

De la



Filantropía

a las

Pasiones

Ensayos sobre la Filosofía

Cartesiana



Compiladoras:

Laura Benítez y Myriam Rudoy

De la filantropía a las pasiones

Ensayos sobre la filosofía cartesiana

*Compiladoras:
Laura Benítez y Myriam Rudoy*



Universidad Nacional Autónoma de México

Prólogo 9

La filantropía en la ciencia cartesiana
Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza 11

Experiencia y método en René Descartes
Zuraya Monroy-Nasr 29

Características del estilo filosófico
cartesiano en el *Discurso del método*
Myriam Rudoy 47

Descartes: la libertad de pensamiento,
fundamento de la moral provisional
Leiser Madanes 73

La voluntad en las *Meditaciones*
y los *Principios* de René Descartes
Laura Benítez 97

La noción de soberano bien en la correspondencia de Descartes Eloísa A. González Reyes	125
La estética y el <i>Compendium Musicae</i> de Descartes Leticia Rocha Herrera	145
El sujeto cartesiano y algunas figuras contemporáneas Rosa Elena Pérez de la Cruz	173
Esbozo biográfico de René Descartes	201

La colección de ensayos sobre la filosofía cartesiana que se recoge en este volumen no sólo ofrece una variedad temática sobre disciplinas que el autor cultivó, como la física, la epistemología, la ontología o la ética, sino que pone el acento en cuestiones novedosas como el "estilo filosófico" de Descartes, su filantropía juvenil en relación con la investigación científica, su preocupación por el lugar de la experiencia en el conocimiento, sus reflexiones estéticas, las categorías morales que se derivan de su correspondencia.

Estos artículos se acompañan de dos estudios sobre el libre arbitrio y la voluntad en Descartes y el análisis de la noción de 'sujeto', en dos autores contemporáneos, a la luz de algunas propuestas cartesianas sobre este tema.

La diversidad de las cuestiones no hace sino subrayar la riqueza de la filosofía de René Descartes, de quien se ofrece, al final, una breve síntesis biográfica, subrayando los años en que escribió o dio a la imprenta sus más importantes obras.

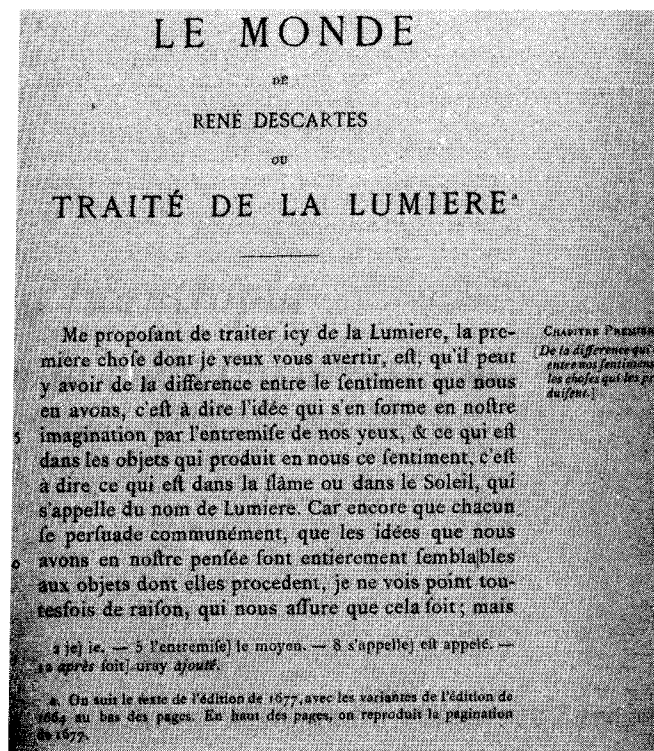
Cabe mencionar que, no obstante que la literatura cartesiana es muy abundante en nuestros días, gran parte del material de este libro no tiene antecedentes directos en ensayos previos, son problemas en que las autoras han ido profundizando a medida que avanzan en sus investigaciones. Sin embargo, la novedad no es la única cara que ofrece este volumen, en efecto, existen preocupaciones intelectuales sobre problemas específicos que son compartidas por los estudiosos de distintas latitudes a un mismo tiempo, así los ensayos

sobre libertad y voluntad en Descartes, que les agradecemos al Dr. Leiser Madanes, Director del Centro de Estudios Filosóficos de Buenos Aires y a la Dra. Laura Benítez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, son claro ejemplo no sólo de coincidencias temáticas sino de las líneas que siguen los estudios de la filosofía moderna en Latinoamérica.

El texto ha sido concebido como un conjunto de lecturas que permitirán a los interesados introducirse al pensamiento cartesiano por diversas vías, analizando cuestiones fundamentales y estimulando, por este medio, el estudio y cultivo de la historia de la filosofía.

La realización de este libro ha sido posible gracias a la colaboración de la Escuela Nacional Preparatoria que, para la celebración de sus 125 años organizó, junto con la Asociación Filosófica de México, el simposio "Actualidad de las Ideas Filosóficas" donde se dieron a conocer los trabajos del grupo de investigación, de la Facultad de Filosofía y Letras "Significación de la modernidad en el pensamiento contemporáneo" (IN601692), auspiciado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM. Reiteramos nuestro agradecimiento a las tres dependencias universitarias así como a la A.F.M., sin cuyo respaldo no habríamos podido dar cima a esta labor.

Laura Benítez y Myriam Rudoy
Primavera de 1994



'Edición facsimilar canónica
de "El Mundo"

'Edición de Charles Adam y Paul Tannery

*La filantropía
en la ciencia cartesiana*

Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza

Introducción

De formularnos la pregunta que inquiere por el lugar que ocupaba el hombre en la Europa de los siglos XVI y XVII, tal vez el rasgo más evidente —según indica Kamen¹— sea la brevedad de la vida. En efecto, durante el siglo que va de 1575 a 1674, la esperanza media de vida era de 32 a 35 años, en el caso de los sectores favorecidos; en cambio para la gran masa de la población, un estudio que cubre 3,700 casos de niños de diversos estratos sociales encuentra que la esperanza de vida global era de apenas 23 años.

El alto índice de mortalidad infantil, las hambrunas, las epidemias, la peste y, por si lo anterior no bastara, las cruentas guerras, diezmaron a la población y determinaron muy bajos niveles de vida durante ese período. Lo cual, en el caso de las grandes ciudades se acentuó debido al hacinamiento y a la extrema falta de higiene. Vale decir, siguiendo a este historiador, que en este siglo la única gran realidad de la vida era la cotidianidad de la muerte.

¹ Kamen, Henry: *El siglo de hierro*, Madrid, Alianza Universidad, 1977. (Ver cap. 1 "Las dimensiones de la vida").

En estas condiciones no puede sorprender la urgente preocupación por mejorar las condiciones de vida a través de la conservación de la salud que mostró el siglo XVI con Bacon, principalmente; y el siglo XVII con Descartes, entre otros. La idea de que la ciencia debía ser desarrollada teniendo entre sus propósitos —y tal vez, el central— el de aplicarse al cuidado de la vida humana, no es extraña al espíritu del período.

En vista de lo anterior, no ocuparemos este espacio en reiterar el propósito explícito de la ciencia cartesiana por favorecer las condiciones de vida de los hombres, lo cual es ya un lugar común; en cambio, nuestro intento consistirá en mostrar cómo la idea de aplicar la ciencia en beneficio del hombre, adquiere en Descartes rasgos peculiares, entre ellos:

1. Tal idea está presente como parte constitutiva del proyecto científico cartesiano, mismo que, sobre todo en sus orígenes se postula como la búsqueda de la *mathesis universalis*, verdadera sabiduría que ha de oponerse a la falsa ciencia. Sabiduría, *mathesis universalis* y ciencia verdadera serán las nociones que trataremos en el primer apartado.

2. La exposición cartesiana del sentido humanitario propio de la sabiduría manifiesta rasgos que nos conducen a sostener que hay, en este filósofo una actitud filantrópica firmemente expresada en sus primeros escritos.

Pasemos al tratamiento de los aspectos anteriores.

Sabiduría, ciencia y *mathesis universalis*

Ubicamos el contexto de nuestro estudio en el período en que Descartes establece el derrotero de su investigación científica, esto es, en el contexto de sus primeros escritos, anteriores a la elaboración de las *Reglas para la dirección del espíritu*, lapso que abarca aproximadamente de 1618 a 1620. Aunque con posteridad estas declaraciones iniciales son objeto de precisiones, el período resulta significativo en virtud de que en él se gestan orientaciones básicas que permanecen en el resto de la obra.

Las fuentes que hacen posible el estudio del período corresponden a los manuscritos catalogados con la letra "C" en el archivo que se formó, al morir Descartes, con el material encontrado entonces entre sus papeles, en Suecia. Apoya nuestro análisis el esfuerzo historiográfico de Henri Gouhier,² quien a través de las muy interesantes observaciones que introduce al respecto, nos permite apreciar la importancia que revisten estos escritos en pergamino para entender el pensamiento del joven Descartes.

Los manuscritos, elaborados todos ellos alrededor de 1619, son: *Preámbula*, *Experimenta* u *Observaciones* y *Olympica*. En este breve estudio, sólo aludiremos al primero de ellos, *Preámbula*.

El título completo de la sección es: *Preámbulos. El inicio de la sabiduría es el temor a Dios*. De la sugerente referencia a las escrituras bíblicas que aquí se

² Gouhier, Henry: *Les premières pensées de Descartes*, París, J. Vrin, 1979.

expresa, sólo consideraremos por ahora la intención que Descartes manifiesta de atender en esta parte el carácter de la sabiduría.

La concepción de la ciencia que interesa al joven Descartes desarrollar, en oposición a sus predecesores, lo conduce a postular la búsqueda de una nueva sabiduría. Así, acerca de las ciencias de su tiempo, señala:

...están, por ahora, enmascaradas; más-caras fuera aparecen en todo su esplendor. A aquél que ve completamente la cadena de las ciencias no le resultará más difícil retenerlas en su espíritu que retener una serie numérica.³

Las ciencias, pues, se mantienen ocultas mientras no es descubierto el orden racional que subyace en ellas. Establecer la concatenación que permite erigir el edificio científico, equivale a conocer las ciencias en todo su esplendor.

Según Ferdinand Alquié, el pasaje expresa la primera alusión en la obra cartesiana al tema de la unidad en la ciencia, que en el mismo manuscrito queda cualificada como la búsqueda de la *mathesis universalis*.

Sabiduría, ciencia verdadera y *mathesis universalis* son pues, nociones estrechamente vinculadas.

mathesis universalis del S. 17 Es. epist. 17

³ Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, París, Garnier, Tomo I, p. 46. (En lo sucesivo citaremos esta edición: FA, T, p.).

En apoyo de lo anterior cabe considerar las implicaciones que se presentan a propósito de una obra que Descartes ofrece realizar en este manuscrito. La obra, de la cual conservamos sólo el título y algunas referencias sobre su contenido —ya que no se tienen evidencias de que en efecto haya sido escrito— es también anunciada a Isaac Beeckman en una misiva de 1620⁴. Por ello, suele referirse a esta obra como el famoso tratado de 1620. Su título es *Thesaurus mathematicus* y presumiblemente su contenido era el de enunciar el plan de la *scientia admirabilis*.

¿Qué implicaciones podemos derivar de tan enigmática obra? En opinión de Gouhier la denominación expresa un sentido irónico como respuesta a las ambiciosas promesas que solían hacer quienes, según Descartes, eran pseudocientíficos o cultivadores de las “ciencias curiosas”. Así, *thesaurus* es una alusión cargada de ironía, porque su autor reconoce modestamente que las bondades de un “tesoro” tal van encaminadas estrictamente a los asuntos que pueden ser examinados de acuerdo al orden y a la medida, es decir, al objeto propio de la *mathesis*.⁵

⁴ Cfr., FA, I, 37.

(Carta a Beeckman, 24 de enero de 1619).

“...je desire donner au public non un *Ars brevis de Lulle*, mais une science aux fondements nouveaux, permettant de résoudre en general toutes les questions que l'on peut proposer en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue, mais chacune selon sa nature.”

⁵ *Mathesis universalis*: ciencia de todo aquello que puede ser explicado de acuerdo al orden y medida.

Cfr. Regla IV, en *Reglas para la dirección del espíritu*, FA, I, 98.

Este sentido del término es confirmado posteriormente en las *Reglas*.

En cuanto al contenido de la anunciada obra hemos de afirmar —apoyándonos en referencias de Baillet sobre este período⁶— que para Descartes la ciencia admirable es la verdadera sabiduría, propia de los doctos, capaz de alojar en su seno el conjunto de aspectos que constituyen a la ciencia unitaria, esto es, no sólo aquéllos pertenecientes al orden del conocimiento teórico, incluso también los correspondientes al plano práctico.

La búsqueda de la sabiduría, que ha de concretarse como ciencia verdadera, concebida como *mathesis universalis*, entraña un sentido abarcador, omnicompreensivo, mismo que no se expresa exclusivamente en los escritos de juventud, aunque encuentra en ellos su origen.

Este sentido de la sabiduría se reitera en la 6a. parte del *Discurso del método*, donde Descartes muestra la alianza entre el plano práctico y el del conocimiento. Nuestro filósofo enuncia lo anterior así:

...nosotros los podemos emplear (la fuerza y la acción el fuego, del agua, del aire, de los astros de los cielos y otros cuerpos)... en todos los usos que les son propios, y así hacernos como dueños y señores de la naturaleza. Lo que no es solamente el

⁶ Cfr. Baillet, Adrien: *La vie de monsieur Descartes*, New York, Garland Publishing, Tomo II, p. 42.

*deseo de inventar una infinidad de artificios... sino propiamente... (el de la) conservación de la salud, la cual es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los otros bienes de esta vida.*⁷

La conservación de la salud, objetivo prioritario y fundamento del resto de los bienes de la vida —elemento insoslayable para alcanzar la sabiduría— se obtiene merced al conocimiento aplicado: la medicina, pues, como Descartes señala a continuación del fragmento anterior:

*...si es posible encontrar algún medio que haga, comúnmente a los hombres más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta ahora, creo que es en la medicina donde hay que buscar.*⁸

Como se ve, el interés de Descartes en la conservación de la salud, a través del desarrollo de la medicina no se presenta como un rasgo complementario o de secundaria importancia en el interior de su ciencia. El edificio del conocimiento aloja en sitios específicos pero paralelos al ámbito teórico o abstracto y al práctico. Esta estructura se presenta desde la gestación del proyecto científico al concebirlo como una verdadera sabiduría.

⁷ FA, I, 634, 635.

⁸ *Id.*

Polybius Cosmopolitanus

Si bien en el apartado anterior hemos intentado mostrar la manera en que Descartes aloja en su ciencia la cuestión humana, a continuación intentaremos señalar algunas notas distintivas de esta actitud —sobre todo en el joven Descartes— que calificamos como filantrópica, empleando el término en su sentido literal de aproximación o tratamiento generoso, benevolente, hacia el hombre.

A tal fin, nuestro interés en el *Thesaurus mathematicus* no se reduce a los datos antes mencionados; hemos de notar que el autor del *Thesaurus* presentó su identidad al público, de igual forma que las ciencias que critica: enmascarada, pues Descartes hizo aquí, por vez primera y última uso de un pseudónimo, a nuestro juicio, cargado de significado en vista del tema que nos ocupa: *Polybius Cosmopolitanus*.

Retomemos el pasaje de *Preámbula* en que lo anterior aparece:

Thesaurus mathematicus de Polibio el Cosmopolita. En que se dan los verdaderos medios para resolver todas las dificultades de esta ciencia (ciencia admirable); y se demuestra que sobre dichas dificultades, el espíritu humano no puede encontrar nada más...⁹

⁹ FA, I, 46.

A continuación Descartes critica a aquéllos que pretenden mostrar, en todas las ciencias, novedosos milagros, es decir, a los falsos sabios. Al final del párrafo, señala:

Dirijo la obra de nuevo a los eruditos del mundo entero y especialmente a los Hermanos rosacruces, tan célebres en Alemania.¹⁰

Finalmente, para terminar el manuscrito de *Preámbula*, añade:

Los límites determinados (por la ciencia admirable) se prescriben a todos los espíritus: éstos no los pueden sobrepasar... (Por sus principios) puede conocerse el verdadero premio de las ciencias; y ello basta para establecer juicios verdaderos para la valoración de las cosas.¹¹

Revisemos lo anterior.

El sentido de Cosmopolitanus

Las traducciones latinas del historiador griego Polibio, lo registran como *Polibii Megapolitani*, es natural dice Gouhier, que este nuevo Polibio se

¹⁰ Alquíé hace notar que el sentido de *denuo* (de nuevo) permanece oscuro. Cfr. FA, I, 46, nota 4.

¹¹ *Id.*

distinga de su homónimo haciéndose llamar *Cosmopolitanus*, en vista de que el *Thesaurus* está dirigido a los sabios del mundo entero. El adjetivo remite también a la predilección cartesiana por los viajes.

Del asunto rosacruz sólo señalaremos aquí que es justo en este manuscrito donde aparece la referencia explícita de Descartes a propósito de la Hermandad; referencia que en este contexto confirma el sentido universal y filantrópico del pseudónimo y de la obra; pues, como se sabe los hermanos de la *Rosa-cruz* renunciaban a ostentar una nacionalidad y suscribían un hondo interés en la aplicación de la ciencia para beneficio del hombre.

El sentido de *Polibius*

Es sabido que el historiador griego, fuente de influencia de pensadores como Maquiavelo, Montesquieu y Vico, entre otros; recibe su fama a partir del método de la historia que introduce, caracterizado por:

- la crítica al sensacionalismo trágico de los historiadores que le preceden.
- el sentido didáctico, educativo de su historia, a través del cual el hecho histórico se convierte en elemento ejemplar.
- exponer la historia de los pueblos, inmersa en una homogeneidad temporal y sujeta a una causalidad mecánica, expresión constante y cíclica de ascensos y descensos del necesario auge y decadencia.

Es evidente que a Descartes, al emplear este pseudónimo, le interesó destacar el carácter crítico, metodológicamente innovador y adscrito al mecanicismo de su ciencia admirable.

El conjunto de razones que este nuevo Polibio pudo haber considerado al elegir su pseudónimo, nos conducen a enunciar rasgos peculiares del sesgo filantrópico cartesiano; entre ellos:

1. Marca el sentido genérico, universal con que van dirigidos los beneficios de la ciencia admirable, pues supone un receptor cualitativamente homogéneo en el orden espiritual, sujeto a una causalidad previsible. El beneficio de uno es el beneficio del género.
2. El receptor es también homogéneo en la capacidad de determinar límites al conocimiento, el funcionamiento del aparato racional permite establecer límites determinados de igual manera para todos. Así, la ciencia verdadera establecerá con honestidad las expectativas reales que sus aportes pueden satisfacer. Evita ofrecer milagros que defraudan la esperanza humana.
- Es interesante subrayar que la crítica que aquí subyace a la alquimia, la astrología y la magia, en suma, a la falsa ciencia, se presenta en este período como un aspecto característico del joven Descartes en búsqueda de su propia filosofía.
3. Por lo anterior, no sería exagerado añadir, siguiendo la sugerencia de Gouhier, que se pre-

distinga de su homónimo haciéndose llamar *Cosmopolitanus*, en vista de que el *Thesaurus* está dirigido a los sabios del mundo entero. El adjetivo remite también a la predilección cartesiana por los viajes.

Del asunto rosacruz sólo señalaremos aquí que es justo en este manuscrito donde aparece la referencia explícita de Descartes a propósito de la Hermandad; referencia que en este contexto confirma el sentido universal y filantrópico del pseudónimo y de la obra; pues, como se sabe los hermanos de la *Rosa-cruz* renunciaban a ostentar una nacionalidad y suscribían un hondo interés en la aplicación de la ciencia para beneficio del hombre.

El sentido de *Polibius*

Es sabido que el historiador griego, fuente de influencia de pensadores como Maquiavelo, Montesquieu y Vico, entre otros; recibe su fama a partir del método de la historia que introduce, caracterizado por:

- la crítica al sensacionalismo trágico de los historiadores que le preceden.
- el sentido didáctico, educativo de su historia, a través del cual el hecho histórico se convierte en elemento ejemplar.
- exponer la historia de los pueblos, inmersa en una homogeneidad temporal y sujeta a una causalidad mecánica, expresión constante y cíclica de ascensos y descensos del necesario auge y decadencia.

Es evidente que a Descartes, al emplear este pseudónimo, le interesó destacar el carácter crítico, metodológicamente innovador y adscrito al mecanicismo de su ciencia admirable.

El conjunto de razones que este nuevo Polibio pudo haber considerado al elegir su pseudónimo, nos conducen a enunciar rasgos peculiares del sesgo filantrópico cartesiano; entre ellos:

1. Marca el sentido genérico, universal con que van dirigidos los beneficios de la ciencia admirable, pues supone un receptor cualitativamente homogéneo en el orden espiritual, sujeto a una causalidad previsible. El beneficio de uno es el beneficio del género.
2. El receptor es también homogéneo en la capacidad de determinar límites al conocimiento, el funcionamiento del aparato racional permite establecer límites determinados de igual manera para todos. Así, la ciencia verdadera establecerá con honestidad las expectativas reales que sus aportes pueden satisfacer. Evita ofrecer milagros que defraudan la esperanza humana.
Es interesante subrayar que la crítica que aquí subyace a la alquimia, la astrología y la magia, en suma, a la falsa ciencia, se presenta en este período como un aspecto característico del joven Descartes en búsqueda de su propia filosofía.
3. Por lo anterior, no sería exagerado añadir, siguiendo la sugerencia de Gouhier, que se pre-

senta un cierto tipo de socratismo en Descartes, fincado en la desconfianza que dirige a las jactanciosas pretensiones de los falsos científicos, en la crítica irónica de que son objeto, en sostener una posición filantrópica con relación al conocimiento y en concebirlo como lo más alto que el hombre puede alcanzar, si expresa la verdadera sabiduría, que consiste en la integración del orden teórico con el orden práctico.

Imaginamos, por último, al joven Descartes soñando en una nueva ciencia que hiciera posible un deseo permanente de la humanidad: el de conservar la salud y alargar la vida: *polis*, mucho; *bios*, vida: *Polibius*.

Bibliografía

- DESCARTES, RENÉ: *Oeuvres philosophiques*, París, Garnier, textos y notas de Ferdinand Alquié, Tres tomos, 1988.
- BAILLET, ADRIEN: *La vie de monsieur Descartes*, Nueva York, Garland Publishing, Dos tomos.
- GOUHIER, HENRI: *Les premières pensées de Descartes*, París, J. Vrin, 1970.
- KAMEN, HENRY: *El siglo del hierro*, Madrid, Alianza Universidad, 1977.
- MEINEKE, FRIEDRICH: *El historicismo y su génesis*, FCE, México, 1982.
- POLIBIO: *Historias*, Madrid, Gredos, Dos tomos, 1983. "Polibius" en *Enciclopedia Britannica*, USA, vol. 18, p. 180.

REGULÆ
AD DIRECTIONEM
INGENII

REGULA I.

*Studiorum finis esse debet ingenij directio ad solida
et vera, de his omnibus que occurrunt, proferenda
iudicia.*

Et est hominum constituto, ut, quoties aliquam
ambiguitatem inter duas res agnoscunt, de utraque
iudicent, etiam in eo in quo sunt diversæ, quod de
certis verum esse compererunt. Ita scientias, que
sunt in animi cognitione constitutæ, cum artibus, que
sunt corporis usus habitumque desiderant, male
separant; vidensque non omnes artes simul ab
omnibus esse ediscendas, sed libram optimam
et modum facillime evadere, qui vultum suarum exerceat,

Paris: Regule in doctrinâ veteris M. — 15 ordinum A.
1660. p. 22.

Paris: pour en être et les reciter, sans traduction d'A. Baillet, Appen-
dix, M.

Edición facsimilar canónica
de "Reglas para la Dirección del Espíritu"
Edición de Charles Adam y Paul Tannery

*Experiencia y método
en René Descartes*

Zuraya Monroy-Nasr

*Experiencia y método
en René Descartes*

Zuraya Monroy-Nasr

Introducción

V aliéndose de las ideas innatas, que se encuentran en el entendimiento, Descartes establece los principios *a priori* del conocimiento verdadero. Para Gibson¹ la teoría de las ideas innatas fue propuesta por Descartes con el objeto de explicar la universalidad y necesidad tanto de las verdades matemáticas como de las leyes de la física, separándolas rigurosamente de cualquier cosa empírica o particular.

Por otra parte, R. Blake² considera que una de las funciones de la experiencia en la teoría del método cartesiano es la de dar cuenta de los principios de la física. De acuerdo con este autor, estos primeros principios se originan, en cierto sentido, en la experiencia de particulares.

Estas dos posiciones ejemplifican la discrepancia, que se mantiene vigente, en cuanto a las posibles interpretaciones sobre el papel de la experiencia en la concepción cartesiana.

¹ A.B. Gibson, *The Philosophy of Descartes*, New York, Russell & Russell, 1967, p. 169.

² R. Blake, "The Role of Experience in Descartes' Theory of Method", *Philosophical Review*, 38, 1929, p. 213.

Experiencia y método

En las *Reglas* aparece la primera mención de la experiencia como parte de la doble vía para el conocimiento de las cosas, siendo la otra parte la deducción.³ Sin embargo, la experiencia es a menudo engañosa. Por eso, Descartes parece preferir la geometría y la aritmética, que dependen básicamente de la deducción.

Sería erróneo pensar que Descartes quiere restringir el conocimiento al estudio de las matemáticas. En realidad, lo que hace es considerarlo como modelo para cualquier otro tipo de conocimiento.

En la crítica a la lógica tradicional, que realiza tanto en las *Reglas* como en el *Discurso*, cuestiona radicalmente la búsqueda de verdades a través de meros argumentos o razonamientos. En otro lugar, Descartes aclara que no objeta a la lógica propiamente "que proporciona pruebas demostrativas en todas las materias", sino que se refiere más bien a la dialéctica "que nos enseña cómo disertar sobre cualquier materia. De esta manera socava el buen sentido más que construye sobre él".⁴

Para Descartes es muy claro que los juicios a priori no tienen interés ni viabilidad para el conocimiento del mundo. En 1643 le describe a Isabel de Bohemia la forma en que distribuye su tiempo para dedicarse a sus estudios.

³ Cf. AT, X, 365.

⁴ J. Cottingham, *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 46.

*Puedo decir con certeza que la regla de oro que siempre he observado...ha sido no emplear nunca más que unas pocas horas al día en el tipo de pensamientos que ocupan la imaginación, y tan sólo unas pocas al año a aquellos que ocupan el intelecto puro...dedicando el resto del tiempo de estudio a pensamientos en los que el intelecto coopera con la imaginación y los sentidos.*⁵

Las interpretaciones racionalistas de la metodología cartesiana suelen apoyarse en las severas dudas que aparecen desde el inicio de las *Reglas* y que permanecen en el *Discurso* y en las *Meditaciones*.

Lo que generalmente se soslaya es que, en estas obras, también está presente el reconocimiento de la experiencia como una parte importante para el conocimiento de las cosas.

En la Regla XII Descartes desarrolla su concepción acerca del papel de la experiencia y los sentidos en relación al conocimiento. Descartes considera tanto al sujeto como al objeto, para comprender el proceso de conocimiento de las cosas.

En primer lugar, se examina los sentidos. Un movimiento local hace que se apliquen los sentidos externos a los objetos. El objeto impacta, configura y modifica al cuerpo sensible.

La sensación actúa de la misma forma en que el sello lo hace cuando configura o modela la cera. Y

⁵ AT, III, 692-695.

aquí, Descartes no establece una analogía. Insiste en que esa es la forma exacta en que sucede. Además, esto se hace extensivo a cualquier sentido: vista, olfato, tacto, oído, gusto.

El objeto mueve al sentido externo y la figura recibida (idea) se transporta hacia el sentido común.⁶ El sentido común opera como el sello que imprime esas figuras o ideas en la fantasía o imaginación. La fantasía se localiza en el cerebro y mueve los nervios.

Para Brunschwig el sentido común se convierte en depositario de las sensaciones dada la necesidad de unidad del objeto frente a la diversidad de los órganos sensoriales y de las informaciones recibidas.⁷

El mecanismo hasta aquí descrito da cuenta de una serie de movimientos que se presentan en los animales, son una fantasía corporal. Para el conocimiento de las cosas es necesaria la presencia de una fuerza puramente espiritual. Se caracteriza por ser única. Recibe simultáneamente con la fantasía las figuras que provienen del sentido común. Se dedica a las que se conservan en la memoria. Forma nuevas ideas que llenan la imaginación. Es a veces pasiva como la cera y a veces activa como el sello.

Hay un movimiento entre el entendimiento y la imaginación, así como entre la imaginación y los

⁶ El sentido común se ubicará en el cerebro y se le identificará con la glándula pineal, nos dice J. Brunschwig en una nota de pie de página en Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, F. Alquié (ed.), París, Garnier, 1988, vol. I, p. 138. Y nos remite a *Dióptrica*, Discurso IV, V y VI; *Discurso del método*, 5a. parte; *Pasiones del alma*, Art. 31 y ss.

⁷ *Ibid.*

sentidos que es recíproco. Para el conocimiento de objetos corporales el entendimiento precisa vincularse con el mundo a través de los sentidos externos, siguiendo el mecanismo que se ha descrito.

Por supuesto, que cuando el entendimiento trata con cuestiones que no son corpóreas, no puede recibir ayuda de esas facultades. Por el contrario, debe desechar los sentidos y despojarse de la imaginación. Se observa, entonces, que también los objetos de conocimiento son de dos clases: intelectuales o espirituales y materiales o corpóreos.

La segunda parte de la Regla XII está dedicada a la distinción de las nociones de las cosas simples de las que son compuestas, con el objeto de ubicar y alertarnos contra el error.

(Las cosas simples son aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que el espíritu no las puede dividir para conocerlas con mayor claridad, v. gr. la figura, la extensión, el movimiento. Las cosas compuestas lo son a partir de las primeras.

En la realidad, las naturalezas simples se encuentran unidas en los objetos. Debe enfatizarse que su separación se debe a un movimiento de abstracción del entendimiento, a través del cual se descomponen hasta su última expresión.

En la Regla II, Descartes había afirmado de forma general que la experiencia es a menudo engañosa. Ahora, en la Regla XII va a precisar que, si se limita a la intuición precisa del objeto presente, ya sea en sí

aquí, Descartes no establece una analogía. Insiste en que esa es la forma exacta en que sucede. Además, esto se hace extensivo a cualquier sentido: vista, olfato, tacto, oído, gusto.

El objeto mueve al sentido externo y la figura recibida (idea) se transporta hacia el sentido común.⁶ El sentido común opera como el sello que imprime esas figuras o ideas en la fantasía o imaginación. La fantasía se localiza en el cerebro y mueve los nervios.

Para Brunschwig el sentido común se convierte en depositario de las sensaciones dada la necesidad de unidad del objeto frente a la diversidad de los órganos sensoriales y de las informaciones recibidas.⁷

El mecanismo hasta aquí descrito da cuenta de una serie de movimientos que se presentan en los animales, son una fantasía corporal. Para el conocimiento de las cosas es necesaria la presencia de una fuerza puramente espiritual. Se caracteriza por ser única. Recibe simultáneamente con la fantasía las figuras que provienen del sentido común. Se dedica a las que se conservan en la memoria. Forma nuevas ideas que llenan la imaginación. Es a veces pasiva como la cera y a veces activa como el sello.

Hay un movimiento entre el entendimiento y la imaginación, así como entre la imaginación y los

⁶ El sentido común se ubicará en el cerebro y se le identificará con la glándula pineal, nos dice J. Brunschwig en una nota de pie de página en Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, F. Alquié (ed.), París, Garnier, 1988, vol. I, p. 138. Y nos remite a *Dióptrica*, Discurso IV, V y VI; *Discurso del método*, 5a. parte; *Pasiones del alma*, Art. 31 y ss.

⁷ *Ibid.*

sentidos que es recíproco. Para el conocimiento de objetos corporales el entendimiento precisa vincularse con el mundo a través de los sentidos externos, siguiendo el mecanismo que se ha descrito.

Por supuesto, que cuando el entendimiento trata con cuestiones que no son corpóreas, no puede recibir ayuda de esas facultades. Por el contrario, debe desechar los sentidos y despojarse de la imaginación. Se observa, entonces, que también los objetos de conocimiento son de dos clases: intelectuales o espirituales y materiales o corpóreos.

La segunda parte de la Regla XII está dedicada a la distinción de las nociones de las cosas simples de las que son compuestas, con el objeto de ubicar y alertarnos contra el error.

Las cosas simples son aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que el espíritu no las puede dividir para conocerlas con mayor claridad, v. gr. la figura, la extensión, el movimiento. Las cosas compuestas lo son a partir de las primeras.

En la realidad, las naturalezas simples se encuentran unidas en los objetos. Debe enfatizarse que su separación se debe a un movimiento de abstracción del entendimiento, a través del cual se descomponen hasta su última expresión.

En la Regla II, Descartes había afirmado de forma general que la experiencia es a menudo engañosa. Ahora, en la Regla XII va a precisar que, si se limita a la intuición precisa del objeto presente, ya sea en sí

mismo o en su forma imaginativa, el entendimiento no puede engañarse con ninguna experiencia.⁸

Se ha visto que los sentidos son la primera facultad que se examina en la regla XII y son considerados como una facultad que apoya y auxilia al espíritu para el conocimiento. En la Regla II, Descartes se había referido a la experiencia en un sentido amplio.

Podríamos decir que cuestiona la experiencia cotidiana. Ahora, se refiere a la experiencia en un sentido estricto, como el ejercicio de un entendimiento atento y sabio, capaz de juzgar y reconocer el error.⁹ Descartes no considera que la experiencia sea engañosa en sí misma. Resulta engañosa cuando se admiten experiencias mal comprendidas.¹⁰

En la tercera parte de la Regla XII Descartes presenta sus conclusiones. A partir de todo lo antes expuesto afirma que "los hombres no disponen de otros caminos, para acceder a un conocimiento cierto de la verdad, que la intuición evidente y la deducción necesaria".¹¹

La intuición es un concepto importante para comprender el papel de la experiencia. Descartes la define como la percepción inmediata, clara y distinta de un objeto, de la cual es imposible dudar.¹²

⁸ AT, X, 423.

⁹ Cf. nota de pie de página de J. Brunschwig, en F. Alquié (ed.), *op. cit.*, p. 149.

¹⁰ Cf. AT, X, 356 y 423.

¹¹ AT, X 425.

¹² AT, X, 368; 407.

La intuición abarca el conocimiento de las naturalezas y sus conexiones necesarias y de todo aquello cuya presencia el entendimiento experimenta con precisión, ya sea en sí mismo o en la imaginación.¹³

Las naturalezas simples son el principio último de toda explicación. Sin embargo, lo que la experiencia ordinaria capta son las cosas compuestas.¹⁴ Gewirtz señala que es necesario

*un refinamiento metódico y un análisis de los objetos y situaciones experimentados para que aparezcan las naturalezas simples... Las naturalezas simples no se alcanzan a través de las definiciones, sino como los términos finales de la reducción y abstracción ejercitada sobre las naturalezas compuestas dadas en la experiencia.*¹⁵

El procedimiento se ejemplifica con la investigación de la naturaleza del imán. Muchos dudarían y sin saber qué pensar buscarían un nuevo ser antes desconocido. Si se piensa, por el contrario que nada puede haber en el imán que no esté compuesto de ciertas naturalezas simples ya conocidas no duda sobre lo que hay que hacer:

¹³ AT, X, 425.

¹⁴ AT, X, 422.

¹⁵ A. Gerwitz, "Experience and the Non-Mathematical in the Cartesian Method", *Journal of the History of Ideas*, 2, 1941, p. 196.

*reúne todas las experiencias que puede tener sobre esta piedra, después de lo cual intenta deducir la combinación de naturalezas simples necesarias para producir todos los efectos de lo realizado en su experiencia sobre el imán. Una vez encontrada la combinación, puede afirmar audazmente que se ha apropiado de la verdadera naturaleza del imán, en la medida en que ésta se deja descubrir por el hombre y a partir de las experiencias dadas.*¹⁶

La posición de Descartes implica la necesidad para la actividad científica tanto de principios teóricos como de contrastaciones. Cabe recordar lo expresado en la Regla V donde critica a "(...) esos filósofos que, dejando de lado las experiencias, se figuran que la verdad nacerá del cerebro, como Minerva nació del de Júpiter".¹⁷

La segunda parte de las *Reglas* quedó inconclusa y Descartes no escribió la tercera parte conforme al plan que originalmente se había trazado. Esta última parte estaría dedicada justamente a las cuestiones propias de la ciencia empírica.

El proyecto de Descartes consistía en mostrar cómo fácilmente pueden reducirse las cuestiones imperfectas a perfectas. Esto suponía mostrar cómo

¹⁶ AT, X, 427.

¹⁷ AT, X, 380.

determinar un número finito de datos relevantes, de experimentos necesarios para la comprensión de un fenómeno. Independientemente de las razones por las que no se realizó este proyecto, cabe resaltar la preocupación de Descartes por incluir a la experiencia como una parte necesaria para completar la guía del conocimiento que se propuso.

En el *Discurso*, la experiencia mantiene una participación importante para la constitución de la ciencia física. El procedimiento que ha seguido para conocer el mundo físico se resume en la Sexta Parte del *Discurso*. Allí, afirma haber encontrado *a priori* los principios o primeras causas, para luego examinar los fenómenos naturales que pueden ser explicados como consecuencia de estos principios.

Pero, para proceder a la explicación de las cuestiones particulares, para examinar los innumerables cuerpos existentes, es necesario recurrir a la experiencia.¹⁸ La experiencia se convierte en un elemento indispensable, sin el cual no puede determinarse bajo qué principio se explica el fenómeno particular. Esto se debe a que

(...) el poder de la naturaleza es tan amplio y vasto, y estos principios son tan simples y tan generales que ya casi no observo ningún efecto particular que no conociese de antemano que puede deducirse de diversas formas, y que mi

¹⁸ AT, VI, 53-64.

*mayor dificultad consiste en encontrar de cuál de esas formas depende.*¹⁹

Es importante observar en la obra cartesiana que la misma concepción que aparece en el *Discurso*, estaba ya presente en *El Mundo* y reaparece en los *Principios*.²⁰

Algunos autores²¹ consideran que una de las razones por las cuales Descartes no permanece únicamente en la postura de aceptar conocimientos indubitables puede encontrarse en la imagen o concepción de ciencia que tiene. Para él, la ciencia debe proporcionar conocimientos útiles para el dominio de la naturaleza.²²

Para Descartes la ciencia tiene, entonces, un sentido práctico. Es importante señalar que ésta no es una concepción privativa de este autor. En el marco histórico-social en el que se desarrolla el pensamiento cartesiano, aparece ya la necesidad de considerar la utilidad del conocimiento.

La consideración de un objetivo práctico, utilitario, del conocimiento se interpreta por algunos como un elemento de tensión en la relación entre la razón y la experiencia en la concepción cartesiana.

¹⁹ AT, VI, 64-65.

²⁰ Cf. AT, XI, 37-45; AT, IX, II, art. 36-42.

²¹ J.D. Bernal, *La Ciencia en la Historia*, México, UNAM/Ed. Nueva Imagen, 1979, p. 427; J. Labastida, *Producción, Ciencia y Sociedad: de Descartes a Marx*, México, Siglo XXI Ed., 1978, p. 54; G. Gusdorf, *La Révolution Galiléenne*, París, Payot, 1966-1969, T I, pp. 263, 267-268.

²² AT, VI, 61-62.

Efectivamente, si se supone que la ciencia física cartesiana es concebida como puramente *a priori*, el proyecto cartesiano es inviable. En la búsqueda de la certeza absoluta Descartes estaría proponiendo que los principios metafísicos se derivan de los principios físicos y de ellos se derivan, también *a priori*, los principios explicativos o hipótesis.

Sin embargo, las hipótesis particulares, acerca de los cuerpos que se comportan mecánicamente, requieren además de la información que se obtiene empíricamente, como lo señala también en la última parte de los *Principios*.²³ Además, no puede desechar la posibilidad, en cada caso particular de que existan hipótesis mecánicas alternas a las suyas.

En nuestra concepción, lo que fracasa no es el proyecto filosófico-científico de Descartes, sino la interpretación de la ciencia cartesiana como puramente *a priori*. Se ha visto, que a lo largo de su obra, Descartes examina y recurre a la experiencia tanto epistemológica como metodológicamente.

Al hacer la interpretación en la que se reconoce el recurso empírico en el método cartesiano no se traiciona el sentido de la obra. Tampoco consideramos que, al recurrir a la experiencia, Descartes mismo entre en contradicción o sea infiel a sus planteamientos originales.

La filosofía cartesiana establece una determinada relación entre razón y experiencia, para fundamentar a la ciencia física. En este sentido, la

²³ Cf. AT, IX, II, 324-325.

epistemología cartesiana parece dividirse en relación a su objeto de conocimiento.

Hay una epistemología racional, a través de la cual se establecen los fundamentos o principios metafísicos. A esta epistemología le corresponde justificar una parte de la ciencia física, sus principios *a priori*.

Descartes reconoce desde un inicio que el conocimiento del mundo físico requiere de la investigación de los fenómenos. Para dar cuenta del aspecto empírico de lo físico, desarrolla una epistemología empírica. Esta epistemología, como hemos visto, es fisiológica y sigue los principios de la mecánica.

En nuestra interpretación, hay una relación de continuidad entre los aspectos racional y empírico de la epistemología cartesiana. En realidad, la epistemología racional y los principios que de ella derivan, son el fundamento que legitima a la propia epistemología empírica y su aplicación metódica a la investigación científica.

Aunque nos parece muy importante el reconocimiento del papel de la experiencia en la obra cartesiana, en algunas ocasiones se exagera o se sacan de contexto las afirmaciones de Descartes. Tal es el caso de lo expresado por D. Clarke cuando dice que "Descartes se encontraba bastante próximo a la tradición escolástica y al reciente neoescolasticismo al mantener al mismo tiempo el dualismo y la tesis de que «no hay nada en el intelecto que no esté primero en los sentidos»".²⁴

²⁴ D. Clarke, *La Filosofía de la Ciencia de Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 45.

En realidad, Descartes no sostiene esta última tesis. En la Meditación VI,²⁵ Descartes la menciona en el contexto de las creencias antiguas que ha aceptado acríticamente durante su vida. El reconocimiento de la importancia que tiene la experiencia en la obra cartesiana no debe confundirse con una supuesta conversión al empirismo de este autor.

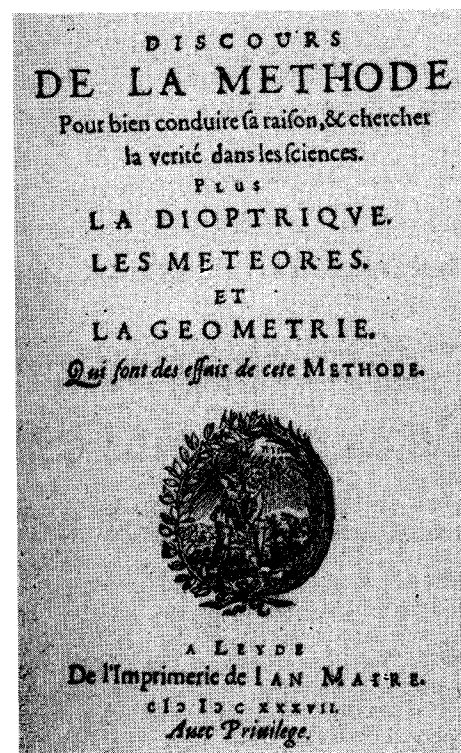
Finalmente, parece claro que Descartes no se propone negar la validez de las percepciones sensoriales. Lo que pretende y necesita demostrar, es que la razón misma es capaz de conocer verdaderamente el mundo. De esta manera, la experiencia puede proporcionar conocimientos válidos, siempre y cuando la razón los haga legítimos.

La trascendencia de la obra filosófica de Descartes en ocasiones oscurece la importancia de su obra científica y, sobre todo el vínculo estrecho y significativo que hay entre ambas. El reconocimiento de esto puede encauzar mejor nuestra comprensión de las virtudes y las dificultades de la propuesta de Descartes.

²⁵ AT, IX, 60.

Bibliografía

- BERNAL, J.D. *La Ciencia en la Historia*, México, UNAM/ Ed. Nueva Imagen, 1979.
- Blake, R. "The Role of Experience in Descartes' Theory of Method", *Philosophical Review*, 38, 1929.
- COTTINGHAM, J. *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- CLARKE, D.M. *La Filosofía de la Ciencia de Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Editions Garnier, 1988, 3 vols. Edición de F. Alquié.
- GEWIRTHZ, A. "Experience and the Non-Mathematical in the Cartesian Method" *Journal of the History of Ideas*, 2, 1941.
- GIBSON, A.B. *The Philosophy of Descartes*, New York, Russell & Russell, 1967.
- GUSDORF, G. *La Révolution Galiléenne*, Paris, Payot, 1966-1969, 2 tomos.
- LABASTIDA, J. *Producción, Ciencia y Sociedad: de Descartes a Marx*, México, Siglo XXI Ed., 1978.
- LARMORE, Ch. "Descartes' Empirical Epistemology" en S. Gaukroger (ed.) *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex, Harvester Press/ New Jersey, Barnes & Noble, 1980.



Edición facsimilar canónica
de "El Discurso del Método"

Edición de Charles Adam y Paul Tannery

L'style c'est l'homme
Buffon

*Características del estilo
filosófico cartesiano en el
Discurso del Método*

Myriam Rudoy

Introducción

El renacimiento inaugura una nueva relación entre autor y lector, no es sólo que el conocimiento en general empieza a extenderse como resultado de la creación de la imprenta por Gutenberg en 1450 también se generan nuevos modos de relacionarse con la audiencia potencial de los libros. De allí que, Maquiavelo, Rabelais, Cervantes o Montaigne, aparte de agradecer por medio de las dedicatorias a los mecenas a quienes, deben, en gran parte, que tales obras vean la luz, agregan también un mensaje al lector a modo de pequeña nota, poema, o carta, textos todos que hacen las veces de prólogo y con los que se dirigen a nosotros sea como en el caso de Montaigne dando cuenta de sí y de sus ideas, animando a reír y a ejercitar el placer en Rabelais, o explicando en parte el proceso de la escritura en el prólogo de Cervantes a la primera parte del Quijote, o discutiendo airadamente contra el apócrifo Quijote en la segunda.

Con estos medios los escritores están construyendo puentes, no se alejan de sus semejantes como seres inalcanzables y lejanos, por el contrario, suponen que en cada lector hay un amigo capaz de seguirles los pasos y de entenderlos en lo real, como

en el caso del ensayo o en la imaginación tal cual sucede en la ficción del teatro o de la novela.

Hacia una noción de estilo, de estilística y de estilística filosófica

Principiaré por la definición de estilo, para pasar después a los elementos que permiten leer un texto filosófico en términos de estilo y estilística filosóficos.

Los diccionarios definen estilo de manera relevante para este ensayo, por lo menos de dos formas. Por un lado, llaman estilo al conjunto de peculiaridades, o singularidades en una escritura o forma de habla. Esto es, en un primer sentido estilo es lo que se presenta de manera accidental al escribir, no las estructuras gramaticales que, en un tiempo, se pensaron como inamovibles sino las licencias y transgresiones.

Dicho en otros términos la materia o tema es fija, la manera en que puede abordarse, es cambiante. La filosofía como materia o tema de investigación (no importa qué realidad trate) sería lo fijo, en tanto que el modo en que cada sujeto la aborda sería lo cambiante, el estilo.

Y así llegamos al segundo sentido que viene construido a partir del primero: estilo es la manera peculiar en que un creador, sea éste un pensador (científico o filósofo) o un artista (escritor, pintor, dramaturgo, etc.) resuelve por medio de la vía escrita o representativa su tema o materia.

Sabemos que la obra escrita es un todo al que los lingüistas denominan texto y al que definen por su

Def. carácter autónomo y clausurado. Dicho de otro modo, un texto es aquél que tiene independencia y legislaciones propias y que a la vez está cerrado. Lo que indica que es algo completo que no puede ser cambiado y que funciona como una unidad. Este texto puede ser abordado para su estudio de dos maneras. Existe, por un lado, el trabajo de la escritura llevado a cabo por el enunciador y otro de lectura que hace el lector o decodificador. Tanto para llevar a cabo la actividad de escribirlo como para leerlo se precisa realizar una estructuración.

Es por eso que, Granger en su libro *Essai d'une philosophie du style*, precisa que el estilo es la solución individual dada a las dificultades con que tropieza todo trabajo de estructuración, es lo individual como una modalidad peculiar que enfrenta a las estructuras. Así las cosas, este mundo cerrado y completo que es el texto ofrece su estilo al lector.

Def. Y para analizar al texto nos tendremos que valer de la estilística que no será otra cosa sino el análisis y valoración de las particularidades. Es el estudio que hace ese estilólogo del estilo de obras determinadas. Por el momento sólo existe estilística de las obras literarias, pero igualmente se puede realizar una estilística de las obras filosóficas.

Al igual que en el caso de la primera, es el conjunto de los grandes libros de filosofía lo que dará la materia prima de nuestra estilística.

Pero, atención, una estilística filosófica debe describir primero para valorar después, comparar y contrastar de modo que el dictamen posterior sea producto de una argumentación. Por el carácter

omniabarcante del pasado filosófico que hizo que desde su origen hasta el renacimiento estuviera mezclado por ejemplo con la ciencia y que los filósofos fueran principalmente grandes estudiosos y lectores de sus respectivos tiempos, la estilística filosófica tendrá que referir de manera forzosa a los grandes textos no sólo filosóficos sino principalmente a las grandes obras de la literatura que han sido fuente secundaria en la creación filosófica.

¿Cómo se podría construir? revisando los modos lingüísticos utilizados por los filósofos para tratar sus temas. Son preocupaciones de la estilística: las reacciones de los lectores a las obras, y la precisión del microcontexto que se compone de las formas de decir peculiares e internas privativas del escritor y que él introduce en el texto y del macrocontexto constituido por los datos contextuales presentes en el espíritu del lector y que globalizan y complementan la mirada que hacemos del texto.

Veamos un ejemplo antes de entrar con nuestro autor. Pensemos, por ejemplo en Parménides. Su tema como se sabe es despejar el verdadero o más apropiado camino filosófico. Para ello se valdrá de la forma estilística del poema. Lo construye como poema porque es una de las formas literarias más desarrolladas que tiene en su entorno. Para acceder a la verdad construye una vía, o camino correcto que enfrenta a un camino incorrecto que es la vía de las creencias. Hay toda una interpretación directa tanto como simbólica del carácter divino del filósofo, de su actividad y de su carácter iniciático. El estilo parmenídeo es una combinación de estilo

directo pues reproduce de manera textual el mensaje de la Diosa, al hablar de lo que es que se presenta como válido, frente a lo que no es que aparece como un sinsentido, está más cercano al monólogo, porque el énfasis está puesto en el que habla más que en el interlocutor, tiene escasas referencias alocutivas, esto es aclaratorias para el lector. Existe un marco de referencia único, y presenta de manera abundante exclamaciones (llamado también por algunos lingüistas estilo emotivo). Como todo poema está versificado y según Burnet, quien nos ayuda a fijar el macrocontexto, procede del ejemplo de los poemas órficos apocalípticos. Parménides es un gran innovador porque sus predecesores: Tales, Anaximandro y Anaxímenes habían escrito en prosa.

Se ve también que existe una relación estrecha entre lo escrito y la formación del filósofo a quien se consideraba discípulo indirecto de Pitágoras de quien poco sabemos pero que se encuentra asociado a lo críptico, lo misterioso y lo iniciático.

Resumiendo, cada filósofo tiene su estilo o manera peculiar de escribir filosofía, el estilo se adquiere por cercanía a los modos de escribir existentes sean éstos filosóficos o literarios y por transformación de lo existente en algo nuevo. A cada tipo de escritura le corresponde un modo especial de relacionarse con el lector. El lector de Parménides desde lejos mira a ese ser especial que los dioses eligen para comunicar la verdad.

Algunos de los puntos que trataré en relación en general con la obra cartesiana serán los siguientes:

- 1) valoración de las particularidades o análisis del microcontexto,
- 2) algunas relaciones con otros textos y con la época (macrocontexto)
- 3) relación de los mismos textos entre sí,
- 4) estilo directo o indirecto,
- 5) tendencia al monólogo o al diálogo,
- 6) aparición de estilos: emotivo (con admiraciones y exclamaciones), valorativo (juzgar la bondad de algo) y modalizante (valor de verdad del discurso, uso de partículas como quizá, sin duda, me parece...).

Sin embargo, me detendré con mayor detalle en las características del estilo filosófico cartesiano del *Discurso del método*.

Monsieur Descartes o el Señor de las Cartas

Herederó de la modernidad, René Descartes ejercita también un modo peculiar y más cercano de escribir filosofía y una manera también especial de establecer el puente con su lector. Nuestro filósofo se vale de todo tipo de formas explicativas y aclaratorias de sus ideas, mismas que aparecen en resúmenes, en los prólogos y en las cartas que preceden a sus textos publicados y que dirigen los pasos del lector hacia los problemas que las obras pretenden esclarecer y solucionar.

La vida plena de viajes, ajeteos y aventuras del gran filósofo francés, no lo dispensó de escribir copiosamente. No se conservan las obras de juventud de las que tenemos referencias indirectas debi-

das a su biógrafo: Adrien Baillet y a transcripciones que hizo Leibniz de esos textos. Sabemos que tampoco pudo nuestro filósofo publicar en vida todo lo que escribió. Por lo que considero que la manera en que aparecieron publicadas las obras póstumas no tiene las mismas características que las que sí fueron preparadas por Descartes!

Quiero recordar también, el honor que nuestro filósofo hace de la traducción literal de su apellido, y es verdad que el "Señor de las Cartas" ejerció durante su vida una extensa correspondencia que complementa y aclara también de manera notable el proceso de gestación de sus ideas y a la cual tampoco podré referirme en este momento.

Así pues el análisis de este trabajo se dedicará únicamente al *Discurso del método* aunque haré algunas consideraciones generales sobre otras obras.

El carácter eminentemente explicativo y aclaratorio permea a todas las obras que nuestro filósofo preparó para su publicación y que son las siguientes: *Discurso del método*, *Óptica*, *Geometría*, *Meteorología* (1637), *Meditaciones acerca de la filosofía primera y Objeciones y Respuestas* (1641), *Los Principios de la filosofía* (1644), *Notas a cierto programa* (1647) y *Las pasiones del alma* (1649).

En todos estos textos puede detectarse con claridad el enorme interés que tuvo Descartes por sus interlocutores, fueran éstos presentes o futuros. Los prólogos, cartas que cumplen el papel de introducciones guían al lector por el recorrido que va a realizar. Aquí y allá (principalmente en el *Discurso*, y en las *Meditaciones*) se insiste implícita o explíci-

tamente en que el verdadero hallazgo filosófico debe someterse a la crítica para su mejora y esclarecimiento y sólo de allí puede derivar su seguridad y confiabilidad. Este rasgo lo podemos bautizar como polémico, no porque busque la discusión *qua* discusión, sino por el convencimiento que tiene nuestro filósofo de la verdad a la que ha llegado, misma que puede enfrentar a cuanto antagonista la quiera discutir.

Por la misma razón, esto es por la seguridad de su arsenal conceptual Descartes está convencido de que sus lectores pueden acceder a sus ideas y comprenderlo. Cree que puedan seguir el camino construido por él y llegar por la vía racional que él establece a sus mismas conclusiones.

Comenté al inicio de este trabajo que los escritores del XVI y del XVII están profundamente preocupados por sus lectores y se proponen establecer puentes y comunicaciones con ellos. Este hecho estilístico tiene peculiaridad para la filosofía y por lo tanto está situado en el microcontexto del autor, pero, es a la vez, parte de la postura histórica del momento y en este sentido es también macrocontextual. Es la aplicación que del macrocontexto hace Descartes para el caso de los textos filosóficos.

Otra característica general de la obra cartesiana y que tiene un valor microcontextual es su forma sintética o resumida. La mayoría de los textos cartesianos son breves y se centran principalmente en su pretensión de claridad.

Ahora bien, cuando Descartes empieza su comunicación con el lector lo identifica como aquél del

bon sens, no cualquier lector sino muy especialmente el que puede comprender y responder al llamado de la racionalidad.

Algunas generalidades del estilo filosófico cartesiano presentes en el *Discurso del método*

Como se sabe por su correspondencia, Descartes consideró al *Discurso del método* como una reformulación de las ideas contenidas en un texto anterior a éste titulado: *El mundo o Tratado de la luz*. Si tuviéramos que precisar su semejanza con el *Discurso* diríamos que no está tanto en la temática de la que sólo se ocupa en el capítulo sexto, sino en el hallazgo del método que al servir para las ciencias sirve también para otros ámbitos.

El mundo incluía también una descripción mecánica de la conducta humana, material que se editó separado de manera póstuma con el nombre de *Tratado del hombre*.

El *Discurso* se encuentra dirigido al hombre del *bon sens*, es breve como el resto de los textos cartesianos, tiene una parte teórica, el "Discurso" mismo y una parte práctica que son los ensayos del método, esto es la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*. El asunto de aplicar los conocimientos para mejorarnos a nosotros mismos es también parte de las características generales del estilo filosófico cartesiano. El *Discurso* está escrito en francés y se publicó sin el nombre del autor.

Nuestro filósofo estaba genuinamente preocupado por difundir sus ideas al hombre del "buen

sentido", de allí pues que se valiera de una lengua "vulgar" y no de la lengua en que se escribía de manera habitual la filosofía, esto es el latín. La escritura en francés aumentaba también el número de lectores de la obra. Cabría comentar aquí que el único otro texto que Descartes escribe de nueva cuenta en "lengua vulgar" es *Las pasiones del alma*.

No nos debe extrañar demasiado que su primera obra publicada y su última obra publicada estén escritas en francés, es evidente que las cuestiones morales y de la salud son un tema mucho más amplio que lo que pueden ser las reflexiones metafísicas o epistemológicas. También, es de todos conocido que los textos principales de Descartes fueron traducidos del latín al francés de manera que siguieron siendo accesibles para los lectores que no eran pensadores profesionales.

El *Discurso del método* es la única obra escrita por Descartes que no llevó en su primera edición el nombre de su autor. Algunos han argumentado que la razón del anonimato cartesiano para firmar el *Discurso* puede hallarse en ciertas afirmaciones de la física como la existencia del heliocentrismo y del movimiento del Sol, circunstancia por la cual la Inquisición había condenado a prisión a Galileo unos años antes.

Pero, veamos como se defiende el propio Descartes de tales afirmaciones. Sobre el particular nos dice que antes de ver esta idea censurada: "... no había notado en ella nada que me hiciera sospechar que fuera perjudicial a la religión ni al Estado, ni que, por tanto, me impidiese publicarla si la razón

me probara su verdad". (Sexta Parte, 1). Decide, en suma, no meterse de lleno con la física para no perder miserablemente el tiempo pues: "...no faltarían ocasiones para perderlo (el tiempo) si publicara los fundamentos de mi física (...) preveo que me distraerían con frecuencia la oposición a que darían lugar" (Sexta Parte, 4). Y, a pesar de no dar su nombre, Descartes anima al lector a enviar sus objeciones y problemas al editor quien se los hará llegar a él y con esto hace explícita la actitud de entablar un diálogo con su lector. Recordemos que aunque no es el primer texto escrito por Descartes sí es el primer texto publicado.

Peculiaridades del *Discurso*

El *Discurso* da inicio con una pequeña sección que precede al comienzo de la obra donde Descartes enumera los seis temas o secciones que va a tratar. Sugiere también al lector que gracias a esta división puede ser leído por partes. En este sentido, cabe aclarar que cada una de ellas es una unidad completa, un texto, en el sentido de los lingüistas, mismo que permite su lectura sin problemas.

Así pues, el estilo filosófico cartesiano del *Discurso del método* es prosístico, no se trata de un poema como era el caso de Parménides sino de un texto breve escrito en primera persona con una prosa limpia y clara.

Pero, el *Discurso* es discurso de varias maneras. La palabra discurso refería originalmente en latín a la facultad racional de inferir unas cosas de otras,

sentido", de allí pues que se valiera de una lengua "vulgar" y no de la lengua en que se escribía de manera habitual la filosofía, esto es el latín. La escritura en francés aumentaba también el número de lectores de la obra. Cabría comentar aquí que el único otro texto que Descartes escribe de nueva cuenta en "lengua vulgar" es *Las pasiones del alma*.

No nos debe extrañar demasiado que su primera obra publicada y su última obra publicada estén escritas en francés, es evidente que las cuestiones morales y de la salud son un tema mucho más amplio que lo que pueden ser las reflexiones metafísicas o epistemológicas. También, es de todos conocido que los textos principales de Descartes fueron traducidos del latín al francés de manera que siguieron siendo accesibles para los lectores que no eran pensadores profesionales.

El *Discurso del método* es la única obra escrita por Descartes que no llevó en su primera edición el nombre de su autor. Algunos han argumentado que la razón del anonimato cartesiano para firmar el *Discurso* puede hallarse en ciertas afirmaciones de la física como la existencia del heliocentrismo y del movimiento del Sol, circunstancia por la cual la Inquisición había condenado a prisión a Galileo unos años antes.

Pero, veamos como se defiende el propio Descartes de tales afirmaciones. Sobre el particular nos dice que antes de ver esta idea censurada: "... no había notado en ella nada que me hiciera sospechar que fuera perjudicial a la religión ni al Estado, ni que, por tanto, me impidiese publicarla si la razón

me probara su verdad". (Sexta Parte, 1). Decide, en suma, no meterse de lleno con la física para no perder miserablemente el tiempo pues: "...no faltarían ocasiones para perderlo (el tiempo) si publicara los fundamentos de mi física (...) preveo que me distraerían con frecuencia la oposición a que darían lugar" (Sexta Parte, 4). Y, a pesar de no dar su nombre, Descartes anima al lector a enviar sus objeciones y problemas al editor quien se los hará llegar a él y con esto hace explícita la actitud de entablar un diálogo con su lector. Recordemos que aunque no es el primer texto *escrito* por Descartes sí es el primer texto *publicado*.

Peculiaridades del *Discurso*

El *Discurso* da inicio con una pequeña sección que precede al comienzo de la obra donde Descartes enumera los seis temas o secciones que va a tratar. Sugiere también al lector que gracias a esta división puede ser leído por partes. En este sentido, cabe aclarar que cada una de ellas es una unidad completa, un texto, en el sentido de los lingüistas, mismo que permite su lectura sin problemas.

Así pues, el estilo filosófico cartesiano del *Discurso del método* es prosístico, no se trata de un poema como era el caso de Parménides sino de un texto breve escrito en primera persona con una prosa limpia y clara.

3^a Pero, el *Discurso* es discurso de varias maneras. La palabra *discurso* refería originalmente en latín a la facultad racional de inferir unas cosas de otras,

W.C.
1/1/11

extrayéndolas por consecuencias de sus principios. En otro sentido, discurso alude a una reflexión, a un raciocinio sobre algunos principios, también discurso es un razonamiento de alguna extensión dirigido por una persona a otras. Como se puede notar todas las definiciones refieren a algún rasgo presente en el *Discurso*. Descartes en esta obra busca los principios de la filosofía y para ello nos trata de mostrar reflexivamente la manera, vía o método por el cual él llegó a tales principios y qué consecuencias derivan de ellos.

En algún momento Descartes también llama a su *Discurso*, prólogo. A diferencia de los grandes tratados o *summas* medievales, el *Discurso del método* es un texto que busca a su lector de manera más directa. Otras *summas* son largos textos escritos en tercera persona, donde el que escribe se encuentra oculto tras esta maraña y donde lo que se dice, se pretende verdadero, precisamente por la falta del carácter "personal".

Difiere también de las bellísimas *Confesiones* de San Agustín en que la primera persona que habla se dirige al hombre común y no a Dios como interlocutor.

Al igual que en los *Ensayos* de Montaigne, también hay un yo que habla, pero no es ese erudito que cita a la herencia clásica grecolatina para comentar, acordar o discrepar de ésta, sino un estudioso o investigador que nos quiere participar la existencia de un gran hallazgo relacionado con una verdad que se pretende indubitable. El estilo en que se dirige al lector es directo, está centrado en formas

relacionadas con el yo que habla, se sitúa espacialmente por medio de partículas que refieren a ello: "me encontraba yo entonces en Alemania", y se indica el momento en que realiza la acción: "Me eduqué en las letras desde mi infancia". Esta característica biográfica ha sido muy comentada, Descartes se dirige al lector contándole su propia historia personal como una forma de acceder a su descubrimiento.

Semejante a las *Confesiones*, el *Discurso* tiene partes subdivididas numéricamente, pero no se trata de "Libros" arreglados siguiendo una progresión aritmética, como es el caso de la *Biblia* sino de una especie de estructuración donde vamos pasando de lo general a lo particular, y donde lo simple prevalece sobre lo complejo. La división en partes, nos dice nuestro autor, permite que la lectura se haga más fácil. El yo personal del *Discurso*, nos lleva de la mano hacia el yo filosófico, artificio por el cual lo más complejo es a la vez lo más simple.

Comenté anteriormente que era un hecho estilístico de la narrativa filosófica cartesiana el uso de prólogos, epígrafes o cartas introductorias, por lo menos en todos los textos que el mismo preparó para su publicación. Tales el caso de las *Meditaciones*, *Los principios*, *Observaciones sobre cierto programa* y *Las pasiones del alma*. Sin embargo, cabría preguntarse ¿por qué el *Discurso* carece de ellos?

El mismo filósofo francés nos lo explica en una carta que dirige al padre Mersenne, dice refiriéndose al libro: "No pongo *Tratado del método*, sino *Discurso del método*, que equivale a *Prólogo* o

Advertencia en torno al método, para mostrar que no me propongo enseñarlo sino sólo hablar de él. En efecto, como se puede ver por cuanto digo, consiste más en práctica que en teoría; y llamo a los tratados que siguen *Ensayos de este método* porque sostengo que las cosas no podrían ser encontradas sin él..." (Carta a Mersenne, 27 de febrero de 1637).

Así pues, su carta nos ha esclarecido el problema. El acercamiento al lector para que logre llegar al método precisa de una introducción, de una manera de llevar de la mano al lector por la materia de que trata, toda la obra logra ese propósito y es leyéndola íntegramente que podremos entenderlo.

¿Por qué escribe Descartes el *Discurso del método*? Porque considera haber descubierto principios indubitables, susceptibles de servir para la vida, cree incluso que se pueden utilizar para la conservación de la salud. Y aquí opone nuestro filósofo la diferencia entre su actividad y la de sus maestros de La Fléche quienes enseñan la: "filosofía especulativa" (Sexta parte, 2). En este aspecto el microcontexto se dirige al macrocontexto en actitud crítica y recupera lo "práctico" que la escolástica había oscurecido. Descartes está innovando cuando a partir de un argumento epistemológico como es la afirmación del *cogito* se dirige hacia los aspectos prácticos. Recordemos que Aristóteles había clasificado el saber en tres tipos: teórico, práctico y poético. Descartes asume lo existente y lo particulariza a su manera haciendo que del conocimiento teórico vayamos hacia el práctico y no aparezcan separados como en el caso de Aristóteles.

El *Discurso* indica el contenido de cada parte sintéticamente y también subtítulo lo que va a aparecer a continuación indicando que se trata de la manera en que la razón va a poder investigar y buscar la verdad de las ciencias.

Se parte de que el conocimiento puede ser algo compartido, porque el vehículo para acceder a él, el buen sentido o razón, se encuentra por igual en todos los hombres por su propia naturaleza.

Esta creencia fuerte en el hombre del *bon sens* y en la facultad racional será después matizada por el propio Descartes.

Ante la posibilidad de crear escépticos radicales, Descartes antes de entrar a la parte más compleja de su argumentación nos advierte que quiere que tomemos lo que nos cuenta como si se tratara de un cuadro, y en esto ejercita, como en el caso de su obra no publicada *El mundo* un argumento por analogía. Cada quien puede juzgar, pero si lo que se dice se presenta como un cuadro o una fábula, es posible que sólo tenga aspectos positivos y sea útil a los demás.

El primer antecedente en la construcción de nuestro conocimiento es la tradición literaria y filosófica. Descartes admite haber leído muchísimo, probablemente a Montaigne y a otros de sus contemporáneos, también reconoce que los viajes ilustran puesto que impiden que un solo tipo de comportamiento social le parezca a uno verdadero, esto es, muestran la relatividad y diversidad de las costumbres en las sociedades.

Nos va marcando que preferirá aquello que sea producto de los frutos del estudio a lo que proviene

del mero ingenio. Y se dirige paso a paso hacia la duda.

Descartes busca un método. Y para construirlo se valdrá de cuatro reglas. la regla de veracidad que fundamenta la verdad y la claridad, la regla analítica (descomponer todo en partes), la regla atómica (de lo simple a lo complejo) y la regla enumerativa (evitar cualquier omisión). Y nos transmite también una recomendación práctica, ejercitar la mente en la geometría analítica ayuda a concebir mejor las cosas.

Pertrechado con una moral regida por la prudencia y la moderación e iluminado por la luz natural que nos ha dado Dios, irá, nos dice claramente, del escepticismo al conocimiento firme y duradero.

Medita ahora, y encuentra su principio, *pienso, existo*. Y procede a explicar la necesidad de Dios como garante de la verdad de este primer principio. Una vez hallado el principio habrá que pasar a los efectos.

Descartes recuerda entonces de manera contradictoria que, por un lado, pone más esmero en lo que cree que "leerán" muchos, su *Discurso*. Como en toda obra escrita, lo que se sostiene excede el tiempo histórico específico. Descartes piensa que es importante lo que está redactando, y por otro lado, nos dice que "odia" escribir libros.

Resumiendo: El estilo cartesiano de filosofar es más cercano que los precedentes, su afán no es presentar al filósofo como un ser inaccesible totalmente divorciado del hombre común sino como un

guía que habiendo descubierto algo lo extiende hacia los demás. En este sentido considera al lector del *bon sens* más que como un desconocido como su *alter ego*. Se propone por vía escrita presentar principios generales tan amplios y omniabarcantes que tengan injerencia en todo y por lo mismo sean susceptibles de uso en la vida práctica. Premeditadamente Descartes escribió su tratado en francés porque lo consideró un escrito de divulgación, que podía ayudar a pensar de manera clara y distinta. Lo más importante era la idea de que el libro tenía pruebas claras de las verdades obtenidas. Para poder analizar la profundidad, verdad y pertinencia de lo allí discutido Descartes pidió a sus contemporáneos que enviaran las objeciones importantes a su editor para él reflexionarlas y como resultado de eso escribió, después del *Discurso*, su obra más compleja, las *Meditaciones de prima philosophia*.

Un primer acercamiento al estilo filosófico cartesiano de las *Meditaciones de prima philosophia*

Las *Meditaciones* como se sabe, circularon manuscritas antes de que en 1641 se publicaran, por lo cual su primera edición redactada en latín contó con una sección especial de cinco conjuntos de objeciones integradas al texto. El título original prometía probar la existencia de la inmortalidad del alma.

Criticado Descartes por sus objetores en que sólo demostraba la espiritualidad del alma pero no su inmortalidad cambió el título en su segunda edición

de 1642. Un destacado grupo de contemporáneos de Descartes se dieron a la tarea de encontrar problemas argumentativos en esta obra, para muchos el "corazón" del cartesianismo. Es interesante destacar aquí la actitud que la crítica generó en nuestro filósofo. No sucedió que Descartes se dirigiera constantemente a sus lectores y no recibiera lo que la teoría de la comunicación llama retroalimentación, esto es ajustes en los dos lados del proceso comunicativo. Queda claro que sin variar sus tesis principales Descartes tuvo la conciencia de qué sí probaba y qué no y qué había que aclarar y cómo.

Las *Meditaciones* son, sin duda, el texto donde más se aprecian las ideas cartesianas de qué era la filosofía y cómo debía discutirse. Independientemente de si el filósofo y sus objetores fueron o no objetivos y justos, el uno con los otros, la obra refleja a un pensador en plena madurez, totalmente convencido de su descubrimiento y capaz, sin falsa modestia, de dejar al lector la difícil tarea de árbitro en la discusión filosófica.

Nadie quizás hasta la reciente filosofía contemporánea, que discute pequeños problemas de interpretación sobre atómicos puntos de la realidad filosófica ha tenido el mismo valor. Todos los filósofos han reinterpretado lo dicho por quienes los discuten, pero, pocos han dejado hablar, como en el caso cartesiano, a los pensadores mismos, sin otra salida que una nueva respuesta agregada al texto. Las *Meditaciones* son por ello, un ejemplo de lo que para este gran pensador de la modernidad fue la tarea filosófica.

El texto se encuentra escrito en latín, esto es en la lengua de la filosofía porque a diferencia del *Discurso*, no se dirige solamente al hombre del *bon sens*, sino al gremio de los filósofos y especialmente a aquellos que enseñan filosofía. Como sabemos, uno de los fines de la carta que introduce era precisamente hacer que este texto circulara un poco más y en otros espacios.

Respecto a la valoración que podemos hacer de las particularidades del estilo filosófico cartesiano el texto muestra de manera ejemplar todas las características de éste.

Tiene una carta de presentación dirigida a los Decanos y Doctores de la Facultad de Teología de París, un prólogo, un resumen. Y seis meditaciones numeradas subdivididas en pequeñas secciones que siguen un proceso analítico semejante al ejercitado en el *Discurso*.

Al final de las seis meditaciones sigue cada una de las objeciones bajo el nombre de su autor y después las nuevas respuestas del filósofo a las objeciones. Sólo para que se hagan una idea de la envergadura de la obra podría decirles que a las más o menos sesenta páginas del texto base, le construimos más de trescientas entre objeciones y respuestas, esto es, el sector de las objeciones es cinco veces mayor que el texto original e indudablemente enriquece de manera sustancial a las *Meditaciones*.

Como expresé antes las *Meditaciones* inician con una carta a los decanos de la Sorbona. La existencia de este material ha sido interpretada de diversas

maneras por los estudiosos del cartesianismo, pero para muchos la carta no es más que una manera en que Descartes trata de "curarse en salud" de la crítica circundante.

Considero que hay un sentido en que esto puede ser correcto y es que nuestro pensador era un hombre muy preocupado de la reacción que podían generar sus ideas a partir de su obra escrita. De allí que, como se comentó antes, tenía muy ubicados a sus tipos de lectores, el lector común y del *bon sens* para el *Discurso* y *Las pasiones del alma*. Pero tanto para las *Meditaciones*, como para *Los principios de la filosofía*, y *Las observaciones a cierto programa* supuso que sus lectores tendrían que ser: teólogos o filósofos o profesores de filosofía, por eso esta carta está dirigida más bien a ellos.

Pide a los genuinos filósofos ayudarle en la discusión, si es verdad como él plantea que logra llegar a una "demostración exacta", pero no le interesan aquellos que sólo discuten por discutir. Además de justificar y fundamentar la posibilidad de una prueba racional de la existencia de Dios, insiste en su preocupación por enfrentar los argumentos ateos y escépticos. Si quienes han leído a Descartes como un escéptico radical se asoman a esta carta, verán con claridad, como en el caso explícito de la tercera parte del *Discurso*, lo lejos que nuestro filósofo está de esta postura.

Con las *Meditaciones* Descartes continúa el diálogo con su lector que había abierto al presentar su *Discurso*. Primero que nada, en el prólogo se identifica como el escritor del "Discurso", y a continua-

ción pasa a revisar cuidadosamente las dos objeciones más fuertes, una relacionada con las características del *cogito* que reelaborará en la segunda meditación y la otra relacionada con la perfección de Dios que empezará a desarrollar en la tercera.

El lector de las *Meditaciones* debe alejar su espíritu de los sentidos y despreocuparse del aquí y el ahora; debe meditar con Descartes. En el prólogo nuestro filósofo aconseja que lo lean cuidadosamente en el entendido de que serán muy pocos quienes lo hagan.

Por último nos solicita que hagamos una lectura completa, incluyendo todas las objeciones y respuestas para poder formarnos un juicio válido del valor de la obra.

Procede inmediatamente después a presentar un resumen de la obra donde más que justificar su metafísica como en el caso de la carta a los decanos, o contextualizar su pensamiento con lo previo y aclarar sus motivaciones como hace en el prólogo, describe sección por sección la cadena de enunciados y argumentos deductivos de que está compuesto el libro.

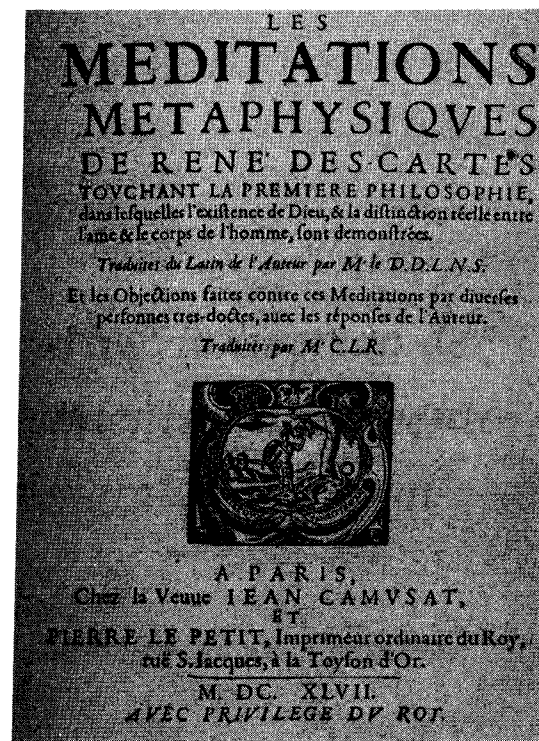
No analizaré en este momento el cuerpo de las *Meditaciones*, pero sí es interesante destacar el "tono" que tienen cada una de las objeciones así como de las respuestas. La mayoría de las cuales tienen forma de cartas donde puede detectarse el estilo de los corresponsales. Las respuestas permiten a Descartes ejercitar una nueva modalidad de su prosa en las peticiones o condiciones, en los axiomas y en las proposiciones y demostraciones donde se ve mucho más el "more geométrico" que herederá para la estilística filosófica posterior Baruch Spinoza.

A manera de conclusión

Creo que queda patente de manera evidente la cercanía que tiene Descartes con su lector, lo tiene presente desde que elabora sus textos. Trata de ubicar sus posibilidades y limitaciones y las capitaliza para que su trabajo creador pueda verse enriquecido por esta relación. Desde su debut con el *Discurso del método*, Descartes entabla un diálogo que será continuado a todo lo largo de su obra publicada y de la cual las *Meditaciones metafísicas* son un claro y extraordinario ejemplo.

Sin embargo, el camino cartesiano no termina allí, y tendremos por razones de espacio que abandonar a Descartes antes de que empiece a exponer sus *Meditaciones metafísicas*.

Sin embargo, valdrá la pena citar unas líneas que a propósito de la publicación de su siguiente obra *Los principios de la filosofía* le escribe al Padre Picot y donde nos explica que el conocimiento se adquiere de: "...la lectura, no de todos los libros, sino en particular de aquellos que han sido escritos por personas capaces de darnos una instrucción provechosa, porque libros así son una especie de conversación que tenemos con sus autores" (Carta al Padre Picot). Con lo que se pone de manifiesto el carácter intertextual y complementario que tienen todos los libros que forman parte de nuestros acervos mentales y conceptuales. Nosotros al igual que Descartes seguimos conversando tanto con nuestros predecesores como con nuestros contemporáneos. Y ese sería el mensaje final: no hay mejor diálogo que el que nos transforma y enriquece.



*Edición facsimilar canónica
de las "Meditaciones"*

Edición de Charles Adam y Paul Tannery

*Descartes: la libertad de
pensamiento, fundamento
de la moral provisional*

Leiser Madanes

Introducción

Deseo aprovechar esta ocasión* para someter a consideración de ustedes una interpretación de un viejo problema que presenta la filosofía de Descartes. Como ustedes saben, Descartes suponía que, tarde o temprano, el conocimiento humano constituiría una unidad. Es conocida su imagen del árbol del conocimiento: las raíces son la metafísica; el tronco es la física y las ramas son la mecánica, la medicina y la moral. Es decir, la culminación del conocimiento humano debía ser la moral. También es sabido que, antes de emprender la tarea de someter a examen sus creencias, considera necesario munirse de una moral provisional, hasta tanto encuentre los principios evidentes de una moral definitiva. Esta moral provisional le permitirá guiar su conducta mientras dure el examen de sus creencias. Estos pocos datos alcanzan para presen-

* Este trabajo se presentó en el Seminario Internacional: "El tema del hombre: tradición y actualidad" organizado por la Fundación Ortega y Gasset Argentina en septiembre de 1993. Esbocé algunas de las ideas propuestas aquí en mi "Comentario a la ponencia de Paulo Faria 'Investigação da verdade e uso da vida'", FFyL, UBA, agosto de 1993. Las citas fueron tomadas de *Descartes, Obras escogidas*, Bs As, 1967, trad. E. de Olaso y T. Zwanck.

Introducción

Deseo aprovechar esta ocasión* para someter a consideración de ustedes una interpretación de un viejo problema que presenta la filosofía de Descartes. Como ustedes saben, Descartes suponía que, tarde o temprano, el conocimiento humano constituiría una unidad. Es conocida su imagen del árbol del conocimiento: las raíces son la metafísica; el tronco es la física y las ramas son la mecánica, la medicina y la moral. Es decir, la culminación del conocimiento humano debía ser la moral. También es sabido que, antes de emprender la tarea de someter a examen sus creencias, considera necesario munirse de una moral provisional, hasta tanto encuentre los principios evidentes de una moral definitiva. Esta moral provisional le permitirá guiar su conducta mientras dure el examen de sus creencias. Estos pocos datos alcanzan para presen-

* Este trabajo se presentó en el Seminario Internacional: "El tema del hombre: tradición y actualidad" organizado por la Fundación Ortega y Gasset Argentina en septiembre de 1993. Esbocé algunas de las ideas propuestas aquí en mi "Comentario a la ponencia de Paulo Faria 'Investigação da verdade e uso da vida'", FFyL, UBA, agosto de 1993. Las citas fueron tomadas de *Descartes, Obras escogidas*, Bs As, 1967, trad. E. de Olaso y T. Zwanck.

tarles el problema: Descartes nunca elaboró una moral definitiva. Las cartas sobre moral que escribe durante los últimos años de su vida difieren muy poco de la moral provisional del *Discurso del método*.

Las interpretaciones son variadas: están quienes sostienen que así como introdujo una moral provisional en el *Discurso* para evitar la crítica de los teólogos, prefirió no escribir una moral definitiva guiado por idénticas consideraciones prudenciales. Están quienes sostienen que quizás simplemente no tuvo tiempo para hacerlo, habiendo estado ocupado en otras tareas. O, incluso, que era imposible pensar una moral fundada en su metafísica.

1.2.1.1
Mi interpretación es la siguiente. En cierto sentido la moral provisional equivale a la moral definitiva y debemos interpretarlo como la rama más alta del árbol de la sabiduría. Y en otro sentido, no lo es, pues la moral no podía formar parte del árbol de la sabiduría. El problema, en definitiva, se presenta según sea la concepción del hombre.

Cuando Descartes reduce el hombre a pensamiento puro, es posible encontrar un hilo conductor que vaya de la metafísica a la moral. Ese hilo conductor considero yo que es la libertad. En la imagen del árbol, la libertad haría —según mi interpretación— las veces de savia que desde las raíces metafísicas nutre la rama de la moral. Pero cuando Descartes pretende recuperar el cuerpo y, con él las acciones de los hombres, ya no es posible hablar de una moral que sería la culminación de su metafísica. Hablaremos tan sólo de una moral provisional que forma un cerco protector del árbol del

conocimiento. Entendida como moral provisional, la moral cartesiana es un recurso para asegurarse la libertad de pensamiento. Entendida como moral definitiva, la moral cartesiana es el ejercicio de la libertad del pensamiento.

Quisiera ahora fundamentar esta interpretación que acabo de proponerles.

El hombre "tomado de un modo preciso"

"¿Qué es, pues, lo que anteriormente he creído ser? Sin duda, he pensado que era un hombre. Pero, ¿qué es un hombre?"¹

Cuando Descartes se plantea estas preguntas se encuentra ya inmerso en su segundo día de meditación. La pregunta por el hombre no es en Descartes una pregunta independiente ni original. La pregunta se plantea a raíz de una respuesta anterior. Descartes se plantea originalmente un problema de conocimiento. Busca examinar sus creencias a fin de encontrar alguna cierta. Yo dudo, yo soy, es la respuesta que buscaba. Luego pregunta: ¿qué soy yo? ¿Qué es un hombre? La respuesta a la pregunta ¿qué soy yo? o ¿qué es un hombre? deberá ser una respuesta que ya haya pasado por el severo examen de la duda. En el transcurso de la primera meditación Descartes nos ha mostrado que no necesitamos un cuerpo, ni ninguna acción corporal, para buscar la verdad. En la medida en que la verdad deja de ser adecuación

¹ AT IX 20.

y se convierte en una propiedad intrínseca de las ideas (claridad y distinción), el cuerpo y sus movimientos ya nada tiene que ofrecer a quien busca certeza. No se trata tan sólo de que pueda ser que esté soñando o que un genio maligno me engañe. Estas hipótesis me muestran que puedo llegar a una creencia indubitable y que el cuerpo nada tiene que ver con ella. En la segunda meditación, la pregunta ¿qué es un hombre? se reduce a la pregunta ¿qué soy yo? Y este yo es tan sólo pensamiento.

“Pero, ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda...”² “De donde empiezo a conocer quién soy con un poco más de luz y de distinción”.³

“Tomado de un modo preciso” —como dice Descartes— yo soy una cosa que piensa. Por lo tanto —y esta conclusión es mía— la moral que se funda en la metafísica, y que prescinde del cuerpo, deberá referirse a algún aspecto del hombre tomado de un modo preciso. Aun cuando por ahora no sepamos en qué consiste, sabemos que esta moral metafísicamente fundada se referirá a un hombre entendido únicamente como un yo que piensa.

Duda y libertad de pensamiento

Recordemos el carácter derivado de la pregunta por el hombre. Derivado, porque partiendo de la búsqueda de la certeza se había llegado al resultado de

² AT, IX, 22.

³ AT, IX, 23.

que la única creencia cierta era que, en tanto pienso, existo. Luego me pregunto quién soy yo. Ahora bien, ¿cómo fue posible poner en marcha las meditaciones metafísicas? ¿Por qué podemos poner en duda nuestras creencias? En la “Síntesis de las seis meditaciones siguientes”, dice Descartes:

“En la segunda, el espíritu, que sirviéndose de su propia libertad supone que no existen todas las cosas de cuya existencia cabe la menor duda, reconoce que es absolutamente imposible, sin embargo, que él mismo no exista”.⁴

Es decir, el pensamiento es libre: y esta libertad fue la condición que posibilitó el ejercicio de la duda. Al llegar a la libertad de nuestro pensamiento, llegamos a un fundamento que no admite, por su parte, más fundamentación. Leemos en los Principios de la filosofía I, § XXXIX:

“La libertad del arbitrio se conoce por sí misma. Que hay libertad en nuestra voluntad, y que podemos asentir según nuestro arbitrio a muchas cosas, es tan manifiesto que debe contarse entre las nociones primeras y más comunes innatas entre nosotros.”⁵

Descartes llega a decir que “somos tan conscientes de la libertad y de la indiferencia que existen en nosotros, que nada hay que comprendamos con

⁴ AT, IX, 9.

⁵ AT, VIII, 19.

más evidencia y perfección".⁶ Y aun cuando no podamos conciliar la libertad de nuestro arbitrio y la preordenación de Dios, de todas maneras no podemos dudar de que "comprendemos íntimamente y experimentamos en nosotros mismos (nuestra libertad)".⁷

A pesar de que no resulta posible plantear la pregunta por el fundamento de la libertad, podemos distinguir diversos grados de la libertad de pensamiento, que incluso podrían ser diferentes maneras de concebir qué entiende Descartes por libertad. Sugiero la siguiente gradación:

1. Libertad entendida como indiferencia o indeterminación: (La voluntad o libertad de libre albedrío) consiste solamente en que podemos hacer una cosa o no hacerla (es decir: afirmar o negar, perseguir o huir).⁸
2. La segunda caracterización que Descartes da de la libertad parece estar tomada del principio de inercia que rige para los cuerpos en movimiento: ausencia de impedimentos externos.

Dice así:

"o más bien solamente en que para afirmar o negar, perseguir, o huir de las cosas que el entendimiento nos propone, actuamos

⁶ A.T., VIII, 20.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ A.T., IX, 46.

de tal modo que no sentimos que ninguna fuerza exterior nos constriñe".⁹

3. El tercer grado de libertad será el de la auto-determinación o autonomía. Descartes no llega a tratarlo explícitamente: tan sólo lo insinúa o vislumbra. Considero, sin embargo, que es la concepción de la libertad que tomó un lector tan minucioso de Descartes como fue Spinoza: la libertad entendida como conciencia de la propia necesidad.

Tal como ocurría ante la pregunta acerca del hombre también las concepciones cartesianas de la libertad están correlacionadas con su proyecto de conocimiento. Conocemos nuestra libertad porque podemos dudar. A cada etapa de la duda le corresponde un grado diferente de libertad. Pondré algunos ejemplos para aclarar esta correlación.

Si yo creo que en este momento hay un camión estacionado en la calle, quizás tenga razón, quizás no. No es algo del todo improbable, pero tampoco tengo seguridad de que, en este momento, haya un camión estacionado en la calle. Ante semejante falta de evidencia, cualquiera de ustedes puede dudar de que mi creencia sea verdadera. Yo mismo puedo dudar de que sea verdadera, sin por esto suponer que sea falsa. Simplemente, no emitimos juicios cuando estamos tan faltos de evidencias. En la

⁹ *Loc. cit.*

primera meditación Descartes nos invitó a dudar de los juicios que normalmente realizamos acerca del mundo exterior y acerca de nuestro propio cuerpo. Incluso nos señaló algunas razones que indicaban que es posible dudar acerca de las verdades de la matemática. Aun cuando en nuestra vida cotidiana no estemos dispuestos a juzgar acerca de creencias tan poco fundadas como la de que en este momento hay un camión estacionado en la calle si estamos dispuestos a admitir como verdadero que $2 + 3 = 5$. Nadie, en la actitud natural, es tan prudente como para abstenerse de juzgar que dicha proposición sea verdadera. Sin embargo, en el contexto de la duda hiperbólica de la primera meditación. Descartes nos pidió que compartiéramos con él la duda acerca de la verdad de dicha afirmación. Aceptábamos la aventura que nos proponía Descartes y admitíamos que era posible dudar de las verdades de la matemática. Como no era relevante el grado de probabilidad de un conocimiento, sino tan sólo si era o no indubitable, la afirmación $2 + 3 = 5$ se volvía dubitable, como también era dubitable la afirmación acerca del camión estacionado en la calle. Y así como suspendíamos nuestro juicio acerca de la verdad o falsedad de la creencia acerca del camión, suspendemos también nuestro juicio en el caso del dos más tres.

Finalmente Descartes nos confrontaba con una verdad indubitable: "yo pienso, yo existo". ¿Qué sucede en este caso? Así como nos resultaba indiferente pensar que era verdadero o que era falso que hubiera un camión en la vereda; y así como, pese a

estar fuertemente inclinados a juzgar que es verdad que dos más tres es igual a cinco, de todas maneras suspendíamos el juicio llevados por la duda en su momento hiperbólico, no puedo sino admitir que es evidente que en el acto de dudar, pienso y existo. Dice Descartes: "no podía dejar de juzgar que una cosa que concebía tan claramente fuera verdadera, no porque me encontrase forzado por alguna causa exterior, sino solamente porque de una gran claridad que había en mi entendimiento ha seguido una gran inclinación de mi voluntad. Y he sido inclinado a creer con tanta mayor libertad cuanto menor fue mi indiferencia".¹⁰

Nadie me obligó a creer. Nadie puede obligarme a creer en algo que yo, libremente, no creo. Las creencias no pueden introducirse por la fuerza. La primera creencia —pienso luego existo— es la que admito con mayor libertad, pues, aun cuando nadie me obligue a hacerlo, no puedo dejar de hacerlo, ya que posee una evidencia absoluta. Al aceptar la evidencia de que no puedo dudar de que existo puesto que dudo, quien piensa experimenta la autodeterminación de su pensamiento. Y esta autodeterminación del pensamiento es el grado más alto de la libertad.

El hombre cartesiano es, fundamentalmente, pensamiento libre. Investigar la verdad equivale a ejercitar esta libertad. La evidencia tiene una lectura en la libertad: imposibilidad de seguir dudando,

¹⁰ A.T., IX, 46.

irresistibilidad de la creencia. Con respecto a la verdad, las representaciones en tanto que representaciones, son incorregibles. Con respecto a la libertad de asentir, la evidencia es irresistible.

La moral provisional

El hombre es pensamiento libre. Si no fuera pensamiento libre, nunca hubiera podido dudar. La duda es la *ratio cognoscendi* de mi libertad. Mi libertad es la *ratio essendi* de la duda. Una vez descubierta la libertad de pensamiento como condición necesaria para toda investigación sobre la verdad, Descartes se plantea el problema de cómo puede preservar dicha libertad. Tal como mostró en el ejercicio de la duda, la libertad de pensar está más allá del alcance de cualquier coacción externa. Bastará, por lo tanto, con preservar la propia vida para preservar esta libertad de pensar. *Bene vixit qui bene se latuit*. "Bien vive quien bien se esconde", era la consigna de Descartes. La substancia externa —y nuestros cuerpos como parte de ella— está sujeta a leyes necesarias, coacciones de todo tipo, choques y violencias. La libertad se refugia en la intimidad, se repliega en el pensamiento. Descartes busca asegurar que su pensamiento siga siendo libre. El problema que se le plantea es que no sólo tiene que pensar, sino que también debe actuar. Y no puede esperar tener ideas claras y distintas antes de actuar. El momento de la acción no siempre lo decide el actor. Suele estar impuesto por sus circunstancias.

Descartes elabora entonces unas reglas de conducta o máximas de la moral provisional de manera tal de asegurar la libertad de pensamiento. Son una manera de llevar una vida pacífica. Es una moral propia del investigador de la verdad. *In foro interno*, no renunciará a la libertad; *in foro externo*, se someterá a las decisiones públicas.

Recordemos en qué consisten estas máximas de la moral provisional y cuál es el sentido último que Descartes les otorga. En la presentación que Descartes hace de la moral provisional al comienzo de la tercera parte del *Discurso*, no se refiere a la libertad de pensamiento. Luego de comparar su tarea con la del hombre que antes de demoler su casa para construirla sobre nuevos cimientos debe asegurarse un techo bajo el cual refugiarse mientras dure la demolición y reconstrucción, aclara que necesita una moral provisional, primero, para no permanecer irresoluto en las acciones mientras la razón le obliga a serlo en los juicios; y, además, para no dejar de vivir de allí en adelante lo más felizmente que pudiera. El Descartes que escribe estas líneas es, todavía, un hombre de carne y hueso, que ya ha decidido que su futura tarea será poner en duda todas sus creencias, pero que todavía no ha iniciado esa tarea. Las máximas de la moral provisional son las siguientes:

1. La primera consiste en la obediencia a las leyes y costumbres del país; conservando la religión en la que ha sido criado; rigiéndose en todo lo demás según las opiniones más mode-

radas y más alejadas del exceso. Y aclara que “particularmente ponía entre los excesos todas las promesas por las cuales perdemos algo de la propia libertad”.¹¹ También vale la pena tener en cuenta otra aclaración que hace Descartes: “Pero como no veía nada en el mundo que permaneciera siempre en el mismo estado y como en mi fuero íntimo me prometía perfeccionar cada vez más mis juicios y no hacerlos peores, hubiera creído cometer una gran falta contra el buen sentido si, por aprobar yo algo entonces, estuviese obligado a considerarlo bueno todavía después, cuando acaso hubiera dejado de serlo o yo hubiese dejado de estimarlo como tal.”¹²

2. La segunda regla consistía en ser lo más firme y resuelto que pudiera en sus acciones.
3. La tercera: tratar siempre de vencerse a sí mismo más que a la fortuna, y de cambiar sus propios deseos más que el orden del mundo. Nuevamente aquí encontramos una observación relevante para nuestro tema: “y generalmente de acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder más que nuestros pensamientos.”¹³

¹¹ A.T., VI, 24.

¹² *Loc. cit.*

¹³ A.T., VI, 25.

4. Por último, como conclusión de esta moral, se le ocurrió a Descartes hacer una inspección exacta de todas las diferentes ocupaciones que tienen los hombres en esta vida, para tratar de elegir la mejor; y sin que quiera decir nada de las demás, pensó que no podía hacer nada mejor que continuar en la misma en que estaba, es decir, dedicar toda su vida al cultivo de la razón y progresar todo cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad siguiendo el método que se había prescrito.

Descartes había anunciado que su moral provisional consistía en tres o cuatro máximas. La cuarta máxima —si es que la consideramos como tal— se refiere a la elección que ha hecho de investigar la verdad. Luego Descartes reconoce que las máximas de la moral provisional sólo estaban fundadas en el propósito que tenía de continuar instruyéndose. Recordemos que los fines declarados de la moral provisional eran: no permanecer irresoluto en las acciones durante el ejercicio de la duda y vivir lo más felizmente que pudiera. Descartes mismo explica cómo cada una de las máximas precedentes cumplía este propósito de asegurarle la investigación de la verdad.

1. Con respecto a la primera máxima —que aconsejaba regirse por las opiniones más moderadas— aclara Descartes que “habiendo dado Dios a cada uno alguna luz para discer-

nir lo verdadero de lo falso no hubiera creído yo tener que contentarme ni por un instante con las opiniones de otro, si no me hubiera propuesto emplear mi propio juicio para examinarlas cuando fuera oportuno".¹⁴ Es decir, provisionalmente se guiará por las opiniones más moderadas, y esto le permite preservar intacta la libertad de pensamiento para examinar las reglas morales a su debido momento.

2. La segunda regla consistía en ser lo más firme y resuelto que pudiera en las acciones. ¿Pero por qué ufanarse de emprender una decisión decidida y resueltamente sino se confiesa que no se está seguro acerca de su corrección? Explica Descartes: "no hubiese podido librarme de escrúpulos siguiéndolas si no hubiese esperado no perder ocasión de encontrar otras mejores, en el caso de que las hubiese".¹⁵ Nuevamente, el carácter provisional asegura la libertad de modificar la acción en el futuro. Y sólo si la acción es modificable en el futuro, por decidida que sea su ejecución presente, será moralmente aceptable.
3. Y, por último, dice Descartes que no hubiera sabido limitar sus deseos, ni estar contento, si no hubiese seguido un camino por el cual,

¹⁴ A.T., VI, 27.

¹⁵ *Loc. cit.*

pensando estar asegurado de la adquisición de todos los conocimientos de que fuera capaz, pensaba serlo, por el mismo medio, de la adquisición de todos los verdaderos bienes que estuviesen en su poder. Esto se debe a que nuestra voluntad no se determina a seguir o a huir de nada sino en cuanto nuestro entendimiento se la represente como buena o mala. Basta con juzgar bien para obrar bien y con juzgar lo mejor que se pueda para obrar también lo mejor que se pueda, es decir, para adquirir todas las virtudes y conjuntamente todos los bienes que se puedan adquirir; y cuando se tiene certeza de que eso es así no se puede dejar de estar contento. Concluye Descartes:

*"Después de haberme asegurado así de estas máximas y de haberlas puesto aparte con las verdades de la fe, que siempre han sido las primeras en mi creencia, juzgué que podía empezar libremente a deshacerme de todo el resto de mis opiniones."*¹⁶

En esta explicación de por qué las tres o cuatro máximas se fundamentan en el propósito que tenía de continuar con la investigación de la verdad, no aparece la cuarta máxima, que se refería a la propia

¹⁶ A.T., VI, 28.

elección de investigar la verdad. Investigar la verdad equivale a dudar de las creencias comúnmente aceptadas y esto, a su vez, equivale a hacer uso de la libertad de pensamiento. Esta decisión que toma Descartes de ejercitar su libertad de pensar aparece, primero, como la cuarta de las tres o cuatro máximas de la moral provisional y luego como el fundamento de la moral provisional.

Puedo imaginar a Descartes formulándose el siguiente problema: mientras yo pienso ¿qué hago con el cuerpo que está en el mundo? Mientras yo (entendido como cosa que piensa) ejerzo la libertad de pensamiento (decisión moral fundamental) yo (entendido como cuerpo en el mundo) me guiaré por unas máximas que aseguran que no enajenaré mi capacidad de pensar libremente (si esto fuera posible).

La moral provisional está pensada para que ese hombre "tomado de un modo preciso" pueda realizar su tarea de conocimiento que pasa a ser también la base de toda moral. El hombre entendido como encuentro de un cuerpo y un alma seguirá las reglas de esa moral provisional.

La moral definitiva

Retomemos el proyecto gnoseológico cartesiano. Este consistió, básicamente, en la distinción pensamiento/extensión, alma y cuerpo. Como hemos logrado poseer una idea clara y distinta del alma y una idea clara y distinta del cuerpo. Nunca llegaremos a poseer una idea distinta de la unión del

alma y del cuerpo. Esta unión tendrá siempre e inevitablemente un grado de confusión. El tratado sobre *Las pasiones del alma* también es, en algún sentido, un texto sobre moral. Pero Descartes aclara que lo escribe desde un punto de vista de médico. No pertenece, en sentido estricto, al proyecto que se fundamenta en la distinción de alma y cuerpo, sino a otra clase de conocimiento que supone algún tipo de unión o encuentro entre dos sustancias. ¿Habremos de concluir, por lo tanto, que la certeza metafísica no está disponible para la moral? Si esta fuera nuestra conclusión, deberíamos podar la rama más alta del árbol del conocimiento. En cambio, si nos inclinamos a considerar que la moral cartesiana tiene por fundamento y fin propio la libertad de pensamiento, recuperamos la unidad con la metafísica, pues se estaría basando en la distinción cuerpo-alma y no en su unión.

Ocho años después de haberlas enunciado, Descartes retoma las tres o cuatro máximas de la moral tradicional en una carta a Elisabeth (4 de agosto de 1645). Introduce un cambio significativo únicamente en la formulación de la primera. Mientras en el *Discurso* hablaba de regir su conducta según las opiniones de los más sensatos, ahora aconseja a Elisabeth "que cada uno trate de servirse siempre, lo mejor que pueda, de su espíritu, para conocer lo que debe hacer o no en todas las circunstancias de la vida".¹⁷

Se refuerza, así, el sentido de la moral cartesiana entendida como autonomía o libertad de pensa-

¹⁷ A.T. IV, 265.

miento. Como ya no se trata de seguir provisionalmente las opiniones ajenas, puede considerarse que ésta es una versión de la moral definitiva. Definitiva, en cuanto no habrá nuevas reglas. Pero como deja siempre abierta la posibilidad del libre examen de creencias, es irremediabilmente provisional.

Conclusiones

La moral provisional y la duda le permitieron a Descartes plantear la pregunta por el hombre. Tanto la moral provisional como la duda tuvieron en la libertad de pensamiento su fundamento y condición de posibilidad. La pregunta por el hombre abre en Descartes dos respuestas posibles. La primera respuesta se inscribe en su proyecto de búsqueda de la verdad y de distinción entre pensamiento y extensión. El hombre es un yo que piensa. Y su pensamiento es libre. La elección de ejercer la libertad de pensamiento y de investigar la verdad es la decisión moral fundamental. Pero el hombre también es un encuentro de alma y cuerpo. Las reglas morales que rigen en este caso son provisionales en la medida en que son previas a la duda y no se han sometido a ella. Pero son definitivas si las consideramos como reglas o máximas destinadas a garantizar el ejercicio mismo de la duda, es decir, de la libertad de pensamiento.

Si nos atenemos a los escritos de Descartes, observamos una estrecha semejanza entre su moral provisional y el bosquejo de una moral definitiva,

tal como la presenta en su correspondencia con Elisabeth a partir de 1645. Probablemente hubo consideraciones prudenciales que, primero, motivaron a Descartes a incluir una moral provisional en la tercera parte del Discurso del método (1637) y luego pudieron haberlo llevado a postergar sine die la elaboración de una obra definitiva. He tratado de mostrar que una relectura de la moral provisional —teniendo en cuenta la reducción del hombre a un yo que piensa sin cuerpo— nos permite descubrir un nuevo objeto de la moral —la libertad— y también nos permite comprender que la moral provisional se transforma en definitiva en la medida en que sólo pretende ejercer y proteger esta libertad de pensamiento.

LES PRINCIPES
DE LA
PHILOSOPHIE
DE RENE' DESCARTES.
QUATRIÈME EDITION.

Reveü & corrigée fort exactement
par Monsieur C.L.R.

*Avec des Figures dans le corps du Livre:
Et celles en taille-douce, de la premiere Edition, mises
à la fin du Livre.*



A PARIS,
Chez THEODORE GIRARD, dans la grand Salle
du Palais, du costé de la Salle Dauphine, à l'Envie.

M. DC. LXXXI.
AVEC PRIVILEGE DU ROY.

*Edición facsimilar canónica
de "Los Principios"
Edición de Charles Adam y Paul Tannery*

LES PRINCIPES
DE LA
PHILOSOPHIE
DE RENE DESCARTES.
QUATRIEME EDITION.

Reveuë & corrigée fort exactement
par Monsieur C.L.R.

*Avec des Figures dans le corps du Livre
Et celles en taille-douce, de la premiere Edition, mises
à la fin du Livre.*



A PARIS,
Chez THEODORE GERARD, dans la grand Salle
du Palais, du costé de la Salle Dauphine, à l'Envie.

M. DC. LXXXI.
AVEC PRIVILEGE DU ROY.

*Edición facsimilar canónica
de "Los Principios"
Edición de Charles Adam y Paul Tannery*

*La voluntad en las
Meditaciones y los Principios
de René Descartes*

Laura Benítez

Introducción

El estudio de la filosofía moral cartesiana aunque no tan difundido como el de la epistemología o la metafísica, reviste una singular importancia en vista de que, en Descartes, estas reflexiones tienen dos fases, una primera que permanece muy ligada a la filosofía moral tradicional, por ende, a la psicología racional y especulativa y otra, posterior, donde se exhiben, por un lado, sus preocupaciones físicas y fisiológicas y, por otro, su interés por la acción del hombre subrayando la unión de la mente con el cuerpo.

A través de las dos etapas en que he dividido el estudio de la filosofía moral cartesiana intento poner de manifiesto que mientras la primera se ubica dentro de lo que podemos llamar la filosofía sistemática del siglo xvii, la segunda parece abrir una nueva perspectiva, más acorde con el estudio del mundo moral en el Siglo de las Luces.

Esta hipótesis que habré de probar en algún momento se avanza aquí únicamente en lo que se refiere a la primera etapa que puede caracterizarse plenamente en las *Meditaciones Metafísicas* y en los *Principios de la Filosofía*.

El contexto epistemológico del libre arbitrio en las *Meditaciones*

Hacia 1640, cuando Descartes finalizó la redacción de las *Meditationes de Prima Philosophia*, resultó claro para sus corresponsales y para los lectores del manuscrito en latín, que la reflexión en su conjunto estaba dominada por una preocupación epistemológica. ¿Cómo acceder a un conocimiento cierto, a un conocimiento que no pueda ponerse en duda? El 11 de noviembre de 1640, Descartes escribe a Mersenne:

*Le envió finalmente mi escrito de Metafísica, al cual no le he puesto todavía título a fin de hacerle el padrino y dejarle el poder de bautizarlo. Creo que le podemos llamar, como le escribí anteriormente, Meditationes de Prima Philosophia, porque en él no trato solamente de Dios y del alma sino en general de todas las primeras cosas que se pueden conocer al filosofar en orden.*¹

Pero, ¿cuáles son estas primeras cosas? Sin duda, entre las más importantes se halla el problema de la certeza. Así, en mayo del mismo año (1640) había escrito a Regius:²

¹ A Mersenne, 11 de noviembre de 1640, en *Descartes Oeuvres Philosophiques*. París, Garnier Frères, 1967.

² Henri de Roi, médico de Utrecht quien se declaró cartesiano y obtuvo por ello una buena nominación como profesor en la Universidad.

*Dice usted en la segunda [objeción] que la verdad de los axiomas, que se comprenden clara y distintamente, es manifiesta por sí misma. Estoy de acuerdo con ello durante el tiempo que se comprenden clara y distintamente, porque nuestra alma es de tal naturaleza que no puede evitar aceptar lo que comprende distintamente pero, puesto que no nos acordamos a menudo de las conclusiones que hemos extraído de tales premisas, sin poner atención a las propias premisas, digo que, sin el conocimiento de Dios, podríamos considerar que son inciertas aunque nos acordemos que las hemos extraído de principios claros.*³

En el centro mismo de las *Meditaciones* se pone de manifiesto la preocupación epistemológica de Descartes. ¿Cómo garantizar el conocimiento, cómo lograr que no sea dudoso? No es una casualidad que Descartes inicie las *Meditaciones* con la reflexión sobre: *las cosas que se pueden poner en duda*.

La Facultad de juicio y el problema del error

En el ámbito de la preocupación por la verdad clara y distinta y, más aún, indudable, Descartes aborda en la *Cuarta Meditación* y como parte de la teoría del

³ A Regius, 24 de mayo de 1640, en *Op. cit.* p. 245.

error, las cuestiones acerca de la voluntad y la libertad.

Inicia su análisis con la noción de capacidad o poder de juzgar o *facultatem judicandi*. Aunque tradicionalmente la facultad de juzgar o juicio había sido considerada como una facultad meramente intelectual, "poner en relación dos conceptos", "decir algo de algo" o "atribuir un predicado a un sujeto", Descartes introduce una novedad pues la pura facultad intelectual de comprender debe acompañarse de la volición mediante la cual se otorga, se niega o se retiene, el asentimiento. La judicación implica, así, una elección, un poner en acto la potencia volitiva. De esta manera la teoría del juicio se ubica tanto en la zona de explicación lógica y epistemológica, en que tradicionalmente se hallaba, como en la psicológica o moral, que intenta dar cuenta del juicio como una toma de decisión de la voluntad a partir de la información que le ofrece el entendimiento. Descartes dirá más tarde en los *Principios*:

Cuando percibimos una cosa no corremos el peligro de equivocarnos si no formamos para nada un juicio sobre ella, pero aunque lo formáramos, mientras no demos nuestro asentimiento, sino a lo que conocemos clara y distintamente, como debiendo ser incluido en aquello de lo que juzgamos, tampoco podríamos fallar.⁴

⁴ *Princ. A/T VIII, 1 33.*

En suma, se requiere tanto de la voluntad como del entendimiento para juzgar, lo cual suscita una primera dificultad: si la facultad de juzgar se reduce enteramente al entendimiento y la voluntad ¿qué es, estrictamente hablando, lo específico de ella? ¿No hay acaso una postulación de facultades no justificada? Descartes establece en los *Principios* que el juicio forma parte del entendimiento, pero no se reduce al mero percibir; además, formar el juicio sin incluir el asentimiento hace, del acto de juzgar, algo incompleto, de donde puede derivarse su especificidad en tanto modo del entendimiento y como clase de acto volitivo, ya que no todo acto de voluntad se reduce al juicio. El juicio cabal es un acto de voluntad, que se finca en una forma específica de acción intelectual, que consiste en enlazar conceptos de modo peculiar. Es, por esta razón, que la explicación del juicio se relaciona de inmediato con la teoría del error, que depende tanto de la limitación general humana (de la imperfección de ser contingente y creado) como del mal uso de nuestras facultades intelectual y volitiva, al ponerse en conexión.

De manera general, Descartes señala que:

1. Dios puso en mí la facultad de juzgar.
2. Dios no me dotó de ningún poder de equivocarme.
3. Nada producido por el soberano bien puede llevarme al error.
4. Luego, el error proviene de mí mismo y esto en dos sentidos:

- a) En uno muy general, porque como ser creado me ubico entre el soberano ser y el no ser. Al participar del no ser estoy expuesto a muchas carencias.
- b) En un sentido más específico, el error no es algo real, ontológicamente sustante, se trata, más bien, de una carencia, de un defecto, por eso Descartes niega que haya una facultad específica o potencia para errar.

El error es una manifestación de que mi capacidad de juzgar no es infinita y me recuerda mi condición de ser limitado, creado, contingente e imperfecto. El juicio, como operación, no es ilimitado como para juzgar siempre correctamente y nunca errar, pero además, en cuanto a su contenido, el error es una privación, es carecer de un conocimiento que se debería poseer.

A pesar de los señalamientos de imperfección conviene especificar que, para Descartes, la perfección y la imperfección del hombre se miden relativamente, esto es, somos imperfectos respecto a Dios pero perfectos en relación con nuestra propia naturaleza. De acuerdo con esto, yo debo poseer las capacidades que requiero para llevar a cabo las actividades propias de un ser humano, entre otras conocer y, en el caso de Descartes, conocer ni más ni menos que la verdad como indudable y es, precisamente por esto, que surgen las dificultades. En efecto, si Dios me ha dotado de toda perfección, de acuerdo con mi naturaleza, y siempre quiere lo mejor para mí, ¿por qué me permite caer en el error?

A esta pregunta Descartes responde con otra que, aunque no resuelve el problema, intenta, al menos, suavizarlo. Descartes pregunta: ¿es más ventajoso para el hombre no equivocarse que equivocarse? La pregunta va en el sentido claro de que, al desconocer los fines de Dios, lo que nos aparece sin sentido puede tenerlo oculto a nuestro limitado entendimiento humano. Refuerza esta misma idea con la afirmación de que el poder de Dios sobrepasa la capacidad de mi espíritu y sería temerario el querer conocer sus designios. En suma, Descartes quiere que demos amplio crédito a la benevolencia de Dios y que no le reclamemos nuestra limitación. Pero, al margen de que Dios tenga las mejores razones para dejar que caiga en el error, problema realmente no resuelto, otras preguntas apremiantes son: ¿cómo se genera en mí el error? ¿cuál es su mecanismo?

De la libre voluntad

Antes de contestarlas es conveniente extenderse en lo que Descartes entiende por voluntad, a fin de hacer más clara su propuesta sobre el mecanismo del error.

Cuando comparamos la voluntad con la imaginación, la memoria o la misma concebibilidad o entendimiento, encontramos que todas estas facultades son muy limitadas con respecto a ella, que se experimenta como muy amplia o ilimitada:

Del mismo modo, si examino la memoria o la imaginación o cualquier otra po-

*tencia, no encuentro ninguna que no sea en mí muy pequeña y limitada y que en Dios no sea inmensa e infinita. Sólo a la voluntad la experimento tan grande que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y extensa, de modo que ésta es la que me hace conocer que llevo la imagen y la semejanza de Dios.*⁵

Pero, aunque en Dios sea una facultad mucho más amplia que en mí, no obstante, si la considero en sí misma, mi voluntad me parece igualmente amplia como puro poder de aceptación o rechazo, pues la libertad es un todo que no acepta grados o límites, simplemente es o no es.

Descartes postula que: "...la libertad de nuestra voluntad se conoce sin pruebas, por la sola experiencia que tenemos de ella".⁶ Así, la plantea como una noción común, evidente por sí misma.

Ahora, podemos preguntarnos en qué consiste específicamente nuestra voluntad o libre arbitrio. Las respuestas de Descartes serán:

1. Consiste en que podemos o no hacer una cosa (afirmar o negar, buscar o rechazar algo)
2. Más exactamente, consiste en que al afirmar o negar, buscar o rechazar, las cosas que el entendimiento nos propone, no sentimos que

⁵ *Med. A/T IX*, 45.

⁶ *Princ. A/T VIII 1*, 39.

ninguna fuerza exterior nos constriña. En consecuencia, para Descartes la libertad no depende de ninguna causa externa y eso tiene importantes consecuencias para su sistema. En efecto, se trata de lo que Anthony Kenny ha llamado la "libertad de espontaneidad" en el sentido de que somos libres para hacer algo si y sólo si lo hacemos porque lo queremos.⁷ La libre voluntad, como Descartes la entiende, es el querer sin restricciones "...que la voluntad dé su consentimiento o no cuando bien le plazca".⁸

Sin embargo, en un análisis cuidadoso, nos encontramos que Descartes pasa de la libertad, como elección entre posibles, a lo que los comentaristas han llamado la libertad esclarecida, donde la elección estará en función del conocimiento de la verdad o el bien. En este caso, como bien señala Alquié, parece cerrarse la posibilidad de elección y se abre una contradicción que Descartes intenta resolver en su correspondencia con el P. Mesland de 1645.⁹

Descartes parece ir de un extremo a otro. Niega que la libertad sea indiferencia en la elección y, por ello, está a favor de la libertad de espontaneidad pero, a la vez, propone un modelo de libertad

⁷ Kenny, Anthony: *Will Freedom and Power*. Oxford, Basil Blackwell, 1975, p. 122.

⁸ *Princ. A/T VIII 1*, 39.

⁹ *Med. A/T VIII 4*, 46.

esclarecida que se ve seriamente comprometida, si no forzada, por el conocimiento del bien o de la verdad en su caso:

Ya que a fin de que yo sea libre no es necesario que sea indiferente al elegir uno u otro de dos contrarios; sino, más bien que, en tanto más me incline hacia uno, sea que conozca que evidentemente el bien y la verdad se encuentran allí, sea que Dios disponga así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente hago la elección y me apego a ella.¹⁰

Descartes insiste en que el conocimiento, por la luz natural y la gracia divina, no disminuye la libertad de mi voluntad, sino que la aumenta y fortifica. Esto se debe, como veremos más adelante, al tipo de esquema racionalista de libertad que adopta.

El mecanismo del error

Descartes dice que el error depende de la interacción del poder de conocer (entendimiento) y el poder de elegir (voluntad). A través del entendimiento simplemente concibo ideas, ni afirmo ni niego; por ello, de esta sola facultad, no puede generarse el error. Por otra parte, se trata de una facultad limitada y finita que no puede contener las ideas de todas las

¹⁰ *Med. A/T IX, 46.*

cosas. En este aspecto el entendimiento contrasta con la voluntad o libre arbitrio, pues en la voluntad no se experimentan límites y, por tanto, puede considerarse como la facultad humana ilimitada:

Además, el entendimiento no se extiende sino a los pocos objetos que se le presentan y su conocimiento es siempre muy limitado; en cambio, la voluntad, en algún sentido, puede parecer infinita pues no percibimos nada que pueda ser el objeto de alguna otra voluntad, incluso de la inmensa voluntad que está en Dios, al que la nuestra no pueda también extenderse.¹¹

Del examen que realiza Descartes, de las facultades que intervienen en el juicio, concluye que:

... ni el poder de la voluntad que he recibido de Dios es causa de mis errores, pues es muy amplio y perfecto en su especie, ni tampoco el poder del entendimiento o de concebir, pues no concibiendo nada sino por medio de este poder que Dios me ha dado para concebir, sin duda, todo cuanto concibo, lo concibo como se debe y no es posible que me equivoque en esto.¹²

La pregunta obligada es, si es verdad que nuestras

¹¹ *Princ. A/T VIII 1, 35.*

¹² *Med. A/T IX, 46.*

facultades son perfectas o adecuadas a nuestro ser de hombres, ¿cuál es entonces el mecanismo operativo del error? o, de otro modo, ¿cómo puedo elegir el mal y la falsedad?

Descartes contesta:

... únicamente, de que siendo la voluntad mucho más amplia y extendida que el entendimiento, la extendiendo a cosas que no comprendo frente a las cuales, siendo de suyo indiferente, se pierde muy fácilmente y escoge el mal por el bien o lo falso por lo verdadero, lo que hace que me equivoque y peque.¹³

La objeción a Descartes es, ¿puedo realmente pecar por desconocimiento? o ¿hay pecado cuando hay ignorancia? Y naturalmente la conversa, ¿cuando conozco no puedo realmente pecar ni equivocarme? Estas preguntas que Descartes no contesta pueden esclarecerse un poco a la luz del esquema racionalista del libre arbitrio que tocaré más adelante.

El error depende, así, de un mal uso de nuestras facultades que, de suyo, son perfectas. Así, "... nuestros errores son defectos de nuestro modo de actuar, pero no de nuestra naturaleza."¹⁴

Es de notar que aunque Descartes pretendió, en algún momento, no confundir los problemas epis-

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

temológicos con los éticos, la teoría se aplica paralelamente al caso del error y al del pecado y, en realidad, no cuenta con ninguna otra explicación y, al decirle a Arnauld que intentaba separar ambas cuestiones, en el resumen de las *Meditaciones*, me temo que no tenía en mente ninguna otra alternativa, limitado como estaba por su propio esquema racionalista, al que inmediatamente me voy a referir.

El esquema racionalista del libre arbitrio

Descartes parte del análisis del juicio esclarecido al explicar en qué consiste la libertad. En efecto, cuando yo juzgo que "una cosa que concibo clarísimamente es verdadera" no es que me halle forzado por ninguna causa exterior sino que, "de una gran claridad en mi entendimiento se sigue una gran inclinación de mi voluntad".¹⁵ Todo aquello a lo que asiento en este estado lo afirmo, según Descartes, con mucha más libertad, pues tengo frente a ello mucha menos indiferencia. Sin embargo, es importante hacer notar que, a pesar de que el conocimiento es causa de una mayor inclinación de la voluntad a la elección, no obstante, la elección puede darse en la ignorancia, que es lo que orilla al error:

... puesto que la voluntad es absolutamente necesaria para que demos nuestro

¹⁵ *Med. A/T IX, 47.*

*consentimiento a aquello que no hemos percibido en modo alguno y que no se requiere, para hacer tal juicio, que tengamos un conocimiento cabal y perfecto, de ahí proviene muy a menudo que demos nuestro asentimiento a cosas de las cuales no hemos tenido jamás sino un conocimiento muy confuso.*¹⁶

Así, Descartes propone una amplia gama de posibilidades de elección que van, desde la completa ignorancia, hasta el conocimiento cierto, donde la vehemencia en la elección, de acuerdo con su modelo racional, *debiera* incrementarse o disminuir en relación con la mayor o menor cantidad de elementos de juicio. Para el esquema racionalista del libre arbitrio el comportamiento ideal sería que, sin elementos de juicio, se retuviera el asentimiento, se permaneciera en la indiferencia, experimentando el grado más bajo de libertad, incapacitados por desconocimiento para tomar una decisión. El intento, entonces, es ir fundamentando la elección al incrementar los elementos de juicio, nuevos motivos racionales que hagan más sólida mi decisión hasta llegar a la certeza absoluta que me garantiza la elección más adecuada.

Sin embargo, el comportamiento real difiere del modelo. En efecto, se puede elegir sin elementos de juicio, con absoluta ignorancia. Para Descartes, ésta

¹⁶ *Princ. A/T VIII 1, 34.*

es, sin duda, una elección irracional, dada a partir del grado más bajo de libertad. Es, de las opciones posibles, la más débil y expuesta al error; pero si, a pesar de ello, nuestra elección resultara útil, provechosa o verdadera, esto lo deberíamos al azar que es una instancia despreciable para la vida realmente humana y, por ende, racional. Descartes espera más de un ser dotado de entendimiento. Espera que el individuo funde su decisión en su capacidad intelectual, que afiance su toma de decisiones en el conocimiento, esto es, en ideas claras y distintas. Que sea capaz de retener el asentimiento y esperar a tener suficientes evidencias antes de asentir o negar. La idea sería elevar gradualmente el nivel de conocimiento con objeto de ampliar el espacio de libertad para la decisión.

Desde otra perspectiva filosófica (aquella que lee la libre voluntad como poder de actuar de otra manera o libertad de indiferencia), el planteamiento de Descartes bien podría leerse como una restricción o coartación de la libertad. Parecería que el conocimiento, la evidencia abrumadora, constriñe el espacio de elección al guiarla en una dirección. El conocimiento dirige y, en consecuencia, parecería determinar mi elección. Esta última afirmación, sin embargo, habría que descargarla de la propuesta cartesiana porque la "fuerte inclinación de la voluntad" no implica el que esté determinada a la acción necesariamente, por cerca que pudiera estar de esa vía. Aun con todo el conocimiento y la fuerte evidencia, la voluntad puede resistir; tan puede hacerlo que cometemos errores o pecamos y ello no

sólo por ignorancia sino incluso en contra del conocimiento. Así, Descartes no cancela la posibilidad de actuar contrariamente a lo que se concibe como verdadero o bueno, de donde, en mi lectura, su esquema racionalista no es determinista.

Para Descartes es muy importante el examen del grado más bajo de libertad o indiferencia, pues representa una especie de punto de partida neutro para la elección.

En el modelo racional de mi voluntad, como capaz de decidir cuando no tengo "...ninguna razón que me persuada" más de una cosa que de otra, soy enteramente indiferente a negarla o a aseverarla y, en esa situación, la mejor decisión es abstenerme de dar ningún juicio:

De suerte que esta indiferencia que siento hasta que no me inclino hacia un lado más que hacia otro, por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de libertad y parece más un defecto del conocimiento que una perfección de la voluntad.¹⁷

La indiferencia se extiende a:

- a) aquello de lo que el entendimiento no tiene conocimiento;
- b) aquello que no es suficientemente claro;
- c) aquello que es conjetura y no razones ciertas e indudables.

¹⁷ Med. A/T IX, 46.

Aparentemente, la indiferencia abre las opciones de elección cuando no tengo claro un conocimiento; sin embargo, para Descartes, abrir opciones contrarias es obstaculizar la fundamentación de una decisión. El esquema racionalista parece ser: a menor cantidad de opciones, mayor fuerza en la decisión (mayor libertad), contrariamente a la sugerencia del sentido común de que una mayor cantidad de opciones hacen la elección más libre. Así, en el esquema racionalista de Descartes, el entendimiento debe marcar el camino a la decisión de la voluntad; de otro modo, en duda, por ejemplo, no se puede decidir, pues la decisión se vería obstaculizada por la cantidad de opciones contrarias y aun contradictorias a que nos lleva la ignorancia sobre una cuestión. Sólo después del acuerdo intelectual interno debe darse paso a la elección para no caer en el error. Descartes sintetiza el problema así:

Si me abstengo de dar mi juicio sobre algo hasta que no lo conciba con suficiente claridad y distinción es evidente que uso mi [libre arbitrio] muy bien y que no me equivoco; pero si me determino a negarlo o a afirmarlo, entonces no me sirvo como debo de mi libre arbitrio y si afirmo lo que no es verdadero es evidente que me equivoco e, incluso, aunque juzgara de acuerdo con la verdad, ello no sucedería sino por azar y no dejaría de equivocarme y de usar mal mi arbitrio, pues la luz natural nos enseña que el conocimiento

*del entendimiento debe siempre preceder a la determinación de la voluntad.*¹⁸

De las clases de error y de cómo evitarlo

Las consideraciones sobre la indiferencia dan pie al establecimiento de las distintas formas del error y el modo de superarlas. El mal uso del libre arbitrio que nos conduce al error se manifiesta en la precipitación como falta de retención del asentimiento. El error es, entonces, una falla operativa que no se halla en la facultad misma sino en el modo de conducirla, lo cual se manifiesta de dos maneras:

- i) Empujando a la voluntad más allá de lo que el entendimiento puede comprender;
- ii) No reteniendo el asentimiento hasta en tanto no se cuente con suficientes elementos de juicio.

Si las facultades que intervienen en el juicio son perfectas, por más que el entendimiento sea finito y la voluntad infinita, no es cuestión de reclamarle al creador sino de darle gracias pues, según Descartes, todo en el hombre está perfectamente ajustado para cumplir con sus fines y, para el ser humano tener una voluntad que le permite realizar sus propios actos, por equivocados que estén, es muy superior a estar verdaderamente determinado por la acción de otro, incluyendo la del propio Dios, por perfec-

¹⁸ Med. A/T IX, 47.

tos que los actos resultantes fueran. Esto constituye parte de la propuesta que Descartes hizo al P. Mesland en el sentido de que el hombre tiene mayor perfección por el hecho de que se equivoca y peca; si no lo hiciera, no sería sino una pura máquina intelectual, una especie de autómeta sin posible mérito.

Error y pecado tienen, pues, como causa, esta carencia que consiste en no poder, en algunas ocasiones, retener el asentimiento. Así, como ya se señaló, el error no es ninguna facultad sino cierta imperfección en el modo de operar nuestra facultad volitiva o, si se quiere, cierta falta de control para, por un lado, no extenderse más allá del límite que impone un auténtico conocimiento y, por otro, no precipitarse al afirmar o negar con insuficiencia de razones. Al respecto dice Descartes:

*... es en mí una imperfección que no use bien de ella [mi libertad] y que dé temerariamente mi juicio a cosas que no concibo sino con oscuridad y confusión.*¹⁹

Es verdad que Dios hubiera podido evitarme incluso la falla operativa "...grabando profundamente en mi memoria la resolución de no juzgar jamás sobre una cosa sin concebirla clara y distintamente y que no la pudiera olvidar nunca".²⁰ Sin embargo, uno se podría preguntar, si en verdad,

¹⁹ Med. A/T IX, 48.

²⁰ Med. A/T IX, 49.

esto sería suficiente para hacer del mecanismo volitivo algo absolutamente determinado por el bien y la verdad, pues aunque retuviese mi voluntad hasta estar claro sobre cualquier cuestión, ése es sólo un problema inicial y nada podría evitar que yo eligiera contra toda evidencia, es decir, contra toda claridad y distinción, irracionalmente, lo cual representa el problema final, poder errar aun a sabiendas de que lo hago.

Por otra parte, si tomamos en serio la amplitud de la voluntad, como la postula Descartes, el mecanismo operativo que permite elecciones tanto correctas como incorrectas es el signo de una auténtica libertad que el propio Descartes valora al margen de su modelo racional. No obstante, como la más grande y principal perfección del hombre consiste en desechar la falsedad y el error, se observa una tensión en el planteamiento: voluntad infinita frente a modelo racional. Naturalmente, Descartes parece darle mayor peso teórico a la segunda, tanto en las *Meditaciones* como en los *Principios*, al proponer las estrategias para evitar el error; sin embargo, no descuida la primera, que se presenta sobre todo en su correspondencia. El dilema ante el que Descartes se encuentra es determinar si la mayor perfección del hombre es poseer voluntad ilimitada o evitar el error. Problema que dejaré a un lado por el momento.

En la línea del modelo racionalista, la capacidad de desechar el error puede, para Descartes, adquirirse por hábito:

Pues aunque me dé cuenta de esta debi-

lidad de mi naturaleza y que no pueda relacionar continuamente mi espíritu a un mismo pensamiento puedo, no obstante, mediante una meditación atenta y reiterada a menudo, imprimir [la retención del juicio] muy fuerte en mi memoria de manera que jamás deje de recordarlo todas las veces que lo requiera y, de este modo, adquirir el hábito de no errar.²¹

En efecto, si logro grabar en mi memoria el principio de retención del asentimiento hasta contar con suficientes elementos de juicio para otorgarlo o negarlo, seguramente evitaré el error, al menos el de ignorancia, ya que el de irracionalidad escapa al modelo racional de acción volitiva.

Aunque las estrategias para controlar el mecanismo volitivo a fin de no caer en el error son muy importantes, juzgar correctamente no sólo está garantizado por el buen uso operativo del mecanismo doble (intelecto-voluntad) del juicio, esto es, por poner en marcha el ideal racionalista de una voluntad esclarecida por el intelecto, sino que tiene que ver con la probabilidad de la existencia de lo que se afirma o niega. En efecto, el entendimiento, al concebir clara y distintamente, apunta no sólo a la posibilidad de los entes representados, en tanto no contradictorios, sino a su existencia probable. Tras el juicio está el criterio de verdad como correspondencia. La conclusión de Descartes sobre cómo

²¹ *Med. A/T IX, 49.*

evitar el error es que al habituarse a no cometer errores el hombre se encuentra al mismo tiempo en el camino que le lleva al conocimiento de la verdad.

Conclusiones

De lo dicho hasta ahora podemos destacar que en el contexto de las *Meditaciones* y los *Principios*, la filosofía moral cartesiana sigue el modelo racionalista de elección que parece llevar a un determinismo; sin embargo, Descartes postula la libertad de la voluntad en términos de espontaneidad para salvar esa dificultad. Por otra parte, en su esquema racionalista, desmantela el error por irracionalidad y explica que el error por ignorancia puede evitarse mediante el buen hábito de la retención del juicio.

Con todo, como hemos visto, surge una tensión en la presentación de los problemas morales, misma que pensamos se hace más profunda en las *Pasiones* donde habrá de confirmarse la hipótesis de las dos caras de la filosofía moral cartesiana.

Bibliografía

DESCARTES, RENÉ: *Oeuvres Philosophiques*. París, Garnier Frères, 1967.

KENNY ANTHONY: *Will Freedom and Power*. Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Nota: La obras de Descartes editadas por Garnier Frères conservan la numeración de la obra canónica de Adam & Tannery, por lo cual se remite a dicha numeración al citar.

LES PASSIONS DE L'AME.

PREMIERE PARTIE.

DES PASSIONS EN GENERAL.

Et par occasion, de toute la nature de l'homme.

ARTICLE I.

*Que ce qui est Passion au regard d'un sujet, est toujours
Action à quelque autre egard.*

Il n'y a rien en quoy paraisse mieux combien les
16 sciences que nous avons des Anciens sont defectueuses,
qu'en ce qu'ils ont escrit des Passions. Car bien que
ce soit une matiere dont la connoissance a toujours
esté faitte recherchée; & qu'elle ne semble pas estre des
plus difficiles, à cause que, chacun les sentant en soy
15 meisme, on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs
aucune observation pour en decouvrir la nature: tou-
tesfois ce que les Anciens en ont enseigné est si peu de
chose, & pour la plus part si peu croyable, que je ne

Edición facsimilar canónica

de "Las Pasiones"

Edición de Charles Adam y Paul Tannery

*La noción de soberano bien
en la correspondencia
de René Descartes*

Eloísa A. González Reyes

Introducción

En el presente trabajo abordaré uno de los temas más importantes de la moral cartesiana: la noción de soberano bien.

Para desarrollar este tema he tomado como referencia la correspondencia sobre la moral que Descartes sostiene con la Princesa Elisabeth de Bohemia, el Embajador Chanut y la Reina Cristina de Suecia, sobre todo a partir de la segunda mitad del año de 1645.

En primer lugar, señalaré las características peculiares que Descartes considera como propias del sumo bien, luego pasaré al análisis de las relaciones que existen entre el soberano bien y la felicidad, así como la diferencia que media entre ellos. Por último me referiré a la relación que Descartes establece entre el sumo bien y la virtud.

El soberano bien

En sus obras, Descartes generalmente no acostumbra citar las fuentes en las que se ha nutrido, ni las influencias que ha recibido de otros pensadores, sorpresivamente encontramos en su corresponden-

cia moral¹, referencias a distintos filósofos, en especial a los estoicos, lo cual podría darnos la pauta para pensar que la moral cartesiana está estrechamente relacionada con la moral estoica.

En una de las cartas sobre la moral, Descartes expresa que el propósito de la filosofía es ayudarnos a conseguir el soberano bien. Piensa que el camino adecuado para lograrlo es estudiar las obras de los antiguos, sólo que con la finalidad "de sobrepasarlos agregando algo a sus preceptos".²

Descartes comienza por analizar la postura que el filósofo moral Lucio Anneo Séneca sostiene sobre el soberano bien en su obra *De vita beata*. Del examen de este texto obtiene tres conclusiones:

*la primera, que él se esfuerza en explicar lo que es el sumo bien y que lo define de varias maneras; la segunda que disputa contra la opinión de Epicuro; y la tercera, que responde a los que objetan a los filósofos no vivir según las reglas que prescriben.*³

Séneca en el capítulo tercero de la obra citada opina que el soberano bien "es asentir a la natu-

¹ Véase las cartas de Descartes a Elisabeth: 21 de julio, 4 y 18 de agosto, 10. y 15 de septiembre y 6 de octubre 1645. También la carta del 20 de noviembre de 1647. Descartes a Cristina, 20 de noviembre de 1647. Descartes a Chanut, 20 de noviembre de 1647.

² Carta a Elisabeth, 21 de julio de 1645, en Descartes, *Cartas sobre la moral*, traducción, introducción y notas de Elisabeth Goguel, La Plata, Editorial Yerba Buena, 1945, p. 75.

³ AT, IV, I, 13.

raleza de las cosas" y que la sabiduría "es conformarnos a la ley y al ejemplo de la naturaleza"⁴. Descartes encuentra esta definición bastante oscura y concluye que en este punto no vale la pena seguir a este autor.

Indaga también lo que los 'filósofos paganos' han expresado sobre este tema. Considera que los puntos de vista de Aristóteles, Zenón y Epicuro sobre el soberano bien son verdaderos y acordes entre sí, cuando se les interpreta correctamente:

*Aristóteles, cuando consideró el sumo bien de la naturaleza humana en general... acertó al componerlo con todas las perfecciones... Zenón tuvo razón cuando dijo que el sumo bien no consiste más que en la virtud... Epicuro no se equivocó cuando... dijo que es el placer en general, vale decir, el contento de espíritu.*⁵

Sin embargo, Descartes rechaza la definición proporcionada por Aristóteles en la medida en que hace alusión a la naturaleza humana en general, pues a él le interesa referirse al bien que cada hombre puede poseer. Esto es, distingue entre el sumo bien del conjunto de todos los hombres, que es la acumulación o reunión de todos los bienes, y el sumo bien de cada hombre en particular, que

⁴ *Ibid.*, I 14.

⁵ *Ibid.*, I, 16.

consiste en la voluntad firme de obrar bien y el contento que ello puede producirle.

Descartes intenta entonces conciliar las opiniones contrarias de Zenón, quien concibe el sumo bien como la virtud, y la de Epicuro, quien lo concibe como "el contento que llama placer".

Efectivamente, como veremos más adelante la definición cartesiana de sumo bien incluye estos dos elementos: la virtud y el "contento de espíritu".

Para Descartes el soberano bien se puede considerar de dos maneras, en sí mismo y referido a nosotros. El sumo bien de las cosas en sí mismas es Dios, pero si lo referimos a nosotros es una perfección:

no veo nada que debamos estimar como un bien, salvo lo que nos pertenece en algún modo y que es tal que tenerlo es para nosotros una perfección.⁶

Descartes define al soberano bien por la perfección. Afirma que consiste en alcanzar toda la perfección de que somos capaces. Es necesario completar con dos elementos esta definición de soberano bien: por un lado, con las relaciones que el filósofo establece entre el sumo bien y la felicidad, por otro, con el desarrollo de la idea de que el sumo bien se define en función de la virtud.

Me referiré a continuación al primer aspecto.

⁶ AT, V, 82.

Relaciones entre el soberano bien y la felicidad

Descartes se remite nuevamente a *De vita beata* para analizar el punto de vista de Séneca acerca de la felicidad, y encuentra, además de poco rigor y ambigüedad, que el autor no expresa lo que significa vivir con beatitud⁷, ni qué es lo que hace bienaventurada la vida:

...me parece que Séneca hubiera debido enseñarnos todas las verdades principales cuyo conocimiento hace falta para facilitar el uso de la virtud y moderar nuestros deseos y nuestras pasiones, y, de este modo, alcanzar la felicidad.⁸

La afirmación de Séneca que a nuestro filósofo le parece más acertada acerca de la felicidad es: "bienaventurado es aquel que, gracias a la razón no desea y no teme y que la vida bienaventurada este afirmada sobre un juicio recto y cierto". Descartes acepta de Séneca que la felicidad se logra por el uso recto de la razón, pero señala que este autor no especifica cuáles son las razones por las que no debemos temer ni desear; por ello considera conveniente precisar qué clase de cosas nos pueden proporcionar el "contento de espíritu" que nos produce la felicidad.

⁷ El término *felicidad* es empleado por algunos autores como beatitud, para distinguirlo de la dicha.

⁸ AT, IV, 267.

Descartes, después de objetar el método de Séneca para tratar la felicidad, sostiene que la felicidad se logra cuando el espíritu está perfectamente contento y satisfecho.

Concibe la felicidad precisamente como un perfecto contento de espíritu y como una satisfacción interior:

*vivir en felicidad, no es otra cosa que tener el espíritu perfectamente contento y satisfecho.*⁹

Para Descartes el contento de espíritu de cada uno consiste en "la plenitud y el cumplimiento de sus deseos regulados por la razón".

Es importante resaltar la distinción que hace Descartes entre felicidad y dicha. Siguiendo a los estoicos en cuanto a la separación que hacen entre las cosas que dependen de nosotros y las cosas que no dependen de nosotros, concluye que la dicha está dada por las circunstancias que no dependen de nosotros, como son los honores, riquezas, salud, etc., mientras que la felicidad es el resultado y la conquista de nuestra sabiduría y sólo la podemos adquirir de nosotros mismos.

Al examinar cuáles son las cosas que nos pueden dar el perfecto contento de espíritu Descartes considera que sólo las cosas que dependen de nosotros, como la virtud y la sabiduría, son las que nos hacen felices, y expresa de qué manera podemos alcanzarlas:

⁹ *Ibid.*, 264.

*me parece que cada uno puede procurarse contento por sí mismo sin esperar nada de otra parte, con sólo observar tres cosas, a las cuales se refieren las tres reglas de moral que puse en el Discurso.*¹⁰

La primera regla consiste en emplear el espíritu lo mejor que podamos para conocer lo que debemos o no debemos hacer; la segunda, tener una resolución firme y constante de hacer lo que la razón nos aconseja sin que las pasiones nos desvíen de ello; y la tercera, acostumbrarnos a no anhelar los bienes que están fuera de nuestro alcance y a desear sólo los que sí podemos adquirir.

Para Descartes, la felicidad y la dicha tienen como base al placer, pero no todos los placeres tienen el mismo valor. Siendo fiel al dualismo distingue dos clases de placeres:

*unos que pertenecen al espíritu solo, y otros al hombre, es decir, el espíritu en cuanto está unido al cuerpo.*¹¹

La diferencia que establece entre los placeres del cuerpo y los del alma es que los primeros son muy poco duraderos, mientras que los placeres del alma son más valiosos.

Descartes sostiene que una de las principales causas de que los placeres del cuerpo no sean más

¹⁰ *Ibid.*, 265.

¹¹ Descartes, *Op. cit.*, p.100.

valiosos que los del alma, radica en que las pasiones nos llegan a confundir:

*a menudo la pasión nos engaña, presentándonos las cosas mucho mejores y mas deseables de lo que efectivamente son.*¹²

Es precisamente en esto donde la razón juega un papel fundamental, pues debe examinar el valor verdadero de las cosas que la imaginación suele presentarnos en forma engañosa.

A Descartes le parece indispensable el conocimiento de las pasiones para poder acceder al soberano bien. Así en una carta a la Reina Cristina expresa:

*Son principalmente las pasiones lo que debemos tratar de conocer para conseguir el sumo bien.*¹³

De aquí deriva el profundo interés de Descartes por definir, enumerar, y clasificar las pasiones. Por ello trata de descubrir cuál es su naturaleza, cómo se engendran y cómo se neutralizan para que, conociendo las pasiones, nuestra razón pueda discernir cómo actuar.

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 328.

Diferencia entre soberano bien y felicidad

Otro punto que Descartes enfatiza en su correspondencia es que la felicidad no debe confundirse con el soberano bien. Para establecer la diferencia entre ambos, sostiene que la felicidad no es el soberano bien sino sólo su efecto, ya que si poseemos el sumo bien, entonces tenemos felicidad:

*la felicidad no es el sumo bien; pero lo presupone, y es el contento o satisfacción de espíritu que proviene de que lo poseemos.*¹⁴

Aunque Descartes distingue entre la felicidad y el sumo bien, considera sin embargo que ambos pueden constituir la finalidad de nuestras acciones, ya que el sumo bien es lo que debemos proponernos como meta en todos nuestras actos, pero el contento de espíritu que recibimos es también un fin.

Podemos concluir entonces, en esta parte, que para Descartes la felicidad consiste en el "contento de espíritu", y que éste no se identifica con el sumo bien, pues la felicidad es el incentivo que nos determina a buscar el soberano bien, es el medio de este supremo fin.

El soberano bien y la virtud

Descartes distingue, como hemos visto ya, entre el

¹⁴ *Ibid.*, I, 15.

ideal general de perfección humana y el que cada uno de nosotros debe proponerse. Afirma que cada uno debe aspirar al ideal que su naturaleza le comporte y, en este sentido, el bien que debemos buscar no es sólo el bien de cada uno, sino el bien que está al alcance de cada uno de nosotros.

Es por esto que debemos concentrar nuestros deseos sólo en los bienes que podamos alcanzar. De tal manera que la perfección que debemos buscar es la perfección de nuestra voluntad, y de esta manera el sumo bien, a la vez que se distingue de la felicidad, se identifica con la virtud:

*Pero, hago una distinción entre el sumo bien que consiste en el ejercicio de la virtud o (lo que es lo mismo) en la posesión de todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre albedrío, y la satisfacción de espíritu que sigue a esta adquisición.*¹⁵

El tema de la virtud va a ser abordado en forma especial por Descartes, en la Epístola Dedicatoria de los *Principios*, publicada el 10 de julio de 1644.

Descartes define allí la virtud como el esfuerzo de la voluntad y reclama para sí esta definición:

...es la firmeza de esa resolución la que yo creo que debe ser tomada como una vir-

¹⁵ AT, IV, 305.

*tud, aunque no sepa que nadie la haya explicado así nunca.*¹⁶

Descartes no define la virtud como una actitud natural, sino que hace hincapié de manera primordial en la intención del sujeto. Es precisamente la firmeza de la resolución la que debe ser tomada como virtud.

La virtud, señala Descartes, ha sido explicada de diferentes formas y dividida "en varias clases a las que [se] dieron nombres diversos a causa de los objetos diversos a que se extiende".¹⁷

Sin embargo, aunque la virtud se expresa en formas diversas, es posible identificar un conjunto de virtudes verdaderas que constituyen la sabiduría:

*son tan puras y tan perfectas que provienen del conocimiento del bien, todas son de la misma naturaleza y pueden ser comprendidas bajo el nombre de sabiduría.*¹⁸

Pareciera que el ideal cartesiano de la unidad del saber estuviera presente en este tratamiento que da a la virtud, pues Descartes expresa que el hombre sabio que se guía por la razón y hace lo que estima lo mejor tiene todas las virtudes unidas entre sí:

¹⁶ *Ibid.*, 265.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ AT, VIII, 2.

*cualquiera que tenga una voluntad firme y constante de emplear siempre su razón lo mejor que le sea posible y de realizar en todas sus acciones lo que estima ser lo mejor, es verdaderamente sabio tanto como lo permite su naturaleza; y por este solo hecho, es justo, valiente, moderado y tiene todas las demás virtudes, pero tan unidas entre sí, que ninguna de ellas sobresale más que las otras.*¹⁹

Esto es, que si las virtudes son diversas, se pueden sin embargo, unificar en la sabiduría. La sabiduría para Descartes requiere dos características; en primer lugar, "que el entendimiento conozca todo lo que es un bien" y en segundo lugar "que la voluntad esté dispuesta siempre a seguirlo".

Para Descartes, si bien la voluntad se presenta en el mismo grado en todos los hombres, no ocurre lo mismo con el entendimiento, pues éste puede variar de un hombre a otro, de tal manera que la sabiduría se alcanza en diferentes grados:

los que no son muy inteligentes pueden ser tan perfectamente sabios como se los permite su naturaleza y agradar mucho a Dios por su virtud... los que unen a una voluntad constante de cumplir el bien y un cuidado muy particular de instruirse, un espíritu

¹⁹ *Ibid.*, 2-3.

*excelente, llegan sin duda a un más alto grado de sabiduría que otros.*²⁰

Para Descartes no basta con tener sólo una voluntad firme y constante de hacer las cosas, sino que es necesario recurrir al conocimiento, es decir, conocer el bien:

*la virtud consiste en tener una voluntad firme y constante de ejecutar todo cuanto juzguemos ser lo mejor y emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento para juzgarlo bien.*²¹

Descartes establece una relación muy estrecha entre la virtud y la felicidad, expresando que la virtud por sí misma no es muy deseable cuando no se tiene el contento de espíritu, y éste sólo puede adquirirse por medio de la virtud. Recordemos que la felicidad consiste en tener el espíritu perfectamente contento y satisfecho, y que las cosas que pueden darnos ese contento no son los bienes externos, sino las cosas que dependen de nosotros como la virtud y la sabiduría.

Para Descartes, el saber cuáles son las cosas que contribuyen a nuestro contento es uno de los conocimientos principales que pueden facilitar el hábito de la virtud, pero nos previene que cuando la virtud no está iluminada por el entendimiento entonces puede ser falsa.

²⁰ *Ibid.*, 3.

²¹ AT, IV, I, 16.

Por esto Descartes ve la necesidad de recurrir al uso recto de la razón, pues al proporcionarnos ésta un conocimiento verdadero del bien impide que la virtud sea falsa.

Finalmente, afirma que el estudio por medio del cual se pueda adquirir el uso recto de la razón es la ocupación más útil que uno pueda tener, como es también sin duda la más agradable y sosegada, ya que la mayor felicidad del hombre depende precisamente del uso recto que haga de su razón.

Conclusiones

Podemos concluir, en primer lugar, que en la concepción cartesiana del soberano bien se encuentran interrelacionados los conceptos de sumo bien, felicidad y virtud. Existe una estrecha relación entre la máxima perfección que es capaz de alcanzar un hombre con la felicidad y la virtud, ya que para que el contento de espíritu pueda ser duradero, se necesita seguir la virtud, que consiste en el esfuerzo de nuestra voluntad.

Un segundo punto que podemos tocar está relacionado con lo que anteriormente hemos señalado acerca de un posible vínculo de la moral cartesiana con la moral estoica, ya que parecería que existe un relación más cercana con esta moral que con la cristiana, que es inclusive más próxima a Descartes. ¿Significa esto que podemos afirmar que la moral cartesiana es estoica?

Los estoicos consideran al hombre dominado por las fuerzas naturales, por lo que sostienen que

el hombre debe actuar sobre si mismo y no sobre el mundo. Descartes acepta esta distinción cuando separa entre las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen de nosotros, sin embargo, podemos notar una diferencia, cuando Descartes afirma en *Las pasiones del alma*, que podemos actuar sobre nosotros mismos, modificando nuestra alma e incluso nuestro cuerpo, por medio del dominio de las pasiones, mientras que para los estoicos no podemos cambiar nuestra propia naturaleza, y en esto la posición de Descartes es completamente diferente a la posición estoica.

Bibliografía

- DESCARTES, RENÉ *Œuvres de Descartes*, Comp. de Charles Adam y Paul Tannery, París, Léopold Cert, 1897-1913.
- DESCARTES, RENÉ *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1967.
- DESCARTES, RENÉ *Cartas sobre la moral*, traducción, introducción y notas de Elisabeth Goguel, La Plata, Editorial Yerba Buena, 1945.

RENATI
DESCARTES
MUSICÆ
COMPENDIUM



AMSTELODAMI,
Apud JOANNEM JANSONIUM Juniores.
MDCXVI.

26223

*Edición facsimilar canónica
de "Compendium Musicae"
Edición de Charles Adam y Paul Tannery*

*La estética y el Compendium
musicae de René Descartes*

Leticia Rocha Herrera

Introducción

La filosofía cartesiana que se gesta en el siglo XVII constituye el punto de partida de una concepción moderna del sujeto y de la realidad. Es manantial inagotable de reflexiones en los diversos ámbitos del saber: la epistemología, la matemática, la metafísica, la moral, éstos entre otros, recibieron de Descartes algunos de sus más grandes desarrollos. Sin embargo, el campo de la estética parece quedar excluido de sus investigaciones importantes. Generalmente, los historiadores de la estética y de la filosofía omiten en sus libros la presencia de una reflexión cartesiana en este campo de estudio. Mi propósito en este ensayo es presentar la existencia de pronunciamientos que el mismo Descartes ofrece en relación a estos asuntos de tipo estético, además de subrayar sus características y significado para la constitución de esta faceta poco explorada de su pensamiento.

Las fuentes que utilizó para reconstruir su concepción estética son los opúsculos de 1618-1621, entre los que se encuentran *Les Olympiques* y el denominado *Studio bonae mentis*, de los cuales tomó ciertos párrafos. Analizó preferentemente el texto de análisis musical, intitulado *Compendium musicae*,

que data del 31 de diciembre de 1618, y algunas cartas que Descartes le escribe a Mersenne a propósito de los temas que trata en su libro.

I. Lugar de la estética en el pensamiento de Descartes

¿A qué puede deberse el desconocimiento o indiferencia de las ideas que Descartes elabora sobre tal materia? Los estudiosos de la filosofía cartesiana no detienen su atención en las afirmaciones del filósofo sobre estos asuntos, quizá pretextando su falta de relevancia, o también, debido a que son reflexiones poco desarrolladas que Descartes escribió en su juventud pero no volvió a ellas para estudiarlas de manera sistemática.¹

¿Cuál es la postura cartesiana sobre las manifestaciones estéticas, qué sitio se les otorga? Desde edad muy temprana, en *Les Olympiques*,² Descartes nos descubre su idea intuitiva de las características del arte poético frente a las del conocimiento filosófico y científico. Dice que puede parecer asombroso encontrar los pensamientos más

¹ O. Hamelin es de esta opinión; para este autor lo que afirma Descartes sobre estética es tan exiguo que no vale la pena detenerse en ello. Sus ideas están expuestas de manera sumaria y sin mayor desarrollo en lo que él considera las únicas fuentes, a saber: el *Compendium musicae*, y la carta del 18 de marzo de 1630 que le escribe a Mersenne, pues fuera de ellas Descartes no volvió a ocuparse más del asunto. O. Hamelin. *El sistema de Descartes*, Ed. Losada, 1949, p. 381.

² R. Descartes. "Les Olympiques" en *Oeuvres philosophiques*, F. Alquié, París, Editions Garnier, 1988, vol. 1, p. 61.

profundos en los escritos de los poetas que en los de los filósofos. Unos como otros desarrollan las semillas de verdad que están contenidas en el espíritu, con la diferencia que mientras los filósofos lo hacen ejercitando la razón, los poetas las descubren por la vía del entusiasmo y la fuerza de la imaginación.

Me parece que este pensamiento es de una gran significación para la reconstrucción de su faceta estética. Descartes subraya que existen algunas actividades espirituales que se regulan estrictamente por la razón, y otras, que se caracterizan por poner en marcha, de manera primordial, otras capacidades. Si bien unas y otras son distintas por su naturaleza y manera de aprehender al objeto, son similares en cuanto a su participación como componentes de un único proceso universal del conocimiento.

En el opúsculo *Studio bonae mentis*, las manifestaciones estéticas y de otro tipo que abre la subjetividad ocupan su lugar en el conjunto de la obra cartesiana. Descartes divide al conocimiento de la siguiente manera:

"Él dividía las ciencias en tres clases: las primeras que son las más generales, se derivan de los principios más simples y conocidos entre el común de los hombres. Las segundas, que él llamaba ciencias experimentales, son aquellas cuyos principios no son claros o ciertos para toda suerte de personas, sino solamente para aquellas que las han conocido por experiencias y observaciones... Las

terceras, designadas ciencias liberales, son tales que, siendo otra su verdad, exigen una facilidad de espíritu, o al menos una habilidad adquirida por la experiencia, y tales son la Política, la Medicina práctica, la Música, la Retórica, la Poesía, y muchas otras que podemos comprender bajo el nombre de Artes liberales, que no tienen una verdad indubitable como las que toman sus principios de las otras ciencias."³

¿Cómo entender este primer esquema de las ciencias con el que Descartes realiza en *Los principios de la filosofía*, en su etapa filosófica madura, donde las artes no aparecen en ningún sitio? Me parece que Descartes ha utilizado dos criterios distintos para la ordenación del conocimiento, pero sin que por ello sean incompatibles entre sí. En el primer esquema, del *Studio bonae mentis*, Descartes organiza el conocimiento en su totalidad, contemplando la diversidad de sus objetos, pues, como puede constatar, comprende saberes demostrativos, experimentales y liberales, estos últimos carecen de una verdad indubitable.

En el último esquema, el de *Los principios de la filosofía*, existe otra ordenación; se organiza el conocimiento atendiendo a la generalidad y certeza de los primeros principios: es la metafísica la raíz de todas las ciencias, que garantiza las leyes del

³ Adam-Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Place de la Sorbonne, París Librairie Philosophique J. Vrin., 1974, X, p.479. Citado por A. Baillet en *La vie de Monsieur Descartes*, 2 vol., Nueva York y Londres, Gerald Publishing, Inc., 1987.

movimiento y de la materia; asimismo, la física es el tronco del que derivan todas las ciencias aplicadas como las artes mecánicas, la medicina y la moral. Las artes, efectivamente, no pueden entrar en esta clasificación, pues carecen de universalidad y necesidad, su verdad sólo ofrece un tipo de certeza particular y subjetiva, por lo que puedo concluir que Descartes no hace un reduccionismo del conocimiento y las manifestaciones de carácter estético ocupan, sin menoscabo de su naturaleza, su sitio en el sistema.

II. Estructura y contenidos del *Compendium musicae*

Es en el año de 1618, y a la edad de 22 años que Descartes escribe y concluye la redacción de su obra, el *Compendium musicae*.⁴ El destino de la obra será otro que el que le reservó su autor —de permanecer oculto en los rincones del escritorio de su amigo Isaac Beeckman, a quien se lo ofrece como regalo de año nuevo y confía su custodia. En lugar de ello, el texto se puso en circulación y llegó a manos de Marin Mersenne, científico y pensador importante de la época, quien lo leyó y más tarde entablaría con Descartes una correspondencia sobre los asuntos musicales allí contenidos en el espacio de los años 1629 a 1634.

⁴ R. Descartes. *Compendium musicae*, traducción inglesa de Walter Robert; introducción y notas de Charles Kent, American Institute of Musicology, (Musicological Studies and Documents 8), 1961.

Cronológicamente, esta obra se ubica en el período de sus primeros escritos, en los que se ocupa, principalmente, de problemas matemáticos diversos, y físicos como la caída de los cuerpos y la presión de los líquidos.

Es un texto breve. Como su nombre lo sugiere y así también lo señala Descartes algunas veces, este es un compendio, y no la presentación de un conocimiento acabado de los temas musicales que allí se exponen. Cerca de finalizarlo, Descartes confiesa que fue muy conciso en el tratamiento de las materias que plantea, al grado de sacrificar asuntos importantes. El ambiente militar, hostil a la reflexión y al estudio, al que se entregó por aquella fecha del invierno de 1618-19, en Brabante, debió ser, sin lugar a dudas, un obstáculo al desarrollo cuidadoso y detenido que caracterizó a sus demás obras.

¿De qué trata, pues, dicho libro? ¿Qué reflexiones se encuentran en su interior? La primera y más evidente, pues ocupa el desarrollo completo del texto es una reflexión sobre consideraciones de teoría musical; asimismo, ciertos avances de la recepción psicofisiológica de los sonidos musicales que, no obstante no encontrarse desarrollada, me parece importante destacarla debido a que constituirá una investigación que Descartes desarrollará más tarde; además de ello, encontramos afirmaciones breves, pero con carácter de postulados, de lo que es la percepción estética referida a la música, y, presumiblemente, al arte en general.

a) Tratamiento matemático y físico de la música

Descartes hace un estudio de la teoría musical destacando las reglas matemáticas de su composición. Señala que, el objetivo de la música es el placer, y su base el sonido, al que se le puede analizar para conocer su constitución y funcionamiento. La experiencia musical recibe en manos de Descartes un tratamiento matemático y físico, que expone a lo largo de once capítulos cortos, que tienen como temas: el número o tiempo en el sonido, la diferencia de los sonidos en consideración a lo alto y a lo bajo, sobre las consonancias (la octava, la quinta y la cuarta), las terceras y sextas, mayor y menor, los pasos o de los tonos musicales, acerca de las disonancias y de la composición y los modos.

En opinión del musicólogo y especialista Ch. Kent, prologuista de la traducción inglesa del texto latino, Descartes crea una teoría musical que constituye un precedente de las teorías musicales posteriores como la realizada en el siglo XVIII, por Jean Phillippe Rameau, quien llevó a sus conclusiones lógicas la teoría de la inversión de los acordes, ya aludida, aunque no realizada en el *Compendium musicae* de Descartes.

Asimismo, y de gran importancia, Ch. Kent destaca la influencia directa y trascendencia que tuvo el texto cartesiano en la obra musical de M. Mersenne, en sus *Questions Harmoniques*, que publicó en 1634, *De la nature des sons*, en 1635, y la *Harmonie Universelle*, en 1636.

Respecto al tratamiento físico de los sonidos,

dice Descartes que es tarea del físico estudiar la ciencia de la acústica, los objetos que producen los sonidos, y cómo son recibidos éstos por el oído de la manera más agradable. Sobre el particular, él hace también algunos señalamientos de la unidad psicofisiológica que se opera al percibirse objetos o estímulos, en este caso, los sonidos musicales, la voz humana, etc., y la producción de emociones, sentimientos o pasiones, que aquéllos originan, investigación que desarrollará posteriormente en la última de sus obras, *Las pasiones del alma*.

b) Significado de la matematización de la música

La relación de la música y la matemática es antiquísima y ha ocupado la reflexión de más de un pensador. Entre éstos se encuentra Descartes, quien analiza la música desde el punto de vista de sus propiedades mensurables. Por ejemplo, él descubre cierta relación o proporción matemática en los sonidos que es armónica, no desigual. Descartes estudia la música a través de principios unitarios y universales que explican la multiplicidad de sus efectos.

¿A qué se debe que Descartes escriba un texto de música con estas características? No obstante el conocimiento musical que Descartes hace gala en el *Compendium musicae*, y en su correspondencia, su sistematización es escasa, ¿podría ser éste un indicador de su inclinación hacia la música como algo temporal, uno de esos pasatiempos que se tienen en la vida pero que desaparecen sin dejar

huella? Ante la incertidumbre de una posible respuesta prefiero subrayar la pertinencia y el lugar común que tiene este escrito musical dentro de la obra cartesiana en su conjunto.

Desde su época más temprana Descartes tuvo sus primeras intuiciones sobre la idea de una ciencia universal o *mathesis universalis*, esto es, la unificación del saber bajo sus leyes más generales, que caracterizó su proyecto científico y filosófico.

El 10 de noviembre de 1619, éste declara haber descubierto los fundamentos de esta ciencia universal admirable; y, aunque de fecha incierta pero sí antes de 1629, escribe las *Reglas para la dirección del espíritu*, donde desarrolla los fundamentos de su ciencia y el método y, define explícitamente la significación de la ciencia o matemática universal:

"...solamente aquellas en las que se estudia cierto orden y medida hacen referencia a la Mathesis, y que no importa si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto; y que, por lo tanto, debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada, no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, Mathesis Universalis, ya que en ésta se contiene todo

aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática."⁵

Descartes está explicando que la ciencia universal no se aplica únicamente a los objetos matemáticos sino que se extiende a todos los objetos físicos, sean éstos sonidos, colores, sabores, etc. Dice en el *Discurso del método*, que estaba sorprendido de ver que las ciencias matemáticas —a las que consideraba como verdaderas— habían servido sólo para fines prácticos, para las artes mecánicas y de aplicación enojosa, circunscritas al puro cálculo como lo evidencia el uso de la aritmética y el álgebra de su tiempo, cuyas cifras embrollan el entendimiento, de igual manera que sucede con las figuras de la geometría que sólo cansan la imaginación; nada más noble se ha levantado sobre ellas, a pesar que sus cimientos son tan firmes y sólidos. Él las colocará en su sitio justo, el de servir de fundamento de la ciencia o matemática universal.

Puede verse que el sentido de la matematización cartesiana tiene un significado mucho más amplio. Descartes denomina con ello el saber o ciencia universal, la unidad del conocimiento y no su especialización. Por muy distintos que sean los objetos que el sol ilumina, esta luz es una y la misma para todos ellos.⁶

⁵ R. Descartes, "Règles pour la direction de l'esprit", *Oeuvres philosophiques*, F. Alquié, París, Éditions Garnier, 1988, vol. I, pp. 98-99.

⁶ R. Descartes. *Op. cit.*

En cuanto a los objetos matemáticos, el fruto inmediato de esta unificación lo constituyó la geometría analítica, contenida en la *Geometría*, de fecha de aparición de 1637. A través de los principios generales de ésta, Descartes concilió las cifras de la aritmética y las figuras de la geometría, objetos matemáticos que en su época se consideraron de naturaleza distinta. La desvinculación que ambas presentaban ocasionaba su lento desarrollo; lo que hizo Descartes fue disolver sus formas en el común denominador de lo mensurable, consiguiendo, de esta forma, establecer un puente comunicante que permitía el tránsito o la interpretación de una en términos de la otra, evitando, de esta manera, su especialización.

La ciencia universal tuvo una aplicación clara y fructífera al homogeneizar entes matemáticos distintos; en igual forma, los objetos del mundo físico habrían de subsumirse a principios explicativos unitarios. Y fue la música y los sonidos que son su base, a la que Descartes quiso darle, también, una legalización. Era bastante factible —por las consideraciones expuestas— que la música, sustentada en bases físicas, estuviera sujeta a la legalidad y universalidad que podemos descubrir en los demás objetos físicos y matemáticos. Al respecto, adelanto la siguiente hipótesis: el tratamiento matemático de la música que lleva a cabo Descartes, constituye un precedente del método y de la matemática universal o unidad del conocimiento, que irá desarrollando a lo largo de su vasta producción científica y filosófica.

III. La estética cartesiana en el *Compendium musicae*

Además de estudiar los aspectos matemáticos y físicos de la música, Descartes dedica una partecita —en su sección introductoria, llamada Preliminares— a consideraciones estéticas. Declara que el objetivo principal de la música,⁷ es el de agradar y suscitar varias emociones en las almas de los hombres, y esta característica es extensiva también a la literatura, a la elegía, la tragedia y la poesía. Define ocho postulados sobre la percepción estética y son los siguientes:

"1) Todos los sentidos son capaces de experimentar placer.

2) Para este placer debe existir una relación proporcional de algún tipo entre el objeto y el sentido...

3) El objeto debe ser tal que no incida en el sentido en una presentación muy complicada o confusa.

4) Un objeto se percibe más fácilmente por los sentidos cuando la diferencia de sus partes es pequeña.

5) Estas partes del objeto son menos diferentes cuando existe una gran proporción entre ellas.

⁷ R. Descartes. *Compendium musicae*, traducción inglesa de Walter Robert; introducción y notas de Charles Kent, American Institute of Musicology, (Musicological Studies and Documents 8), 1961, p. 11.

6) Esta proporción debe ser aritmética y no geométrica, la explicación es que en la proporción aritmética la razón percibe menos (diversidad)⁸ pues todas las diferencias de las partes son las mismas desde el comienzo hasta el fin...

7) Entre los objetos sensoriales el más agradable al alma no es el que se percibe fácilmente ni el que se percibe con la mayor dificultad; es el que satisface el deseo natural por el cual los sentidos apprehenden a los objetos, y no es tan complicada que canse los sentidos.

8) Finalmente, debe observarse que la variedad es lo más placentero en todas las cosas..."⁹

A continuación daré unidad y sentido a estos pronunciamientos estéticos. Como bien lo muestran los anteriores postulados, Descartes define el agrado o placer, su naturaleza y qué medios o condiciones le son requeridas para su experimentación. De lo agradable dice muy poco, a saber, que no es lo que se percibe de manera muy complicada ni tampoco de la forma más fácil, simplemente lo que se percibe sencilla e inmediatamente sin cansar los sentidos, siguiendo el impulso natural. Su noción de lo agradable como esta experiencia libre y, en gran medida, dependiente del sujeto, no obs-

⁸ El paréntesis es mío.

⁹ R. Descartes. *Op. cit.*, pp. 11-13.

tante, parece quedar suspendida, pues los demás postulados —así me lo parece— remiten a las condiciones requeridas en el objeto y al mecanismo de su percepción.

Encuentro que esta relación de los objetos y los sentidos está en estrecha conjunción con lo percibido de manera distinta, esto es, la percepción de relaciones y proporciones simples. Lo que esto indica es que lo agradable, necesariamente tiene que apoyarse en lo cánones de la razón ordenadora. En las *Reglas para la dirección del espíritu* y en el *Discurso del método*, Descartes señala que la razón conoce verdaderamente un objeto cuando ha podido destacar las unidades primarias a partir de las cuales éste se construye en su totalidad (análisis) y, asimismo, comprende de que manera se enlazan cada una de sus relaciones internas para reconstruirlo (síntesis).

En el ámbito del gusto parece ser que su mecanismo se apoya sobre las mismas bases. Sólo puede parecernos agradable algo que percibimos distintamente, esto es, en su unidad completa, teniendo la percepción clara y distinta de cada una de sus partes. De forma contraria, en la proporción geométrica, la mente se encuentra perpleja pues no aprehende de inmediato la unidad, el conjunto del objeto y, en consecuencia, el sentido no puede disfrutarlo.

En el caso de la música, ésta place al grado de suscitar en nosotros distintas pasiones, y esto se debe a que la estructura de los sonidos musicales sigue ciertas reglas matemáticas de composición,

de tipo acústico y fisiológico de recepción de los mismos. Aquellos sonidos que se salgan de los patrones musicales establecidos, como un ruido estridente, el disparo de la pistola o el sonido del trueno, no se denominan agradables.

La estética del *Compendium musicae* sigue la misma estructura analítica de las demás obras cartesianas. Descartes desmenuza en sus partes componentes el ámbito del gusto, con sus instintos y mecanismos, para encontrar sus reglas y principios más universales, al igual que lo ha hecho en los demás campos, el de lo físico y matemático. Los reinos de la música y de la estética son instancias de la ciencia o matemática universal.

IV. La estética cartesiana en la correspondencia a Mersenne

Anexo este último apartado, donde trato los contenidos de algunas de las cartas que Descartes le escribe a Mersenne. Esto ya no corresponde al *Compendium musicae*, pero es su complemento necesario, sin el cual quedaría incompleta la concepción estética cartesiana, que debe extraerse de las dos fuentes directas: este tratado de la música y las cartas. En estas últimas continúa desarrollando los asuntos musicales y sus reflexiones estéticas. Las cartas son importantes pues, en lo que respecta al aspecto estético, Descartes introduce elementos que no estaban en el *Compendium musicae* y complementan sus afirmaciones sobre la naturaleza de lo agradable.

En la carta del 4 de marzo de 1630 a Mersenne, Descartes deslinda de manera explícita el plano de la teoría musical, que pertenece a los ámbitos físico y matemático, del plano estético. Dice a Mersenne lo siguiente:

*"...ya le había dicho que una cosa es decir que una consonancia es más dulce que otra, y otra cosa que ella sea más agradable... De la misma manera toda la gente sabe que la quinta es más dulce que la cuarta, ésta que la tercera mayor, y la tercera mayor que la menor; y, sin embargo, hay lugares donde la tercera menor gusta más que la quinta, de la misma manera que una disonancia se encontrará más agradable que una consonancia."*¹⁰

Asimismo, deja ver que el juicio de gusto se caracteriza porque es individual y subjetivo. Dice en su carta de diciembre de 1629, refiriéndose a los efectos de los sonidos en el oído y en la razón:

"...la música de los Antiguos tenía más fuerza o poder que la nuestra, y no porque ellos fuesen más sabios, sino porque lo eran menos. Los Antiguos utilizaban más la pura fuerza de la imaginación, cosa que no pudieron hacer aquéllos que corrom-

¹⁰ Lettre au P. Mersenne. 4 mars 1630, en R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, p. 246.

*pieron esta fuerza con el conocimiento de la teoría."*¹¹

Descartes está distinguiendo niveles: el nivel conceptual y teórico de las verdades que fundamenta la razón, y el nivel del gusto y el arte que se sustenta en la imaginación y los sentidos. Descartes ha añadido al análisis objetivo de la percepción del objeto el carácter subjetivo de la percepción estética.

Unos días después, en la carta del 18 de marzo, contestando a la pregunta de Mersenne le señala:

*"Respecto a su preocupación de saber si se puede establecer la razón de lo bello, que es lo que usted me preguntaba antes con el sonido, de si un sonido es más agradable que otro, sólo que la palabra bello parece relacionarse más particularmente con la vista. Pero, generalmente, ni lo bello ni lo agradable significan nada más que una relación del juicio con el objeto; y como los juicios de los hombres son tan diferentes, no podemos decir que lo bello ni lo agradable tengan alguna medida determinada. Y no sabría explicarlo mejor de lo que ya lo hice en mi Música."*¹²

¹¹ Citado en el comentario de F. Alquié a la carta de diciembre de 1629, en Lettre au P. Mersenne, décembre, 1629, en *Op. cit.*, pp. 233-4.

¹² Lettre au P. Mersenne, 18 mars 1630, en *Op. cit.*, p.251.

Descartes introduce que lo bello tiene que ver con el sentido de la vista; si bien no lo deslinda claramente de lo agradable, refiere de ambos y de forma indistinta que su medida no es otra que la inclinación natural.

No me parece que Descartes haya explicado en el tratado de la música esta naturaleza de lo agradable, tal como se lo afirma a Mersenne. En el *Compendium musicae*, dicha espontaneidad del deseo natural se turba frente a la descripción de las características de los objetos (relaciones simples y proporciones aritméticas), mientras que en la carta, Descartes parece no tomar en cuenta dichas proporciones al decir que:

*"...los compartimentos de un salón de teatro formados por una o dos clases de figuras y arreglos de la misma manera se comprenderán tan fácilmente como si fueran diez o doce y dispuestos diversamente; pero esto no quiere decir que se pueda nombrar absolutamente que una cosa es más bella que otra; según la fantasía de unos la disposición en tres clases de figuras sería lo más bello, mientras que para otros, el arreglo de cuatro, o de cinco, etc. Así lo que gustará al mayor número de personas podrá ser designado simplemente como lo más bello y no podría determinarse."*¹³

¹³ Lettre au P. Mersenne, 18 mars, en *Op. cit.*, p. 252.

No hay un criterio universal para denotar a lo bello, éste aparece como un estado o sentimiento particular del alma, que está por demás impregnado de la atmósfera social que rodea la vida de los sujetos. Descartes considera que sus experiencias particulares forman sus juicios de gusto más diversos. Estos no se determinan por el puro entendimiento, se sitúan al margen del conocimiento claro y distinto; no están sujetos a razones universales y verdaderas, sino al juicio particular de cada individuo y, también, según deja ver Descartes, a un consenso que se sustenta en la historia de los hombres.

Es importante subrayar que Descartes está destacando el papel que tienen las circunstancias personales y sociales de los sujetos para determinar sus hábitos, gustos e inclinaciones. Al respecto, es particularmente relevante el sitio que Descartes concede a los distintos condicionamientos, ya sean de tipo disciplinario, social o afectivo en la regulación de las conductas de los individuos, particularmente, en sus juicios de gusto, como le hace ver a Mersenne a propósito del siguiente ejemplo:

"...la misma cosa que hace desear bailar a unos, puede provocar el deseo de llorar en otros. Pues esto proviene de la excitación de las ideas que están en nuestra memoria: como aquéllos que en el pasado disfrutaron bailar al ritmo de cierta tonada tan pronto como escuchan algo semejante desean hacerlo nuevamente; contraria-

*mente, si alguien jamás hubiera escuchado "des gaillardes", sin sentir aflicción alguna, se fastidiará infaliblemente cuando la vuelva a escuchar. Esto es tan cierto que juzgo que, habiendo lastimado a un perro cinco o seis veces al sonido de un violín, tan pronto como escuche otra vez esta música comenzará a chillar y a esconderse."*¹⁴

Lo que llama mi atención de estas reflexiones del joven Descartes es su preocupación por las manifestaciones o experiencias humanas, de tipo más subjetivo. Frente a los juicios claros y distintos de las ciencias demostrativas y veraces, Descartes también supo rescatar y valorar el ámbito de la subjetividad, en su sentido más libre.

Por ello se comprende el sentido de sus frases, cuando dice en el *Discurso del método*, que no sólo sentía admiración y respeto por las matemáticas y demás ciencias como la mecánica y la medicina, que ayudan a facilitar el trabajo de los hombres, sino también de las lenguas y las fábulas pues despiertan el ingenio, de los escritos sobre las costumbres, porque encierran una sabiduría práctica y, de la elocuencia y la poesía,¹⁵ por el poder que tienen

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Es lamentable que no dispongamos de la comedia breve que escribió Descartes, según testimonia su biógrafo A. Baillet. Lo que sí existe es la pieza de ballet que éste realizó en 1649, a petición de la reina Cristina de Suecia para conmemorar el fin de la Guerra de los Treinta Años.

para suscitar en los espíritus belleza, placer y suavidades que arrebatan el alma. Asimismo, que los mejores poetas, gracias a la belleza y ornato con que expresan sus ideas, son capaces de suscitar las más diversas emociones, aunque no así persuasión y certeza en sus argumentos. Son las dotes del ingenio y no los frutos del erudito las que dan cuenta de ello. Nuevamente Descartes señala la naturaleza distinta de las materias del conocimiento, y su profunda deferencia que profesa a las manifestaciones estéticas y el sitio que les confiere. Tales son, pues, las ideas estéticas que Descartes introduce en estas cartas.

Finalmente, quisiera evaluar las propuestas de Descartes en ambas fuentes directas, separadas cronológicamente por un espacio promedio de diez años. Existen elementos para reconstruir una teoría musical y una filosofía del arte cartesianas. El *Compendium musicae*, realizado en el período inicial de su producción filosófica, en el que Descartes se dedica a la resolución de problemas matemáticos diversos, está fuertemente impregnado del ideal de la unidad del saber, de la búsqueda de los principios más simples y universales de los objetos.

La estructura temática del texto refleja el ideal metódico; las definiciones y postulados básicos con que comienza el texto responden a este intento unificador. Ambos ámbitos, el del plano teórico y musical, y el del gusto están unidos en la obra. Después de presentar los objetivos y postulados de la percepción estética de la música, Descartes pasa, teóricamente, a analizar la composición matemá-

tica y funcionamiento de los sonidos. El entrelazamiento de ambos planos no equivale a su reducción, y esto hay que tenerlo presente, pues de lo contrario, la estética cartesiana que se dibuja en el *Compendium musicae*, vestida con su ropaje intelectual podría llevarnos a interpretarla de la manera tajante que lo hace R. Bayer, quien la describe como una función de lo verdadero, en su libro *Historia de la estética*, en su capítulo dedicado a la estética francesa del siglo XVII. Su interpretación sobre el *Compendium musicae* es la siguiente:

*"Pero, ¿en qué consiste, en suma, esta estética cartesiana? Es una estética racionalista en que se identifican los ámbitos de lo bello y lo verdadero. El placer de los sentidos mismo obedece ya a determinadas leyes y es, en consecuencia, racional".*¹⁶

R. Bayer y otro autor, E. Cassirer, ambos en forma separada, al referirse a la estética francesa clasicista, para la cual verdad y belleza, razón y naturaleza, son expresiones diferentes del mismo orden inviolable del ser,¹⁷ consideran a Descartes una fuente de apoyo e inspiración. Esto es cierto, pero hasta cierto punto; la exposición del *Compendium musicae* podría conducir a ello, pero no las

¹⁶ R. Bayer. *Historia de la estética*, F. C. E., México, 1965, p. 139.

¹⁷ E. Cassirer. *La filosofía de la ilustración*, F. C. E., México, 1984, p. 310.

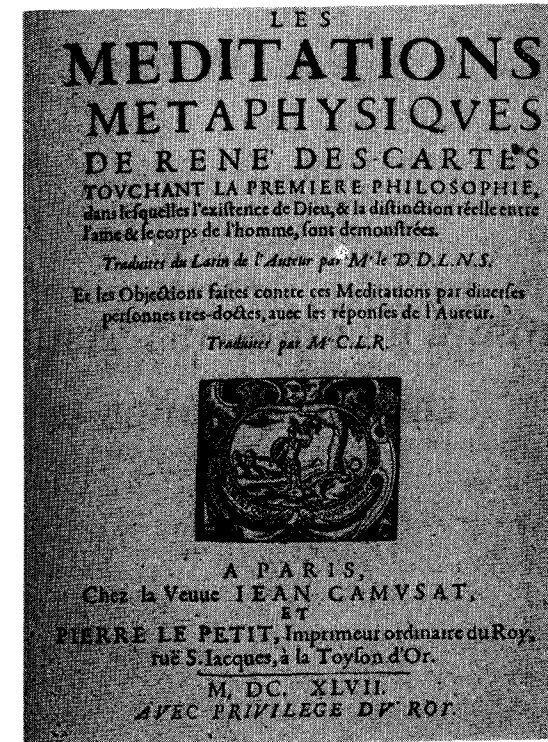
ideas posteriores que escribe en sus cartas y, sólo éstas nos descubren —así me lo parece— el sentido auténtico de la intuición artística cartesiana, que parece no circunscribirse a los estudios generales de estética de su época, y su exacerbado afán de reducir las obras de arte a reglas determinadas.¹⁸

En suma, lo que he presentado son algunos avances de la concepción estética cartesiana que se desprenden, por un lado, de este texto significativo de análisis musical, el *Compendium musicae* y, por el otro, de los pensamientos que están en las cartas. En ambas fuentes directas Descartes realiza el estudio de las reglas de composición y funcionamiento de la experiencia sensorial y artística, aunado a su redescubrimiento de la esfera estética que se funda en las fuerzas de la sensibilidad, la acción y la imaginación. A reserva de encontrar nuevas fuentes interpretativas sobre este tema, me parece que, por el momento, los elementos que ahora expongo pueden ayudarme a lograr un acercamiento a su pensamiento estético, y, a través de éste, a su idea del hombre.

¹⁸ E. Cassirer. *Op. cit.*

Bibliografía

- ADAM-TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, Place de la Sorbonne, París, Librairie Philosophique J. Vrin., 1974.
- ALQUIÉ, F. *Oeuvres philosophiques*, París, Éditions Garnier, 1988.
- DESCARTES, R. *Compendium of music (Compendium musicae)*, traducción de Walter Robert y notas e introducción de Charles Kent, American Institute of Musicology, Musicological Studies and Documents, 8, 1961.
- BAILLET, A. *La vie de Monsieur Descartes*, 2 vol., Nueva York y Londres, Gerald Publishing, Inc., 1987.
- BAYER, R. *Historia de la estética*, F. C. E., México, 1965.
- CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*, F. C. E., México, 1984.
- KENNY, A. *Philosophical letters*, Oxford, Clarendon Press, 1970.



Edición facsimilar canónica
de "Meditaciones"

Edición de Charles Adam y Paul Tannery

*El sujeto cartesiano y algunas
figuras contemporáneas*

Rosa Elena Pérez de la Cruz

Introducción

La necesidad de que la filosofía y la historia de la filosofía sean una misma cosa como pretendió Hegel, supone que no se pueda realizar la primera, sin la segunda, es decir que para comprender de manera adecuada ciertos problemas o ciertas conclusiones, es necesario remontarse a sus orígenes. Charles Taylor¹ defiende este enfoque, pues considera que la filosofía es histórica por naturaleza, que es manifestación de una verdad más general sobre la vida y la sociedad humana, de la cual se derivan ciertas conclusiones que permiten validar la argumentación filosófica.

Taylor define la filosofía, desde la perspectiva histórica, como "una actividad que involucra esencialmente, entre otras cosas, el examen de lo que hacemos, pensamos, creemos y suponemos, en forma tal que sacamos más claramente a la luz nuestras razones, o bien tornamos más visibles las alternativas, o, de un modo u otro, nos ponemos en mejores condiciones para dar debida cuenta de nuestra acción, de nuestros pensamientos, de

¹ Rorty, R., J.B. Scheewind y Q. Skinner (compiladores). *La Filosofía en la Historia*. Paidós Studio, Básica No. 49 pp. 31-47.

nuestras creencias o de nuestras suposiciones. En buena medida, la filosofía involucra la explicitación de lo que inicialmente se halla tácito."²

Esta postura implica un análisis que recupera formulaciones anteriores a fin de explicar nuestros pensamientos, creencias y acciones actuales; pero es un análisis creativo que replantea los modelos, concretamente el epistemológico como una posible interpretación entre otras, no como la única imagen concebible de la mente en el mundo, no como el único modo sensato de ver las cosas, sino como una de una serie de alternativas posibles.

Es necesario comprender el pasado para liberarse —sostiene Taylor— porque en una sociedad y en un momento dados, las interpretaciones y las prácticas dominantes pueden estar vinculadas en tal forma con un modelo determinado, que parecen identificarse: las cosas son como el modelo. Para este autor eso sucede en el modelo epistemológico directamente o en relación a concepciones modernas importantes sobre el individuo, la libertad y la dignidad.

Las razones por las cuales repetir las fórmulas de pensadores anteriores pueden tornarse opacas para el momento presente. La sociedad no coincide con el original, por eso para entender a la sociedad hay que entender el original. Hace falta comprender las teorías formativas con las que nuestra cambiante realidad no concuerda. Taylor nos confirma estas ideas en el párrafo siguiente:

² *Idem.* p. 32.

*"Así, para entendernos a nosotros mismos en el presente nos vemos llevados al pasado en busca de las afirmaciones paradigmáticas de nuestras explicaciones formativas. Nos vemos forzados a retroceder hasta el descubrimiento pleno de aquello en lo que hemos estado, o en lo que nuestras prácticas fueron forjadas. He señalado que esta necesidad puede surgir como resultado de un cambio o de un desarrollo. Pero también puede surgir en razón del modo en que las explicitaciones pueden distorsionar u ocultar en parte lo que está implícito en las prácticas."*³

Si tomamos las democracias liberales modernas como ejemplo, tres grandes formulaciones teóricas desempeñaron un papel importante en el desarrollo de esas sociedades: la teoría originaria del hombre, de corte medieval, que lo concibe como portador de derechos; la teoría atomista, con una visión del hombre que busca, individualmente, la prosperidad, pero que se unen para vivir sometidos a la ley en razón del interés y de las necesidades de seguridad comunes; el modelo humanista cívico que ve al hombre como ciudadano de una república, bajo una ley común que los identifica.

Por otra parte, para Taylor las distintas imágenes de la mente-en-el-mundo pueden ser sustentadas

³ *Ibid.* p. 41.

en términos de los modos de vida que ellos involucran.

Este análisis revela los límites de la razón filosófica, no para admitir un agnosticismo frente a las dos explicaciones de la mente -en-el-mundo (dualismo *versus* unicidad), las cuales se insertan en la historia y en las prácticas de la civilización. La exclusividad del modelo epistemológico fue un instrumento polémico—señala Taylor—al establecerse nuevas formas de pensamiento científico y nuevas prácticas tecnológicas, políticas y éticas.

Comprobar límites en la razón filosófica muestra otro modo de identificar el error de la concepción filosófica no realista: hacer filosofía desde un sujeto sin cultura y sin prácticas sociales. "Una concepción filosófica no realista pura sólo tendría sentido para un sujeto enteramente sin conexiones y equidistante de todas las culturas. La imagen de un sujeto así es, por supuesto, otra de las nociones originadas por la tradición epistemológica."⁴

Por otro lado, Bernard Williams reconoce, también la necesidad de recuperar el pasado para entender el presente, pero señala ciertos obstáculos que Laura Benítez afirma en el siguiente texto:

"...la historia de la filosofía que a Williams le interesa no puede ser la mera reconstrucción del pasado fingiendo que es posible hacer una total abstracción del

⁴ Ibid. pp. 46-47.

presente, en consecuencia la valoración, enjuiciamiento, justificación, explicación o interpretación de un autor del pasado se hará a través de la perspectiva presente...

De estos interesantes contrastes normalmente surge una mayor claridad sobre la filosofía del pasado en estudio; no obstante, en ocasiones la conexión es compleja o bien el contraste se carga demasiado hacia el presente desdibujándose el hilo de la problemática filosófica del pasado, sin embargo, a pesar de estas limitaciones propias del método elegido, la importancia del estudio está fuera de cuestión.⁵

L. Benítez reconoce como importante la exposición que hace Williams de la naturaleza del *cogito* en el proyecto cartesiano y el énfasis que la filosofía moderna pone en el sujeto como uno de sus grandes descubrimientos, a pesar de la crítica. Esta tarea es muy clara para B. Williams: "Parece entonces que alguna forma de primera persona está implícita en la Investigación pura desde el principio, pero está implícita en ella meramente como siendo una empresa reflexiva y autocrítica—no tiene que definirse como una búsqueda de los fundamentos del conocimiento en cualquier otro sentido... Cuando pasamos del conocimiento a la actividad, primordial para la Investigación Pura, de autocrítica, es

⁵ Benítez Laura. *Bernard Williams y la filosofía cartesiana como investigación pura*. En Resumen No. 3, marzo, 1990, pp. 4-5.

muy obvio que nuestra auto crítica puede involucrar esencialmente muchos yos. Ese hecho en sí mismo es suficiente para arrojar alguna duda sobre el programa de la teoría del conocimiento que la ata a la primera persona singular.⁶

De esta manera, B. Williams deja una puerta abierta, pues nada hay en la filosofía cartesiana que limite, para la teoría del conocimiento, la posibilidad de incluir a la primera persona plural como afirma con acierto L. Benítez.

Los planteamientos aquí analizados me parece que justifican la tesis que quiero sostener: que el problema del sujeto no es sólo epistemológico, aunque en Descartes así lo sea, sino que es también de psicología, de sociología, de moral, de filosofía política, de antropología filosófica... de religión y de ontología. Para tratar de recuperar el sujeto desde otros enfoques no exclusivamente epistemológicos, recurro a varios autores contemporáneos que de alguna manera oponen una concepción distinta como son: Hinkelammert, Taylor, y Levinas, no sin antes revisar muy brevemente el sujeto cartesiano desde la visión de M. Wilson.⁷

El sujeto en Descartes

En la segunda meditación Descartes afirma: "¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una

⁶ *Idem.* p. 10.

⁷ Wilson, M.D. *Descartes*. Trad. J.A. Robles. UNAM, México, 1990, pp. 89 y ss.

cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente."⁸ En su análisis M. Wilson señala⁹ que probablemente Descartes sostenga que un predicado que exprese o que implique un estado de acción puede aplicarse verazmente sólo a sujetos existentes, es decir, que donde observamos un atributo o determinamos que es existente, podemos concluir que hay un sujeto o cosa existente de la que aquél es el atributo. Es decir, él puede entender el principio como permitiendo las inferencias, no de la predicación verdadera al sujeto existente, sino de la propiedad real observada al sujeto existente. Según Wilson, lo esencial de este razonamiento es que Descartes quiere pasar del cogito a concebir el yo como una sustancia y dado que ésta no puede ser observada directamente, en su sistema, entonces debe conocerse por sus atributos. Es la lectura que de este punto hace M. Wilson, refutando otras como la interpretación ingenua, la posición de Frankfurt acerca del cogito, la forma como B. Williams expresa la objeción de petición de principio. Además, Wilson considera el problema de la identidad continua a través del tiempo, para quien resulta claro que deseamos adscribir muchos pensamientos a un único "yo" y recuerda que Descartes hace explícito en el Resumen de las *Meditaciones* que considera el

⁸ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, p. 26.

⁹ Wilson, *o.c.* p. 109.

"yo" del *cogito* como una entidad idéntica continua (AT, VII, 14; HR I, 141).¹⁰ Wilson se inclina por considerar la unidad subjetiva del pensamiento o "identidad de la conciencia" como un dato; aunque para Kant esto no sería más que reconocer la tautología de que todos mis pensamientos son míos. Pero en el discurso cartesiano conocer las substancias por medio de sus atributos implica que el referente de "yo" en "yo pienso" es una entidad inferida. Aquí está el gran problema: justificar el supuesto de que hay una única entidad que es el sujeto de todos mis pensamientos. Wilson concluye este análisis con la opinión que para que el *cogito* funcione hay que tomar como punto de partida "pienso", a pesar de los críticos; pero conviene considerar si esto es conciliable con la tesis de Descartes de conocer los sujetos sólo a través de sus atributos y con su uso del razonamiento del *cogito*, como el punto de partida, para el argumento de que él es una sustancia inmaterial. La hermenéutica del *cogito* como una inferencia de "pienso" luego "existo", proporciona, según Wilson, una buena manera de entender cómo pensó Descartes usarlo en pro de la distinción de mente y cuerpo.¹¹

Amén de las observaciones de Wilson y a partir de ellas me parece posible fundamentar, de alguna manera, mi supuesto de que ese yo que duda, entiende, afirma, niega, imagina, siente y quiere, también vive y se comunica con él mismo y con lo

¹⁰ Citado por Wilson, p. 111.

¹¹ *Ibid.*

otro, aunque esto sea sólo un conocimiento, también conozco que de este conocimiento se deriva una acción comunicativa, vital y práctica. El yo como una sustancia conocida a través de sus atributos, tal como la existencia, no justifica excluir otros atributos.

La observación que hace Copleston me parece oportuna: "Descartes estaba convencido de que, después de descartar con el pensamiento todo aquello de lo que es posible dudar, aprehendo no simplemente un pensar o un pensamiento, atribuido de una manera no crítica a una substancia pensante, sino más bien un yo-pensante o ego. Lo que aprehendo no es meramente un pensar, sino 'a mí pensando'. Descartes puede acertar o equivocarse al creer que él mismo, o cualquier otro individuo, aprehenda inmediatamente eso como un *datum indudable*, pero, tanto si acierta como si se equivoca, su posición no es la del que supone de una manera no-crítica una doctrina substancialista".¹² El yo aprehendido en el *cogito* es un existente concreto según Copleston y no un ego trascendental; pero tampoco es el yo del discurso ordinario, por ejemplo el de Descartes que habla con sus amigos y que es escuchado y observado por éstos. Tal como he afirmado anteriormente, no veo en qué afectaría mi supuesto el comentario de Copleston, de todas formas, el existente concreto a

¹² Copleston Frederick. "Historia de la Filosofía". Vol. 4, Ariel. México, 1983, p. 96.

que se refiere tiene otros atributos: cognoscibles y vivibles. Veamos a Hinkelammert.

El sujeto en Hinkelammert

La tipología de sujetos que presenta Hinkelammert¹³ contrasta con la cartesiana. Para Hinkelammert, siendo un hecho la trascendencia de los conceptos universales respecto de la experiencia, es preciso preguntarse por su génesis. La ciencia no es un producto autónomo, es construida por hombres, éstos elaboran teorías que trascienden sus límites de experiencia porque antes han reconocido una Trascendencia Primera: que la realidad trasciende toda experiencia posible. El pensamiento trasciende la empiria porque la realidad ha trascendido primero toda empiria y experiencia posible y el hombre se ve obligado a subsanar sus límites mediante su fuerza de abstracción.

Hinkelammert ahonda más en este punto y sostiene que el hombre se siente inclinado a superar sus límites frente a la realidad con ayuda del pensamiento, porque el sujeto aspira al conocimiento de la totalidad; y aspira porque es un "sujeto práctico", transformador, que pretende dominar la realidad. Quiere conocer por qué desea transformar. Una cosa está muy clara para este autor y es que sólo un "sujeto actuante" le da sentido a un "sujeto cognoscente". Sólo luchando por lo impo-

¹³ Cfr. Hinkelammert, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. D.E.I., Costa Rica, 1990. En especial los capítulos V y VI.

sible el hombre va descubriendo el ámbito de lo posible y lucha por lo imposible porque es un sujeto actuante, prático.

De esta manera aparece una doble trascendencia originaria: la de una realidad que trasciende toda experiencia y empiria posibles, y la de un sujeto actuante que trasciende al sujeto cognoscente, fundamento de la ciencia, y que aspira a transformar esa realidad que lo trasciende. Estas dos trascendencias originarias, estas dos condiciones de posibilidad últimas de todo conocer, es a lo que Hinkelammert denomina "Hechos fundantes" o "Meta-hechos", que son *a priori* de toda experiencia y conocimiento. Estos hechos fundantes se afirman también mediante los principios empíricos generales de imposibilidad¹⁴ y constituyen el ámbito de todos los hechos fundados e hipotéticamente afirmados. A partir de estos dos hechos, el hombre emprende el camino del dominio tecnológico de la realidad fáctica y en ese proceso va descubriendo sus posibilidades e imposibilidades, va construyendo la ciencia en una dialéctica de lo posible-imposible histórica. Por ello dice Hinkelammert que las ciencias tanto puras como aplicadas tienen un fundamento último tecnológico.

La dialéctica de la tecnología exige del hombre emprender ese camino de continuas trascendencias-límite desde lo ideal, pasando por lo tecnológico, lo

¹⁴ Los principios empíricos generales de imposibilidad son juicios empíricos, categóricos, apodícticos, no falsables, de validez científica, lógicamente posibles, fácticamente imposibles, contrastables y evaluables.

económico, los proyectos de vida, las necesidades humanas básicas y el margen de elección residual para poder aplicar acciones concretas sobre la realidad y trascender su inicial horizonte de experiencia posible, ampliándolo y recreando el mismo mundo imaginario, descubriendo nuevas imposibilidades y recreando todo el ciclo dialéctico de creación-transformación que impone este concepto de la realidad y de la vida. El sujeto referido también es un "sujeto vivo".

Ahora bien, si la realidad trasciende todo, también el sujeto tiene la capacidad de trascender sus objetivaciones. Trasciende al sujeto cognoscente, a las instituciones, incluyendo al lenguaje. Este último no trasciende al sujeto porque usa conceptos universales, lo que significa que es un intento del sujeto por trascender una trascendencia originaria de su subjetividad originaria y de la realidad fáctica en la que está desde siempre.

Si no hay conocimiento perfecto¹⁵ tampoco hay lenguaje perfecto. El lenguaje no agota la intersubjetividad. De esa subjetividad humana no hay concepto, el sujeto es inefable, por ello será siempre una pregunta abierta. De este modo, sostiene Hinkelammert, el lenguaje sólo puede ser de apelación, mítico, poético, no de conceptualización o imaginativo. El reconocimiento al otro va más allá del reconocimiento lingüístico y sólo es posible en la

¹⁵ Cfr. Hayek, F. Von. *La fatal arrogancia, los errores del socialismo*. Vol. I de las Obras Completas. Edición castellana de 1990.

praxis de una nueva comunidad de la vida plena,¹⁶ una hermandad perfecta, una utopía. Sólo cuando no se pretende objetivizar al otro, sino reconocerlo y hermanarse con él, puede llegarse a la comunidad plena. Por ello las utopías que no objetivizan al hombre, más bien parten de la realidad de su subjetividad y de la realidad trascendente, no pueden ser rígidas, ni estáticas, ni contradictorias.

El sujeto en Taylor

En la introducción expuse algunas ideas de Taylor que sitúan y explican el tipo de sujeto que opone al sujeto cartesiano en su obra *Sources of the Self*¹⁷ en donde apunta que de Platón a San Agustín se opera una transformación importante que hará posible la solución de Descartes. Las Ideas platónicas son ahora pensamientos de Dios, Dios y no la Idea de Bien, es el principio último del ser y el conocer, fuente de luz. De estas ideas divinas participa lo creado, es decir, que el orden de la creación deriva de los pensamientos de Dios por la segunda Persona de la Trinidad, palabra de Dios. Todo lo creado es bueno. Entre los dos amores posibles: lo terrenal y lo divino; concupiscencia y caridad, el alma en la gracia dirige su amor a Dios. Las mismas oposiciones platónicas: espíritu-materia; elevado-bajo; eterno-

¹⁶ Cfr. Habermas Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós, Barcelona, 1991.

¹⁷ Taylor, Charles, *Sources of the self: The making of Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.

temporal; inmutable-cambiante son ahora interpretadas en términos de "adentro-afuera". El camino a Dios, de lo bajo a lo elevado, consiste en atender al sí mismo como interior: en el interior habita la verdad. Dios es el principio y sostén de nuestro conocer, el poder que hace que el ojo vea. La luz de Dios no está sólo afuera, sino adentro; es luz interna, del alma. Se opera un cambio de énfasis del objeto conocido a la actividad cognitiva con lo cual surge la actitud reflexiva del mirarse a sí mismo, del experimentar la propia experiencia, de tomar "la disposición radical de la primera persona", observa Taylor. La reflexividad radical hace irresistible un lenguaje de la interioridad: la voz de la primera persona ilumina al sí-mismo. De esta manera introduce San Agustín la reflexividad radical como punto clave para comprender la tradición occidental posterior de pensamiento, *a new understanding of moral sources*. Taylor establece una distancia crítica frente a la tradición epistemológica moderna que depende de la concepción de un Dios-Verdad-Bien en la interioridad reflexiva de giro agustiniano.

San Agustín responde al escéptico mostrando la imposibilidad de la duda sobre la propia existencia (protocartesianismo). En la naturaleza humana lo superior es la razón pero ésta es superada por los números y la sabiduría: Dios es la verdad. El motivo de San Agustín es probar que Dios está no sólo en el mundo sino también en el fundamento mismo de la persona, en la intimidad de la presencia del sí mismo. De Dios como verdad parten los principios

de enjuiciamiento correcto. La concepción de la memoria se extiende en San Agustín por encima de la mimesis platónica. La memoria agustiniana comprende los principios del orden inteligible adentro de nosotros aún no formulados, pero aptos para ser explicitados en actitud reflexiva. Encontramos aquí una prefiguración de la doctrina cartesiana de las ideas innatas. Dios se halla en la raíz de la memoria y está más próximo a mí de lo que yo estoy a mí mismo, aun estando infinitamente sobre mí. El trinomio mente-conocimiento-y-amor, memoria-inteligencia-y-voluntad refleja la imagen de la Trinidad y su movimiento en el alma. El hombre aparece como imagen de Dios en la presencia y amor de sí mismo. Difiere de Platón también en la existencia de la voluntad (amor) como no dependiente del conocimiento, idea ya presente en la noción estoica de la capacidad humana de dar y retener el asentimiento a los impulsos, esto es, el poder de elección y asentimiento.

La doctrina agustiniana de los dos amores permite una disposición radicalmente perversa por el pecado original, el deseo de ser centro de las cosas circundantes. La voluntad debe ser curada por la gracia antes de poder actuar racionalmente. La gratuidad del amor de Dios es paralela a la gratuidad de la creación hecha por Dios. Vemos que San Agustín lo que pretende es llegar a la certeza interna de Dios; motivo agustiniano que se repite en la tradición, aun en la prueba ontológica de San Anselmo, reformulada por Descartes. La fórmula agustiniana puede enunciarse así: "sólo puedo

entenderme a mí mismo a la luz de una perfección que va más allá de mis poderes". Para Taylor es grande el contraste con Santo Tomás para quien la prueba de la existencia de Dios procede de la realidad creada, del reino de los objetos.

Conocemos el florecimiento de la inspiración agustiniana en los siglos XVI y XVII ya referida en el trabajo anterior. Lo importante aquí es que San Agustín prefigura a Descartes, pues centrar la atención en mi propia actividad es atender no sólo al orden de cosas en el cosmos que busco encontrar, sino también "el orden que construyo" en mi lucha por descender a las profundidades de la memoria y discernir mi ser verdadero.

Referirnos aquí a San Agustín no es gratuito. Constatamos que en muchos sentidos Descartes es profundamente agustiniano: reflexividad radical, significado e importancia del *cogito*, centralidad de la prueba de la existencia de Dios desde "adentro", no desde el ser externo como en Santo Tomás. Pero Taylor ve un giro radical en la ubicación cartesiana de las fuentes morales dentro de nosotros por un nuevo entendimiento de la razón. Por ejemplo, las ideas separadas del orden cósmico y el abandono absoluto de la teoría del logos óptico, ocupa su lugar el universo entendido de manera mecanicista. La explicación científica como representación de cosas es, según Taylor, separada de la visión moral. El conocimiento de lo exterior se reduce a la certeza que puedo obtener por las ideas dentro de mí y las representaciones que puedo construir. El orden de las ideas pasa de ser algo, a ser encontrado

a ser construido, de lo simple a lo complejo. El orden de representaciones se construye siguiendo estándares de la actividad cognitiva. El mundo material, incluyendo el cuerpo, es una mera extensión vaciada de cualquier esencia espiritual o dimensión expresiva y, para su distinción, es necesario una perspectiva objetivadora descorporeizada, separada, de observador externo, aun con respecto a nuestra experiencia corporal. En la lectura que de Descartes hace Taylor, la claridad y la distinción intelectuales requieren de una perspectiva separada. Hay una aparente paradoja en la necesidad de lo corporal, en un sentido en que el dualismo platónico no lo necesitaba: lo corporal es inescapable como centro de atención objetivadora. El control racional del sí-mismo con la capacidad de construir órdenes evidentes, supone reminiscencia estoica en la teoría del conocimiento y en la ética por la importancia de la voluntad libre, la cual nos hace en cierta manera iguales a Dios y nos exenta de ser sus sujetos; aunque ello involucra un cambio radical con respecto al estoicismo, al superar el sentido de la providencia divina. Visto desde otro ángulo, rompe con el intelectualismo de la antigüedad, ya que las pasiones, antes contrarias al orden, son transformadas, en tanto que son emociones en la mente bajo el control racional, en un modo de afirmación subjetiva. La razón gobierna las pasiones cuando las dirige a su función instrumental

normal¹⁸ de ahí la utilidad de las pasiones domesticadas por la razón en función de su exceso.

La nueva definición de razón como disposición instrumental lleva consigo una internalización de las fuentes morales. Para el autor canadiense el teísmo agustiniano permanece. El sentido de superioridad moral como control instrumental sobre un mundo desencantado encierra el sentido moderno de dignidad del ser humano en tanto racional. La ética-dignidad del control racional, incluyendo pasiones violentas, rechaza las ideas del estoicismo y de Platón y San Agustín que sólo veían en el dominio terrenal un asunto mundano. De esta manera, las cualidades guerrero-aristocráticas de fuerza, firmeza, resolución y control son ahora internalizadas. La generosidad de la ética del honor se transforma en la virtud central de hacer grandes cosas: de la defensa del honor al control racional. La generosidad es la emoción que acompaña al nuevo sentido de dignidad humana.

A diferencia de la concepción de la razón de Platón, la razón cartesiana conforma la vida según los órdenes contruidos por ella. La razón no es definida substantivamente sino procesalmente; el juicio se construye por las propiedades del pensamiento y ha de dar por resultados creencias verdaderas sobre el mundo. El vínculo entre procedimiento y verdad resulta de la prueba del hombre

¹⁸ Para Taylor la hegemonía de la razón es cuestión de control instrumental.

como creatura de un Dios veraz. Del movimiento de una razón substantiva a una procedimental se obtiene una profundización de la internalización. Taylor concluye su análisis sobre Descartes con una afirmación ya muy conocida: que la prueba cartesiana de Dios no es una búsqueda de un encuentro con Dios sino un teorema dentro de su sistema de percepción y construcción científica.

El discurso tayloriano sobre Descartes presenta un tipo de sujeto desencarnado prototipo de la modernidad, a éste opone Taylor un sujeto articulado. La articulación es lo que da sentido a nuestras vidas. A propósito María Pía Lara¹⁹ señala que "para nosotros, los modernos, tal sentido está claramente involucrado con el sentido de la creación, de la imaginación: creamos un significado distinto mientras hilvanamos una narración en la búsqueda por el sentido de nuestras vidas." Para Taylor, la configuración de la subjetividad moderna está referida a la relación entre la identidad y la moralidad de un sujeto articulado, por ello afirma: "Saber quién soy es una especie de conocimiento de dónde estoy parado. Mi identidad es definida por los compromisos e identificaciones que me proveen del marco u horizonte desde el cual puedo tratar de determinar de caso en caso, lo que es bueno o valioso, o lo que debe hacerse, o hacia dónde dirigirme u oponerme, es el horizonte desde el cual soy capaz de asumir una postura".²⁰ Como

¹⁹ Lara, María Pía. *Expresividad y subjetividad en el horizonte moderno*. En Resumen No. 5 Agosto 1991, p. 19.

²⁰ Taylor. *Sources of the Self...* p. 27.

vemos, el sujeto tayloriano es un sujeto moral, porque articulado, un sujeto que no es sólo conocimiento, un sujeto que tiene que ver con un contexto real y esto supone una actuación moral. Además de saber que somos una cosa que piensa, siente, quiere... debemos saber dónde estamos parados, cuál es nuestra realidad al estilo de Hinkelammert. Un sujeto integrado, supone un sujeto práctico y un sujeto vivo. La vida como categoría básica de análisis de nuestra realidad hará posible un sujeto moral, es decir que será el criterio para decidir en casos concretos qué es lo bueno o lo valioso; o cuál es la acción a realizar o evitar. Claro, a pesar del intento, Taylor no llega a tanto; pero su recorrido fenomenológico e histórico lo conducen a internalizar valores contenidos en las obras filosóficas y literarias consideradas en esta obra, desde el origen de la modernidad hasta nuestros días.

El sujeto en Levinas

En último término quiero referirme a la cuestión de la otredad, concretamente vista por Emmanuel Levinas,²¹ cuya noción comparte algunos puntos con Descartes; pero contrastan muchos otros. Para Levinas la subjetividad, primer desgarramiento de la totalidad, se constituye como identidad separada en el gozo, que es la total suficiencia e independencia del Mismo. En el gozo se manifiesta la

²¹ Cfr. Levinas, E. *Totalidad e infinito* y *Le temps et l'autre*.

dimensión del poder en la que el Mismo se afirma sobre el mundo. El gozo es la satisfacción de necesidades en las que el yo se complace; pero la trascendencia expresa el Deseo de lo que al yo no le falta, Deseo de lo absolutamente Otro. Es en el Otro como totalmente Otro donde aparece el sentido: el prójimo es la significación misma. Esta es la dimensión de la Alteridad absoluta.

Para Levinas, interesado en rescatar la subjetividad y describir el camino que recorre hacia la trascendencia, hacia lo Otro más allá de cualquier totalidad, el pensamiento ontológico resulta insuficiente. La identidad del yo no es tal por la referencia a una totalidad que lo comprenda: "ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad del contenido".²² Levinas discute con el pensamiento ontológico que pretende unificar toda diferencia reduciendo el Otro al Mismo dentro de una totalidad neutra y anónima.

En Levinas el gozo es el medio por el cual descubrimos la primera estructura de la subjetividad, el para mí, el egoísmo. El gozo es materialidad, preocupación por la necesidad y a la vez, felicidad, en la satisfacción de ésta, se completa, se colma. El gozo es ruptura de la totalidad porque es individuación de un ente, permite el surgimiento del sí, es la no participación en el ser. "Ser yo es existir de tal modo que ya se esté más allá del ser

²² Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 60.

en la felicidad".²³ El gozo hace posible, pues, la unicidad del yo, su autonomía y plenitud no susceptibles de representación. En el gozo el Mismo vive su vida como materialidad, como soberanía sobre las cosas, es el lugar en donde el mundo es el sostén del Mismo. El aplazamiento del gozo por la economía y el trabajo se vuelve en estas dos dimensiones retorno a sí, preocupación de sí, materialidad del Mismo. Aquí la materialidad designa el lugar de la inmanencia, la incapacidad de salir de sí, la soledad del Mismo, la incapacidad de evadirse de la realidad de la muerte. Frente a la muerte ya no se puede poder, tal es la paradoja de la soledad; no puede haber ya ningún proyecto, de ahí que ella señale la apertura a lo absolutamente Otro. "Esta aproximación de la muerte indica que estamos en relación con alguna cosa que es absolutamente otra, alguna cosa que porta la alteridad no como una determinación provisional que podamos asimilar por el gozo, sino con alguna cosa cuya misma existencia está hecha de alteridad."²⁴ La muerte impide la conservación del yo en la trascendencia, por eso el movimiento hacia la trascendencia debe hacerse con un Otro que no diluya la identidad del Mismo, sino que la haga responsable del uno para el Otro.

El rostro o idea de lo infinito, que Levinas extrae de Descartes, y que indica la existencia de una idea que rebasa siempre su propio contenido, cuestiona

²³ *Ibid.* p. 148.

²⁴ Levinas. *Le temps et l'autre*, p. 63.

la libertad del Mismo. El rostro se expresa por la palabra, el rostro del Otro es la significación misma; la relación con el Otro, cara a cara, es la esencia del lenguaje.

Comentarios finales

Esta indagación de la cuestión del sujeto a lo largo de autores con tanta disimilitud, a lo mejor aparentemente, me parece que ubica y arroja un poco de luz sobre este hombre-persona-sujeto que hoy se desdibuja y hasta desaparece de muchos contextos, en una época como la que nos ha tocado vivir, plural, pero también desagregada, desencarnada y separada como sostiene Taylor. Los mundos de la vida moderna se caracterizan por una diferenciación de sus componentes estructurales: cultura, sociedad y personalidad. En el campo de la cultura se examinan las tradiciones culturales que nutren la interacción social, desde aspectos de validez que superan la imagen religioso-metafísica del mundo.²⁵

Los diferentes enfoques epistemológicos acerca del sujeto a los cuales nos hemos asomado aquí, me parece que ayudan a ir transformando las opciones de vida y modificando las interpretaciones sobre ella. También funcionan como indicadores de que si bien la filosofía analítica es un fino instrumento de análisis interpretativo, como ha señalado L.

²⁵ Habermas, J. *Escritos sobre Moralidad y eticidad*. Introducción de Manuel Jiménez Arredondo. Paidós/I.C.E-U.A.B. Barcelona, 1991, p. 51.

Benítez en referencia ya anotada, otros métodos hermenéuticos integran y clarifican la vida concreta de sujetos concretos como en el discurso de Hinkelammert.

Aunque es un tema muy amplio, que puede ser completado con otros muchos puntos de vista: los que aquí se han abordado contribuyen a validar, en parte, la hipótesis principal: el problema del sujeto no es sólo epistemológico.

Vida de René Descartes

(1596-1650)

- 1596** Nacimiento de René Descartes el 31 de marzo en La Haye población situada en Turrena sobre la margen derecha del río Creuse. (Desde 1802 La Haye-Descartes). Su padre Joachim era consejero en el Parlamento de Rennes. A la muerte de su madre, Jeanne Brochard, cuando daba a luz a un hermano, la tutela y la educación del pequeño quedan en manos de su abuela materna.
- 1606-** Estudia en el colegio Enrique IV de La Flèche, el lugar era dirigido a la sazón por el padre Charlet, pariente lejano de René. Esto le permite gozar de una serie de beneficios, habitación personal y autorización para levantarse a la hora que lo deseara.
- 1614**
- 1616** Descartes recibe el título de bachiller y se licencia en derecho canónico y civil en la Universidad de Poitiers. Se prepara para la vida mundana: practica la esgrima y la equitación y se divierte de modo "honorable" como dice Baillet.
- 1618** Viaja a Holanda y se alista voluntariamente en el ejército del príncipe protestante Mauricio de Nassau. En Breda conoce al sabio holandés Isaac Beeckman ocho años mayor

que él con quien le va a unir una estrecha amistad. Discuten temas de matemáticas y música. Concluye su primera obra el *Compendium musicae* el 31 de diciembre y se lo envía como regalo a Beeckman.

- 1619 Comenta Baillet en su biografía de la existencia de un manuscrito en pergamino con fecha de enero que contiene los siguientes conjuntos diferentes de notas: *Parnassus* (18 hojas de consideraciones matemáticas), el discurso *Olympica* (dentro del mismo cuaderno) después siete u ocho líneas tituladas *Democrítica*, otros ocho folios escritos llamados *Experimenta* y cuatro páginas más bajo el nombre de *Preambula* y nos indica que los considera como escritos juveniles. En abril viaja hacia Dinamarca y Alemania. En Frankfurt asiste a la coronación del emperador Fernando II. Después se enrola en las tropas del duque de Baviera. En noviembre de ese año en Ulm Descartes tiene unos sueños que le revelan los fundamentos de una ciencia maravillosa. Por ellos el filósofo asume que tendrá a su cargo una gran reforma en el saber después de los cuales promete realizar una peregrinación al santuario de la Virgen de Loreto.
- 1620 Al parecer está presente en la batalla de la Montaña Blanca donde Federico, el elector palatino, pierde el trono para los protestantes.

- 1622 Sistematiza su patrimonio familiar de tal suerte que se asegura de ese año en adelante una vida tranquila y sin problemas financieros.
- 1625 Regresa a Francia. Reencuentra a un antiguo condiscípulo de La Flèche, el padre Marin Mersenne, de la orden de los Mínimos.
- 1626 Un corresponsal de Mersenne lo califica como "excelente matemático". Se rodea de un círculo de personalidades, artesanos especialistas en la construcción de instrumentos físicos como Jean Ferrier, ingenieros como Ville-Bressieu, matemáticos como Mydorge, intelectuales como Balzac, religiosos como Gibieuf y el cardenal Bérulle. Lee e incorpora ideas de Girolamo Cardano en el *Studium bonae mentis*. Compone también un *Art de l'Escrime*, aclarando que hace algo más que "disparar las armas".
- 1628 En marzo está en Bretaña desde donde le escribe a Balzac, al parecer dedicado al cuidado de una granja con vacas. Posible composición de las *Règles pour la direction de l'esprit*. En el otoño parte para Holanda en donde vivirá los siguientes veinte años cambiando con frecuencia de domicilio. Considera que este país le ofrece la paz apropiada para la meditación y elaboración de su pensamiento.

- 1630 Emprende la redacción de *Le Monde ou Traité de la lumière*.
- 1633 En julio Descartes anuncia a Mersenne que su tratado está casi concluido y que comprende también un texto sobre "El Hombre". La alarmante noticia de la condena de Galileo por la Inquisición, pues afirmaba el movimiento de la Tierra alrededor del Sol, le hace renunciar a publicar *Le Monde*.
- 1635 El 19 de julio nace Francine, hija natural de Descartes y de una sirvienta: Hélène Jans. El 28 de julio la hace bautizar por el rito protestante.
- 1637 En junio se publica en francés en Leyden y sin el nombre del autor el *Discours de la méthode*, acompañado de la *Dioptrique*, los *Météores* y de la *Géométrie*. El 5 de octubre envía a Huygens el *Traité de la mécanique*. En diciembre trabaja en un *Abrégé de médecine*.
- 1640 En septiembre muere Francine víctima de la fiebre escarlata, según testimonio de Baillet el dolor más grande de su vida. En octubre muere su padre. En noviembre envía el manuscrito de sus *Meditaciones* a Mersenne.

- 1641 Publica en París, en latín *Meditationes de prima philosophia* con seis conjuntos de objeciones y respuestas. En diciembre las teorías cartesianas reciben ataques de Gisbert Voet en Utrecht por las exposiciones de Le Roy (Régius).
- 1642 Aparece una respuesta de Le Roy a Voet elaborada en gran parte por Descartes. Segunda edición de las *Meditaciones* con el agregado de las séptimas objeciones del padre Bourdin y con la epístola al padre Dinet editada por Elzevier en Amsterdam.
- 1643 Publica la *Epistola ad Celeberrimum Virum Gisbertum Voetium*. En Utrecht intervienen para ayudar a Descartes el embajador de Francia y el príncipe d'Orange y se suspende el proceso en su contra. Empieza la correspondencia con Elisabeth de Bohemia princesa hija del elector palatino.
- 1644 Viaje de Descartes a Francia. En julio se publica en Amsterdam en latín los *Principia Philosophiae* dedicados a Elisabeth y definidos por el filósofo como un tipo de manual de filosofía cartesiana.
- 1647 Nuevo viaje de Descartes a Francia. En septiembre se entrevista con Pascal. Descartes recibe una pensión del rey misma

- que jamás va a utilizar. En noviembre se reconcilia con Gassendi. Dirige a un amigo: Hogelande las *Notae in programma quoddam* donde da por terminada su relación con Régius.
- 1648 El 16 de abril se lleva a cabo la conversación con Burman. Último viaje a Francia. Descartes regresa precipitadamente a Holanda por los tumultos de la Fronda. El 1º de septiembre muere Mersenne quien ha sido amigo devoto y fiel por veinte años y su lazo de unión con la intelectualidad francesa.
- 1649 En febrero la reina Cristina de Suecia lo invita a vivir a Estocolmo. Descartes lo piensa, arregla sus cosas y abandona definitivamente Holanda en septiembre. Llega a Estocolmo en octubre. En noviembre se publica en París el *Traité des passions de l'âme* redactado en francés. El texto responde a ciertas inquietudes de Elisabeth de Bohemia y, a la vez, compendia las ideas de Descartes sobre la filosofía moral. En diciembre compone los versos del ballet: *La naissance de la paix*. Posiblemente elabora su diálogo inacabado *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*.
- 1650 El 11 de febrero muere Descartes en Estocolmo. La reina ofrece la catedral para

- enterrarlo pero el embajador Chanut rechaza el ofrecimiento.
- 1657 Sale a la luz el primer volumen de cartas en francés y latín.
- 1659 Se edita el segundo volumen de correspondencia.
- 1666 Se publica el tercer volumen de cartas.
- 1667 Los restos de Descartes son trasladados a Francia. Actualmente reposan desde 1819 en la iglesia de Saint-Germain-des-Près.
- 1668 El padre Nicolás Poisson publica *La mécanique* y el *Abregé de musique*.
- 1677 Clerselier reconstruye en un solo volumen lo que quedaba de la gran síntesis cartesiana.
- 1701 P. y J. Blaeu editan en Amsterdam la *Opuscula posthuma physica et mathematica*.

Debe mencionarse que, no obstante que la literatura cartesiana es muy abundante en nuestros días, gran parte del material de este libro no tiene antecedentes directos en ensayos previos, son problemas en que las autoras han ido profundizando a medida que avanzan en sus investigaciones. Sin embargo, la novedad no es la única cara que ofrece este volumen; en efecto, existen preocupaciones intelectuales sobre problemas específicos, que son compartidas por los estudiosos de distintas latitudes a un mismo tiempo, así los ensayos sobre la libertad y la voluntad en Descartes, que les agradecemos al Dr. Leiser Madanes, Director del Centro de Estudios Filosóficos de Buenos Aires y a la Dra. Laura Benítez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, son claro ejemplo, no sólo de coincidencias temáticas, sino de las líneas que siguen los estudios de la filosofía moderna en Latinoamérica.

El texto ha sido concebido como un conjunto de lecturas que les permitirán a los interesados introducirse al pensamiento cartesiano por diversas vías, al analizar cuestiones fundamentales y esperamos que, por este medio, se estimule en ellos la inclinación al estudio y cultivo de la historia de la filosofía.