-cuerpo, a partir del análisis fisiológico de las emociones humanas. *Las Pasiones del alma* tocan a la vez aspectos metafísicos (la distinción sustancial entre el alma y el cuerpo), físicos (la fisiología cartesiana sigue el modelo mecanicista), médicos (el tratamiento de lo que sucede al alma inmaterial requiere de algunas descripciones anatómicas y explicaciones fisiológicas), morales (en tanto que se admite la naturalidad de las pasiones, por un lado, y la importancia de mantenerlas en equilibrio, por el otro).

En un periodo tan productivo como el que Descartes tuvo desde su llegada a Holanda, extraña la ausencia de publicaciones entre 1644 y 1649. Las investigaciones para el proyecto cartesiano siguieron en marcha, pero la posición del filósofo como figura renombrada pasó por años difíciles. La publicación de las *Meditaciones Metafísicas* le trajo consecuencias, pues su filosofía fue objeto de una batalla académica en la Universidad de Utrecht. Sus adversarios ganaron y, en 1643, se prohibió la enseñanza

de la *nueva filosofía*, apelando a tres razones: era contraria a la filosofía antigua que se enseñaba en las universidades; alejaba a los jóvenes de dicha filosofía y de la erudición; entraba en conflicto con la ortodoxia teológica. En algún punto, Descartes quiso defenderse por la vía diplomática –así de serio era el enfrentamiento–, pero a la prohibición de Utrecht siguió la de Leiden en 1648.

El pensamiento cartesiano constituye una filosofía emanada de la tradición, al mismo tiempo que es nueva y contrastante con ella. Si Descartes se considera un paradigma de la modernidad es, principalmente, porque decidió refundar la filosofía poniendo en crisis, a través de la duda, la autoridad vertical de la tradición. En el *Discurso del Método* defiende la construcción unipersonal del edificio filosófico, no porque una sola persona sea capaz de construir la totalidad del conocimiento posible, sino porque a cada cual le corresponde –si quiere seriamente pensar– enfrentar el derrumbamiento de lo que hasta ahora había creído y hacerse cargo de la tarea de dirigir su razón por sí mismo. A lo largo de treinta años, poco más o menos, Descartes recorre un camino autoformativo en el que ya no está

dispuesto a aceptar ideas sólo porque le han sido enseñadas, pero sí está decidido a intercambiar y adquirir nuevas, a estudiar, a explorar el mundo humano y natural, a reflexionar y a escribir. Además de las obras que hemos mencionado, queda una nutrida colección de cartas y algunos escritos fragmentarios. De un extremo a otro del recorrido intelectual cartesiano, persiste la idea de que las ciencias están relacionadas, interconectadas, no de manera oculta sino accesible a la luz natural, a la razón. El buen sentido o sentido común, es una capacidad que todos tenemos y que nos permite juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso; ésta es la luz natural que nos hace humanos y nos distingue de los animales (Descartes, 2011: 101; 1996: AT VI/2).

Coincidimos con Broughton y Carreiro (2008: XVI) cuando afirman que Descartes puede ser estudiado, de manera fructífera, desde diversos ángulos, cada uno ilustrativo de alguno o varios de los temas problematizados por su filosofía. La perspectiva que adoptamos en el presente libro tiene como eje la pregunta formulada antes. Irónicamente, preguntar qué somos no puede ser, por sí mismo, el tema de este libro, de modo que la pertinencia de la

pregunta queda señalada sólo como perspectiva orientadora. Descartes no declara tener el propósito de establecer qué es el ser humano, pero las implicaciones de su filosofía justifican que reflexionemos sobre su concepción de lo humano, particularmente a la luz de la centralidad de la sustancia pensante, el dualismo y la preocupación por el conocimiento del mundo natural. “Pero entonces ¿qué soy?”, pregunta Descartes en la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*. “Una cosa que piensa.” Normalmente no tenemos dificultad en reconocernos como seres pensantes pero ¿eso es todo?, ¿a eso se reduce lo que soy, lo que somos? Gaukroger señala que la ética de Descartes “requiere que conciba la mente humana como distintiva, en tanto que podemos separarnos de nuestros estados cognitivos y afectivos y hacer juicios acerca de ellos” (2008: 15). En efecto, somos seres que pueden observarse a sí mismos y sopesar lo que sucede a sus almas. ¿Hay algo más? Como veremos, la respuesta que ofrece Descartes no es tan reductiva como podría parecer a primera vista pues, contrario a lo que en no pocos libros escolares se sugiere, para Descartes pensar significa mucho más que razonar. La razón puede discernir sobre lo verdadero o lo

falso, hacer demostraciones matemáticas, concebir ideas abstractas o dudar; pero el pensamiento tiene otros modos, de tal manera que el alma también siente, desea, imagina, recuerda.

Después de entregar *Las Pasiones del alma* a la imprenta, Descartes se embarcó en el último viaje de su vida. Llamado por la reina Cristina de Suecia para ser su maestro personal, el filósofo terminó en 1649 su larga y productiva estancia en Holanda. Suecia vivió un invierno extremo ese año. La reina necesitaba atender por el día los asuntos de las reinas, de modo que las clases tenían que ser programadas al alba. Descartes, famoso por dormir hasta tarde y por no haber gozado nunca de ejemplar salud, salía a primera hora para impartir sus enseñanzas a una reina deseosa de saber. Hasta que enfermó de neumonía. Cristina asignó para su cuidado a su médico personal; pero sucede que era un antagonista de Descartes que había tomado partido por el rector de Utrecht en aquella guerra que logró prohibir la filosofía cartesiana en esa universidad. Habiendo rechazado la atención de Van Wullen, el médico real, Descartes se procuró a sí mismo unos cuidados que no lo sanaron. En febrero de 1650 murió uno de los filósofos más estu-

diados de la modernidad. Su compromiso con el pensamiento se opuso a la aceptación ciega de la tradición heredada, pues esperaba que su nueva filosofía superaría el escepticismo y haría frente al dogmatismo. Desde luego, mucho encontramos de discutible en su pensamiento, lo cual es comprensible y deseable incluso. Pero antes de tocar con mayor detenimiento los aspectos de la filosofía cartesiana que aquí nos ocupan, queremos recordar que Descartes no hablaba con nosotros, las personas del presente, si bien su pensamiento ha trascendido hasta hoy. Sus interlocutores han de ser considerados si queremos entender el sentido de sus procedimientos y afirmaciones. Descartes no discutía con un futuro inexistente sino con la tradición que había formado a sus contemporáneos y a la que respetaba como pensamiento, no como dogma.

Comúnmente, los estudiantes de filosofía se introducen al pensamiento cartesiano con el *Discurso del Método*, al que le sigue la lectura de las *Meditaciones Metafísicas* en algún momento de la formación superior. No es infrecuente que los programas generales de filosofía, por falta de tiempo, dejen fuera el estudio de obras como *Las pasiones del alma*, *Los Principios de la*

Filosofía y, no se diga, la *Dióptrica*, obras que ayudarían a lograr una comprensión más completa del proyecto cartesiano en general, del dualismo alma-cuerpo y de las posibilidades y límites del conocimiento del mundo natural.

El plan de este libro busca recorrer temáticamente los rasgos principales de la filosofía cartesiana, sin llegar a conformar un estudio exhaustivo. El primer capítulo trata las consideraciones metodológicas y metafísicas que Descartes ofrece en el *Discurso del Método*, las *Meditaciones Metafísicas* y *Los Principios de la Filosofía*. El segundo aborda el conocimiento del mundo natural, con particular énfasis en el mecanismo de la visión como lo expone en *La Dióptrica* y en el *Tratado del hombre*. El último capítulo recoge algunas ideas ya consideradas en la exposición previa para abordar principalmente la unión e interacción del alma y el cuerpo, en la confianza de que aquí podremos encontrar una respuesta a la pregunta orientadora: ¿qué somos? El *Tratado del hombre* y, sobre todo, *Las pasiones del alma* y parte de la correspondencia con Isabel de Bohemia serán las referencias principales del tercer capítulo.

Echar raíces

*Para examinar la verdad es preciso,
una vez al menos en la vida, poner en
duda todas las cosas y hacerlo en tanto
sea posible.*

DESCARTES,
LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA

LA NUEVA FILOSOFÍA ATRIBUIDA A DESCARTES partió de un cuestionamiento radical: dudarle todo. De otro modo, pensaba el filósofo, la metafísica, la moral, la filosofía natural –en una palabra, la filosofía toda– no serían más que un abundante y agobiante añadido de teorías comentadas y vueltas a comentar sin examen riguroso de los supuestos en que se basaban. El conocimiento y todo el pensar parecía estanca-

do no tanto en las teorías mismas como en el hecho de no estar sujetas siquiera a revisión. El pensamiento no puede ser dogmático si quiere ser pensamiento. Aquel relato de la habitación alemana es el de una decisión vital, no importa cuán apegado esté a los hechos, pues la obra filosófica da cuenta de que, en efecto, el camino de Descartes era el de contribuir con la renovación de la filosofía. Cuando el futuro filósofo sale de su recogimiento, está deseoso y bien dispuesto a saltar el cerco de sus propias creencias, aunque ello le lleve tiempo; esas creencias no son sólo las suyas sino las de toda una época que, no obstante, ha empezado a transformarse.

René Descartes decidió ser filósofo; pero ¿qué es la filosofía? En *Los Principios* aclara que

[La filosofía] es el estudio de la Sabiduría; que por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes; que para que este conocimiento sea tal, es

necesario que sea deducido de las primeras causas, de suerte que, para intentar adquirirlo, a lo cual se denomina filosofar, es preciso comenzar por la investigación de las primeras causas, es decir, de los Principios; que estos Principios deben satisfacer dos condiciones: de acuerdo con la primera han de ser tan claros y tan evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando atentamente se dedica a examinarlos; de acuerdo con la segunda, el conocimiento de todas las otras cosas ha de depender de estos principios, de modo que pudieran ser conocidos sin que las otras cosas nos fueran conocidas, pero no a la inversa (2002: 7-8; 1996: AT IX/2.2).

La filosofía es una tarea vasta, casi omniabarcadora, que pretende adquirir prudencia y conocer todo lo que sea humanamente posible, avanzando sobre la bases sólidas que aporta el conocimiento de los principios o metafísica. En una carta a Mersenne, Descartes elogia a Galileo por su tratamiento matemático de la física; sin embargo, considera que no procede ordenadamente y que “sin haber considerado las primeras causas de la naturaleza, ha indagado solamente las razones de algunos efectos

particulares y, por lo tanto, ha construido sin fundamento” (1996: AT II/380; la traducción es nuestra). Discutible como pueda ser esta apreciación, lo que nos interesa es ilustrar la relación entre la metafísica y la física que Descartes sugiere. La física no puede propiamente derivarse de la metafísica, pero la necesita como la referencia fundamental a la cual ningún conocimiento del mundo natural puede contraponerse sin ser incongruente.

Hay en la filosofía cartesiana una ontología implícita que supone la unidad del mundo material, así como la capacidad del alma humana para reconocer dicha unidad. Los fenómenos no pueden solamente estudiarse como efectos, según Descartes, pues al disociarlos de las causas primeras se pierde el camino a la certeza. Descartes deja atrás la idea aristotélica de que en el mundo material hay multiplicidad de sustancias y opta por una sola. Como explica Benítez, la modernidad de Descartes

consiste no sólo en la reducción sustancial y homogeneización del universo, característica de la vía de reflexión epistemológica, sino en la búsqueda de una explicación ordenada de todos los fenómenos naturales, precisamente a partir

de la unidad material del universo y remitiendo la explicación de su variedad y multiplicidad a aspectos meramente cuantitativos (2004: 50).

La unidad material será un supuesto metafísico imprescindible para el desarrollo de la filosofía natural cartesiana.

Descartes no supone que podemos saber o entender todo cuanto existe, pues no tenemos la omnisciencia de Dios. Las verdades reveladas sobrepasan el entendimiento humano y ante ellas no hay más que tener fe. Lo que le interesa tratar es lo que puede ser examinado racionalmente, en aras del conocimiento y la sabiduría. La razón humana es finita y, aunque puede meditar sobre Dios, nunca alcanzará a comprender toda la perfección del ser infinito. En realidad, en todos los órdenes del conocimiento del mundo y de nuestra propia libertad encontraremos las restricciones de nuestra naturaleza finita. ¿Hay algo entonces que sí podamos conocer de manera cierta? En una famosa analogía, Descartes presenta la filosofía como un árbol que tiene por raíces a la metafísica, por tronco a la física y por ramas a las demás ciencias: la mecánica, la medicina y la moral (2002: 15; 1996: AT IX/2.14).

A este programa hay que integrar uno de los aspectos más conocidos de la filosofía cartesiana, que Descartes no incluye propiamente como filosofía: el método. Este aspecto, junto con las matemáticas, vertebró el pensamiento ordenado, analítico y sintético que caracteriza la más pura racionalidad cartesiana, es decir, aquella que parte del natural sentido común pero que toma un rumbo seguro cuando sigue reglas seguras.

El método y los primeros principios conforman lo que puede identificarse como la investigación pura en la filosofía cartesiana (Williams, 1996). La relevancia de estos aspectos es tal que Descartes abordó tanto los fundamentos como el método en varias de sus obras: las *Reglas para la Dirección del espíritu* (1628), el *Discurso del Método* (1637), las *Meditaciones Metafísicas* (1641, 1642) y *Los Principios de la Filosofía* (1644). El segundo y tercer títulos corresponden a las obras más conocidas entre los estudiosos o curiosos de la filosofía; consecuencia de ello es que con frecuencia la totalidad del pensamiento cartesiano se identifica con la investigación pura, dejando de lado la geometría, la filosofía natural o el tratamiento del dualismo alma-cuerpo

en términos de su unión e interacción. Nuestro propósito es presentar en este capítulo aspectos de la investigación pura que consideramos relevantes en sí mismos y en el concierto de la filosofía cartesiana en su totalidad, pues “el intento de Descartes es que [la investigación pura] fuera el preámbulo a un amplio proyecto de ciencia, medicina y tecnología que pudiera tener beneficios prácticos para la humanidad” (Williams, 1996: 37). El amplio espectro de temas que Descartes aborda supone diferencias entre ellos pero también el vínculo necesario para la unidad de la ciencia. Garber estima que desde 1619 Descartes ya contemplaba el conocimiento como un sistema de ciencias relacionadas entre sí (1992: 12ss). En las páginas siguientes abordaremos el método y los principios metafísicos de cara al proyecto que Descartes había emprendido tiempo antes de publicar el *Discurso* y las *Meditaciones*, obras de las que nos ocupamos en este capítulo.

Descartes, señalado como padre de la filosofía moderna, tenía la expectativa de que el conocimiento fuera útil para la vida, de forma que los humanos fuéramos “como dueños y poseedores de la naturaleza” (2011: 142; 1996: AT VI/62) –una pretensión cuyas derivas vi-

vimos como probadamente desastrosas—; pero aspiraba a más que eso. Como muchos filósofos antes y después que él, buscaba la verdad, es decir, el conocimiento cierto. Descartes no encontraba fundamentos sólidos ni métodos confiables para alcanzar la verdad en la filosofía que había aprendido. Es por ello que se dio a la tarea de buscar los primeros principios sobre los que se asentara el conocimiento capaz de superar toda duda posible. Así como el conocimiento requiere de principios metafísicos, precisa de un procedimiento confiable. Tal método inicia, justamente, cuando dudamos de la verdad de lo que creemos. Pero Descartes no está interesado en dudar por dudar, pues esto dejaría de lado la posibilidad de conocer; la estrategia de la duda se relaciona con la convicción de que nada puede haber sólido en sus creencias si no es sometido a un serio, profundo, radical examen.

Dudar tiene al menos dos vertientes filosóficas: como primera regla del método, logra suspender el juicio, gracias a lo cual el investigador evita la intromisión de supuestos inciertos en el estudio o solución de problemas. Una vertiente más fuerte es la de la duda como crítica de los principios del pensamiento. El primer caso es

el de la duda metódica, que conforma la primera regla del procedimiento propicio a todo tipo de investigación; el segundo caso es el de la duda metafísica. Podemos entender que, conforme el conocimiento del mundo y del alma se afianzan, la pertinencia de la primera clase de duda se relaja, sin que por ello desaparezca; el conocimiento confiable al que podemos aspirar no nos exige someter metódicamente a rechazo lo que está razonablemente asentado ya por alguien más o por nosotros mismos, pero puede mantenerse como el vigía que nos ayuda a cuidarnos del dogmatismo. En la segunda vertiente, la duda se radicaliza o, como diría Descartes, se expresa hiperbólicamente, y constituye la estrategia de reflexión metafísica. Tal es el espíritu y la letra de las *Meditaciones*, cuyo título original es *Meditationes de Prima Philosophia*. Al inicio de *Los Principios* queda consignada la importancia de esta manera de dudar.

Según relato del propio Descartes en el *Discurso del Método*, el prospecto de una revisión renovadora del conocimiento y sus posibilidades se le presentó a temprana edad, mucho antes de que pudiera verter sus reflexiones en un discurso bien articulado. Tenía veintitrés años cuando,

retirado del mundo y sus distracciones, pudo meditar pausadamente sobre las condiciones en que sería posible el conocimiento de cuantas cosas estuvieran al alcance de su razón y, por extensión, del espíritu humano. Vislumbró entonces una nueva filosofía, cuyo punto de partida tenía que ser el distanciamiento de cuanto había creído hasta entonces; puesto en términos metódicos, lo primero que había que hacer era dudar. En las *Reglas para la dirección del espíritu*, su primer escrito importante, Descartes identificó la relevancia de establecer el método adecuado para reconocer lo que es verdadero; es decir, señaló que al conocimiento no se llega de manera arbitraria o azarosa, sino orientada y ordenada. Pero fue en el *Discurso del Método* donde propuso, de manera depurada en relación con las *Reglas*, las cuatro normas que constituyen el modo de proceder confiable y, según Descartes, probadamente satisfactorio en la búsqueda del conocimiento. Recordemos que este texto, editado y leído comúnmente como una obra autónoma, constituía originalmente la presentación del *corpus* científico que Descartes publicó en vida y que incluía *La Dióptrica*, *Los Meteoros* y *La Geometría*. A diferencia de las *Reglas*, todos estos trabajos

fueron escritos en francés, con lo cual el *Discurso del Método* es la primera obra filosófica en este idioma. Descartes aspiraba a contar con un público más amplio y heterogéneo que el que leía y escribía en latín. Los destinatarios de *La Dióptrica*, por ejemplo, eran los artesanos dedicados a fabricar lentes para instrumentos de observación.

Como advierte Olscamp, estudiar de manera independiente, por un lado, el método y, por el otro, sus resultados –la obra científica–, es un despropósito y contradice las intenciones de Descartes (1965: IX). Ahora bien, así como es importante no olvidar que el *Discurso* es en efecto el primer texto incluido en la publicación de los trabajos en matemática y filosofía natural, hay que señalar igualmente que contiene una exposición de principios y argumentos fundamentales en la filosofía cartesiana que pretenden sostenerse en ámbitos distintos del estudio del mundo natural. Veremos más adelante que una sección completa del *Discurso* describe el procedimiento que, años más tarde, exhibirá en las *Meditaciones Metafísicas*.

El *Discurso*, que consta de seis partes, dedica en realidad sólo una de ellas a presentar el método, una vez expuestas las razones para

establecerlo. A través de un camino ordenado que va de lo simple a lo complejo, Descartes busca ampliar el conocimiento y llegar tan alto como sea posible, dentro de las limitaciones de la razón humana y de las suyas en particular. Toda la narrativa del *Discurso*, lo mismo que de las *Meditaciones*, se presenta en primera persona del singular, lo cual podría sugerir que su pensamiento está centrado en el individuo, en un yo solitario en un mundo que pareciera no contar con más almas que la suya. Esto, desde luego, no es así, pues Descartes declaró su interés por compartir sus reflexiones. En el caso de las *Meditaciones*, buscó a través de Mersenne someterlas al examen de los expertos en diversas disciplinas que pudieran hacerle serias objeciones;² como hemos mencionado, *Los Principios* fueron compuestos como libro de texto.

En el *Discurso*, Descartes presenta el método que le parece idóneo, a la luz de sus resultados y su confiabilidad, y afirma que no pretende que se extienda como vía universal para la di-

² En efecto, las *Meditaciones Metafísicas* van acompañadas por las *Objeciones* de Thomas Hobbes, Antoine Arnauld, Pierre Gassendi y diversos teólogos, filósofos y geómetras, así como de las respuestas de Descartes a estas objeciones.

rección de la razón; otros tal vez encontrarán diferentes caminos, afirma el filósofo. Esta retórica no debe despistarnos. Descartes confía en la viabilidad e incluso en la ejemplaridad de su método y por ello lo hace público. En 1628, según cuenta su biógrafo Baillet, Descartes asistió a una reunión privada en París, donde el alquimista Nicholas Chandoux expuso su propia filosofía frente a un público de teólogos y filósofos. Descartes compartía el antiaristotelismo de Chandoux pero no encontró satisfactorio que la base de su filosofía fuera lo meramente probable (Gaukroger, 1995: 169). En una carta fechada en 1631, Descartes relata que en esa reunión les hizo saber a todos que el arte de razonar bien puede hacer mucho por los espíritus medianamente sabios, y que manifestó que sus principios estaban mejor fundamentados, eran más ciertos y más naturales que cualquiera de los que se conocían en el mundo de los estudiosos (1996: AT I/213). A raíz de esto, el cardenal Bérulle, quien también presencié la exposición de Chandoux, animó a Descartes a proponer su propia filosofía, por el bien de la humanidad —y de la lucha contra el ateísmo— (Ariew, *et. al.*, 2010: 26). Lo que Descartes señala en la carta referida como

“más verdadero y natural” no puede ser otra cosa que las ideas claras y distintas. Tanto en el *Discurso del Método* como en las *Meditaciones Metafísicas*, establece como regla general que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas. *Los Principios* la reiteran: “*aquello que hubiésemos percibido clara y distintamente como perteneciente a la naturaleza de las cosas, tiene la perfección de ser verdadero*” (2002: 38; 1996: AT IX/2.37; cursivas en el original). Puede advertirse entonces la importancia de las nociones de claridad y distinción, cuya definición aparece hasta 1644.

La percepción sobre la que se desea establecer un juicio indubitable, no sólo debe ser clara, sino que también debe ser distinta. Entiendo que es clara aquella percepción que es presente y manifiesta a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos. Es distinta aquélla que es en modo tal separada y precisa de todas las otras que sólo comprende en sí lo que manifiestamente aparece a *quien lo considera como es preciso* (2002: 48; 1996: AT IX/2.44; cursivas en el original).

El año anterior a la publicación de la primera edición de las *Meditaciones*, Descartes escribe a su amigo Mersenne que su metafísica tiene como principal objetivo establecer qué es lo que puede concebirse distintamente (1996: AT III/192). Lo que aparece distinto carece de mezcla o confusión con otra cosa; es decir, es preciso y se nos presenta como separado de todo lo que no es eso mismo. Al lado de la claridad, la distinción es un criterio primordial para reconocer lo que es verdadero. “A menos que partamos de las cosas que podemos captar clara y distintamente, nunca podremos estar seguros de que llegaremos a algún lugar” (Gaukroger, 2008: 13; la traducción es nuestra). La duda metódica está encaminada a establecer qué es lo que podemos reconocer de manera clara y, sobre todo, distinta.

Según Descartes, todos los humanos estamos naturalmente dotados de razón, lo que significa que cualquiera tiene sentido común; esto es, todos somos, en principio, capaces de discernir lo verdadero de lo falso. El sentido común es, además de “lo mejor repartido en el mundo” (Descartes, 2011: 101; 1996: AT VI/1), lo que realmente nos distingue de los animales. Descartes sabe, no obstante, que la

razón no es suficiente, pues si no procede adecuadamente no obtendrá resultados seguros o siquiera confiables. La segunda parte del *Discurso* introduce las cuatro reglas del método, bajo la asunción de que son suficientes si se siguen en todos los casos. La primera norma establece que no tomará como verdadera ninguna cosa de cuya verdad no tenga evidencia. Con ello, Descartes deja fuera las creencias que ha recibido; pero también pretende suprimir aquellas opiniones que provienen de sus prejuicios o de su propia precipitación al juzgar —opiniones que, formadas así, manifiestan el uso inadecuado de la razón—. La segunda regla es de carácter analítico, pues indica que hay que dividir el problema estudiado en tantas partes como sea posible y necesario para su mejor solución. En tercer lugar, es preciso seguir un orden, empezando por lo más simple y fácil y procediendo poco a poco hacia lo más complejo y difícil. Por último, la cuarta regla demanda el recuento y revisión de lo que se ha hecho, para asegurarse de que nada se omita. Como se ha señalado, Descartes expone el método como preámbulo a la obra científica y matemática; según él mismo refiere, el punto de partida para la aplicación de sus reglas

fue el álgebra y de ahí consideró emplearlo en las otras ciencias. Por su carácter general, este método le parece apto para cualquier uso de la razón, independientemente del campo o tema abordado.

Podemos notar que la primera regla propuesta es liberadora y crítica porque pretende desprenderse de todas las creencias adquiridas; pero al mismo tiempo es la más ardua de las normas del método y su exigencia es considerable, ya que de ella depende la construcción de un nuevo edificio. La analogía de la reconstrucción de la que Descartes se sirve supone el derrumbamiento de lo que previamente existía. La tarea de reconstruir, además de requerir materiales y diseños nuevos, lleva tiempo, y no poco. ¿Cómo vivir mientras los trabajos de reconstrucción se realizan? Hay que enfrentar la dificultad de actuar y dirigirse en la vida sin creencias, una vez abandonadas las antiguas y sin encontrar aún las nuevas. La solución de Descartes es adoptar una moral provisional que consiste en seguir tanto las leyes y costumbres de su país como las opiniones más moderadas, actuar con firmeza y resolución y, por último, vencerse a sí mismo frente al orden del mundo. Este último precepto refleja una moral

estoica. Descartes admite que no puede modificar la fortuna ni el curso de los eventos, pero sí puede cambiar sus pensamientos y aspirar a vencer sus deseos en lugar de sucumbir a ellos. Con esta moral provisional, hecha de mesura y distancia respecto de las cosas del mundo, decide dedicarse por completo a cultivar la razón y a seguir el método establecido para conocer la verdad. Durante varios años, nos cuenta el filósofo, pone en práctica el método en problemas matemáticos y otras materias cercanas; el resultado de este periodo de estudio metódico puede verse en las obras que siguen al *Discurso*.

En la cuarta parte de su ensayo sobre el método expone qué fue lo que pasó cuando decidió no aceptar como verdadero aquello que admitiera la menor duda, es decir, de lo que no tuviera absoluta certeza. A reserva de ahondar en ello más tarde, podemos identificar que encontró lo siguiente: que los sentidos a veces nos engañan; que quien duda necesariamente existe, por lo que “yo pienso, entonces existo” es una verdad evidente que podía establecer como “el primer principio de la filosofía” (2011: 124; 1996: AT VI/32) que buscaba; descubrió también que era una sustancia inmaterial cuya esencia es pensar; por el

hecho de dudar, reconoció que era un ser imperfecto, no obstante lo cual podía pensar en algo perfecto; de esto último derivó que, dado que un pensamiento tal no podía provenir de la nada ni de algo imperfecto, tenía que haber sido puesto en su mente por un ser perfecto, es decir, por Dios; concibió asimismo el mundo material, extenso y divisible, como objeto de la geometría.

La decisión de tomar aquello que pueda suscitar alguna duda *como si fuera falso* corresponde a un rechazo temporal, propio del proceso en que se examinan las creencias, de tal suerte que, una vez revisadas, podrán ser sustituidas por otras más acertadas o bien ser restablecidas, si prueban ser razonables. En las *Meditaciones* veremos cómo algunas de estas creencias, como la universalidad y firmeza de las matemáticas, o la existencia misma de Dios, serán restablecidas de regreso de la duda hiperbólica. Las *Meditaciones* representan el ejercicio mismo de la duda. Meditar significa, para Descartes, pensar; el pensamiento tiene diversos modos, y el que corresponde a la meditación es el del intelecto que discurre y juzga. Otros modos, como imaginar o recordar, serán convocados en sus meditaciones, pero se

subordinarán a los fines del entendimiento; no se trata del intelecto operando de manera abstracta, como en la matemática, sino del intelecto que argumenta para llegar a una verdad que desconocía. El pensamiento en forma de meditación es lo que podemos reconocer como propio de la filosofía.

La primera regla del método, dice Descartes, consiste en

no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención,³ y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda (2011: 114; 1996: AT VI/18).

Este precepto se pone en operación a lo largo de las *Meditaciones*, serie de seis breves discursos en los que Descartes establece y justifica la duda como punto de partida, cuestiona y luego afirma la existencia del yo que piensa, de Dios y del mundo material, reflexiona so-

³ Se refiere al prejuicio.

bre lo verdadero y lo falso, sobre la fuente del error e identifica que el alma y el cuerpo son sustancialmente diferentes. Los temas de estas meditaciones no son nuevos, pues ya los había tocado en el *Discurso*. Podemos entender que, dado que las *Meditaciones* tratan de los primeros principios, es decir, de los fundamentos que la filosofía ofrece al pensamiento, la obra se ocupa de los cimientos de ese edificio que Descartes ya se había propuesto derribar para reconstruir después. Con el cuestionamiento y posterior reelaboración de los principios fundamentales, Descartes aspira a “establecer algo firme y constante en las ciencias” (2011: 165; 1996: AT IX/1.13). Como él mismo reconoce, la tarea del derrumbamiento es inmensa, ya que poner en duda todas las creencias que ha obtenido de la instrucción escolar, de los sentidos, de las costumbres, rebasa sus posibilidades. De igual manera, se da cuenta de que para demoler el edificio de sus opiniones no es necesario enfrentarse con ellas una por una, como si de romper ladrillo por ladrillo o piedra por piedra se tratara; basta con ir a los cimientos, con minar aquello en lo que se fundan las creencias.

La primera meditación identifica las cosas que se pueden poner en duda, siendo la primera de ellas el testimonio de los sentidos. La revisión de los sentidos como fuente de confusión obedece a que *algunas veces nos engañan*, lo cual implica que no siempre lo hacen; la dificultad consiste en distinguir cuándo y hasta qué punto habremos de fiarnos de ellos. El ejercicio del pensamiento llevado a cabo en las *Meditaciones* opta por empezar dudando de los sentidos al grado de tratar lo que proviene de ellos *como si* fuera falso, pues nos dan dudosa cuenta del mundo material, incluyendo en él a nuestro propio cuerpo. Descartes aventura, también desde la primera meditación, la duda acerca de la existencia de Dios. Tal vez el incluir a Dios en el examen de la duda radical pueda parecer a muchos lectores contemporáneos algo poco o nada arriesgado; sin embargo, a nosotros no deja de sorprendernos que se haya subido a una cuerda floja y caminado por ella. Durante siglos fueron perseguidos, juzgados y en ocasiones severamente castigados muchos científicos, filósofos, figuras públicas —y desde luego, todo tipo de persona considerada peligrosa—, no sólo por la temible Inquisición sino por diversas formas de intolerancia

religiosa y de aversión al ateísmo o a formas no ortodoxas de creencia en la divinidad. Sostenen públicamente que, para fines filosóficos, conviene suponer que Dios no existe, no era poca cosa en aquellos tiempos, aun cuando tal suposición fuera provisional. Descartes radicaliza el argumento al introducir, en lugar de Dios, la figura de un genio maligno que quiere engañarlo. ¿Cómo fue que el equilibrista no se cayó de la delgadísima cuerda floja? Descartes dedicó las *Meditaciones* a “los señores decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París” (2011: 155; 1996: AT IX/1.4), a quienes expresa lo siguiente:

He estimado siempre que estas dos cuestiones, la de Dios y la del alma, son las principales entre aquellas que deben ser demostradas más por las razones de la Filosofía que de la Teología: porque si bien es cierto que a nosotros los creyentes nos es suficiente creer por Fe que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece en verdad posible que los infieles puedan ser persuadidos de religión alguna, y casi ni siquiera de alguna virtud Moral, si en primer lugar no se les prueban estas dos cosas por la razón natural (2011: 155; 1996: AT IX/1.4).

En la misma dedicatoria, Descartes alude al método que ha cultivado exitosamente y que ha dado ocasión para que algunas personas esperen que emprenda la investigación filosófica. Aquí cabe recordar que esto es precisamente lo que el cardenal Bérulle le solicita, para bien de la lucha contra el ateísmo. Observemos que aceptar que Dios existe es más una cuestión de razón –del bien llevado sentido común– que de fe. En este sentido, Dios es un tema filosófico, metafísico concretamente, y no teológico. Descartes, de quien se dice que fue buen bailarín, parece también haber sido un magnífico equilibrista.

La estrategia de la duda llega a un punto culminante cuando Descartes entrega su propio cuerpo a la suspensión del juicio: “Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, como si no tuviera sentido alguno, pero creyera erradamente tener todas esas cosas” (2011: 169; 1996: AT IX/1.18). ¿Qué queda del filósofo meditando? ¿Acaso sigue ahí, acaso ha existido alguna vez? El corazón de la segunda meditación, de la que toda la reflexión subsiguiente parte, está en la afirmación del “yo”. El título de esta meditación es revelador: “Acerca de la naturaleza del

espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo” (2011: 170; 1996: AT IX/1.18). Todavía no sabemos lo que somos los humanos, según el pensamiento cartesiano; pero el tema de la segunda meditación nos arroja la advertencia de que una cosa es el espíritu y otra el cuerpo. Pensemos con Descartes: no tengo cuerpo ¿soy algo acaso?, ¿qué soy entonces? La radicalidad de la duda metafísica me puso frente al hecho de que lo único verdadero es “que en el mundo no hay nada cierto” (2001: 170; 1996: AT IX/1.19), dudo de todo. Y si acaso hubiera, en lugar de un Dios bondadoso, un genio maligno que quisiera engañarme haciéndome creer que no existo, que no soy nada, esto no podría ser un engaño pues ¿a quién estaría engañando? Alguien tendría que haber ahí a quien engañar. Prescindamos por ahora del genio maligno y revisemos brevemente los términos en los que Descartes formuló su primer principio filosófico en el *Discurso del Método*:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy”,

era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando (2011: 123-124; 1996: AT VI/32).

Cogito, ergo sum, una de las frases más citadas de la historia de la filosofía. Con esta afirmación, Descartes no pretende situar al pensamiento como origen del yo, sino como su más genuina evidencia. El pensamiento es el principal atributo de la *res cogitans*, la sustancia pensante, el alma, ese “yo” que se nos presenta clara y distintamente gracias a uno de los modos del pensamiento: la duda. Formulemos la afirmación del yo de esta manera *¿cómo algo que no existe puede pensar?* ¿Cómo puede dudar de su existencia o ser engañado? Es así que Descartes reitera la autoafirmación en la segunda meditación: “hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu” (2011: 171; 1996: AT IX/1.19). En lo que respecta a la existencia de su espíritu o, lo que es lo mismo, de su alma, ya no hace falta du-

dar más. Ha encontrado que existe como cosa que piensa (*res cogitans*) y con ello ha adquirido una primera certeza metafísica que, en principio, lo compromete con la narrativa en primera persona del singular. No sé si los demás existen, pero sí que yo existo; ahora bien, no sé qué soy. Antes de suspender el juicio, creía ser un hombre. “Pero ¿qué es un hombre?” (2011: 171; 1996: AT IX/1.20). Descartes se remite a sus antiguas creencias, cuando pensaba que tenía un cuerpo y un alma; entonces no se detenía mucho a pensar qué sería el alma y creía saber que el suyo era como cualquier otro cuerpo, es decir, como algo “delimitado por alguna figura”, “que puede estar comprendido dentro de algún lugar”, “que puede ser sentido, ya sea por el tacto, ya por la vista o por el oído, o por el gusto o por el olfato”, “que puede ser movido de muchas maneras” (2011: 172; 1996: AT IX/1.20). Después de sospechar que tal vez un genio engañador le haya hecho creer todo eso, tiene que reconsiderar si aquello que atribuía al cuerpo está realmente en él. Había previamente fingido no tener cuerpo; ahora descubre que no lo necesita para tener el tipo de pensamiento que le ha asegurado que existe en tanto que *res cogitans*.

Para hacer lo que cualquier persona normalmente hace, como comer, pasear, ver y oír o sentir frío, Descartes necesita de su cuerpo. Supongamos que el genio maligno podría convencerlo de que no es cierto que esté oyendo el canto de los pájaros mientras pasea para sentir el aire fresco de la mañana; nada de esto existe, ni los pájaros, ni el aire, ni la sensación de ligereza que cree tener, ni siquiera su cuerpo que camina. Pero, como vimos, no podría convencerlo de que él es *nada*; alguien que está siendo engañado existe, aunque no camine ni oiga cantos. “Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero: por lo tanto no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón” (2011: 172; 1996: AT IX/1.21). Podemos cambiar al genio engañador por la ilusión de los sueños. Tal vez no sea de mañana, ni tenga una piernas que me sostengan o unos pies cuyas pisadas escucho; tal vez nada de esto exista siquiera. Pero el yo se sostiene: alguien está soñando. En este punto, Descartes puede prescindir de Dios, del genio maligno, del mundo material y, por tanto, de su propio cuerpo y sus funciones. “Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa

que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente. No es en verdad poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza” (2011: 173; 1996: AT IX/1.22). La cosa que piensa o *res cogitans* es el alma, capaz de hacer mucho más que dudar; el alma imagina, desea, siente. Atisbamos ya la riqueza de la noción cartesiana de pensamiento y, con ello, su gran dificultad, pues algunos de estos modos de pensamiento involucran al cuerpo. De modo que ¿en verdad puede existir sin el cuerpo? En el ejercicio hiperbólico de la duda Descartes se concibe a sí mismo como un puro “yo” pensante, es decir, como alma que puede existir sin un cuerpo. Esto tiene la implicación de que la esencia del alma es el pensamiento pero no en todos sus modos; por ejemplo, el alma sin cuerpo no puede imaginar. Haremos un tratamiento de la unión e interacción alma-cuerpo en los capítulos siguientes, pues –en el *Discurso* y las *Meditaciones*– Descartes está más interesado en asentar que son sustancialmente diferentes que en manifestar cómo es que se relacionan.

Por ahora, lo único que tenemos de cierto es que existe un “yo” incorpóreo cuya naturale-

za es pensar. Descartes reconoce diversas formas de pensamientos, algunos son “como las imágenes de las cosas, y sólo a estos les conviene con propiedad el nombre de ideas” (*Meditaciones*, 2011: 180; 1996: AT IX/I.29); pero hay otros pensamientos que no son imágenes sino afecciones (como temer o desear) o bien juicios (como afirmar). Para Descartes, las ideas y las afecciones no pueden ser, estrictamente hablando, falsas o verdaderas; pero los juicios sí. Es en el terreno del juicio donde nos equivocamos, pues Dios no nos ha dotado de un poder infinito de discernimiento.

Ahora bien, si me abstengo a dar mi juicio sobre alguna cosa cuando no la conozco con suficiente claridad y distinción, es evidente que uso mi juicio muy bien y que no me engaño; pero si me determino a negarla o a afirmarla, entonces ya no me sirvo como debo de mi libre albedrío; y si afirmo lo que no es verdadero, es evidente que me engaño, e incluso, aunque juzgue según la verdad, ello no sucede sino por azar, y no dejo de engañarme y de usar mal mi libre albedrío; porque la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre proce-

der a la determinación de la voluntad (*Meditaciones*, 2011: 197; 1996: AT IX/1.47).

En otras palabras, no puedo engañarme si contengo mi voluntad y evito precipitarme a juzgar lo que no percibo con claridad y distinción. Volvamos a la consideración de las ideas que, en la filosofía cartesiana, pueden ser de tres clases: las que tenemos desde el nacimiento (ideas innatas); las que provienen de algo externo (adventicias); las que el alma crea o inventa (facticias).

Porque, el que yo tenga la facultad de concebir lo que se llama en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece que esto no lo tengo de parte alguna, sino de mi naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento el calor, hasta ahora he juzgado que estos sentimientos procedían de algunas cosas que existen fuera de mí; y, en fin, me parece que las Sirenas, los Hipogrifos y todas las demás Quimeras semejantes son ficciones e invenciones de mi espíritu (2011: 181; 1996: AT IX/1.29-30).

Las ideas que no son innatas dependen de la facultad de imaginar, que nos vincula con el

mundo material. Las invenciones del espíritu, a diferencia de las ideas adventicias, son producidas por el alma; pero tienen en común con éstas el hecho de que hasta las más fantásticas invenciones, si las observamos parte por parte, resultan de la composición de elementos que el alma ha recibido gracias a la experiencia del mundo material. No hemos visto sirenas pero sí mujeres y peces, de modo que podemos crear seres irreales gracias a que tenemos ideas adventicias.

Después de haber dudado de su existencia para afirmar al “yo” como primer principio de la filosofía, Descartes se dispone a dudar de la existencia de Dios o, mejor dicho, a examinar si Dios existe o no. Su vía es el reconocimiento de la idea de un ser “soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y Creador universal de todas las cosas que hay fuera de él” (2011: 183; 1996: AT IX/1.35-36). ¿Cómo es que el sujeto que piensa pueda concebir esta idea si él mismo es finito e imperfecto? Según Descartes, el que dudemos pone de manifiesto que no somos perfectos ¿de dónde hemos obtenido la idea de Dios? Descartes identifica la idea como efecto que forzosamente tiene una causa; la razón (o luz natural) nos

muestra que la causa debe tener al menos tanta realidad como el efecto, de modo que si existe la idea tiene que existir aquello que la causa. Bien ¿qué es lo que causa la idea de Dios? Advirtamos que se trata de una idea única, ya que asienta la posibilidad de que exista la perfección; esa perfección no puede originarse de la nada o de un ser imperfecto, pues la relación de realidad quedaría anulada. La causa tiene que ser al menos tan perfecta como el efecto; de modo que sólo un ser divino puede ser causa de la idea de Dios. La quinta meditación añade otro argumento, conocido como ontológico. La existencia es inseparable de la esencia de Dios. No podemos pensar la existencia sino como una perfección. Es necesario que Dios exista. En realidad, los razonamientos cartesianos respecto de que la realidad de Dios se demuestra con la idea misma de Dios, fueron criticados por los lectores contemporáneos de Descartes, por Kant y seguramente por muchas personas más, pero no nos detendremos en ello. Lo que importa, para fines de nuestro tratamiento, es resaltar que Descartes pondrá a Dios como garante del conocimiento. Un ser perfecto y bondadoso no es engañador ni nos ha creado para cometer errores; todo lo contra-

rio, nos ha dotado de luz natural, de razón. Y es a nosotros a quienes toca dirigirla bien. Somos libres de hacerlo.

Lo tercero que hay que examinar es el mundo material, que se presenta a los sentidos de manera oscura; pero la materia se presenta clara y distintamente al intelecto cuando éste la considera “como el objeto de las demostraciones de la Geometría” (*Meditaciones*, 2011: 206; 1996: AT IX/1.57). En el nivel de la certeza metafísica, Descartes es racionalista, en el sentido de que encuentra como claro y distinto solamente lo que puede pensarse como extensión (aquello que es largo, ancho y profundo) y por eso es objeto de la geometría. Nuestros pensamientos acerca del mundo material tienen entonces dos modos, uno sensible y uno inteligible; el primero requiere de la imaginación y el segundo de la pura intelección. El primer modo es el que forma ideas adventicias, que no tendríamos si careciéramos de cuerpo, órganos de los sentidos y de todo un mecanismo para percibir el mundo externo a nosotros; por su parte, el segundo modo del pensamiento requiere del entendimiento o razón para reconocer las ideas que hay en el alma, como la de extensión, esencial a la materia. Cada facul-

tad se asocia con un tipo de ideas relacionadas con el mundo de los cuerpos.

La imaginación

difiere sólo de la pura intelección en que el espíritu, al concebir, se vuelve de alguna manera hacia sí mismo y considera alguna de las ideas que tiene en él; pero al imaginar se vuelve hacia el cuerpo, y considera allí alguna cosa que sea conforme la idea que ha formado de sí mismo, o que ha recibido de los sentidos (*Meditaciones*, 2011: 208; 1996: AT IX/1.58).

Descartes estableció que las ideas son como imágenes de las cosas y, en lo que se refiere a la materia o *res extensa*, esas ideas son formadas por la imaginación, que es la facultad por la que pensamos las cosas materiales. Ahora, Descartes reconoce en sí mismo ideas que no dependen de la imaginación y que pueden no corresponder a cosa alguna que exista fuera de su pensamiento; esas ideas son verdaderas, inmutables, evidentes. El ejemplo predilecto e inmediato es el del triángulo, que no es producto de la invención ni de la imaginación; no encontramos triángulos en el mundo, pero po-

demos demostrar sus propiedades. Ideas como la de triángulo son claras y distintas.

¿A dónde llega Descartes tras este recorrido del pensamiento dispuesto a dudar de todo? A establecer lo que es cierto y de lo que no cabe dudar más. El resultado de sus meditaciones, en resumen, es que existen tres sustancias: divina, pensante y extensa. Es preciso aclarar que Descartes entiende por sustancia algo “que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir” (2002: 52; 1996: AT IX/2.47). Esto significa que, en un sentido riguroso, la única sustancia es Dios. Sin embargo, aclara que el término sustancia no es unívoco; Dios y las cosas creadas son sustancias pero no en el mismo sentido. El alma y la materia son sustancias en tanto que sólo dependen de Dios para existir, siendo independientes de cualquier otra cosa creada. Para Descartes la imaginación, por ejemplo, no puede existir sin la sustancia pensante pues es uno de los modos del pensamiento; en contraste, la sustancia pensante puede existir sin imaginar. Es muy claro entonces que la *res cogitans*, lo mismo que la *res extensa*, aunque han sido creadas por Dios, son independientes la una de la otra. Hay algo importante que agregar: Dios creó el mundo material y sus

leyes, y crea el alma inmortal de cada cual; pero en la filosofía cartesiana no se observa que Dios intervenga en el curso de las sustancias una vez que las ha creado. Si bien Dios puede hacer que ambas desaparezcan –pues es omnipotente–, cabe suponer que la perfección que le caracteriza esencialmente no da ocasión ni motivo para que se deshaga de su obra o la cambie siquiera. Como afirma Descartes en *Los Principios*, “conocemos que hay perfección en Dios no sólo en razón de la inmutabilidad de su naturaleza, sino también porque obra de una forma que nunca cambia” (2002: 97; 1996: AT IX/2.84).

El conocimiento de cualquiera de las tres sustancias nos es accesible de manera parcial, debido a nuestras limitaciones. No obstante, ese conocimiento es suficiente para asentar la investigación del mundo natural, incluyendo el de nuestra propia naturaleza material. Lo que nos es más directamente evidente es la propia sustancia pensante, de ahí que Descartes derive de ella todo lo demás, empezando por el criterio general de admitir como verdadero lo que el “yo” que piensa puede reconocer con claridad y distinción. En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes ha insistido en la distinción entre el cuerpo y el alma. Pero sabemos que nuestras almas

están unidas a un cuerpo y vinculadas a través suyo con el mundo material que se nos presenta sensiblemente. El alma inmaterial, en estrecha interacción con el cuerpo, se aproxima ya a ese mundo sustancialmente distinto de ella.

Almas en un mundo material

LA REVISIÓN GENERAL DE LO RELATIVO A LOS principios metafísicos nos mostró que resulta crucial establecer qué es lo que podemos saber con absoluta certeza. Descartes ha sido tradicionalmente identificado como un filósofo racionalista, desdeñoso de la sensibilidad y la imaginación. Esperamos mostrar que ésta es una caracterización sesgada, que responde a la expectativa de la certeza absoluta, cuyo ámbito es muy limitado. Fuera de la metafísica, Descartes tendrá que asegurar otro tipo de certeza sobre la que pueda sostenerse la confiabilidad de nuestros juicios. En el *Discurso* menciona que contamos con “seguridad moral” de tener cuerpos, de que hay astros y muchas otras cosas corpóreas, pero de ello no tenemos “certidumbre metafísica” (2011: 127; 1996: AT VI/37-

38). *Los Principios de la Filosofía* es donde se explicitan y definen los dos tipos de certeza: absoluta o metafísica y moral. La primera es, como hemos visto, la certeza en sentido fuerte y por ello es superior a la moral. La certeza absoluta es “*la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos*” (2002: 412; IX/2.324; curvisas en el original). En contraste, la certeza moral es la que resulta “*suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas*” (2002: p. 411; 1996: AT IX 2.323; cursivas en el original). Con esto Descartes no quiere decir que sean absolutamente falsas sino que no son ciertas, si las referimos “a la potencia absoluta de Dios” (411).

La certeza moral no es fundante pero es en grado sumo importante para la vida, pues se relaciona con el ámbito práctico del conocimiento y, en un sentido más amplio, del saber y hacer humanos. Lo que queda fuera de la certeza metafísica pero dentro de la certeza moral pertenece, decididamente, al programa carte-

siano, y esto es algo que no debe perderse de vista. El puro entendimiento debe ser acompañado por otras facultades, con lo cual el pensamiento mostrará la confluencia de sus diversos modos. En una carta a Isabel de Bohemia, el filósofo deja ver que la indagación metafísica no debe ocuparnos más tiempo del necesario.

Diré, para concluir, que de la misma forma en que creo que es muy necesario haber comprendido bien una vez en la vida los principios de la metafísica, porque ellos son los que nos proporcionan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy perjudicial tener el entendimiento ocupado en esa meditación con excesiva frecuencia, puesto que, en tal caso, no podría dedicarse de forma adecuada a las funciones de la imaginación y los sentidos. Opino, pues, que lo más aconsejable es contentarse con conservar en la memoria y en las creencias las conclusiones anteriormente aceptadas y dedicar luego el tiempo restante al estudio y a los pensamientos en los que, junto con el entendimiento, intervienen la imaginación y los sentidos (2011: 559-560; 1996: AT III/695).

En la primera de las *Meditaciones* se desliza el reconocimiento de que, en realidad, no todo es falso, pues en nuestra percepción de las cosas algunos aspectos son más confiables que otros. Lo simple y universal es confiable mientras que lo compuesto es incierto; para ser más precisos, lo simple y universal es verdadero y no cabe dudar de su existencia. “De este género de cosas es la naturaleza corporal en general y su extensión; igualmente la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, y su número; así como el lugar donde están, el tiempo que mide su duración y otras semejantes” (2011: 167; 1996: AT IX/1.15). Descartes anticipa esta afirmación a una revisión más amplia del mundo material, pero con ella podemos empezar a orientarnos. En la materia hay algo que es del todo cierto, a saber, que es extensa. Aquí reaparece el modelo de certeza que Descartes había identificado desde las *Reglas*: la matemática, entendida como aritmética, geometría y álgebra; estas ciencias “que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales sin preocuparse mucho de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo cierto e indudable” (2011: 167; 1996: AT IX/1.16). Tal vez podamos equivocarnos, cuando percibimos sensiblemente

te un objeto, al juzgar si tiene tal o cual tamaño o figura; pero no podemos errar al pensar que tiene una figura, una magnitud, lo mismo que una cantidad y una duración.

Si buscamos derivar del *Discurso* o de las *Meditaciones* una teoría del conocimiento, lo que quedará de ello será muy poco: prácticamente no podremos saber más que Dios, el alma humana y el mundo existen, que tienen los atributos esenciales de la perfección, el pensamiento y la extensión, respectivamente; que podemos confiar en que las verdades matemáticas son eternas y que nuestras facultades son limitadas, lo cual torna inalcanzable la total comprensión de Dios, el alma y el mundo natural. Pero sucede que a Descartes no le interesa emprender el camino de la filosofía para llegar al mundo oscuro del misterio o las verdades ocultas así que, si no podemos aspirar a mayores certezas metafísicas que a las ya aludidas, tiene que existir alguna alternativa de claridad sobre la cual basar el conocimiento del mundo y de lo humano. La sola búsqueda del conocimiento cierto revelaba ya al menos alguna confianza en que la tarea no sería infructuosa. Empezamos ya a adentrarnos en el terreno de la certeza moral, distinta de la metafísica pero

no contraria a ella. Lo que podamos saber una vez dejado el estrato de la metafísica habrá de estar enraizado en ella sin contradicción.

Una vez establecido que la materia es extensión en movimiento, hay que continuar con el avance en el conocimiento del mundo material. La metafísica es el fundamento de la física y de todo saber posible acerca del mundo, incluyendo a los seres vivos. Descartes utiliza indistintamente los términos material y natural para referirse al mundo de lo corpóreo.

En primer lugar, sabed que no entiendo por naturaleza ninguna diosa (o cualquier otro tipo de poder imaginario), sino que me sirvo de esta palabra para significar la misma materia en tanto la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas simultáneamente y bajo la condición de que Dios la conserva del mismo modo que la ha creado (1989: 109; 1996: AT XI/36-37).

Dado que la naturaleza se rige por las leyes que Dios instauró desde su creación, no hay lugar para milagros o misterios de ninguna clase. La visión cartesiana de lo divino es la de una perfección tal que no tiene por qué

mejorar o cambiar en sentido alguno, aunque tenga el poder de hacerlo; las leyes naturales son entonces un signo de un mundo estable y congruente cuyo conocimiento es una de nuestras más altas aspiraciones. “Para Descartes, la verdad acerca del mundo natural se encuentra escondida, pero no oculta, ni se necesita de poderes mágicos para descubrirla. Está escondida en la forma de una estructura matemática que subyace a las apariencias sensibles” (Williams, 1996: 34).

El mundo natural corresponde a la *res extensa*, a su esencia, sus modos, sus leyes; por ello, algo no material puede ser parte del mundo natural, como sucede con la luz, que es un efecto del movimiento extremadamente rápido de cuerpos extremadamente pequeños. Sabemos ya que Descartes concibe el mundo como una sustancia única; la materia homogénea se configura a partir de tres tipos de corpúsculos diferentes por su tamaño que se mueven a velocidades también diferentes, obedeciendo a las mismas leyes naturales. El orden cartesiano es mecanicista, se trate de los planetas o de las piedras, los ríos, el aire, los músculos o los órganos de los sentidos. Los seres vivos son *res extensa* explicable en términos de leyes mecá-

nicas; la materia, extensa tridimensionalmente, se desplaza, choca, ofrece resistencia, cambia en términos de tamaño y reacomodo de sus partes, produce efectos. “El proyecto [*El Mundo*], entonces, consiste en mostrar cómo todo en el mundo puede ser explicado en términos del tamaño, figura y movimiento de esta materia geométrica” (Garber, 1992: 19). Descartes no encuentra que esta simplificación sea una dificultad, sino todo lo contrario. Mientras más simple sea un hecho, más cerca estará de la claridad y distinción.

Hablar de materia significa en el cartesianismo hablar de una sustancia diferente del sujeto que piensa; sin embargo, mientras vive en este mundo, el sujeto está encarnado. La materia, que es ajena al alma, nos constituye como seres vivos. Así que hemos de reconocer que también somos parte del mundo natural. Si no fuera así, podríamos tener ideas abstractas de extensión, como en una geometría pura; pero de ahí no se derivaría nuestra certeza de que existe. El alma tiene acceso inmediato a sí misma, pero ¿a qué tipo de conocimiento puede aspirar cuando se trata del mundo material, incluyendo el propio cuerpo? Las dudas sobre la sensibilidad expuestas tanto en el *Discurso*

como en las *Meditaciones* no deberían dejar la impresión de que Descartes no estaba dispuesto a confiar en los sentidos en modo alguno. En la última de las meditaciones, leemos:

[S]abiendo que todos mis sentidos me significan más ordinariamente lo verdadero que lo falso en lo tocante a las cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo, y pudiendo casi siempre servirme de muchos de ellos para examinar la misma cosa, y pudiendo, además de ello, usar de mi memoria para conectar y juntar los conocimientos presentes con los pasados, y de mi entendimiento que ha descubierto ya todas las causas de los errores, en adelante no debo temer más que se encuentre falsedad en las cosas que me son representadas más ordinariamente por mis sentidos (2011: 219-220; 1996: AT IX/1.71).

A la luz de este largo pasaje, no causará sorpresa la afirmación que aparece en la primera página de la *Dióptrica*. “Toda la conducción de nuestra vida depende de nuestros sentidos, entre los cuales el de la vista es el más universal y el más noble; no hay lugar a duda de que las invenciones que sirven para aumentar

su poder no son tan útiles como podrían ser” (1996: AT VI/81; la traducción es nuestra). ¿Cómo articular este pasaje con la desconfianza en los sentidos expuesta por el propio Descartes cuando busca certeza absoluta? La *Dióptrica* es en realidad una obra temprana, al menos en su primera formulación, pero esto no indica que Descartes haya cambiado radicalmente su pensamiento o que exista en él una incongruencia alarmante. En *Los Principios de la Filosofía*, Descartes afirma que Dios “*no conoce como nosotros mediante los sentidos*” (2002: 35; 1996: AT IX/2.35; cursivas en el original); entonces, algo hemos de conocer mediante los sentidos.

En el vocabulario cartesiano hay términos que no son unívocos. Uno de ellos es *sentir*, que puede referirse a tener una sensación, pero también a percibir o a tener una emoción. Por ahora, atendamos los dos primeros casos: la sensación es algo meramente mecánico, como en los animales; la percepción está en otro nivel, pues participa de lo corpóreo y lo mental (Benítez, 2004: 25). En las *Respuestas a las sextas objeciones* a las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes aclara que la certeza de los sentidos puede considerarse conforme a tres clases o

grados: el primero es fisiológico pues se refiere a “aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corporal”, es decir, se trata de la mera sensación. En el segundo grado encontramos “todo lo que resulta inmediatamente en el espíritu por estar unido al órgano corporal” (2011: 369; 1996: AT IX/1.236); en este grado el alma y el cuerpo interactúan. El tercer nivel corresponde al juicio y, con ello, sólo al alma; Descartes lo ilustra con el discernimiento que hacemos al ver un objeto y juzgar su tamaño, su figura y la distancia a la que se encuentra. En el segundo y tercer grado lo que tenemos son *ideas* acerca de los objetos externos. Como sabemos, en las *Meditaciones* Descartes advierte que las ideas no son verdaderas ni falsas; los juicios lo son. De modo que, en términos estrictos, no es que los sentidos nos engañen sino que, dado que proporcionan ideas confusas y oscuras, si nos precipitamos a juzgar basados en ellas nuestros juicios fácilmente serán falsos. El error más común consiste en juzgar

que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí; porque ciertamente, si yo considerara las ideas como

ciertos modos o maneras de mi pensamiento sin querer referirlas a alguna otra cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar (2011: 180; 1996: AT IX/1.29).

El rechazo a la semejanza entre nuestras ideas y los objetos externos es reiterado.

Pues, aunque cada cual normalmente se persuada de que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente semejantes a los objetos de que proceden, no veo ninguna razón que nos asegure que sea así, sino que, por contra, observo numerosas experiencias que deben hacernos dudar de ello (1989: 45; 1996: AT XI/3-4).

Entendemos que por experiencias Descartes se refiere aquí a observaciones planeadas, no a eventos espontáneos de los que sencillamente nos damos cuenta. Ciertamente, las ideas adventicias que formamos a partir de los objetos no son en sí mismas una guía confiable para saber cómo es el mundo (Gaukroger, 2008: 8). Las ideas adventicias, como se mencionó en el capítulo anterior, son las que formamos de los objetos externos cuando los

percibimos sensiblemente al ver, oír, tocar, oler, probar. El “yo” que piensa y que afirma poder existir sin cuerpo no puede igualmente declararse capaz de formular una ciencia que no sea abstracta; un hipotético “yo” incorpóreo podría ser un metafísico impecable o un brillante matemático, pero no un filósofo natural. Por limitado que sea nuestro conocimiento del mundo, nos es imprescindible. Sería imposible adquirirlo si no tuviéramos esos falibles sentidos que tenemos y si no tuviéramos memoria e imaginación; en pocas palabras, si no tuviéramos cuerpo.

Ahora bien, el autor de las *Meditaciones Metafísicas* es a la vez el autor del *Discurso de Método* y de las obras de filosofía natural que lo ilustran. Ese filósofo aspira a que las ciencias tengan bases sólidas, aun cuando no puedan ellas mismas, en tanto que ciencias del mundo natural, ofrecer un conocimiento tan cierto como el de las verdades metafísicas. La filosofía natural no puede construirse sólo a base de experiencias sensibles ordinarias, pero tampoco sobre el supuesto de que cuanto proviene de los sentidos es falso, de modo que Descartes tiene que optar por articular los órdenes sensi-

ble y racional del alma humana, en busca de la certeza moral.

Aun cuando el alma es una sustancia ontológicamente independiente de la *res extensa* y, por tanto, separada del mundo material, puede acceder “a su estructura más profunda” y “conocer las leyes generales que la rigen universalmente” (Benítez, 2004: 23). El mundo material tiene propiedades geométrico-mecánicas que, “según Descartes, bastan para el conocimiento de los modos particulares de la extensión que son los cuerpos físicos” (Benítez, 2004: 40). La confiabilidad del conocimiento de un mundo que se nos presenta a través de la percepción sensible está respaldada por el hecho de que el principal atributo de la materia es la extensión, objeto de la matemática, como vimos en la revisión metafísica. Las cosas corpóreas existen, “en tanto que se las considere como el objeto de las demostraciones de la Geometría, ya que de esta manera las concibo muy clara y distintamente” (*Meditaciones*, 2011: 206; 1996: AT IX/1.57). La materia tiene figura, tamaño, posición; las partes de un objeto pueden disponerse de diversas maneras y también el objeto completo puede cambiar de lugar. Este conocimiento no puede basarse meramente en

la experiencia sensible ordinaria, tal como sucede en la vida cotidiana, como cuando vemos montañas que a la distancia parecían edificios o cuando vemos torres diminutas que al acercarnos se descubren monumentales.

La experiencia ordinaria nos informa de manera confusa y oscura, y la certeza en el sentido fuerte de la palabra (certeza metafísica) no puede proceder sino de lo claro y distinto. Lo que disuelve la aparente incongruencia derivada de sospechar de la experiencia sensible pero también de reconocerla como fuente de conocimiento orientador de toda nuestra vida es que Descartes piensa en dos tipos de experiencia. La que ya hemos referido como ordinaria e inmediata, y otra más que, en el francés del siglo XVII se refiere a la observación sistemática y planificada que hace el filósofo natural. “Descartes algunas veces se aproxima a la noción del ‘experimento’ en el sentido moderno. Cabe señalar que la idea de poner algo a *prueba* está contenida en el significado del verbo original latino, *experior*, del que ambos, el *experimentum* latino y la *expérience* francés se derivan” (Cottingham, 1995: 142-143). El estudio de partes de animales al que Descartes

refiere en la carta a Mersenne corresponde a este tipo de experiencia.

Ciertamente, la experiencia inmediata, ordinaria, nos resulta muchas veces engañosa; podemos creer, por ejemplo, que la luna tiene una superficie lisa. Pero Descartes conoce los instrumentos de observación que “nos han descubierto ya nuevos astros en el cielo y otros nuevos objetos sobre la tierra” (1996: AT VI/81; la traducción es nuestra). Sabe que son potentes y que las observaciones hechas con ellos contradicen lo que la experiencia ordinaria nos muestra; sabe igualmente que podrían ser más precisos al estar fabricados con la guía de conocimiento confiable. Con instrumentos o sin ellos, la observación no deja de ser dependiente de la visión humana. La diferencia entre la percepción directa y la asistida por instrumentos es que en la primera estamos a merced de la operación espontánea de los sentidos, mientras que la segunda es una percepción dirigida, intervenida teóricamente; para fines expositivos, llamaremos *experimentum* a este tipo de experiencia.

La importancia del *experimentum* queda ilustrada por *La Dióptrica*. La obra fue escrita, según Descartes, para mejorar la fabricación

de lentes para instrumentos de observación; los artesanos que los elaboraban podrían basarse en un conocimiento preciso del comportamiento de la luz que atraviesa medios traslúcidos. Al pasar del aire a un medio más denso, la trayectoria de la luz se desvía. Este efecto se observa en un objeto parcialmente sumergido en un vaso con agua, por ejemplo una cuchara. Si vemos frontalmente el vaso, la parte de la cuchara que está sumergida nos parecerá ligeramente desplazada respecto de la parte que queda fuera del agua; este fenómeno se conoce como refracción y era, desde luego, algo muy familiar mucho antes de que Descartes hablara de él. Si bien no le corresponde el mérito de haberlo descrito, sí el de haber explicado con precisión cómo es que la luz se desvía cuando atraviesa un medio transparente y cómo esta desviación varía según la densidad del medio y la figura de la superficie. Al ocuparse de cuestiones ópticas, Descartes busca una solución tecnológica, basada en la explicación de un fenómeno físico, para superar un obstáculo epistémico. La visión humana no es el obstáculo, pero sí lo es su alcance limitado. La *Dióptrica* presenta la primera versión de cómo entiende la filosofía cartesiana el mecanismo de la

visión, tema que será retomado en el *Tratado del hombre* y, brevemente, en los *Principios de la Filosofía*.

Dedicaremos parte de este capítulo a tocar algunos aspectos de *La Dióptrica* no tanto porque exhibe el modo en que la experiencia sensible es acotada como *experimentum*, sino por la descripción que presenta del mecanismo de la visión humana. Dado que la vista es para Descartes el más importante de nuestros sentidos, es del que más detenidamente se ocupa. Como órgano corporal, la vista no tiene a su cargo el conocimiento de lo que vemos, pero es el lugar donde inicia ese modo de pensamiento que es la percepción. Leonardo da Vinci llamaba a los ojos *las ventanas del alma*; tomemos esta metáfora para referir que, en la filosofía cartesiana, los ojos —como los demás sentidos— abren al alma la posibilidad de asomarse al mundo. Aunque sustancias distintas, el alma y el cuerpo se necesitan mutuamente. Descartes afirma que es el alma la que siente; pero sin ventanas no hay percepciones, ni ideas adventicias, ni juicios sobre el mundo. La interacción alma-cuerpo está en marcha.

En lo que respecta a la percepción, Descartes reconoce la importancia de los órganos

de los sentidos pero otorga un lugar preponderante al cerebro. Es ahí donde se encuentra el principal asiento del alma, cuya inmaterialidad quedará vinculada con la materialidad de todo el cuerpo, pero situando lo que podría ser su centro de operaciones en una pequeña glándula ubicada en el cerebro: la glándula pineal. Amerita hacer una cita extensa de lo que Descartes afirma en el artículo 32 de *Las Pasiones del alma*:

La razón me ha llevado a persuadirme de que el alma no puede ocupar en todo el cuerpo ningún otro lugar que esta glándula en la que ejerce inmediatamente sus funciones es que considero que todas las partes de nuestro cerebro son dobles del mismo modo que tenemos dos ojos, dos manos, dos oídos y que, en definitiva, todos los órganos de nuestros sentidos son dobles; ahora bien, puesto que no tenemos más que un único y simple pensamiento de una misma cosa al mismo tiempo, resulta absolutamente necesario que exista algún lugar en donde las dos imágenes que llegan a través de los dos ojos, o las otras dos impresiones que procedentes de un solo objeto nos llegan a través de los dobles órganos de los otros sentidos, se pueden juntar en una, antes

de pasar al alma, a fin de que no le representen dos objetos en vez de uno (2011: 476; 1996: AT XI/352-353).

Si no supiéramos que el alma es inmaterial, el pasaje citado no daría el menor indicio de ello, y tampoco dejaría claro que el alma y el cuerpo son sustancias distintas. Es una parte específica del cuerpo la que hace el trabajo de unificación de la información sensible que nos llega por partida doble. Al parecer, la glándula pineal produce una suerte de representación previa a la idea ¿dónde empieza y dónde termina realmente la función de cada una de estas sustancias cuya distinción es supuestamente evidente? El dualismo cartesiano resulta mucho más simple cuando se le ve desde la separación metafísica que cuando se considera su unión.

El primer encuentro sensible con el mundo exterior es la mera sensación, situada al nivel del órgano sensible. Por ser la vista el sentido más apreciado, explicaremos a través de la visión el mecanismo por el que un objeto ajeno a nosotros se traduce en una idea adventicia. Descartes, siguiendo al astrónomo alemán Johannes Kepler, concibió el ojo como un ins-

trumento formador de imágenes, parecido a una cámara oscura. En su versión más sencilla, el mecanismo de este artefacto consiste en la introducción de luz a través de un orificio muy pequeño en un espacio cerrado y oscuro; la pared que está frente al orificio recibe la imagen invertida de los objetos que alcanzan a ser proyectados desde el exterior. La pared donde se forma la imagen, en el caso del ojo, es la retina. En *La Dióptrica* Descartes explica que los objetos que vemos imprimen imágenes perfectas en el fondo del ojo. La aludida perfección en realidad no es tal, como aclararemos más adelante, pero incluso si lo fuera no aseguraría la semejanza entre la imagen y el objeto percibido; tan sólo señalaría la eficiencia del ojo como instrumento óptico. La cámara oscura más simple es la que ya describimos; pero Kepler implementó el uso de lentes colocados en el orificio. De este modo, la cámara oscura óptica es más parecida al ojo, compuesto anatómicamente por tres zonas traslúcidas, a saber, los humores acuoso, cristalino y vítreo. Hemos señalado que el tema de *La Dióptrica* es el estudio de la luz, particularmente de la refracción, con miras al mejoramiento de los lentes para instrumentos de observación cien-

tífica. No es extraño que Descartes se detenga en analizar el mecanismo de la visión, dado que toda observación depende, en principio, de ella; el fenómeno de la refracción sucede al interior de nuestro propio instrumento óptico.

En el espíritu del estudioso de anatomía, Descartes sugiere un *experimentum* para observar cómo se forma la imagen retiniana. Tomamos el ojo del cuerpo recién muerto de un hombre o de algún animal grande; desprendemos cuidadosamente el ojo de las membranas posteriores para dejar expuesto casi por completo el humor vítreo; depositamos el ojo sobre un material blanco muy delgado, como una cáscara de huevo, que dejará pasar la luz; colocamos el ojo en el pequeño hueco de una ventana preparada para este propósito. La pupila debe quedar orientada hacia la luz (como si el ojo se asomara por la ventana); dejamos en total oscuridad la parte posterior del ojo (la retina), descansando sobre el cuerpo blanco (la cáscara de huevo); nos situamos en esta cámara cerrada para observar, en el exterior de la cáscara de huevo, cómo se forma la imagen retiniana. Esta descripción corresponde al *experimentum* propuesto en el quinto discurso de *La Dióptrica*, cuya construcción final es

ilustrada por un famoso grabado en el que un hombre mira desde abajo el fondo del ojo, que parece suspendido y grande como un astro en la noche oscura.

Lo que Descartes presenta es una cámara oscura óptica, usando un ojo real con su respectivo orificio (la pupila), el juego de lentes de diversos grosores y formas (los humores) y la pantalla opuesta a la entrada de luz (la retina). El que sea indistinto si el ojo es humano o animal subraya una cosa: la formación de la imagen en la retina es un hecho fisiológico que no requiere del alma. Descartes entendió la visión humana como lo habían hecho Kepler, a principios del siglo xvii, y el óptico árabe Alhazen, a finales del siglo x o principios del xi. El ojo no recibe imágenes, como sostenía Aristóteles, sino que las forma, habiendo cierta correspondencia entre puntos del objeto visto y puntos de la imagen formada en la retina. Descartes afinará la teoría de la imagen retiniana gracias a la consideración del fenómeno de la refracción, al ofrecer en *La Dióptrica* una explicación geométrica de la desviación de los rayos que entran oblicuamente por la pupila y atraviesan los humores del ojo. Hasta aquí hemos considerado lo que toca al ojo abstraído del cuer-

po y de las funciones del alma. Tengamos en cuenta ahora que la visión humana cuenta con dos ojos que se mueven de arriba a abajo y de un lado al otro, que responden a los estímulos luminosos y ajustan sus lentes internos para enfocar. El humor cristalino, por ejemplo, es como una lente biconvexa que se acomoda a las necesidades de la visión; se aplana para ver un objeto lejano, se curva para ver un objeto muy cercano. Por su parte, la pupila cambia de tamaño “para moderar la fuerza y eficacia de la visión” (2011: 702; 1996: AT XI/156) y según la distancia a la que se encuentre el objeto visto, según explica Descartes en el *Tratado del Hombre*. Cada ojo forma su propia imagen pero al alma llegará una sola. Los ojos están comunicados con el cerebro a través de los nervios ópticos y en el cerebro se encuentra la glándula pineal, donde las dos imágenes se hacen una; es entonces que el alma puede *sentir* el objeto que ha sido visto. Aquellos estímulos de luz recibidos por el ojo son transformados en una *representación*, es decir, en una idea adventicia. Algo análogo pasa con los demás sentidos, comunicados con el cerebro por medio de los nervios.

El ojo es una cámara oscura muy sofisticada y por ello puede formar imágenes bien

definidas de objetos que vemos a diferentes distancias, en diversas condiciones. Pero Descartes insiste en que esto no quiere decir que tales imágenes guarden total semejanza con los objetos vistos. Cuando comparamos una imagen reflejada en un río con una reflejada en un espejo, la segunda sin duda nos parece más definida y estable, lo cual no asegura que la imagen del espejo y la cosa reflejada sean iguales; comparar una imagen con otra no es equivalente a comparar una imagen con una cosa. Por otro lado, la imagen retiniana tiene un defecto, pues “cualesquiera que sean las formas que tienen las partes del ojo, es imposible que causen que los rayos provenientes de diferentes puntos converjan en tantos otros puntos diferentes” (1996: AT VI/121; la traducción es nuestra). Los ópticos medievales, los tratadistas del renacimiento, los astrónomos modernos, sabían que la imagen retiniana es más definida en el centro que en la orilla. La luz que proviene de un punto situado justo frente al ojo llega al punto correspondiente en el ojo sin refracción alguna, pues entra perpendicularmente, pero la mayoría de los rayos entran oblicuamente. La imagen es entonces imprecisa, afocada al centro y difusa en el contorno;

además, está invertida y los objetos no guardan sus relaciones reales de tamaño, como en un cuadro en perspectiva. Una imagen retiniana, como una pintura o un grabado, es prácticamente plana; el mundo material, en cambio, es tridimensional.

Nuestra visión puede reconocer la luz, el color, la situación, la distancia, el tamaño y la figura de los objetos. Luz y color —que son efectos del movimiento de la materia— sólo pueden ser vistos, por lo que son sensibles propios, como los llamó Aristóteles; las otras cualidades son sensibles comunes, pues requieren de más de un sentido para ser percibidos. A diferencia de la luz y el color, la situación (o posición de un objeto), su tamaño, figura y la distancia a la que se encuentra, son cualidades espaciales que pertenecen al ámbito de la extensión; por eso podemos identificarlas como cualidades objetivas. Aunque no es raro que juzguemos equivocadamente un objeto que parece pequeño sólo porque está lejos, estamos dotados de una *geometría natural* que pertenece al orden del entendimiento, gracias a la cual nuestra orientación espacial es razonablemente acertada. Curiosamente, Descartes hace una analogía entre los ojos que ven y las manos de un ciego que

lleva dos varas, una en cada mano. El ciego se guía por las varas que equivalen a las líneas visuales en el caso de los ojos del vidente. Al toparse con el objeto, las varas se tocan entre sí; las líneas visuales también confluyen en un mismo punto. La razón puede deducir cualidades espaciales mediante esas líneas imaginarias trazadas desde cada ojo hasta los objetos; esta geometría natural, más que explicada, queda ilustrada en los grabados que acompañan *La Dióptrica* y *El Tratado del Hombre*.

La percepción de las cualidades espaciales (tamaño, figura, situación y distancia) no es una fuente de conocimiento absolutamente cierto, y entre ellas hay diferencias, pues algunas son percibidas de manera menos oscura que otras. Tanto *La Dióptrica* como el *Tratado del Hombre* identifican la figura como la cualidad más confiable y la distancia como la más incierta. El tamaño se juzga en función de lo que creemos acerca de la distancia, y la figura en función de la situación. Al respecto de esta última cualidad, Descartes considera la orientación del objeto. El alma puede conocer la situación de un objeto porque los nervios de los ojos están dispuestos “de manera distinta que si el ojo estuviera vuelto hacia otros lados”

(2011: 704; 1966: XI/159). Conforme la explicación del mecanismo de la visión avanza, los ojos dejan de ser una cámara oscura estática y son cada vez más definidamente un órgano dentro de un organismo. La imagen retiniana sigue operando, pero como uno entre varios elementos que van de lo físico a lo fisiológico y de ahí a lo epistémico. Las ideas adventicias no podrían formarse sin un cuerpo que opera a diferentes niveles, con grados y modos diversos de sensibilidad y movimiento.

Descartes propuso en el *Tratado del Hombre* la fábula de una máquina equivalente al cuerpo humano, también hecha por Dios, dentro de la cual Dios mismo podrá introducir más tarde un alma. Esto le permitió extender el mecanicismo de su física a la descripción del funcionamiento del cuerpo *como si* no tuviera alma. Sin embargo, las escisiones teóricas presentadas en sus primeras obras no impiden que el cuerpo pueda adquirir alma (en el *Tratado del hombre*) y el alma cuerpo (en las *Meditaciones*). La *res cogitans*, a nuestro parecer, no está encerrada o cautiva dentro de una máquina. El alma y el cuerpo son cómplices y esta complicidad permite que haya algún conocimiento del mundo natural.

Sobre la materia y, por tanto, sobre el mundo natural, podemos tener ideas adventicias gracias a la unión alma-cuerpo, y también podemos tener la certeza metafísica de que existe y que su esencia o atributo principal es la extensión. Esta certeza no proviene de la experiencia del mundo; no es la facultad de sentir e imaginar (formar imágenes) la que nos la ha proporcionado, sino el entendimiento. Descartes llama *nociones primitivas* a las ideas que son metafísicamente ciertas. Estas nociones, escribe a Isabel de Bohemia, “son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos” (2011: 553; 1996: AT III/665). Descartes afirma creer que las nociones primitivas, también llamadas simples, están en nosotros, por lo que cabe asumir que son innatas y que sólo son accesibles a nuestra razón.

Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las del ser, el número, la duración, etc., que convienen para todo cuanto podemos concebir, sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo

la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones (2011: 553-554; 1996: AT III/665).

Las nociones primitivas no pueden ser definidas (Ariew, *et. al.*, 2010: 119) sino entendidas sólo por sí mismas (Descartes, 2011: 554; 1996: AT III/666); son un punto de partida para la formación de otras ideas y, más ampliamente, de conocimientos. Puede advertirse que el conocimiento del mundo natural articula nociones primitivas con ideas adventicias; es un conocimiento mezclado, que no puede ni tiene por qué aspirar a la pureza de las ideas innatas o de las verdades matemáticas.

En una carta a Mersenne en julio de 1638, Descartes anuncia su retirada de la geometría abstracta, a la que se refiere como “la investigación de problemas que sólo sirven como ejercicios mentales” (*Apud. Ariew, et. al.*, 2010: 191); lo que se propone es dedicarse a la geometría que pueda explicar fenómenos naturales. Esto

es signo de que Descartes estaba realmente interesado en el estudio de la naturaleza, en el avance del conocimiento de la astronomía, la física y, sobre todo, la medicina, todas disciplinas vinculadas en algún modo con los sentidos, pero no limitadas a ellos. Es así que identificar aquello que en el mundo material hay de cierto, preciso, indubitable, es parte del ejercicio metafísico que Descartes había de emprender para distinguir que muy pocas cosas podemos saber con certeza absoluta, pero también para reconocer que, más allá de un empirismo ingenuo, está la posibilidad de construir conocimiento confiable y funcional. Es el ámbito en que la certeza metafísica referente a la esencia de la materia se enlazará con una certeza más bien aproximativa, pero cada vez más confiable, en tanto que adquirida ordenadamente, sin precipitación ni prejuicios. “Y ciertamente, a juzgar por la atención que le dedicó a temas fisiológicos y psicológicos, ellos, junto con el resto de su física, forman la *raison d'être* de su programa filosófico” (Hatfield, 2006: 336; la traducción es nuestra). Aquellas ciencias que tratan lo compuesto y que por ello son oscuras e inciertas, según afirma Descartes en las *Meditaciones*, no son prescindibles sino todo lo

contrario; están en el centro del gran proyecto cartesiano.

El peculiar dualismo cartesiano

Pero entonces ¿qué soy?

DESCARTES,
MEDITACIONES METAFÍSICAS

DESCARTES NOS HA CONTADO QUE SABE QUE es una cosa que piensa, es decir, una sustancia que duda, juzga, siente, desea, concibe, imagina. Algunos de esos modos del pensamiento le son posibles porque su alma está unida estrechamente a un cuerpo. Así es como Descartes se reconoce en el orden metafísico. No obstante, no sólo de metafísica ni en la metafísica vive el hombre. Entonces ¿se puede ser un humano y ser esencialmente *res cogitans*? El panorama se complica cuando Descartes introduce al hombre imaginario, propuesto

convenientemente para explicar la anatomía y fisiología humanas. “Voy a suponer que el cuerpo no es más que una estatua o máquina de tierra que Dios, adrede, forma para hacerla lo más semejante posible a nosotros” (*Hombre*, 2011: 675; 1996: AT XI/120). Al interior de la reflexión metafísica, lo que esencialmente es el “yo” es pensamiento, inmaterialidad; el alma es privativa de los humanos. Al interior de la fisiología, el humano es análogo a una máquina. ¿Qué somos entonces? ¿Una máquina con alma? ¿Un alma metida en un cuerpo?

El *Tratado del hombre* consiste en un estudio del cuerpo en términos de una fisiología mecanicista, adoptada en el afán por encontrar unidad en el mundo material. Sabemos que la *res extensa* es una sustancia única y homogénea, sujeta a unas cuantas leyes mecánicas. Así que, por compuestos que sean los organismos vivos, resulta más claro su funcionamiento si se les compara con otros objetos materiales. El autómatas cartesiano obedece a leyes de la naturaleza y, con este modelo, el objeto descrito se deshumaniza en aras de un mejor entendimiento acerca de cómo es el cuerpo humano. A juzgar por el *Tratado del Hombre*, parece que antes se puede ser cuerpo que alma. “Y es

necesario que os describa, en primer lugar, el cuerpo por una parte y, después, el alma por otra y separadamente; y que os muestre, finalmente, cómo esas dos naturalezas deben ser juntadas y unidas para componer hombres que se asemejen a nosotros” (2011: 675; 1996: AT XI/119-120). Descartes establece que cuando Dios ponga en esta máquina un alma, ésta se encontrará en el cerebro. El hombre imaginario, en lo que respecta a su forma, las partes que lo integran, los movimientos que realiza y las funciones que lleva a cabo, es idéntico a cualquiera de nosotros. Pero como no tiene alma —ya Dios podrá ponérsela después—, es una máquina, no un humano. Descartes propone al lector que imagine algo como si existiera y consiga así evitar hacer afirmaciones comprometedoras, como antes había hecho en *El mundo*.⁴ La introducción de estas fábulas no impide suponer que las descripciones y explicaciones que Descartes presenta, bajo el cobijo de la ficción, corresponden a cómo, en efecto, concebía el mundo o el cuerpo humano. Sin embargo, consideramos que en el caso del hombre-máquina hay que tener precaución

⁴ El *Tratado del Hombre* ha sido identificado como parte de *El Mundo*.

con la literalidad. Descartes necesitaba un modelo explicativo tan simplificado como fuera posible. A la vista de su interés por el progreso médico, cabe suponer que Descartes confiaba en que, mientras mejor se conozca esta máquina, se podrá tener un mayor control sobre ella para que sea más fuerte, más duradera, menos falible. Entender el funcionamiento del cuerpo permite también comprender en algún grado su compleja interacción con el alma.

A pesar de que la distinción dualista es un rasgo de la filosofía cartesiana que reiteradamente se resalta, nos interesa considerar que la concepción de lo humano en Descartes depende de y se manifiesta en la interacción alma-cuerpo, de tal suerte que somos, en tanto que humanos, más que almas y más que cuerpos. “Aunque es cierto que la *res cogitans* es lo que “yo” soy verdaderamente, puesto que el “yo” permanece aun separado del cuerpo, también es cierto que el hombre está constituido por la unión de las dos sustancias (alma-cuerpo) cuya “entremezcla”, por así decir, que Dios sostiene, nos resulta incomprensible” (Benítez, 2004: 25). Descartes considera que la unión o la mezcla de las dos sustancias que nos componen no puede ser explicada o, como señala

a Isabel de Bohemia, es una noción primitiva. La interacción entre el alma y el cuerpo es un supuesto que, en efecto, no logra ser del todo inteligible; no obstante, Descartes se esfuerza por describir cómo se da esa influencia recíproca, pues de ella dependen funciones sumamente importantes, tales como la percepción y la consecuente formación de ideas adventicias. En un orden también estrictamente humano, la unión de las dos sustancias creadas posibilita la vida afectiva; de ello nos ocuparemos al tratar *Las pasiones del alma*.

La naturaleza del ser humano vivo es dual, pues se compone de una sustancia inmaterial e inmortal cuya esencia es pensar, y de una sustancia material, corruptible y mortal, que esencialmente es extensión en movimiento.

Así, el entendimiento, la voluntad y todos los modos de conocer y desear, pertenecen a la sustancia que piensa; la magnitud o la extensión en longitud, anchura y profundidad, la figura, el movimiento, la situación de las partes y la disposición para ser divididas que poseen, así como otras propiedades semejantes, se refieren al *cuerpo*. Además de esto existen ciertas cosas que experimentamos en nosotros mismos y que

no deben ser atribuidas sólo al *alma*, ni sólo al cuerpo, sino a la estrecha unión que existe entre ellos (2002: 50; 1996: AT IX/2.45).

La relación entre estas dos sustancias está fuertemente ligada al sistema cardiovascular. Descartes conocía la explicación de la circulación sanguínea propuesta por Harvey. En *Las pasiones del alma*, defiende la teoría del médico inglés, claramente asumida asimismo en el *Tratado del Hombre*.

Y todos aquellos a quienes la autoridad de los antiguos no ha dejado enteramente ciegos, y que han querido abrir los ojos para examinar la opinión de Hervaeus sobre la circulación de la sangre, están convencidos de que todas las venas y las arterias del cuerpo son como arroyos por donde corre sin cesar la sangre muy rápidamente (*Pasiones*, 2011: 465; 1996: AT XI/332).

Si afirmamos que el sistema circulatorio es fundamental en el dualismo cartesiano, es porque gracias a él el alma, cuyo principal recinto es la glándula pineal, puede comunicarse, por decirlo así, con el resto del cuerpo, a través del movimiento de unos corpúsculos sumamente

rápidos que forman parte de la sangre, conocidos como espíritus animales. Al igual que la noción de glándula pineal, la de espíritus animales es tomada por Descartes de la tradición galénica, cuya influencia en la medicina fue dominante hasta el siglo xvii (Lockhorst, 2011). Descartes se refiere a ellos como *hábito* o *viento muy sutil*, o bien como *llama viva y pura*. En la filosofía natural cartesiana, los espíritus animales, por su reducido tamaño, tienen la capacidad de moverse ágilmente a través de todo el cuerpo, incluyendo las partes más difíciles de penetrar. En el centro del cerebro y a la entrada de sus concavidades, se encuentra la glándula pineal, cuyo acceso es estrecho y no permite que todas las partes de la sangre entren, de modo que “las más débiles son desviadas por las más fuertes, que, gracias a ello, son las únicas que van a parar allí” (*Hombre*, 2011: 680; 1996: AT XI/128). Como la sangre circula en un sistema que abarca todo el cuerpo, hay un flujo de espíritus animales entrando y saliendo de la glándula pineal desde y hacia diversos lugares del cuerpo.

Por otra parte, a medida que estos espíritus entran así en las concavidades del cerebro, pasan

de ahí a los poros de su sustancia y de esos poros a los nervios, donde, según si entran, o intentan entrar, más o menos en unos o en otros, tienen la capacidad de cambiar la configuración de los músculos en los que esos nervios están insertos y, por ese medio, hacer que se muevan todos los miembros (*Hombre*, 2011: 683; 1966: XI/130).

El autómeta hecho a semejanza del hombre funciona bajo los mismos principios que cualquier cosa material; el movimiento rectilíneo es el que todos los cuerpos tienden a mantener, según la física cartesiana. La circulación de la sangre no es una excepción.

Pero lo que aquí hay que destacar principalmente es que todas aquellas partículas de sangre que resultan ser las más vivas, las más fuertes y las más sutiles van a parar a las concavidades del cerebro, y eso porque las arterias que allí conducen son las que más en línea recta proceden del corazón y, como vosotros bien sabéis, todos los cuerpos que se mueven tienden en la medida de lo posible a prolongar su movimiento en línea recta (*Hombre*, 2011: 680; 1996: AT XI/128).

Las partes más sutiles de la sangre son los espíritus animales. Descartes establece, en el *Tratado del Hombre*, que estos corpúsculos pueden tener diferentes tamaños, concentraciones, movimientos y velocidades, de modo que las funciones del cuerpo como tal y del cuerpo unido al alma, están sujetas a las diferencias señaladas en los espíritus animales. Gracias al sistema circulatorio, estas partes diminutas de la sangre viajan dentro del sistema nervioso y posibilitan funciones tanto del alma como del cuerpo. Los nervios, según Descartes, “son como redecillas o tubitos que salen del cerebro y contienen, como éste, cierto aire o viento muy sutil que recibe el nombre de espíritus animales” (*Pasiones*, 2011: 466; 1996: AT XI/332). Para tratar de entender la interacción de las dos sustancias creadas, es importante advertir que la materia, en forma de estos corpúsculos ágiles y de gran movimiento, tiene un efecto directo en funciones que son propiamente del alma, como la imaginación, la percepción o la pasión.

La descripción cartesiana de la circulación sanguínea es la de un sistema de comunicación e intercambio de alimentos, aire, flujos corporales, partículas que entran por la nariz, así

como de información del mundo exterior que se convertirá en ideas, de estímulos tanto corporales como de objetos externos que se traducirán en afecciones y que propiciarán diversos tipos de movimiento. Debido a que los nervios conectan el cerebro con otras partes del cuerpo, como los miembros o los órganos de los sentidos, cuando hay un estímulo que los tensa, el cerebro recibe alguna señal que se traducirá en algo que el alma siente. En el caso del sentido del tacto, el mecanismo funciona porque al contacto con un objeto, los hilos o tubitos dentro de los nervios se mueven; si varios hilos son jalados al mismo tiempo y con igual fuerza, por ejemplo, el alma sentirá que la superficie que toca el cuerpo es lisa. El gusto no requiere de movimientos tan fuertes como el tacto, y lo que activa el órgano son las partículas de alimentos que entran por la lengua y se mezclan con la saliva; el olfato depende igualmente del movimiento de los hilos o pequeñas fibras, como las llama también Descartes, y se activa al entrar el aire, que es materia, por la nariz. El aire además es el vehículo material que activa el oído, pues empuja la piel fina a la entrada de las concavidades del órgano.

En todos los casos que involucran los sentidos, los estímulos exteriores mueven los nervios, a través de los cuales llegan como sensaciones al cerebro; no olvidemos que los espíritus animales están dentro de los nervios. En síntesis, los sentidos externos forman parte de un mecanismo que inicia en el mundo externo que nos estimula, pasa por la red de comunicación de sensaciones que se imprimen en estos sentidos y llegan, a través de los nervios y por medio del movimiento de los espíritus animales, hasta la glándula pineal en la que inscriben una impresión semejante a la formada a nivel de los órganos de los sentidos. El alma puede entonces sentir y representar pero ¿cómo es que la materia se ha convertido en espíritu? Porque las ideas y las emociones son inmateriales, son producto de las funciones del alma, de tal suerte que la máquina propuesta como modelo de hombre no puede tenerlas antes de que Dios introduzca en ella un alma. A nuestro parecer, no es posible encontrar en la filosofía cartesiana una respuesta a esta difícil pregunta. Ahora bien, la interacción entre las dos sustancias conlleva que el alma y el cuerpo se muevan uno a otro, pues algunos movimientos corporales repercuten en

la actividad del alma y viceversa, la actividad del alma mueve el cuerpo. Al tener una fuerte emoción, la sangre circula más rápidamente y el pulso se acelera. Descartes descarta al corazón como el órgano que recibe las pasiones, observando que éste se altera a causa de las emociones debido a que está conectado con el cerebro por un nervio; es decir, el corazón es tan sólo una de las partes del cuerpo que recibe el efecto de las funciones del alma, pero no el que las siente directamente. Las emociones, a las que llamaremos de aquí en adelante pasiones, son visibles a través del cuerpo, cuyos movimientos, posturas y gestos dan cuenta de la invisible e inmaterial actividad del alma. Cuerpo y alma no están simplemente unidos sino que interactúan continuamente.

Las pasiones humanas han sido tema de discusión filosófica desde la antigüedad, como Descartes bien sabe. Sin embargo, lo que sus antecesores han dicho sobre ellas no le satisface, por lo que considera que su planteamiento será original y más adecuado. Lo primero que se propone es distinguir las funciones del alma de las del cuerpo. A la primera le corresponde solamente el pensamiento, en el sentido amplio del término; al segundo el calor y el movi-

miento. Nos centraremos ahora en las funciones del alma, que Descartes distingue en dos clases. Por un lado, están las acciones, que son siempre voluntarias y dependen enteramente del alma; por otro, se encuentran las pasiones, que son involuntarias. En un sentido general, las pasiones son definidas como “percepciones o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus” (*Pasiones*, 2011: 474; 1996: AT XI/349). En realidad, Descartes hablará de las pasiones para referirse a las emociones, que son el tipo de pensamiento que más agita y sacude al alma.

Si bien las pasiones son identificadas con una sensibilidad interna, es decir, referida al alma y no a los objetos externos, es evidente que, al ser dependientes de los movimientos de los espíritus animales, no podríamos sentir las sin un cuerpo. Las acciones o voluntades, en contraste, son el tipo de pensamiento que no requiere de la materialidad pues son causadas por el alma; no obstante, las acciones son también de dos clases, una de las cuales involucra al cuerpo. Si deseamos amar a Dios, tenemos una acción que termina en el alma; si deseamos

cantar un himno en su honor, esa acción terminará en el cuerpo. Cuando hayamos muerto no podremos cantar pero sí podremos seguir amando a Dios, si esa es nuestra voluntad.

El cuerpo mueve al alma y el alma al cuerpo, tal como Descartes explica en el artículo referido a “cómo actúan una sobre otro el alma y el cuerpo” (*Pasiones*, 2011: 477; 1996: AT XI/354). La glándula pineal no está rígidamente insertada en el cerebro sino que se encuentra suspendida en él, lo que le otorga un margen de movimiento. Los espíritus animales la mueven de diversas maneras, tantas “como diferencias sensibles hay en los objetos” (*Pasiones*, 2011: 477; 1996: AT XI/355). Con lo que hemos dicho hasta ahora acerca de la percepción, tenemos algunos indicios de cómo el cuerpo actúa sobre el alma. Ahora bien, la glándula “puede también ser diversamente movida por el alma, la cual es de tal naturaleza que recibe tantas impresiones diferentes, es decir, tiene tantas percepciones distintas, como diversos movimientos se producen en esta glándula” (*Pasiones*, 2011: 477-478; 1996: AT XI/355). El ser humano tiene en la glándula pineal un centro de articulación de su naturaleza dual, cuyo funcionamiento requiere de

esas partes sutiles de la sangre que son los espíritus animales.

Hemos dicho que las pasiones son pensamientos que se refieren al alma y nos hemos referido a la condición de tener pasiones como *sensibilidad interior*, término que alude a los sentidos internos del cartesianismo, uno relativo a los apetitos corporales y el otro a las pasiones. Esto no significa que las pasiones sean ajenas a los objetos externos; al contrario. Es sólo que no se refieren a ellos como lo hace una idea adventicia; más bien, remiten a lo que al alma le sucede en relación con el mundo en tanto que es percibido. Descartes ilustra esto con el ejemplo de un animal que vemos (orden sensible que propicia la idea o representación mental del animal); si la imagen del animal nos parece amenazadora, sentiremos la pasión del temor. Nuestras pasiones son involuntarias, algo las provoca y nosotros las padecemos; están enlazadas con las ideas y, por lo tanto, con el conocimiento, las sensaciones, los juicios. El alma siente, forma ideas y juzga, lo cual tiene un efecto sobre esas otras percepciones a las que Descartes llama pasiones. Desde luego que Descartes querrá que las emociones, lo mismo que los prejuicios, se mantengan donde no pue-

dan empañar el juicio o entorpecer la voluntad. Pero, a diferencia de los prejuicios, las pasiones no son en sí mismas erradas o atinadas; son parte de lo que nos sucede como seres sensibles en un mundo con muy diversos estímulos. El orden moral compete a la voluntad, al juicio, a la acción, no a la emoción como tal. Sentir amor no es en sí mismo bueno o malo; tampoco sentir tristeza o temor. Entendemos que, para Descartes, cuando las pasiones se viven de manera desbordada, la naturalidad que les corresponde se ha desbalanceado. Las personas juiciosas que saben llevar el buen sentido inclinarán su voluntad hacia la recuperación del balance. Cuando el alma quiere algo, puede actuar sobre la glándula pineal y lograr el efecto que le corresponde.

Las pasiones del alma derivan en acciones del cuerpo, de modo que el efecto más importante que en los humanos tiene toda pasión “es incitar y disponer su alma con el fin de que quieran las cosas para las cuales preparan sus cuerpos; de suerte que el sentimiento del miedo incita a querer huir, el del valor a querer combatir, y así sucesivamente” (1996: AT XI/359). Descartes identifica un gran número de pasiones, de las cuales seis son primarias o

simples; las demás son combinaciones o especies de pasiones primarias. La admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza son las pasiones simples. Todas tienen signos exteriores, por lo que podemos reconocer qué pasa en el alma en lo que a las emociones se refiere. La diferencia entre pasiones e ideas es importante, pues cuando vemos a una persona percibir un objeto, podemos tal vez advertir qué es lo que ve, pero no hay una manifestación exterior de la idea correspondiente a esa percepción; sin embargo, las pasiones se exteriorizan e, indirectamente, hacen visible o audible el efecto afectivo que las percepciones tienen en el alma; digamos que son una especie de percepciones de segundo orden.

Hacia finales del siglo xvii, Charles Le Brun, pintor del rey Luis XIV y fundador de la Academia Francesa de Artes, dictó una conferencia titulada *Método para dibujar las pasiones*, que más tarde se transcribió y fue publicada en 1698. Le Brun basa su método en la filosofía cartesiana de las pasiones, aun cuando difiera en algunos aspectos, como la afirmación de que es en el corazón donde se sienten las pasiones. Sin mencionar explícitamente a Descartes, Le Brun parte de algunas definiciones centrales,

supuestos y descripciones que conservan el espíritu y la letra del filósofo. Le Brun resalta la expresión como el elemento más importante de la pintura, por lo que conocer las pasiones y sus manifestaciones corporales resulta central para este arte. El pintor sigue la idea cartesiana de que algunos signos son particularmente expresivos, como “los gestos de los ojos y del rostro, los cambios de color, los temblores, la languidez, el desmayo, las risas, las lágrimas” (*Pasiones*, 2011: 508; 1996: AT XI/411). Encontramos que en Descartes, a pesar de las diferencias entre temperamentos o edades, así como de las condiciones particulares en que cada individuo se encuentra en un momento dado –por ejemplo, según lo que haya bebido, si está enfermo, etcétera–, la naturalidad de las pasiones permite generalizar su estudio, pues la diversidad de los fenómenos del mundo material corresponde a pocas leyes generales. Tanto Descartes como Le Brun suponen que la expresión de las pasiones es la misma en todo individuo, de modo que podemos guiarnos por los signos exteriores para identificar acertadamente las emociones. Descartes no vivió para conocer el impacto de su tratado en el terreno de las artes, pero él mismo había asentado que

el principal objetivo de una de ellas, la música, era mover el alma.

Las pasiones reflejan la complejidad de la interacción entre el cuerpo y el alma. El movimiento es propio del primero y no de la segunda, pues solamente lo que es extenso tiene este atributo; no obstante, el alma es movida por estímulos materiales y además las pasiones y acciones del alma mueven el cuerpo. ¿Cómo se explica esto? En una carta de 1643, Isabel de Bohemia pregunta “de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen actos voluntarios” (2011: 551; 1996: AT III/661). Descartes trata de responder al nada sencillo cuestionamiento sobre cómo puede el alma mover el cuerpo, aclarando que no debemos entender, en este caso, que el movimiento es de la misma naturaleza que en las cosas materiales. Nos encontramos frente a la dificultad, que ya habíamos identificado, de explicar la relación entre la materia y el espíritu.

Isabel se muestra propensa a pensar que sólo concibiendo el alma como algo material la interacción resulta menos incomprensible. Descartes la previene de no sucumbir al espejismo de la experiencia ordinaria, confiando en

que la vía de la meditación metafísica le mostrará que el alma es sustancialmente distinta del cuerpo y que no puede por ello ser concebida clara y distintamente como algo material. El reconocimiento de la unión del alma y el cuerpo parece ser algo más bien trivial, que no requiere de meditación alguna y que es lo que a cualquiera se le presenta de manera tan inmediata, que no parece necesario o posible siquiera que alma y cuerpo sean dos cosas distintas. Mientras que el entendimiento y la imaginación conciben de manera oscura las cosas relativas a la unión del alma y el cuerpo, “los sentidos las dan a conocer con gran claridad” (2011: 558; 1996: AT III/692). La meditación metafísica, en cambio, logra concebir clara y distintamente que se trata de dos sustancias. “De ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino de sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión” (2011: 558; 1996: AT III/692). En síntesis, lo que Descartes señala es que la certeza de que alma y cuerpo son sustancias distintas sólo puede llegarnos con la ardua meditación filosófica, pues en la experiencia co-

tidiana e inmediata, se nos manifiestan como una misma cosa. Isabel no insiste en el tema de la inmaterialidad o materialidad del alma, pero sí en la oscuridad con la que se le presenta el problema del movimiento corporal a causa del alma. Descartes abordaba un problema que no podía resolver, aun cuando se empeñara en ello. Es claro que Isabel no logró sentirse satisfecha con las respuestas cartesianas.

También a mí me parece que los sentidos me muestran que el alma mueve el cuerpo; mas no me instruyen (como tampoco lo hacen el entendimiento y la imaginación) acerca de la forma en que lo hace. Ello es lo que me mueve a pensar que el alma tiene propiedades que no conocemos y pudieran, quizá, trastocar esa carencia de extensión del alma de la que, con sus excelentes razones, me convencieron vuestras *Meditaciones metafísicas* (Isabel de Bohemia *apud.* Descartes, 2011: 561; 1996: AT IV/2).

El alma tiene tal vez *propiedades que no conocemos*; esta observación es, a nuestro parecer, enteramente pertinente pues, aun cuando Descartes reconoce en reiteradas ocasiones que nuestras facultades son limitadas y que no po-

demos saberlo todo, su propio tratamiento de la interacción de las dos sustancias que nos componen deja abiertas no pocas interrogantes.

En la correspondencia con Isabel de Bohemia se revela que Descartes considera que la vida anímica tiene directa implicación en la salud. “La causa más ordinaria de la fiebre persistente es la aflicción” (2011: 575; 1996: AT IV/201), escribe Descartes, tratando de encauzar a su amiga hacia la recuperación de su salud a través de una mejoría espiritual, en la que no solamente el estado de ánimo sino también la voluntad y la sabiduría participan. En otra ocasión, relacionada igualmente con la salud de la princesa, Descartes escribe:

Los remedios que ha elegido, a saber, la dieta y el ejercicio, son, a mi parecer, los mejores si descontamos los del alma, que tiene, sin la menor duda, gran poder sobre el cuerpo, como nos lo demuestran las fuertes alteraciones que en él provocan la ira, el temor y las demás pasiones (2011: 570; 1996: AT V/65).⁵

⁵ Esta carta no tiene fecha, por lo que algunos especialistas la han ubicado en 1644 y otros en 1647. La edición castellana que seguimos se encuentra en el primer caso; la edición de Charles Adam y Paul Tannery en el segundo.

El filósofo está convencido de que para conservar la buena salud es favorable pensar en algo que no es la enfermedad o creer firmemente que la salud se recuperará y podrá mantenerse evitando descuidos y excesos. En otras palabras, Descartes cree que la voluntad de recuperación o la distracción tienen un efecto benéfico en el cuerpo. A la luz de estas ideas, el cuerpo humano dista de ser comparable con el autómatas; el funcionamiento adecuado de la máquina no tiene realmente parangón con la salud de un cuerpo unido a un alma. El modelo de la máquina cumple una función explicativa oportuna pero limitada, pues carece de vida anímica y, por lo tanto, de las aflicciones y bondades de la misma. El cuerpo humano no es una máquina, y Descartes lo sabe bien. Y el alma ¿es un ser humano?

Todo en el mundo material es corruptible, pero la materia no desaparece sino que se configura de nueva cuenta. Es así que nuestro cuerpo, en tanto que cosa material, dejará de existir como *ese* cuerpo cuando se haya descompuesto tras nuestra muerte, pero lo que quede seguirá siendo parte del mundo material. En cuanto al “yo” que Descartes descubrió como primera verdad evidente, es una cosa incorpórea que

piensa; pero los modos de pensamiento que le son posibles en esa condición son tan escasos que ninguno de ellos lograría referirse al mundo material. El “yo” pensante inmaterial no tiene sensaciones, ni ideas adventicias, ni pasiones o ficciones siquiera. Esa *res cogitans* no puede ser un humano, aunque sea creada con el nacimiento de cada ser humano y aunque persista al cabo de su muerte. Entonces será pensamiento puro acerca de Dios, de sí mismo y las verdades matemáticas, y sus voluntades se limitarán a ese ámbito, como en el caso del deseo de amar a Dios. Los cuerpos vivos pueden existir sin alma; tal es el caso de los animales, con quienes compartimos no pocas características; las almas pueden existir sin cuerpo, pues son inmortales. Pero los seres humanos no podemos ser una sustancia sin la otra.

Mínimo recuento

*[...] y no soy de esos crueles filósofos
que pretenden que el sabio ha de ser
insensible.*

DESCARTES,
CARTA A ISABEL DE BOHEMIA

AL ADVERTIR DESCARTES LA NECESIDAD DE establecer qué es lo que puede ser conocido con certeza, se replantea la tarea misma de la filosofía, una tarea que hace imprescindible el ejercicio crítico del pensamiento. Donde falta la libertad y la decisión de pensar por sí mismo, falta por entero la filosofía. Descartes desarrolla un programa intelectual que integra tres ámbitos diferentes pero articulados, a saber, la metafísica, la filosofía natural y la filo-

sofía humana. En cada uno de ellos el “yo” es el protagonista que actúa y padece. En primer lugar, el pensamiento puro, encauzado por el ejercicio crítico de la duda, hará abstracción de imaginación, sensibilidad, afectividad, gracias a lo cual podrá encontrar la certeza metafísica de la existencia del alma, de Dios y del mundo material. En segundo lugar, la relación cognoscitiva del “yo” con un mundo ajeno, en la que confluirán entendimiento, imaginación, memoria y sensibilidad, dejará de lado la afectividad. El yo que conoce quedará entonces al cobijo de la certeza metafísica y del garante de Dios como creador de un mundo estructuralmente ordenado e inteligible y del alma racional conocedora de las verdades matemáticas y nociones primitivas. Por último, tenemos el nexo dinámico que el alma guarda con un cuerpo viviente, del cual depende para la realización de la mayoría de sus funciones. El alma inmaterial es inmortal y puede seguir pensando todavía cuando el cuerpo ha muerto y cuando el ser humano se ha disuelto.

La duda, la distinción del alma y el cuerpo, la analogía del hombre máquina, por mencionar algunos aspectos del cartesianismo recurrentemente señalados y criticados, son una

estrategia metódica en el primer caso, el resultado de la reflexión estrictamente metafísica en el segundo, una estrategia explicativa en el tercero. Por mucho que cada uno se sostenga por sí mismo, ninguno de estos u otros aspectos puede mostrar su sentido fuera del contexto en que se ubican o de la función que Descartes les asigna; cada uno de ellos está articulado con los demás aspectos relevantes del pensamiento cartesiano, cuya comprensión demanda que sean integrados.

Con toda la falibilidad que puede caracterizarlos, los seres humanos son capaces de saber con certeza moral de qué manera mejorar y orientar sus vidas, en virtud de que tienen no sólo la facultad del entendimiento sino también otras capacidades, como la sensibilidad, la memoria, la afectividad y, desde luego, la voluntad. De la filosofía cartesiana no se desprende una antropología filosófica, pero sí un concepto de humano como ser único, en el cual dos sustancias distintas se unen e interactúan mientras el cuerpo vive. Como materia, el humano comparte muchas características con otros cuerpos inertes y, aún más, con cuerpos vivos. Pero el antropocentrismo cartesiano – tan moderno y vigente– no permite que otras

configuraciones de materia viviente compartan las características únicas y privilegiadas del alma humana. Descartes reconoce, no obstante, que en el mundo hay cosas cuya existencia no se ha cruzado con la de los humanos, por lo que cabe dudar de que Dios haya creado todo para provecho nuestro. Es decir, que ha habido y hay todavía muchas cosas desconocidas para nosotros y que, por lo tanto, no pueden sernos útiles (2002: 122; 1996: AT IX/2.104). Estamos lejos de tener la omnisciencia de Dios, pero ninguna de nuestras limitaciones impide que, en la filosofía cartesiana, seamos las orgullosas y únicas criaturas que reúnen en vida la materia y el alma; lo único en su creación que, al cabo de la muerte, sigue existiendo.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

- Descartes, René, (1965), *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology* Paul Olscamp (intro. y trad.), Nueva York: Bobbs-Merrill.
- _____, (1989), *El Mundo. Tratado de la luz* Salvio Turró (ed., introd., trad. y notas), Barcelona: Anthropos.
- _____, (1996), *Oeuvres de Descartes*, varios tomos, Charles Adam y Paul Tannery (eds.), Paris: Vrin.
- _____, (2002), *Los Principios de la Filosofía*, Guillermo Quintás (trad.), Barcelona: Alianza Editorial.
- _____, (2011), *Descartes*, Cirilo Flórez Miguel (intro.), Madrid: Gredos.

FUENTES SECUNDARIAS

- Ariew, R., D. De Chenne, *et. al.*, (2010), *The A-Z to Descartes and Cartesian Philosophy*, Lanhan/Toronto/Plymouth: Scarecrow Press [Edición digital].
- Benítez, Laura, (2004), *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, México: Porrúa.
- Broughton, Janet y John Carriero (eds.), (2008), *Blackwell Companion to Descartes*, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.
- Cottingham, John, (ed.), (2006), *Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press. [Edición digital].
- _____, (1995), *Descartes*, L. Benítez, Z. Monroy, L. Rocha, M. Rudoy (trads.), México: Universidad Autónoma Nacional de México.
- Garber, Daniel, (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gaukroger, Stephen, (2008), "Life and Works", en Janet Broughton y John Carriero (eds.) *Blackwell Companion to Descartes*, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, pp. 3-16.

- _____, (1995), *Descartes. An intellectual biography*, Oxford: Clarendon Press [Edición digital].
- Hatfield, Gary, (2006), “Descartes’ physiology and its relation to his psychology”, en Cottingham, *Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 335-370 [Edición digital].
- Lokhorst, Gert-Jan, (2011), “Descartes and the Pineal Gland”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Verano.
- Olscamp, Paul, (1965), “Introduction”, en Descartes, *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*, Indianapolis/Nueva York/Kansas: Bobbs/Merrill, pp. IX-XXXIV.
- Williams, Bernard, (1996), *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Jesús A. Coll Mármol (trad.), Madrid: Cátedra.

Sobre la autora

(Ciudad de México, 1968) Doctora en Filosofía por la UNAM. Se graduó con la tesis: *Luz y espacio pictórico: Descartes y el interior holandés en el siglo XVII*. Desde 2010 es titular de la línea de investigación *Estética y Filosofía del Arte* en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Imparte cursos y seminarios en los programas de licenciatura, maestría y doctorado en filosofía. Ha publicado los libros: *Addison. Los albores de la estética moderna* (Colofón/Universidad de Guanajuato, 2017) y *La interpretación estética como experiencia del arte* (Universidad de Guanajuato, 2014).

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretaria General

Dra. Cecilia Ramos Estrada

Secretario Académico

Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo

CAMPUS GUANAJUATO

Rectora

Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera

Secretaria Académica

Dra. Claudia Gutiérrez Padilla

Director de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. César Federico Macías Cervantes

Director del Departamento
de Filosofía

Dr. Francisco Manuel López García

Descartes quinto título de la colección Pequeña Galería del Pensamiento, se terminó de editar en noviembre de 2019.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de Ernesto Sánchez Pineda. El diseño de los forros es de Lilian Bello-Suazo.