

**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL**

**Facultad de Humanidades y Ciencias**



Tesis para optar al título de Doctor en Humanidades, mención Filosofía

FHUC-UNL

**La geometría del *ego* cartesiano: figuración e imaginación geométrica en la constitución de un orden según las razones**

Lic. Rodolfo Leiva

Director de Tesis: Dr. Fernando Bahr

Santa Fe, 2022

## Resumen.

La descripción figurativa de los fenómenos constituye el principio heurístico fundamental de la filosofía natural cartesiana. La posibilidad de describir figurativamente problemas aritméticos (su álgebra geométrica), el comportamiento de los fenómenos naturales (como la caída de los cuerpos, la presión hidrostática o la refracción de la luz) y los mecanismos corporales implicados en el conocimiento (la ideación perceptiva, la memoria, la imaginación), no sólo permite explicar con la claridad y la evidencia de la geometría una multiplicidad de fenómenos aparentes sino además formular leyes generales que, de manera hipotética, describen los mecanismos generales de la materia, es decir, permite formular leyes generales de la Naturaleza.

La descripción geométrica de la estructura hipotética de la Naturaleza representa un «orden según las razones» que nos permite conocer con claridad y evidencia el orden natural, pero requiere, no obstante, una fundamentación metafísica que permita validar esta relación con el orden conocido.

A tal fin, la experiencia meditativa del *ego*, «*ego cogito ergo sum*», brinda una primera verdad absoluta «cierta e inmovible», «necesariamente verdadera» mientras «se concibe o se expresa», que funda y sirve de canon para toda verdad del *ordo cognoscendi*. La veracidad de la experiencia cogitante (que afirma y niega, quiere y no quiere, que también «imagina») permite validar la actividad figurativa con la cual se constituye la estructura racional del orden conocido, la imaginación geométrica, la «disposición o facultad» ínsita en la naturaleza del *ego* gracias a la cual puede «espontáneamente» concebir ideas racionales de la extensión y representarlas imaginariamente. Así, podemos establecer que es la propia naturaleza geométrica del *ego* la que constituye la estructura racional del orden conocido.

**Palabras clave:** *ego*; geometría; figuración; imaginación geométrica; *ordo cognoscendi*;

### **Abstract.**

The figurative description of phenomena constitutes the fundamental heuristic principle of Cartesian natural philosophy. The possibility of figuratively describing arithmetical problems (his geometric algebra), the behavior of natural phenomena (such as falling bodies, hydrostatic pressure or light refraction) and the bodily mechanisms involved in knowledge (perceptual ideation, memory, imagination), not only allows to explain with the clarity and evidence of geometry a multiplicity of apparent phenomena but also to formulate general laws that, hypothetically, describe the general mechanisms of matter, that is, it allows formulating general laws of nature.

The geometric description of the hypothetical structure of Nature represents an "order of reasons" that allows us to clearly understand the natural order but requires, however, a metaphysical foundation to validate this relationship with the known order.

To this end, the meditative experience of the *ego*, «*ego cogito ergo sum*», provides a first absolute truth «certain and unshakable», «necessarily true» while «it is conceived or expressed», which founds and serves as a canon for all truth of *ordo cognoscendi*. The veracity of the cogitative experience (which affirms and denies, is willing and unwilling, and also «imagine») allows to validate the figurative activity with which the rational structure of the known order is constituted, the geometric imagination, the «disposition or faculty» inherent in the nature of the *ego* thanks to which it can "spontaneously" conceive rational ideas of extension and represent them imaginatively. Thus, we can establish that it is the very geometric nature of the *ego* that constitutes the rational structure of the known order.

**Key words:** *ego*; geometry; figuration; geometric imagination; *ordo cognoscendi*.

## Índice.

Agradecimientos.....	p.8
Abreviaturas.....	p.8
Lista de ilustraciones.....	p.9
Lista de tablas.....	p.9
Introducción.....	p.10
Parte I. Lo figurativo en la constitución de un «orden según las razones» .....	p.14
Capítulo primero. Ciencia y epistemología figurativa en los ensayos de juventud (1618-1620).....	p.14
1.1) Los ensayos geométrico matemáticos en colaboración con Beeckman (1618-1619).....	p.14
1.1.1) El álgebra geométrica.....	p.15
1.1.2) La física mecánica microcorpúscular: «combinando la física y la matemática [ <i>mathematica physicam jungat</i> ]» (AT X 52).....	p.20
1.1.3) La geometría de la belleza.....	p.24
1.2) Esbozos de una epistemología figurativa (1619-1620).....	p.26
1.2.1) El problema de la ciencia: <i>Preambula y Olympica</i> .....	p.27
1.2.2) Las <i>Regulae ad directionem ingenii</i> : la <i>mathesis universalis</i> como exigencia epistémica y la <i>experientia</i> cartesiana.....	p.29
1.3) Conclusiones.....	p.33
Capítulo segundo. La epistemología figurativa de las <i>Regulae ad directionem ingenii</i> (1623-1629).....	p.35
2.1) La psicología gnoseológica de la Regla XII.....	p.35
2.1.1) Los sentidos externos.....	p.37
2.1.2) El sentido interno o sentido común.....	p.40
2.1.3) El espíritu o mente.....	p.45
2.1.4) La función de la <i>figura</i> en la gnoseología mecanicista.....	p.47
2.2) El rol de lo figurativo en el orden según las razones.....	p.48
2.3) Conclusiones.....	p.50
Capítulo tercero. La constitución de un orden racional en <i>Du monde</i> (1630-1633).....	p.52
3.1) La epistemología figurativa del <i>Traité de la lumière</i> . .....	p.54
3.1.1) El objeto gnoseológico.....	p.54

3.1.2) La constitución del orden: la epistemología hipotética y sus principios.....	p.55
3.1.3) La constitución del orden: la geometría de los principios epistémicos.....	p.58
3.2) La psicología gnoseológica del <i>Traité de l'Homme</i> .....	p.61
3.2.1) Premisas epistemológicas de la psicología del conocimiento.....	p.62
3.2.2) Formas y figuras en la sensación de los sentidos externos.....	p.64
3.2.3) Figuraciones del sentido común: ideación, memoria e imaginación.....	p.67
3.3) El orden metafísico: el <i>Tratado de metafísica</i> de 1629 y el capítulo final del tratado <i>Du monde</i> .....	p.70
3.3.1) Acerca del alma, que es inmortal y de su origen necesario, Dios.....	p.72
3.4) Conclusiones.....	p.73
Capítulo cuarto. El <i>je pense</i> como primer principio de la filosofía: <i>Le Discours de la méthode</i> (1633-1637).....	p.75
4.1) <i>Le Discours de la méthode</i> : el <i>je</i> como fundamento y unidad del <i>ordo cognoscendi</i> y el <i>ordo essendi</i> .....	p.76
4.1.1) El <i>je pense</i> como «primer principio de la filosofía».....	p.77
4.1.2) El <i>je pense</i> , canon del orden racional.....	p.81
4.1.3) Dios, fundamento último de todo orden.....	p.83
4.1.4) El <i>je</i> fundante y unidad del <i>ordo cognoscendi</i> y el <i>ordo essendi</i> : Dios, su fundamento último.....	p.85
4.2) « <i>Les essais de cette Méthode</i> ».....	p.86
4.2.1) La física geométrica del <i>Discours</i> y los <i>Essais</i> .....	p.86
4.2.2) La gnoseología figurativa y figurada de <i>Dioptrique</i> .....	p.90
4.2.3) La geometría analítica de <i>Géométrie</i> .....	p.94
4.3) Conclusiones.....	p.95
Capítulo quinto. Lo figurativo en la fundamentación metafísica de las <i>Meditationes de Prima Philosophia</i> (1638-1641).....	p.98
5.1) De la duda metódica a la duda radical.....	p.102
5.2) <i>De natura mentis humanae</i> o naturaleza del <i>ego</i> .....	p.107
5.3) El <i>ego cogito</i> , canon del orden racional.....	p.109
5.4) Dios, fundamento último de todo orden.....	p.110
5.4.1) La demostración de Dios a partir de la naturaleza del <i>ego</i> .....	p.110
5.4.1.1) Demostración de la existencia de Dios por la naturaleza pensante y finita del <i>ego</i> .....	p.111

5.4.1.2) Demostración de la existencia de Dios por la existencia finita del <i>ego</i> .....	p.114
5.4.2) Dios fundamento último del <i>ordo cognoscendi</i> y del <i>ordo essendi</i> .....	p.116
5.5) Lo figurativo en la demostración de la existencia de la substancia extensa.....	p.117
5.5.1) La naturaleza del <i>ego</i> como fundamento ontológico de lo figurativo.....	p.117
5.5.2) Dios como garante de la racionalidad de la extensión.....	p.120
5.5.3) La imaginación figurativa como demostración a priori de mi cuerpo.....	p.121
5.6) Conclusiones.....	p.123
Capítulo sexto. De la vía analítica a la vía sintética: <i>Principia philosophiae</i> (1641-1644) y <i>Les Passions de l'âme</i> (1645-1649).....	p.125
6.1) El sistema de la filosofía natural: <i>Principia philosophiae</i> .....	p.125
6.1.1) Los fundamentos gnoseológicos y metafísicos del sistema.....	p.127
6.1.2) El sistema de la filosofía natural: física geométrica y fisiología del conocimiento en <i>Principia philosophiae</i> .....	p.128
6.2) La teoría de las pasiones como fundamento de la moral: <i>Les Passions de l'âme</i> ... p.131	
6.2.1) La mecánica de las pasiones.....	p.132
6.3) Conclusiones.....	p.135
6.4) Conclusiones a la Parte primera: lo figurativo en la constitución de un «orden según las razones».....	p.136
Parte II. La naturaleza del <i>ego</i> como fundamento metafísico del <i>ordo cognoscendi</i> .....	p.139
A. La actividad figurativa según el orden sintético.....	p.141
Capítulo séptimo. La naturaleza semántica de <i>ego</i> : la ideación perceptiva.....	p.141
7.1) Introducción: la semiología como horizonte del conocimiento perceptivo cartesiano.....	p.142
7.2) El vínculo semiótico entre figura e idea en las <i>Regulae ad directionem ingenii</i> .....	p.144
7.3) El vínculo semiótico entre figura e idea en <i>Du monde</i> .....	p.146
7.3.1) Las condiciones epistemológicas del <i>Traité de la lumière</i> .....	p.146
7.3.2) Las formas y figuras como material semiótico de la ideación.....	p.149
7.3.3) El lenguaje, signo de la racionalidad del alma.....	p.151
7.4) El vínculo semiótico entre figura e idea en <i>Dioptrique</i> .....	p.156
7.5) Conclusiones.....	p.158

Capítulo octavo. La imaginación como actividad figurativa: sensibilidad imaginaria e imaginación geométrica.....	p.161
8.1) La doble dimensión de la memoria.....	p.161
8.1.1) La «memoria corporal».....	p.162
8.1.2) La «memoria intelectual».....	p.164
8.2) La psicología de la actividad imaginante.....	p.167
8.2.1) La sensibilidad imaginaria.....	p.169
8.2.2) Imaginación geométrica.....	p.173
8.2.2.1) Las ideas geométricas no proceden de la experiencia.....	p.173
8.2.2.2) La imaginación como facultad de representar conceptos geométricos.....	p.177
8.2.3) La actividad imaginaria y la producción de signos.....	p.179
8.3) Conclusiones.....	p.181
B. La actividad figurativa según el orden analítico.....	p.183
Capítulo noveno. La disposición geométrica del <i>ego</i> .....	p.183
9.1) «Soy el mismo que imagina [ <i>ego idem sum qui imaginor</i> ]».....	p.183
9.2) Acerca de que las verdades geométricas «están contenidas en mí de manera eminente» y que expresan esencias eternas y verdaderas.....	p.185
9.3) La imaginación geométrica como expresión de la naturaleza del <i>ego</i> .....	p.187
9.4) El soporte imaginario: la imaginación geométrica y la íntima unión con «mi cuerpo».....	p.191
9.5) Conclusiones.....	p.192
Capítulo décimo. El sujeto y el <i>ordo cognoscendi</i> .....	p.194
10.1) El sujeto y el orden metafísico.....	p.194
10.2) El sujeto y la formulación de principios epistemológicos.....	p.198
10.3) El sujeto y la formulación de reglas metodológicas.....	p.200
10.4) Conclusiones.....	p.203
Conclusiones.....	p.205
Bibliografía.....	p.209

### **Agradecimientos.**

La presente investigación no habría sido posible sin el apoyo de amigos y afectos. Deseo agradecer a mis padres (Mari y Oscar), mis abuelos (Mimí y Cacho), a Caro y Berni, a Andrea, por sostenerme y alentarme en esta empresa. Deseo agradecer también los consejos y sugerencias de la Dra. Ileana Beade que me permitieron ordenar tempranamente la redacción del trabajo. Finalmente, y en especial, deseo agradecer la contención y el constante apoyo y seguimiento de mi Director de Tesis, el Dr. Fernando Bahr, sin los cuales no habría sido posible la presente Tesis doctoral.

### **Abreviaturas.**

Para los textos de Descartes utilizaremos la notación de referencia canónica que remite a la edición de Ch. Adam y P. Tannery (1964-1974) *Oeuvres de Descartes*, 11 v., Paris: Vrin-CNRS.

Las figuras citadas son copia de las figuras presentes en la edición de AT salvo que se aclare lo contrario.

La ortografía latina y francesa original se han adaptado a la moderna para su mejor comprensión (i.e. «*Thesavrvs Mathematicvs*» como «*Thesaurus Mathematicus*», «*bon fens*» como «*bon sens*»).

### Lista de ilustraciones.

Figura nº1 (AT X 47).....	p.15
Figura nº2 (AT X 55).....	p.16
Figura nº3.....	p.18
Figura nº4.....	p.18
Figura nº5 (AT X 234).....	p.19
Figura nº6.....	p.19
Figura nº7 (AT X 219).....	p.21
Figura nº8 (AT X 69).....	p.23
Figura nº9 (AT X 91).....	p.25
Figura nº10 (AT X 92).....	p.25
Figura nº11 (AT X 102).....	p.25
Figura nº12 (AT X 413).....	p.39
Figura nº13.....	p.63
Figura nº14 (AT XI Figura 8).....	p.65
Figura nº15 (AT XI Figura 9).....	p.66
Figura nº16 (AT XI Figura 27).....	p.66
Figura nº17 (AT VI 93).....	p.88
Figura nº18 (AT VI 103).....	p.88
Figura nº19 (AT VI 328).....	p.89
Figura nº20 (AT VI 349).....	p.89
Figura nº21 (AT VI 361).....	p.89
Figura nº22 (AT VI 128).....	p.92
Figura nº23 (AT VI 443).....	p.95
Figura nº24 (AT XI Figura 30).....	p.163
Figura nº25 (AT XI Figura 29).....	p.171
Figura nº26 (AT XI Figura 32).....	p.172

### Lista de tablas.

Cuadro nº1.....	p.22
Cuadro nº2.....	p.37
Cuadro nº3.....	p.152

## Introducción.

La presente investigación está dedicada al sujeto cartesiano en su vinculación con el orden conocido, al modo en que la naturaleza del *ego* constituye el conocimiento del objeto conocido.

La relación con el orden conocido resulta problemática para la filosofía precartesiana, en particular la renacentista. Las dificultades inherentes a su programa sincrético, como procurar conciliar el subjetivismo cristiano y el universalismo e intelectualismo de los antiguos (Cassirer, 1951, pp.160ss), condujo a los pensadores renacentistas a concebir una serie de fórmulas con las cuales poder expresar la relación dada con el orden conocido (individuo y cosmos, intelecto y naturaleza, etc.) que conservan, no obstante, las irresueltas tensiones y antinomias de su contradictorio origen (Cassirer, 1951, p.237). Las figuras que protagonizarán la transición epistemológica entre esta metafísica y el mecanicismo moderno, Galileo Galilei y Johannes Kepler, tendrán una enorme influencia en la filosofía natural cartesiana y en la formulación de sus campos problemáticos.

Primeramente, el concepto de «armonía» de Kepler, «intuición del mundo como un cosmos ordenado y organizado con arreglo a leyes geométricas» (Cassirer, 1993, I, p.303), supone el reconocimiento de un orden objetivo en el que la actividad pensante del hombre produce y formula las leyes de la naturaleza según los «arquetipos» presentes en su espíritu. Luego, la teoría platónica de la reminiscencia, presente tanto en Kepler<sup>1</sup> como en Galileo, permite enlazar epistemológicamente esta intuición de un orden objetivo en la naturaleza (uniforme y matemáticamente estructurado, Koyré, 1973, p.47) con los principios geométricos que rigen la actividad del espíritu<sup>2</sup>.

En la intuición kepleriana de un orden natural expresado geoméricamente a través de leyes asequibles mediante los instrumentos naturales de la razón, tanto como en el principio epistemológico galileano de que «la naturaleza no responde más que a las preguntas formuladas en lenguaje matemático porque la naturaleza es el reino de la medida y el orden» (Koyré, 2016,

---

<sup>1</sup> Cassirer cita un elocuente pasaje del *Harmonices mundi* (Lib. IV, cap. VII) de Kepler: «No es la influencia del cielo la que determina en mí aquellos conocimientos, sino que éstos descansaban ya, con arreglo a la teoría platónica, en la entraña soterrada de mi alma, y la contemplación de la realidad no ha hecho más que sacarlos a la superficie. Las estrellas han atizado el fuego de mi propio espíritu y de mi propio juicio, espoleándolos a un trabajo incansable y a un afán inextinguible de saber: lo que ellas nos dan no es la inspiración, sino el primer impulso que sirve de acicate a nuestras fuerzas espirituales» (Cassirer, 1993, I, p. 302).

<sup>2</sup> Pues, dirá Kepler, el «conocimiento de las cantidades, conocimiento innato al alma, determina necesariamente el carácter y la naturaleza del ojo [como instrumento de conocimiento]: la estructura de éste [de la observación científica] depende de la naturaleza del espíritu y no a la inversa» (Cassirer, 1993, I, p. 309).

p.147), encontraremos las simientes del objeto geométrico matemático cartesiano y del sujeto que lo interpela según su naturaleza matemática geométrica.

El problema epistemológico implicado en la relación con el orden conocido será planteado primeramente por Descartes desde la filosofía natural, en la formulación figurativa o geométrica de las relaciones armónicas<sup>3</sup>, de los fenómenos hidrostáticos<sup>4</sup>, ópticos<sup>5</sup>, vinculados a la caída de los cuerpos<sup>6</sup>, etc. cuyo abordaje plantea un tipo de objeto que, sin ser necesariamente nuevo en la escena intelectual de la época, despierta, no obstante, en el joven Descartes la necesidad de sistematizar:

a) Su ámbito de aplicación: su *mathesis universalis*, el proyecto de unificar todo saber cierto y evidente bajo los mismos principios geométrico algebraicos.

b) Un método o conjunto de reglas: tanto en el inconcluso proyecto de sus *Regulae* como en la síntesis algebraica del *Discours*.

c) Una psicología que permita explicar los mecanismos implicados en la percepción y el conocimiento.

d) Una metafísica de las evidencias intuitivas o naturalezas simples, que puedan dar cuenta respectivamente de dichos objetos.

Esta sistematización constituye un campo regido por las reglas del conocimiento posible y por tanto un orden según razones universalmente subjetivo. Esta constitución objetiva (constitución *del* objeto como objeto *para* el conocimiento) precisa de una constitución subjetiva capaz de dar cuenta de dicho ordenamiento y es aquí donde lo figurativo desempeña una función clave pues, precisamente, será el encargado de vincular el orden mecánico y necesario de la extensión con el orden libre del pensamiento articulando las funciones cognitivas asociadas a ellos, la percepción, la memoria, la imaginación, etc. En efecto, desde sus primeros escritos (como en *Regulae*), la figura es utilizada por Descartes como concepto límite, como el irreductible modo de expresar las cualidades que tiene la mente según sus propias posibilidades en virtud de que constituye el límite analítico en que es posible conocer las determinaciones de un cuerpo<sup>7</sup>. Así, la figura será asimilada en numerosos pasajes a la idea, («estas mismas figuras o ideas [*figuras vel ideas*]» AT X 414, AT X 415 y AT X 416 y AT X 436, AT X 412, AT X 413, Cf. Marion, (2008, §. 19, pp. 145-152) y para explicar cómo opera

---

<sup>3</sup> Cf. *Compendium musicae*, AT X 79-150.

<sup>4</sup> Cf. *Aquae comprimentis in vase ratio reddita*. AT X 67-75.

<sup>5</sup> Los diversos estudios que darán como resultado su *Dioptrique*.

<sup>6</sup> Cf. *Lapis in vacuo versus Terrae centrum cadens, quantum singulis momentis motu crescat*, AT X 75-78.

<sup>7</sup> El cuerpo es divisible analíticamente en extensión y figura y su principio dinámico, el movimiento (AT X 418-419).

este pasaje entre cualidades e ideas por medio de la figura apela a la naturaleza semiótica del alma: las figuras son signos que indican realidades distintas a sí mismas, de modo que así como el humo es signo de la ocurrencia de un fuego, así los patrones figurativos serían interpretados por la mente como signos de determinadas cualidades. Esta vinculación semiótica entre figuras e ideas está presente, directa o indirectamente, en todas las obras que se proponen explicar los mecanismos psicofísicos que constituyen la experiencia (cómo percibimos y conocemos al mundo) pero no como una descripción fáctica de un fenómeno psicofísico (cómo de hecho sucede, por caso, la percepción, la imaginación, etc.) sino como una construcción racional: todo objeto para el conocimiento será un objeto sometido a las condiciones del propio sujeto, sometido a un «orden según las razones» construido a partir de una articulación figurativa.

El primer objetivo de la presente investigación será entonces determinar cómo constituye Descartes un «orden según las razones» u *ordo cognoscendi*, tanto en su fundamentación metafísica (el «*ego cogito ergo sum*») como en su articulación epistemológica, a partir de principios y premisas figurativas con las cuales fundamentar su filosofía natural, desde la mecánica celeste y los fenómenos de la naturaleza inorgánica hasta la psicología del conocimiento que nos permite percibirla y conocerla.

Establecido este orden según las razones constituido figurativamente deberemos investigar, en segundo lugar, las condiciones epistémicas que hacen posible dicho orden gnoseológico o, en otras palabras, cómo ha de ser el sujeto constituyente de este orden constituido. A tal fin será necesario exponer sistemáticamente la psicología la percepción y el conocimiento para poder determinar cómo se produce la ideación perceptiva a partir del material figurativo que brinda la corporalidad y luego, determinar la doble naturaleza de la psicología de la actividad imaginante, la posibilidad de combinar ideas adventicias y la imaginación geométrica o procedente de la propia naturaleza del *ego*.

Será esta actividad imaginaria la que nos revele, analíticamente (en la experiencia meditativa del sujeto), la naturaleza geométrica del *ego* que las produce, de modo que al integrar la imaginación geométrica a la esfera del *ego* (aunque sea sólo como potencia de actuar sobre la imaginación corporal) podremos obtener un esquema sinóptico de todo el proyecto cartesiano: la epistemología figurativa (la geometría analítica, su física geométrica, etc.) y su correlato gnoseológico, lo figurativo como constitutivo del orden según las razones, pues ambas tendrán como fundamento un sujeto constituyente de dicho orden cuya naturaleza será, precisamente, geométrica. Luego, la necesaria existencia de Dios deducida de la primera certeza y existencia demostrativamente probada, «*ego cogito ergo sum*», permitirá validar la experiencia

geométrica del *ego* y por lo tanto validar objetivamente (*in ordo essendi*) los instrumentos con los que constituye el *ordo cognoscendi*.

Así, el sujeto cartesiano impondrá su propia naturaleza geométrica al orden conocido, pero no como un prejuicio o precipitación de nuestros defectos humanos (como los *idola* de F. Bacon) ni como una mera hipótesis epistemológica (como proponen Kepler y Galileo) sino como un campo regido por las reglas del conocimiento posible metafísicamente fundamentado en la certeza y evidencia de la experiencia autoreflexiva del sujeto y de la necesaria existencia de un orden divino, es decir, como las «leyes que Dios ha establecido de tal manera en la naturaleza y de las que ha grabado tales nociones en nuestras almas»<sup>8</sup> (AT VI 41).

Veamos, entonces, a continuación, el rol que desempeña la descripción figurativa de los fenómenos en la constitución de un orden según las razones en las principales obras cartesianas.

---

<sup>8</sup> «...lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes» AT VI 41.

## Capítulo primero.

### Ciencia y epistemología figurativa en los ensayos de juventud (1618-1620).

El objetivo del presente Capítulo es identificar el abordaje epistémico figurativo presente en los ensayos matemático-geométricos, físico-matemáticos y estéticos cartesianos del período 1618-1620 para, en segundo término, establecer el balance epistemológico y la reforma radical de las ciencias sobre preceptos geométrico algebraicos que constituirá el fundamento de toda la ciencia y epistemología cartesiana de madurez.

En el Tomo X de la canónica edición de Adam y Tannery, los escritos de juventud cartesianos del período 1618-1621 son agrupados en tres grandes grupos titulados *Beeckman et Descartes (1618-1619)*, *Lettres (1619)* y *Opuscules (1619-1621)*. Los primeros dos conjuntos de testimonios se los debemos al *Journal de Isaack Beeckman* hallado en la Biblioteca de Middelburg en 1905 (aunque del *Compendium Musicae* ya circulaban ediciones «poco cuidadas»<sup>9</sup> desde el fallecimiento del autor, en 1650), mientras que los *Opuscules* proceden del testimonio de Leibniz que habría tenido acceso a manuscritos cartesianos, hoy perdidos<sup>10</sup>. La naturaleza fragmentaria y dispersa de los primeros escritos cartesianos cobra sentido cuando interpretamos que tras la diversidad de intereses y proyectos que entusiasman al joven Descartes se encuentra la búsqueda de un nuevo modelo de ciencia a partir de los instrumentos que, desde su formación en La Flèche, considera como los únicos provistos de «certeza y evidencia» (AT VI 7), la matemática y la geometría. En los escritos de este período encontraremos, por tanto, diversos ensayos en los que Descartes explora cómo formular geométrica o figurativamente problemas pertenecientes fundamentalmente a: 1) el análisis matemático, 2) la física mecánica microcorpúscular y 3) la estética.

#### 1.1) Los ensayos geométrico matemáticos en colaboración con Beeckman (1618-1619).

---

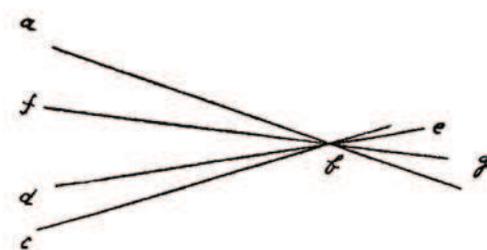
<sup>9</sup> Descartes, 2001, p.40.

<sup>10</sup> Más adelante analizaremos uno de manuscritos cartesianos pertenecientes a los *Opuscules*, las *Cogitationes privatae* y explicaremos su influencia en un manuscrito posterior, el *De Solidorum Elementis*. El primer manuscrito (hoy perdido), fue adquirido por Leibniz en 1676 y editado tiempo después por Foucher de Careil en su edición de las *Oeuvres inédites de Descartes* de 1860. El segundo, el *De Solidorum Elementis*, no llegó a las manos de Foucher de Careil por lo que no aparece en su edición clásica, pero una copia del manuscrito se halla en la Niedersächsische Landesbibliothek de Hanover (Federico, 1982, pp.6-10).

### 1.1.1) El álgebra geométrica.

Los primeros testimonios acerca de la orientación de la reflexión cartesiana de juventud proceden del *Journal* de Beeckman que recoge una serie de problemas propuestos por el joven «francés de Poitiers [*Gallus Picto*]» (AT X 46) entre noviembre y diciembre de 1618. a) El primero<sup>11</sup>, de naturaleza geométrica, «demuestra que los ángulos no son nada realmente [*provare nullum esse angulum revera*]» (AT X 46). El planteo es el siguiente (Cf. Figura nº1): si un ángulo es una combinación de dos líneas y un punto, por caso, *ab* y *bc*, si atravesamos el punto *b* por las líneas *fg* y *de*, el punto *b* se vería dividido en partes, lo que contradice la propia definición de punto, aquello que precisamente «no posee partes [*qui pars nulla*]» (AT X 46).

Figura nº1 (AT X 47):



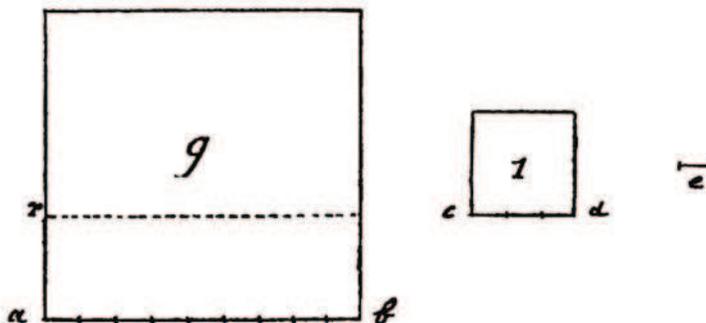
Beeckman responde que el error de Descartes es concebir al punto como una «magnitud real [*reale magnitudine*]» (AT X 46), pero el sofisma planteado (un divertimento matemático filosófico más que de un verdadero problema geométrico) sirve para unir a los jóvenes intelectuales en estrecha amistad.

Poco después<sup>12</sup> Descartes le presentará otro problema a Beeckman, b) «Dar con un cuadrado igual a la raíz de otro cuadrado [*dare quadratum aequale radici alterius quadrati*]» (AT X 54), a lo que responde (Cf. Figura nº2) que como 9 es a 1 (un área que contenga 9 áreas), así es el segmento *ab* en relación a *e* (es decir, 9 magnitudes). Por lo tanto, el segmento *cd* debe ser proporcional entre los segmentos *ab* y *e* y «por lo tanto es un lado del segundo cuadrado [*ergo est latus secundi quadrati*]» (AT X 55).

<sup>11</sup> Fechado por Beeckman el 10 de noviembre de 1618 (AT X 46).

<sup>12</sup> Entre el 23 de noviembre y el 26 de diciembre de 1618 (Sasaki, 2003, p.98).

Figura nº2 (AT X 55):



Estos sencillos ejemplos nos revelan una primera imagen de cómo surge el proyecto cartesiano de utilizar a la geometría como instrumento heurístico para potenciar los demás saberes, en el primer caso vinculado al problema filosófico de la noción de punto, que más allá de la definición formal de la geometría representa un núcleo problemático para la física del s. XVII. En efecto, frente a ciertas versiones del atomismo clásico que concebían a estos puntos de la naturaleza llamados átomos dotados de una determinada forma esférica<sup>13</sup> y diferentes tamaños para poder explicar las diferentes propiedades de los objetos, el microcorpúscularismo del s. XVII y de Beeckman en particular, sostiene que es la velocidad y la dirección de los movimientos corpusculares lo que nos permite comprender la mecánica de los fenómenos. En este marco, el sofisma cartesiano y la respuesta de Beeckman señalan la inconsistencia de establecer una unidad indivisible poseedora de una «magnitud real [*reale magnitudine*]», cuestionamiento que trasciende la mera definición geométrica del punto y que, desde lo filosófico, es extensible a otras realidades indivisibles, como un átomo esférico. En consecuencia, es posible afirmar que ni el punto ni el átomo pueden poseer magnitud real ni forma alguna, pues con ello se contradice su propia definición y por lo tanto dejan de ser algo realmente («*nullum esse revera*»). En este primer ejemplo encontramos entonces a la geometría utilizada como instrumento para cuestionar la naturaleza filosófica de «lo indivisible».

El segundo problema, más simple, nos ofrece una muestra de la articulación entre la matemática y la geometría que unió a los jóvenes pensadores en Breda<sup>14</sup>, al establecer la

<sup>13</sup> Gaukroger, 2002a, p.71. Tal será la diferencia entre la concepción clásica corpuscular o atomista y la reapropiación mecanicista o microcorpúscular del s. XVII de Beeckman y Descartes.

<sup>14</sup> Anota Beeckman en su *Journal* con la observación «los físico-matemáticos son muy pocos [*Physico-mathematici paucissimi*] que «[e]ste joven del Poitou ha tenido que tratar con muchos Jesuitas y otros estudiosos y hombres sabios. Sin embargo, declara que nunca ha encontrado ninguno, a excepción de mí mismo, que usase el método de estudio del que me sirvo y que uniese con cuidado la física con la matemática [*Hic Picto cum multis Jesuitis alijsque studiosis virisque doctis versatus est. Dicit tamen se nunquam neminem reperisse, praeter me, qui*

proporcionalidad entre las magnitudes expresadas en áreas y segmentos geométricos y sus implicaciones aritméticas<sup>15</sup>. Esta proporcionalidad entre magnitudes geométricas y aritméticas forma parte de un proyecto aún más ambicioso que, por esas fechas<sup>16</sup>, comenzaba a tomar forma y que denominó «mi álgebra geométrica [*ex mea algebra geometrica*]» (AT X 78).

Los próximos meses los dedicará casi exclusivamente a explorar el potencial de su «álgebra geométrica» para resolver ciertos problemas de la geometría clásica mediante el uso del compás<sup>17</sup>. En una carta a Beeckman del 26 de marzo de 1619 menciona las demostraciones que permite dicho procedimiento<sup>18</sup> y, lleno de entusiasmo, explica a Beeckman que «para hablarte claramente de lo que estoy haciendo deseo ofrecerte, no el *Ars brevis* de Lull, sino una ciencia totalmente nueva [*scientiam penitus novam*] con la que en general se puedan resolver todas las cuestiones susceptibles de ser propuestas a propósito de cualquier tipo de cantidad, sea continua o discreta»<sup>19</sup> (AT X 156-157). La posibilidad de expresar las magnitudes discretas y continuas (aritméticas y geométricas, respectivamente) con un mismo conjunto de procedimientos entusiasma al joven filósofo con la posibilidad de fundar «una ciencia totalmente nueva [*scientiam penitus novam*]» que, a diferencia del sistema de Lull<sup>20</sup>, no se base en la argumentación sino en la evidencia y la certeza de la matemática y la geometría.

---

*hoc modo, quo ego gaudeo, studendi utatur accurateque cum Mathematica Physic am jungat. Neque etiam ego, praeter ilium, nemini locutus sum hujusmodi studij*» (AT X 56).

<sup>15</sup> Explica Sasaki (2003, p.98) que “[t]he terms of his argument were fundamentally geometrical but he illustrated his solution ‘quasi-generally’, providing arithmetical examples.”

<sup>16</sup> Entre el 23 de noviembre y el 26 de diciembre de 1618. La expresión se encuentra en un texto que analizaremos en detalle más adelante el *Lapis in vacuo versus terrae centrum cadens quantmn singulis momentis motu crescat* (AT X 67).

<sup>17</sup> Como hemos señalado (Cf. *Introducción*) esta práctica estaba ampliamente extendida entre los matemáticos europeos a raíz de la obra de Galileo *Le Operatione del compasso geometrico et militare* que impulsó el desarrollo tecnológico de los compases. Benjamin Bramer, citado por Descartes en sus *Cogitationes privatae*, cita la obra galileana en su *Beschreibung und Unterricht, wie allerley Theylungen zu den Mathematischen Instrumenten zu verfertigen: Neben dem Gebrauch eines neuen Proportional Instruments*, (Marburg, 1615). Cf. Sasaki, 2003, pp.103-104.

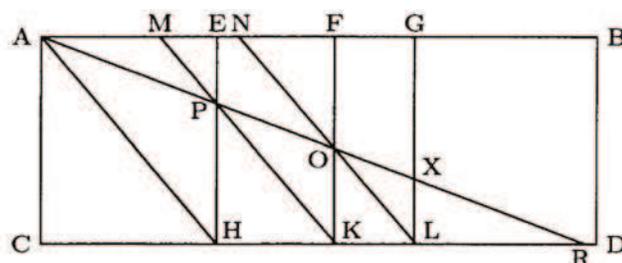
<sup>18</sup> Menciona cuatro demostraciones, la primera sobre la división de un ángulo en partes iguales y las otras sobre ecuaciones cúbicas (AT X 154-155), todas ellas vinculadas a problemas clásicos de la geometría griega: la trisección de un ángulo y el problema de la duplicación del cubo (el «Problema de Delos»), cómo obtener el lado de un cubo que sea el doble del volumen de otro.

<sup>19</sup> «*Et certe, ut tibi nude aperiam quid moliar, non Lullij Artem brevem, sed scientiam penitus novam tradere cupio, qua generaliter solvi possint quæstiones omnes quæ in quolibet genere quantitatis, tam continue quam discrete, possunt proponi*» AT X 156-157.

<sup>20</sup> La oposición con el sistema lulliano se explica en su siguiente carta del 29 de abril de 1619 (AT X 164-1644), en la que comenta un encuentro casual con un sabio de Dordrecht capaz de hablar horas enteras sobre cualquier tópico siguiendo el arte lulliano, habilidad que reconoce más en la lengua que en cerebro (AT X 165). Descartes admite cierto ingenio en el arte de combinar argumentos y la utilización de figuras geométricas para describir la mecánica de dicho arte sin dudas llamó la atención del joven Descartes. Intrigado, consulta a Beeckman al respecto quien confirma sus sospechas de que aquél arte combinatorio permite hablar indefinidamente («infinitas horas» AT X 168) sobre cualquier tema y que no hallará allí las claves que él busca. En el *Discours* volverá sobre este tópico cuando hable del arte de Lull como el arte de «hablar sin juicio de las [cosas] que se ignoran [*comme l’art de Lulle à parler sans jugement de celles qu’on ignore*]» (AT VI 17).

En un manuscrito recuperado por Leibniz (*Cf.* nota 10), las *Cogitationes privatae*, explica el modo en que es posible utilizar el compás para las demostraciones mencionadas en la carta a Beeckman del 26 de marzo de 1619 (*Cf.* nota 18). Primeramente, el procedimiento para la trisección de un ángulo explicada bajo el subtítulo «*Circinus ad angulum in quotlibet partes dividendum*» (AT X 240) y luego propone el uso del mesolabio de Eratóstenes<sup>21</sup> como instrumento para resolver los problemas vinculados a la proporcionalidad de las magnitudes geométricas y aritméticas, como el problema de la duplicación del cubo: si tomamos dos segmentos paralelos AB y CD y un segmento móvil AR, se darán las siguientes proporciones entre segmentos:

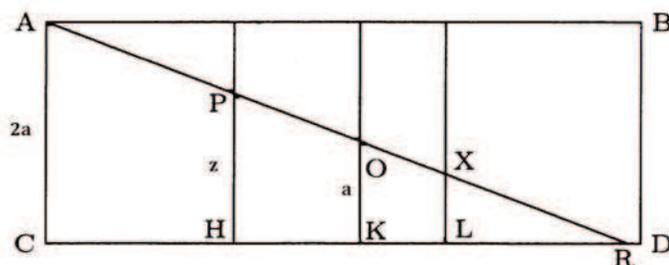
Figura n°3<sup>22</sup>:



$$\frac{AC}{PH} = \frac{PH}{OK} = \frac{OK}{XL}$$

Si llamamos entonces  $a$  al segmento OK y  $z$  al segmento PH, entonces  $z = a\sqrt[3]{2}$ . Por lo tanto, un cubo de lado  $a$  tendrá como doble de volumen un cubo de lado  $z$ , como se observa en la Figura n°4:

Figura n°4:



<sup>21</sup> Muy posiblemente inspirado en el uso que hace Zarlino (*Le Istitutioni Harmoniche*, 1558) del mesolabio de Eratóstenes para la construcción de temperamentos y resolver así el problema conocido como «la coma pitagórica», *Cf.* Sasaki, 2003, pp.117-118, Shea, 1998, pp.107-111. Descartes cita a Zarlino en un ensayo escrito en estos meses y que analizaremos a continuación, el *Compendium Musicae*,

<sup>22</sup> *Cf.* Sasaki, 2003, p.119.

Estableciendo las relaciones proporcionales con el mesolabio Descartes formaliza un modo de resolver ecuaciones cúbicas con dicho instrumento geométrico y explica (Cf. Figura nº5) que si  $ab = 1$ ,  $ac = \sqrt[3]{x}$ ,  $fg = b$ , entonces  $ad$  será la raíz de la ecuación  $x^3 = x^2 + b$ .

Figura nº5 (AT X 234):

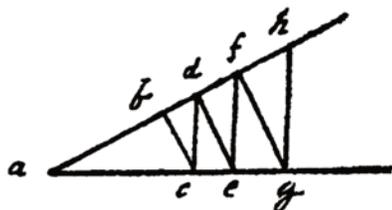
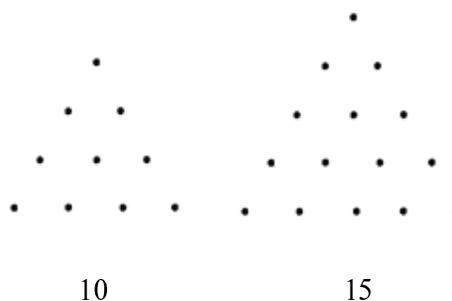


Figura nº6:



A estos conjuntos de procedimientos geométricos y algebraicos cabría agregar, entre los numerosos apuntes y notas matemáticas que integran sus *Cogitationes*, el particular interés de Descartes por los números figurados pitagóricos. Explica, en efecto, que «[s]i un cuadrado de un número triangular se resta del cuadrado del siguiente [número] triangular, queda un cubo. Por ejemplo, 10, 15: elimina 100 de 225, quedan 125»<sup>23</sup> (AT X 241). Un número triangular es la representación figurativa de una progresión numérica obtenida por la sumatoria de números por su posición natural ( $1+2=3$ ,  $1+2+3=6$ ,  $1+2+3+4=10$ , etc., de modo que serán 1, 3, 6, 10, 15, 21...n) que dispuestas en forma de puntos conforman figuras triangulares (Cf. Figura nº6) y que, agrega Descartes, poseen la particularidad de que la resta de sus cuadrados consecutivos da por resultado un cubo. Lo significativo del interés cartesiano por los números figurados, amén de la reiteración en la asociación entre matemática y geometría, está en el modo geométrico de expresar las magnitudes aritméticas como puntos en un plano, concepto estructural para su álgebra geométrica y para sus desarrollos físicos y estéticos.

En este primer apartado hemos visto cómo surge el proyecto de un algebra geométrica que conciba a todos los problemas concernientes a magnitudes discretas o continuas (aritméticas o geométricas) como problemas entre magnitudes proporcionales expresables de modo equivalente y recíproco: el divertimento filosófico acerca de la imposibilidad de «lo indivisible» de poseer magnitud real alguna, el problema de dar con un cuadrado igual a la raíz de otro cuadrado en el que la magnitud discreta (expresada como «lado») es utilizada para descifrar un

<sup>23</sup> «Si subtrahatur numeri triangularis quadratus ex quadrato sequentis triangularis, restat cubus. Vt 10, 15: toile 100 ex 225, restat 125» AT X 241.

área determinada (geométrica), el uso del compás o mesolabio para resolver los problemas clásicos de la geometría euclidiana (la trisección del ángulo, la duplicación del cubo) y ecuaciones cúbicas o la expresión figurativa de la progresión numérica obtenida por la sumatoria de números por su posición natural, los números figurados, revelan todos el potencial que encuentra Descartes en esta unificación de procedimientos que denomina su nueva álgebra geométrica y vislumbra el potencial que posee para los demás campos del saber, para alcanzar «una ciencia totalmente nueva [*scientiam penitus novam*]». Veremos a continuación cómo integra esta nueva álgebra geométrica a una nueva ciencia natural mecanicista microcorpuscular.

### 1.1.2) La física mecánica microcorpuscular: «combinando la física y la matemática [*mathematica physicam jungat*]» (AT X 52).

La filosofía natural es sin dudas el terreno donde mejor funcionó la dupla Beeckman/Descartes. Beeckman, buen físico pero mediocre matemático (Cf. Koyré, 2016, p.73), aportaba su experiencia y un modelo mecanicista microcorpuscular vanguardista<sup>24</sup> y Descartes, sin trayectoria en esos campos, su inquietud y talento matemático. El mejor exponente de este trabajo conjunto es el estudio acerca de la caída de los cuerpos, el *Lapis in vacuo versus Terrae centrum cadens, quantum singulis momentis motu crescat*<sup>25</sup>, que surge de la siguiente pregunta que le hiciera Beeckman<sup>26</sup>:

Una piedra, dijo, descende de A a B en una hora; es perpetuamente atraída por la tierra con la misma fuerza, y no pierde nada de la velocidad que le ha sido impresa por la atracción

---

<sup>24</sup> Para los detalles del mecanicismo microcorpuscular de Beeckman, Cf. Gaukroger, 2002a, pp.69-73.

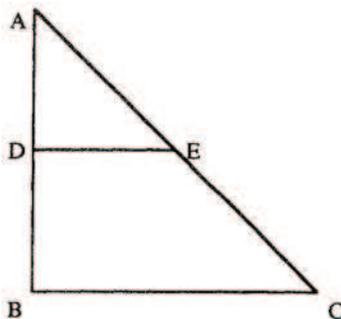
<sup>25</sup> Del que disponemos la versión relatada por Beeckman en su *Journal* y la de Descartes en sus *Cogitationes privatae*. Contando con las dos campanas del problema, los críticos contemporáneos han podido reconstruir con detalle la sucesión de malos entendidos ocurridos entre ambos y que dieron por resultado, curiosamente, una respuesta correcta al problema. Cf. Koyré (2016, pp. 73-148) y Shea (1993, pp.32-51).

<sup>26</sup> La pregunta de Beeckman, sabemos por su *Journal*, era en realidad otra. Partiendo del principio de la conservación del movimiento que ya había formulado en 1613 (Koyré, 2016, p.98) pregunta: «admitiendo mis principios, a saber, que lo que es puesto en movimiento se mueve eternamente en el vacío, y suponiendo un vacío entre la tierra y la piedra que cae [*quod semel movetur, semper movetur, in vacuo et supponendo inter terram et lapidem cadentem esse vacuum*]» (AT X 60), le pregunta: «¿se puede saber qué espacio recorrerá en una hora el cuerpo que cae, si se conoce el que recorre en dos horas? [*possit quis scire quantum spatium res cadendo conficeret unica hora, cum scitur quantum conficiat duabus horis*]?» (AT X 60). Como veremos, la pregunta de Beeckman era sobre la distancia recorrida por un cuerpo que cae, y Descartes interpreta mal el interrogante y se pregunta por el tiempo que tardará en recorrer esa distancia.

precedente. Ahora bien, lo que se mueve en el vacío, se mueve eternamente. Se pregunta ¿en cuánto tiempo atravesará dicho espacio?<sup>27</sup> (AT X 219).

En sus notas personales, Descartes explica escuetamente cómo ha resuelto el problema: expresando el movimiento de la piedra con un triángulo isósceles ABC (Cf. Figura nº7), representando la distancia en el eje AB y la velocidad en el eje BC (Shea, 1993, p.40), entonces «AD será atravesado en el tiempo representado por ADE; y DB en el tiempo representado por DEBC: donde hay que señalar que el espacio menor representa el movimiento más lento. Pero ADE es la tercera parte de DEBC: por consiguiente, AD será atravesado tres veces más lentamente que DB»<sup>28</sup> (AT X 219). Y finaliza diciendo que «se podría también plantear este problema de otra forma, a saber: [admitiendo] que la fuerza atractiva de la tierra sea igual a la que fue en el primer momento: y que se produzca una nueva, mientras dura la precedente. En este caso, el problema se resolvería por la pirámide<sup>29</sup>» (AT X 219). Enfocado en responder (lo que interpreta) el interrogante de Beekman, ofrece esta relación proporcional 1/3 entre el tiempo que demora en recorrer AD y DB y deja en suspenso el problema de la relación entre la velocidad inicial y la fuerza atractiva de la tierra (la aceleración) que, de todos modos, es «resuelto por la pirámide».

Figura nº7 (AT X 219):



El texto que enviara a Beekman brindaba, sin dudas, más detalles del modo en que concibe esta aceleración pues en su *Journal* registra la respuesta del siguiente modo:

---

<sup>27</sup> «Lapis, aiebat, descendit ab A ad B una hora; attrahitur autem a terra perpétuo eadem vi, nec quid deperdit ab illa celeritate quae illi impressa est priori attractione. Quod enim in vacuo movetur, semper moveri existimabat. Quaeritur: quo tempore tale spatium percurrat?» AT X 219.

<sup>28</sup> «Solve quaestionem. In triaungulo isoscelo rectangulo, ABC spatium [motum] repraesentat; inaequalitas spatti a puncto A ad basim BC, motus inaequalitatem. Igitur AD percurritur tempore, quod ADE repraesentat; DB vero tempore quod DEBC repraesentat: ubi est notandum minus spatium tardiozem motum repraesentare. Est autem AED tertia pars DEBC: ergo triplo tardius percurrat AD quam DB» AT X 219.

<sup>29</sup> «Aliter autem proponi potest haec quaestio, ita ut semper vis attractiva terrae aequalis sit illi quae primo momento fuit: nova producitur, priori remanente. Tunc quaestio solvetur in pyramide» AT X 219.

Imagínese que la piedra permanece en el punto  $a$ , estando vacío el espacio entre  $a$  y  $b$ . Y que por primera vez, hoy a las nueve, por ejemplo, Dios crea en  $b$  una fuerza atractiva que actúa sobre la piedra; y que en los siguientes instantes crea fuerzas de atracción continuamente nuevas, iguales a la que creó en el primer instante, las cuales, unidas a las fuerzas anteriormente creadas, atraen a la piedra cada vez con más fuerza, y tanto más cuanto que, en el vacío, lo que una vez es movido se mueve eternamente...[y continúa] (AT X 77-78)<sup>30</sup>.

El planteo continúa de modo análogo al descrito anteriormente, pero lo significativo es el modo en que concibe geoméricamente el concepto de aceleración como «fuerzas de atracción continuamente nuevas iguales a la que creó en el primer instante [*quae aequalis sit illi quam primo momento creavit*]», con lo cual a cada magnitud de tiempo le corresponde una fuerza atractiva que aumenta su velocidad en una magnitud proporcional tal («continuamente iguales» o  $n+1$ ) cuya sumatoria total, siguiendo el esquema de Shea (1993, p.47), da como resultado el siguiente cuadro:

Cuadro nº1:

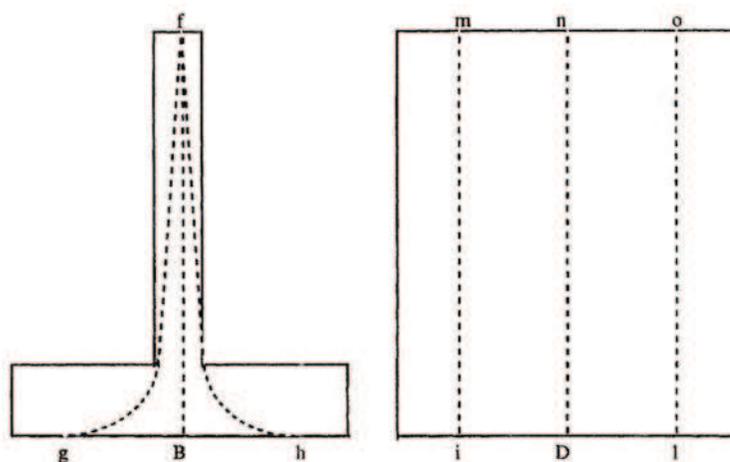
Tiempo (segundos)	Fuerza atractiva ( $Fa=n+1$ )	Sumatoria (sumado+ $Fa$ )
1	1	1
2	1+1=2	1+2=3
3	2+1=3	3+3=6
4	3+1=4	6+4=10
5	4+1=5	10+5=15
6	5+1=6	15+6=21

La respuesta cartesiana es la de un matemático, la de un geómetra puro (Koyré, 2016, p.105) que busca describir geoméricamente un fenómeno físico (la aceleración, la fuerza, etc.) que no comprende, pero del que puede dar cuenta expresando geoméricamente la proporcionalidad existente entre sus variables aritméticas y lo conduce, nuevamente, a los números figurados pitagóricos, a sus números triangulares (1, 3, 6, 10, 15, 21,  $n$ ).

<sup>30</sup> «*Aliter vero potest haec quaestio proponi difficilius, hoc pacto. Imaginetur lapis in puncto a manere, spatium inter a et b vacuum; iamque primum, verbi gratia, hodie hora nona Deus creet in b vim atractivam lapidis; et singulis postea momentis novam et novam vim creet, quae aequalis sit illi quam primo momento creavit; quae iuncta cum vi ante creata fortius lapidem trahat et fortius iterum, quia in vacuo quod semel motum est semper movetur*» AT X 77-78.

Igual de geométrico es el planteo del breve ensayo sobre hidrostática, el *Aquae comprimentis in vase ratio reddita*, en el que se propone explicar la paradoja de Stevin que afirma que la presión ejercida por un líquido sobre el fondo de un recipiente depende de la altura y no de la cantidad de líquido del recipiente. Así, se presenta la paradoja que (Cf. Figura nº8) en el recipiente B, la base  $g, B, h$  tendrá la misma presión que la base  $i, D, l$  del recipiente D, teniendo éste diez veces más líquido que aquel.

Figura nº8<sup>31</sup>:



Descartes explica esta paradoja afirmando que «el punto único  $f$  presiona los tres puntos  $g, B, h$  con la misma fuerza con que los tres puntos  $m, n, o$  presionan sobre  $i, D, l$ »<sup>32</sup> (AT X 70)

<sup>31</sup> Simplificación del esquema presente en el *Journal* de Beeckman, AT X 69 perteneciente a Gaukroger, 2002a, p.87.

<sup>32</sup> «*Probandum autem est solum punctum  $f$  aequali vi premere tria puncta  $g, B, h$  atque tria distincta  $m, n, o$  premunt alia tria  $i, D, l$* ». El argumento cartesiano es el siguiente: «Hay que demostrar que el punto único  $f$  presiona los tres puntos  $g, B, h$  con la misma fuerza con que los tres puntos  $m, n, o$  presionan sobre  $i, D, l$ . Lo que se logra por medio del siguiente silogismo:

Los cuerpos pesados presionan con la misma fuerza sobre todo cuerpo a su alrededor cuyo lugar pudiesen ocupar sin trabas si fuese expelido.

El punto único  $f$ , si pudiese expeler los tres puntos  $g, B, h$ , ocuparía sin trabas el lugar inferior que ocupan éstos, tal y como los tres puntos  $m, n, o$  ocuparían sin trabas la posición inferior de los tres puntos  $i, D, l$  si los expeliesen.

Por lo tanto, el punto único  $f$  presionaría sobre los tres puntos  $g, B, h$  con la misma fuerza con que los tres puntos discretos  $m, n, o$  presionan los tres puntos  $i, D, l$  [*Probandum autem est solum punctum  $f$  aequali vi premere tria puncta  $g, B, h$  atque tria distincta  $m, n, o$  premunt alia tria  $i, D, l$ . Quod fit hoc syllogismo: Res graves aequali vi premunt omnia circumquaque corpora, quibus expulsis aequae facile inferiorem locum occuparent; Atqui solum punctum  $f$  aequae facile occuparet inferiorem locum, si posset expellere tria puncta  $g, B, h$  atque tria puncta,  $m, n, o$ , si expellerent alia tria puncta  $i, D, l$ ; Ergo solum punctum  $f$  aequali vi premit tria simul puncta  $g, B, h$  atque tria puncta distincta  $m, n, o$  premunt alia tria  $i, D, l$ ]*» (AT X 70).

pues el punto  $f$  tiene el triple de «propensión al movimiento [*propensionem ad motum*]<sup>33</sup>» (AT X 72) que  $n$  en virtud de que posee tres posibles trayectorias geométricas por las que descender [*lineam mathematicam aquae descendere*] (AT X 72),  $fg$ ,  $fB$ ,  $fh$ , mientras que los puntos  $m$ ,  $n$  y  $o$  del recipiente D sólo poseen una,  $i$ ,  $D$  y  $l$ . El ensayo no convenció a Beeckman y el propio Descartes tomará distancia de sus conclusiones apresuradas<sup>34</sup>, pero aún con sus defectos el ensayo expresa con claridad el proyecto figurativo geométrico que anima la especulación cartesiana al concebir a los fluidos como un conjunto de puntos [*puncta*] cuya trayectoria geométrica determina la fuerza [*vis*] con la que presiona el fondo de los recipientes B y D.

### 1.1.3) La geometría de la belleza.

El *Compendium Musicae* es el más extenso de los ensayos de juventud cartesianos surgidos de la relación y colaboración con Beeckman pues aborda un conjunto de problemas que considera íntimamente relacionados, la física, la matemática, la geometría y la estética. Su objetivo es establecer el modo en que los sonidos despiertan en nosotros diversas pasiones como el agrado y desagrado (AT X 89) y los sentimientos de simpatía y antipatía (AT X 90) y a tal fin establece unas «Consideraciones previas [*Praenotanda*]» (AT X 91) que revelan la naturaleza geométrica del abordaje cartesiano. La premisa general de la que parte es que el placer que perciben los sentidos se debe a «una cierta proporción del objeto con el sentido mismo [*proportio quaedam obiecti cum ipso sensu*]» (AT X 91) en términos de intensidad pues, explica, el exceso o desproporción del sonido o la luz causan desagrado (como un estruendo o encandilamiento). Además de proporcional, el objeto debe ser claro y distinto de modo «que el sentido no lo perciba ni con excesiva dificultad ni confusamente [*Tale obiectum esse debet, vt non nimis difficulter et confuse cadat in sensum*]» (AT X 91) y balanceado además en su complejidad, pues no deberá ser «ni aquel que se percibe muy fácilmente ni tampoco el que se percibe con más dificultad [*quod facillime sensu percipitur, neque etiam quod difficillime*]» (AT X 92).

---

<sup>33</sup> Descartes distingue, efectivamente, entre la «propensión al movimiento y el movimiento mismo [*propensionem ad motum et motum ipsum*]» (AT X 72), es decir, entre la velocidad que puede desarrollar [*possum descendere*] al considerar sus posibles trayectorias [*linea mathematica*] y el movimiento mismo [*motum ipsum*] carente de posibles trayectorias, como en el recipiente D los movimientos  $mi$ ,  $nD$  y  $ol$ . Es por ello que el punto  $f$  presiona tres veces más que los puntos  $i$ ,  $D$ ,  $l$  pues puede descender por tres trayectorias distintas, Cf. Moreno, 2014, p.163.

<sup>34</sup> Shea, 1993, pp.52, 58.

Para describir la claridad y distinción presentes en la proporcionalidad estética Descartes expresa dichas magnitudes proporcionales de modo geométrico<sup>35</sup>, como la proporcionalidad existente entre los siguientes segmentos:

Figura nº9 (AT X 91):

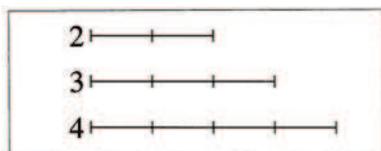
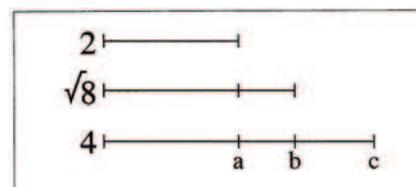


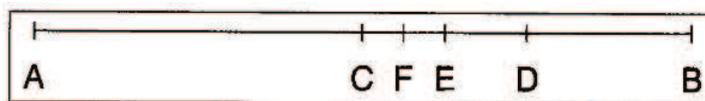
Figura nº10 (AT X 92):



De este modo «se distingue con los ojos más fácilmente [*facilius oculis distinguitur*]» (AT X 92) la proporcionalidad expresada en las magnitudes de los segmentos de la Figura nº9 que entre los segmentos de la Figura nº10, que contiene los segmentos inconmensurables  $ab$  y  $bc$ .

Expresando de modo geométrico la proporcionalidad aritmética establece una serie de relaciones armónicas y de consonancias basadas en la división y subdivisión de una línea AB (Cf. Figura nº11) con el fin de crear octavas (relación  $1/2$ , de  $AB/2=AC, CB$ ), quintas (relación  $2/3$  AD, procedente de  $CB/2=D$ ) y a partir de la cuarta ( $3/4, DB$ ) la tercera mayor ( $4/5, AE$ ). Por esta razón, los intervalos, la armonía y el agrado estético estarán determinados entonces por las relaciones aritméticas existentes entre las diversas longitudes de una línea o cuerda.

Figura nº11 (AT X 102):



Bajo estas premisas expone a continuación los problemas y posibles soluciones a los temperamentos para obtener consonancias, intervalos y tonos musicales. El abordaje cartesiano plantea serias deficiencias, tanto el método de bisección de la cuerda<sup>36</sup> como las consonancias y armónicos que deduce con ello serán señaladas por Beekman y fundamentalmente carece de

<sup>35</sup> Afirma Descartes que la «proporción debe ser aritmética y no geométrica [*Illa proportio Arithmetica esse debet, non Geometrica*]» (AT X 91) pero cabe destacar que habla de la proporcionalidad, no de la expresión. La proporción aritmética es la dada entre razones aritméticas, es decir, por la diferencia entre magnitudes (por caso,  $11-9=12-10$ ) mientras que la proporción geométrica es la dada entre razones geométricas, la proporción entre cocientes (por ejemplo,  $5/3=20/12$ ). Como veremos a continuación (Cf. Figuras nº9 y 10) las relaciones proporcionales que se perciben con mayor facilidad son las aritméticas.

<sup>36</sup> Que interrumpe arbitrariamente cuando el método ofrece intervalos disonantes, como el expresado en F con las relaciones AC-AF de  $8/9$  y AF-AE de  $9/10$  (Shea, 1993, p.114).

explicación física satisfactoria<sup>37</sup> al fenómeno estético de la belleza y el agrado musical. Se trata ante todo de un ensayo exploratorio<sup>38</sup>, acerca de un problema que en buena medida ignora<sup>39</sup> y que sin dudas le resulta dificultoso<sup>40</sup>, pero que sirve de escenario para utilizar los instrumentos geométrico-matemáticos que está desarrollando, la formulación geométrica de los fenómenos y las relaciones proporcionales aritméticas que los gobiernan.

## 1.2) Esbozos de una epistemología figurativa (1619-1620).

La simple acumulación de ejemplos de un modelo figurativo aplicado a diversos saberes no constituye, por sí, una epistemología. La expresión geométrica de los fenómenos físicos o estéticos era una práctica habitual en la literatura científica del Renacimiento y los ensayos físico matemáticos de este período representan más un ejercicio intelectual que un aporte verdaderamente significativo. Es, en cambio, en su problematización de la ciencia donde hallamos con mayor claridad el proyecto de una reforma integral del saber operada sobre principios geométrico figurativos. En el inventario de Estocolmo<sup>41</sup> figuran diversos ensayos privados en los que Descartes habría volcado reflexiones en torno a la ciencia y la sabiduría, algunos cuyo contenido sólo podemos estimar hoy día (*Parnasus, Democritica*) y otros que, a través de Leibniz y Baillet, podemos reconstruir al menos parcialmente, como los *Preambula* y *Olympica*.

---

<sup>37</sup> Tan sólo afirma que «el sonido hiere los oídos con muchos golpes y tanto más rápidamente cuanto el sonido es más agudo [*sonum aures ferire multis ictibus, idque eo celerius quo sonus acutior est*]» (AT X 110) pero luego confunde esta cantidad de sonidos (hoy diríamos, la frecuencia) con la velocidad en que se desplaza, cuando dice que el sonido o la voz aguda «acostumbra a moverse más rápido que las demás [*Celerrime autem omnium moveri*]» (AT X 136).

<sup>38</sup> Escrito a modo de regalo para el año nuevo de 1619, «como un recuerdo de nuestra amistad y el testimonio más auténtico del cariño que te tengo [*ut sit familiaritatis nostrae mnemoaynon, et certissimum mei in te amoris monumentum*]» (AT X 141) a condición de que no sea mostrado a nadie y «sufrá el juicio de otros [*aliorum iudicia non perferat*]» (AT X 141). Años más tarde (en noviembre de 1629, según el testimonio de su carta a Mersenne del 18 de diciembre de 1629, AT I 100) y luego de una amarga disputa con su antiguo amigo y maestro, le reclamará la devolución de su pequeño ensayo.

<sup>39</sup> Sus conocimientos se reducían básicamente a las enseñanzas matemáticas pitagóricas en el segundo año del curriculum de La Flèche y cita, aunque sin acompañar extensamente su desarrollo teórico, a Zarlino. Cf. Gaukroger, 2002a, p. 74. Hacia el final del *Compendium* reconoce haber «omitido muchas cosas en mi afán de ser breve, muchas por olvido, pero, desde luego, más por ignorancia [*multaque brevitatis studio, multa oblivione, sed plura certe ignorantia hic omitto*]» (AT X 140).

<sup>40</sup> Son numerosos los testimonios en los que admite su casi nulo talento musical, al ser incapaz de entonar una escala musical o de reconocer las consonancias y disonancias e intervalos (Cf. carta a Bannius de 1640, AT III 829-834, carta a Mersenne 15 de abril de 1630 AT I 142, carta a Huygens 30 de noviembre de 1646 AT III 778 y AT II 669).

<sup>41</sup> Inventario realizado tras la muerte de Descartes, en febrero de 1650, en el que constan los papeles y ensayos cartesianos inéditos. Junto a los testimonios de Baillet, Leibniz y Beeckman, constituyen las fuentes sobre las cuales se reconstruye el oscuro período de juventud cartesiano.

### 1.2.1) El problema de la ciencia: *Preambula* y *Olympica*.

Los *Preambula*, hayan servido o no de preámbulos a otros ensayos, son los más enigmáticos de los fragmentos recuperados de juventud. El título completo que figura en el inventario de Estocolmo es «Preámbulos. El temor a Dios es el comienzo de la sabiduría [*Preambula. Initium sapientiae timor Domini*]» (AT X 8), sentencia bíblica repetida en varias ocasiones<sup>42</sup> pero relacionada, posiblemente, con los Proverbios. Allí, entre las dos oportunidades que aparece citada (1,7 y 9,10) habla de la Sabiduría como la prudencia que se ha de guardar para cuidarse de la «mujer adúltera» que busca por las calles a los jóvenes incautos (Proverbios 7,4-24) y se entrega «procacmente [*procaci*]» (Proverbios 7,13) a los desconocidos. De modo análogo, escribirá Descartes casi a continuación que «[l]a ciencia es como una mujer: si, pudorosa, permanece junto a su marido, se la honra; si se entrega a todos se envilece»<sup>43</sup> (AT X 214). La ciencia entregada a todos está envilecida, reflexiona Descartes<sup>44</sup>, y él, que ha permanecido expectante decide tomar cartas en el asunto: «me adelanto enmascarado [*larvatus prodeo*]» (AT X 213) dirá con pudor<sup>45</sup>, pues

[l]as [verdaderas] ciencias están ahora enmascaradas [*Larvatae nunc scientiae sunt*]; quitadas las máscaras aparecerían hermosísimas. Al que vea íntegramente la cadena de las ciencias [*catenam scientiarum*] no le parecerá más difícil retenerlas en su espíritu que retener la serie de los números<sup>46</sup> (AT X 215).

Enmascarado avanza [*larvatus prodeo*] pues enmascarado será su mensaje, cifrado como el «Tesoro Matemático [*Thesaurus Mathematicus*]» de *Polybius Cosmopolitani*. La obra alude sin dudas al *Thesaurus Mathematicus* de Bartholomäus Pitiscus (publicada en Frankfurt en 1613<sup>47</sup>), una extensa tabla trigonométrica de senos y cosenos que a primera vista poco tiene que ver con

---

<sup>42</sup> En el Salmo 110 (de la Vulgata), versículo 10, en Proverbios 1,7 y 9,10 y en Eclesiástico Siracides 1,14, Cf. Gouhier, 1958, p.67.

<sup>43</sup> «*Scientia est velut mulier; quae, si pudica apud virum maneat, colitur; si communis fiat, vilescit*».

<sup>44</sup> De modo que «cuando se han leído algunas líneas y mirado algunas figuras de la mayoría de los libros, se los conoce por completo; el resto sólo está puesto allí para llenar el papel [*Plerique libri paucis lineis lectis figurisque inspectis, toti innotescunt; reliqua chartae implendae adiecta sunt*]» (AT X 214).

<sup>45</sup> «Como los comediantes llamados a escena se ponen una máscara para que no se vea el pudor en su rostro, así yo, a punto de subir a este teatro del mundo en el que hasta ahora sólo he sido espectador, me adelanto enmascarado [*Ut comoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo*]» (AT X 213).

<sup>46</sup> «*Larvatae nunc scientiae sunt: quae, larvis sublatus, pulcherrimae apparerent. Catenam scientiarum pervidenti, non difficiliter videbitur eas animo retinere quam seriem numerorum*».

<sup>47</sup> Una edición corregida y ampliada del *Opus palatinum* publicada en 1551 por Georg Joachim Rheticus, (revisada y ampliada a su vez por Valentinus Otho en 1596).

el proyecto cartesiano<sup>48</sup> y el seudónimo Polybius alude a Polibio de Megalópolis, historiador griego (s. II a.C.) autor de las célebres *Historias* y que Descartes renombra Cosmopolitanus, «Ciudadano del mundo», quizás para que describa ‘como un historiador’ al mundo las enseñanzas de su tesoro matemático (Gouhier, 1958, p.110).

El escenario planteado en estos prólogos será recurrente en los ensayos del período: a la naturaleza envilecida e inútil de la ciencia entregada a todos (enredada en sus «nudos gordianos [nodis Gordijs]» AT X 214<sup>49</sup>), Descartes opone la vinculación matemática de todas las ciencias [catenam scientiarum], su *Thesaurus Mathematicus* que quiere ofrecer al mundo.

En el más extenso y célebre de sus escritos juveniles, las *Olympica*, hallamos varios fragmentos que apuntan en el mismo sentido. Cuenta Descartes que «[e]l 10 de noviembre de 1619, como estaba lleno de entusiasmo y descubriera los fundamentos de una ciencia admirable»<sup>50</sup> (AT X 179) tuvo unos sueños cuyo registro perdimos pero que gracias a Baillet, nos han llegado al menos de segunda mano. Los «fundamentos de la ciencia admirable [mirabilis scientiae fundamenta]», no de la envilecida e inútil, no puede ser otros que la vinculación matemática de todas las ciencias, su tesoro matemático. Cuenta Baillet que aquella noche tuvo Descartes una serie de sueños que, interpretó, se relacionaban con su descubrimiento: soñó un libro y, al abrirlo, «viendo que era un *Diccionario* se sintió deslumbrado ante la perspectiva de que le pudiera ser muy útil»<sup>51</sup> (AT X 183). El sueño transcurre, encuentra otro libro, un *Corpus poetarum*, y, en él, un poema de Ausonio cuyos versos destaca, «¿Qué camino seguiré en la vida? [Quod vitae sectabor iter?]» (AT X 183) y un interlocutor le señala el comienzo del poema, «Si y No [Est et Non]» (AT X 183). Lo significativo es la interpretación del soñante<sup>52</sup>, que «[j]uzgó que el *Diccionario* no significaba

---

<sup>48</sup> Sasaki (2003, p. 110) afirma que de hecho «[t]here is almost nothing common between the contents of the *Rheticus-Pitiscus monograph on a trigonometric table and those of Descartes's planned work*».

<sup>49</sup> «Tesoro Matemático de Polibio el Cosmopolita en el que se proporcionan los verdaderos medios para resolver todas las dificultades de esta ciencia, y se demuestra que respecto de ellas el espíritu humano no puede encontrar nada más elevado: esto para sacudir la pereza y abuchear por su audacia a algunos que prometen mostrar nuevos milagros en todas las ciencias; y también para aliviar los torturadores trabajos de muchos que, atrapados noche y día en la red de nudos gordianos de esta ciencia, consumen inútilmente el aceite de su espíritu: se ofrece de nuevo a los eruditos del mundo entero y especialmente a los hermanos Rosacruces, muy célebres en Alemania [*Polybij Cosmopolitani Thesaurus Mathematicus, in quo traduntur vera media ad omnes hujus scientiae difficultates resolvendas, demonstraturque circa illas ab humano ingenio nihil ultra posse praestari: ad quorundam, qui nova miracula in scientijs omnibus exhibere pollicentur vel cunctationem provocandam & temeritatem explodendam; tum ad multorum cruciabiles labores sublevandos, qui, in quibusdam hujus scientiae nodis Gordijs noctes diesque irretiti, oleum ingenij inutiliter absumunt: totius orbis eruditus & specialiter celeberrimis in G. (Germania) F. R. C. denuo oblatus*]» AT X 214.

<sup>50</sup> «... X Novembris 1619, cum plenus forem enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem» AT X 179.

<sup>51</sup> «...voyant que c'étoit un dictionnaire, il en fut ravi dans l'espérance qu'il pourroit lui être fort utile» AT X 183.

<sup>52</sup> En 1929 Maxim Leroy envió los sueños cartesianos a Sigmund Freud para que los analizara. En su respuesta explicaba que al no poder contar con el relato y la vinculación psicoanalítica con el soñante, era muy poco lo que puede saberse de ellos, aunque destacaba que al poder interpretar el propio soñante sin dificultad su contenido

más que el conjunto de las ciencias reunidas»<sup>53</sup> (AT X 184) y que «la pieza en verso *Est et Non*, que el Si y el No de Pitágoras comprendía la verdad y la falsedad de los conocimientos humanos y las ciencias profanas»<sup>54</sup> (AT X 184-185).

Aquel escenario presentado en los *Preambula* reaparece aquí casi literalmente: por un lado el escepticismo<sup>55</sup> frente a las «ciencias profanas [*les sciences profanes*]» entregadas a todos y por el otro, la unificación sistemática de las ciencias (como en un «diccionario») o el encadenamiento matemático como «fundamento de la admirable ciencia [*mirabilis scientiae fundamenta*]».

Estos ensayos de tenor poético y simbólico tendrán como correlato un ensayo metodológico y epistemológico en el que se volcarán todas estas inquietudes pero de modo sistemático, las *Regulae ad directionem ingenii*.

### **1.2.2) Las *Regulae ad directionem ingenii*: la *mathesis universalis* como exigencia epistémica y la *experientia* cartesiana.**

La posible fecha de redacción de las *Regulae* ha sido materia de debate por largo tiempo entre los comentaristas, pero el consenso general es que fue redactada y corregida a intervalos entre 1619 y 1628, que el primer conjunto de Reglas (de la Regla I a la VIII) datarían de 1619 y 1620 aproximadamente<sup>56</sup> y, en particular, que una parte de la Regla IV denominada IV-B (que abarca desde AT X 374, 16 hasta el final de la Regla IV) sería el fragmento más antiguo de todos y muy posiblemente el primero en ser escrito<sup>57</sup>. La relevancia de esta precisión filológica y textual radica en que allí, y sólo allí, aparece explícitamente la *mathesis universalis*, con lo cual ella contendría el germen y el núcleo problemático de toda la obra.

En este fragmento IV-B cuenta Descartes que el estudio de los diversos fenómenos particulares (el álgebra geométrica, el movimiento de los flujos, la caída de los cuerpos, la

---

(«incluso hizo su interpretación antes de despertar [*il fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quittât*]» AT X 184), se trataría de los llamados «sueños de arriba [*Träume von oben*]» es decir, ideaciones muy próximas a la conciencia. Cf. Freud, 2002, p.172.

<sup>53</sup> «*Il jugea que le Dictionnaire ne voulait dire autre chose que toutes les sciences ramassées ensemble*» AT X 184.

<sup>54</sup> «*Par la pièce de vers Est et Non, qui est le Oui et le Non de Pythagore, il comprenait la Vérité et la Fausseté dans les connaissances humaines, et les sciences profanes*» AT X 184-185.

<sup>55</sup> La posible inspiración charroniana de las *Olympica* ha sido señalada en varias oportunidades como un desafío que, frente al escepticismo académico, Descartes asume para dar forma a su reforma de las ciencias. Cf. Maia Neto, 2014, pp.100-102.

<sup>56</sup> Weber, 1964b, pp.194-206; Gaukroger, 2002a, p.111; Schuster, 2013, pp.225-262, Schuster, 1980, pp.41-80.

<sup>57</sup> Weber, 1964b, pp. 3-17, Schuster, 2013, pp.230-235, Schuster, 1980, pp.51-55. Incluso quienes cuestionan la separación tajante entre los fragmentos IV-B y IV-A se destaca el núcleo epistemológico presente en la Regla IV, Cf. Marion, 2008, §11, p.87.

belleza de las proporciones, etc.) lo condujo a una cierta «investigación general de la *Mathesis* [*generalem...Matheseos investigationem*]»<sup>58</sup> (AT X 377), a una investigación sobre los procedimientos que, abordando distintos objetos (la astronomía y óptica geométricas, la aritmética de las relaciones musicales, etc.), estudian las mismas relaciones proporcionales y cuantificaciones. En dicha investigación encontró que

solamente aquellas [disciplinas] en las que se estudia cierto orden y medida [*ordo vel mensura examinatur*] hacen referencia a la *Mathesis* [*ad Mathesim referri*], 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 ciencia [*esse debere scientiam*] 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<sup>59</sup> (AT X 377-8).

La simplicidad y veracidad de la Aritmética y la Geometría (AT X 374-375) son sólo «un camino para [comprender] las demás [ciencias]» (AT X 375) en «las que se estudia cierto orden y medida», ciencias que, a su vez, «refieren a la *Mathesis* [*ad Mathesim referri*]». Descartes concibe la *mathesis universalis*, en principio, como aquello a lo que «refieren [*referri*]» las ciencias que estudian cierto orden y medida e indica que esta referencia constituye un *deber ser*: «debe haber una ciencia [*esse debere scientiam*] general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida», y poco antes afirmaba del mismo modo las condiciones que «suponemos debe haber en la verdadera *Mathesis* [*qualem in vera Mathesi esse debere supponimus*]» (AT X 377, 30).

Situada en un plano trascendente (aquello a lo que refieren las ciencias) y como un deber ser [*esse debere scientiam*], la *mathesis universalis* representa entonces una exigencia que concierne a todas las disciplinas «en la que se estudia cierto orden y medida», es decir, una exigencia epistemológica de toda ciencia que aspire a fundar sus principios «con suma claridad y facilidad [*perspicuitas et facilitas summa*]» (AT X 377) cuya función es operar como principio unificador y fundamento de las ciencias.

---

<sup>58</sup> «Habiéndome llevado estos pensamientos de los estudios particulares de la Aritmética y la Geometría a cierta investigación general de la *mathesis*... [*Quae me cogitationes cum a particularibus studiis Arithmeticae et Geometriae ad generalem quandam Matheseos investigationem revocassent*]» AT X 377.

<sup>59</sup> «*Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus aliquis ordo vel mensura examinatur, ad Mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto talis mensura quaerenda sit; ac proinde generalem quandam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addictas quaeri potest, eandemque, non ascititio vocabulo, sed jam veterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliae scientiae et Mathematicae partes appellantur*» AT X 377-378.

De este modo podremos recoger varias interpretaciones divergentes en torno al problema del sentido de la *mathesis universalis* bajo un mismo prisma: a) ante todo el sentido original del término, que en el s. XVII se vinculaba con una disciplina común a todas las ciencias matemáticas<sup>60</sup> y que Descartes se apropia con la finalidad de formular b) una reforma algebraica en términos epistemológicos, utilizando el álgebra como ciencia ideal «metodizada [*methodized*]» (Sasaki, 2003, p.201) acerca de las relaciones proporcionales («mi álgebra geométrica [*ex mea algebra geometrica*]») y, por lo tanto, c) algo más que una mera ciencia de la cantidad en general, una abstracción de segundo orden en la que las magnitudes son axiomatizadas (Marion, 2008, p.83) en *ordo* y *mensura* y que, por lo tanto, desborda el campo matemático y cuestiona la naturaleza misma de la ciencia<sup>61</sup>.

Para dar respuesta a esta exigencia epistemológica, Descartes dedicó los siguientes diez años a elaborar y reelaborar sus *Regulae ad directionem ingenii*, en cuya primera Regla encontramos trazado el horizonte general en el que ha de emprenderse, como rezaba posiblemente su título original, la «*recherche de la Vérité*» (AT X 9)<sup>62</sup>: frente a la tradición aristotélica escolástica que sostenía la especificidad de los procedimientos científicos en virtud de la naturaleza diversa de sus objetos, afirma la unidad de la *sabiduría humana* [*humana sapientia*] (AT X 360), la *unidad* de la *Razón*<sup>63</sup> representada en el «buen sentido» [*bona mens*] (AT X 360) o en la «luz de la razón» [*lux rationis*] (AT X 368), que nos permite distinguir, en todos los órdenes, lo verdadero de lo falso (AT VI 2). Descartes admite que existen ciertos dominios que exigen un determinado ejercicio o destreza de quién las practica (denominado «hábito» [*habitus, éxis*]), pero este dominio es el de las *artes* (*tekhnes*). Las ciencias, en cambio, no son «otra cosa que la sabiduría humana [*humana sapientia*] que permanece siempre una y la misma aunque aplicada a diferentes objetos»<sup>64</sup> (AT X 360), de modo que el principal objetivo de la obra será «la dirección del espíritu [*ingenii directio*] con el fin de que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente»<sup>65</sup> (AT X 359).

<sup>60</sup> Sasaki (2003, p.192) y Marion (2008, p.83, nota 76) siguiendo a Crapulli, señalan que Descartes habría tomado el término de Adriaan Van Roomen en su obra *Universae mathesis idea* de 1602 o su *Apologia pro Archimede* de 1597 y que referiría, ampliamente, a una matemática común, general o universal.

<sup>61</sup> Sostiene Marion que dicha interpelación a la ciencia apunta al corazón mismo de la ciencia, la Ciencia del ente en tanto ente, a la ontología misma, en consonancia con su análisis contrapuntístico de las *Regulae* con la ontología aristotélica (Marion, 2008, pp.83-87).

<sup>62</sup> Así figura en el Inventario de Estocolmo, «*Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*». Del mismo modo, el Manuscrito de Hannover titula *Regulae de inquirenda veritate*.

<sup>63</sup> Para más desarrollo sobre la unidad de la razón, Cf. Beck (1952, pp.14ss).

<sup>64</sup> «...*sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata*» AT X 360.

<sup>65</sup> «*Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia*» AT X 359.

La primera tarea de la filosofía natural ha de ser entonces, no ya la búsqueda de los principios y las causas que gobiernan los objetos sino más bien la investigación acerca de cómo los conocemos, pues «consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no a la naturaleza de cada una de ellas»<sup>66</sup> (AT X 383). En consecuencia, al plantear que la filosofía natural debe investigar ante todo la naturaleza de nuestros mecanismos cognitivos con la finalidad de dirigir adecuadamente nuestra *bona mens* o *lux rationis*, no sólo propone Descartes un cambio radical de los principios epistemológicos, sino además que este giro hacia el problema gnoseológico de cómo construir el conocimiento y la ciencia, ya apunta hacia la naturaleza del sujeto como clave para la comprensión adecuada de la naturaleza.

Por esta razón, la Regla II se propone establecer el modo en que el espíritu se relaciona con los objetos y señala que «llegamos al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber, por experiencia [*per experientiam*] o por deducción [*vel deductionem*]»<sup>67</sup> (AT X 364-365). Lo que entiende Descartes por *experientia* es materia de debate, fundamentalmente porque el propio autor padece de cierta ambigüedad al utilizarla, aunque existen ciertos elementos y rasgos que parecen definir al menos los contornos del término: en principio, la *experientia* puede ser falaz (AT X 365), pues a diferencia de la *deductio*, que consiste meramente en «una inferencia de una cosa a partir de otra [*illationem puram unius ab altero*]» (AT X 365), la *experientia* introduce elementos nuevos en los razonamientos, con lo cual, si «se admiten ciertas experiencias poco comprendidas...[o si] se emiten juicios precipitadamente y sin fundamentos»<sup>68</sup> (AT X 365) se puede caer en el error. La *experientia* constituye entonces el origen y la fuente de todo el conocimiento propiamente humano (las «bestias» no pueden nunca equivocarse, AT X 365) desde el cual es posible luego realizar inferencias o deducciones. Descartes utiliza así el término *experientia* para describir varias actividades del *ingenium*, tales como la *intuitus*, el conocimiento derivado de la relación con los objetos (las ideas adventicias de las *Meditationes*), las impresiones de los sentidos, etc., es decir, indica toda *actividad* del *ingenium* que le proporciona un conocimiento nuevo, aunque no necesariamente sea verdadero. La *deductio*, por su parte, como facultad de encadenar razonamientos es infalible, pues procede de una verdad a otra en un «movimiento o sucesión» (AT X 370) del pensamiento que por ser meramente formal conserva su certeza. Por esta razón, a la par de su certeza Descartes destaca

---

<sup>66</sup> «...ut melius intelligatur nos hic rerum cognoscendarum series, non uniuscuiusque naturam spectare» AT X 383.

<sup>67</sup> «...duplici via nos ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem» AT X 364-365.

<sup>68</sup> «...quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur, vel iudicia temere et absque fundamento statuantur» AT X 365.

su inutilidad para las ciencias<sup>69</sup>, como inútil es la ciencia silogística de los escolásticos (AT X 363) pues no ofrece nunca una nueva verdad sino una mera inferencia a partir de algo ya conocido.

La investigación de la verdad deberá centrarse entonces en el modo en que es posible una *experiencia* verdadera, cuya forma más pura y simple será la *intuitus purus*, aquella «concepción [*conceptus*] de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción»<sup>70</sup> (AT X 368). Sin embargo, reconoce que no son muchas las verdades que se aprenden por este medio (AT X 383), sólo aquellas verdades o *naturalezas* que por ser *claras* y *simples* son reconocidas como evidentes inmediatamente por el espíritu. Por esta razón es preciso analizar cómo son posibles estas experiencias con el fin de establecer el grado de certeza que nos pueden brindar. En el próximo Capítulo analizaremos el programa gnoseológico de las *Regulae* con la finalidad de dar respuesta a este problema.

### 1.3) Conclusiones.

En el presente Capítulo hemos visto cómo en la heterogeneidad y fragmentación de los ensayos del período 1618-1620 es posible identificar un proyecto epistémico-epistemológico cuyo elemento central será la articulación entre la expresión geométrico figurativa de los fenómenos y sus relaciones proporcionales aritméticas. Las diversas propuestas epistémicas ordenadas bajo este principio (su «álgebra geométrica», su mecanicismo microcorpúscular, su geometría de la belleza) tendrán como correlato la necesidad de una reforma epistemológica radical que opera mediante una exigencia epistemológica que concierne a todas las ciencias que «refieren» al «orden y la medida», la *mathesis universalis*, la exigencia universal de todo conocimiento cierto y evidente que sustituya las ciencias «envilecidas», inútiles y enredadas en sus propios «nudos gordianos».

La inversión epistemológica operada en las *Regulae* desplaza el eje problemático en torno a la naturaleza del objeto (problema tradicional de la ontología) por la pregunta acerca de la posibilidad de la experiencia y el conocimiento acerca de ellos. Por este motivo analizaremos a

---

<sup>69</sup> «[S]on muy poco útiles aquellos encadenamientos de los dialécticos, con los cuales ellos piensan regir la razón humana aun cuando no niego que sean muy apropiados para otros usos [*Dialecticorum vincula, quibus rationem humanam regere se putant, etiamsi eadem aliis usibus aptissima esse non negem*]» (AT X 365), tales como las disputas y el ejercicio de «los espíritus de los jóvenes [*puerorum ingenia*]» (AT X 363).

<sup>70</sup> «...*mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior*» AT X 368.

continuación el programa gnoseológico de las *Regulae* para establecer los mecanismos que hacen posible la percepción y el conocimiento.

## Capítulo segundo.

### La epistemología figurativa de las *Regulae ad directionem ingenii* (1623-1629).

En el presente capítulo analizaremos el modo en que se produce el giro epistemológico centrado sobre las condiciones del conocimiento operado a partir del concepto de *figura*. A tal fin analizaremos los mecanismos sensocognitivos presentes en la psicología de las *Regulae* para determinar la función de lo figurativo como intermediario entre el dominio de lo extenso (o corporal) y lo mental y, a la vez, como concepto límite del conocimiento posible acerca de la extensión. En consecuencia, como fundamento de la expresión del orden del conocimiento y de lo conocido de modo «cierto e indudable [*certam et indubitatum cognitionem*]» (AT X 362), lo figurativo será constitutivo de un orden según las razones.

Las *Regulae* fueron concebidas por Descartes como un ensayo fundamentalmente metodológico. Frente a la tradición escolástica propone una serie de reglas para conducir al *ingenii* hacia cierto tipo de verdades que, hasta el momento, sólo pertenecían al dominio exclusivo de la aritmética y la geometría, verdades claras y evidentes. A tal fin hace uso de una serie de recursos (metodológicos, gnoseológicos, metafísicos, etc.) que servirán de fundamento a su proyecto más ambicioso, su *mathesis universalis* o ciencia universal del «orden y la medida», exigencia fundamental de todo conocimiento cierto y evidente. Es en este contexto que encontramos en la Regla XII una descripción hipotética de los mecanismos intervinientes en la experiencia cognitiva, «los recursos del entendimiento, de la imaginación, de los sentidos y de la memoria [*intellectus, imaginationis, sensus, et memoriae auxiliis*]» (AT X 410) que nos permiten conocer. La descripción de estas facultades, en consecuencia, tendrá por finalidad explicar cómo es posible un conocimiento «cierto e indudable» como respuesta a la exigencia epistemológica de una *mathesis universalis*. Por tal motivo analizaremos, en primer lugar: 1) la psicología gnoseológica de la Regla XII, sus dimensiones y funciones, y determinaremos el rol que desempeña lo figurativo en dichos mecanismos. En segundo lugar, 2) analizaremos el rol de lo figurativo en el orden epistemológico, en la constitución de un orden según las razones.

#### 2.1) La psicología gnoseológica de la Regla XII.

En el capítulo precedente vimos cómo Descartes establece sólo dos vías posibles para el conocimiento, «por experiencia [*per experientiam*] o por deducción [*vel deductionem*]» y dado

que de la *deductio* no proporciona ninguna verdad nueva a las ya sabidas, «la búsqueda de la verdad» debía emprenderse por vía de la *experientia*. El problema es que Descartes no define con precisión al término *experientia* y lo utiliza para describir distintos conocimientos<sup>71</sup>: a) la experiencia reflexiva, con la *intuitus purus* a la cabeza, como experiencia pura y simple del espíritu cuyas verdades serán siempre claras y evidentes (AT X 394); b) la experiencia procedente de los sentidos (AT X 394, 422, etc.) que hacen posible c) la vinculación de ideas adventicias (AT X 371, 403, etc.) e incluso d) experiencias «falaces [*fallaces*]» (AT X 365) o «poco comprendidas [*parum intellecta supponantur*]» (AT X 365). Como podemos ver, el propio Descartes no utiliza el término *experientia* en un sentido técnico y tras ella encontramos una amplia gama de relaciones posibles con los objetos, desde las más inmediatas y ciertas (como la *intuitus purus*) hasta las más falaces y poco comprendidas. Sin embargo, como hemos visto anteriormente (Cf. 1.2.2), lo que unifica toda posible diversidad de experiencias es nuestra propia naturaleza cognoscente, razón por la cual dedica un extenso pasaje de su Regla XII a reflexionar sobre el modo en que percibimos, cómo se trasmite esa información al cerebro y cómo el espíritu se relaciona con la corporalidad.

La Regla XII está dividida en dos grandes partes, una dedicada a «nosotros que conocemos y [otra a] las cosas mismas que deben ser conocidas [*nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsae cognoscendae*]»<sup>72</sup> (AT X 411); la primera remite a la psicología cartesiana y procura establecer «qué es la mente humana [*mens hominis*], qué el cuerpo [*corpus*], cómo este es informado por aquella, cuáles son en todo el compuesto las facultades que sirven para conocer las cosas y qué hace cada una de ellas»<sup>73</sup> (AT X 411), mientras que en la segunda parte desarrollará su ‘metafísica’ de las naturalezas simples.

El planteo cartesiano es, desde el inicio, de un irreductible dualismo mente/cuerpo y en varios pasajes repite la fórmula como cuando, a propósito de los diversos tipos demostraciones, afirma que «el alma racional no es corpórea [*animam rationalem non esse corpoream*]» (AT X 390) ni puede ser referida a cosa corporal alguna y que es «puramente espiritual y ...distinta de todo el cuerpo [*esse pure spiritualement, atque a toto corpore non minus distinctam*]» (AT X 415) e incluso, en un pasaje que anticipa a su *ego cogito*, afirma «entiendo, luego tengo un alma distinta del cuerpo [*intelligo, ergo mentem habeo à corpore distinctam*]» (AT X 422).

---

<sup>71</sup> Seguimos en este sentido a J-L. Marion en su traducción de las *Regulae*, que ofrece este catálogo de los sentidos utilizados por Descartes para el término *experientia*, Cf. Descartes (1977), n.10, p. 106.

<sup>72</sup> «*Ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt, nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsae cognoscendae*» AT X 411.

<sup>73</sup> «*...quid sit mens hominis, quid corpus, quomodo hoc ab illa informetur, quatenam sint in toto composito facultates rebus cognoscendis inservientes, et quid agant singulae*» AT X 411.

En este marco, y siguiendo de cerca el *De anima* aristotélico, elabora una psicología propia que integra estas dimensiones [a] cuerpo/[b] mente en la que distingue: [a.a] un sentido externo, [a.b] un sentido interno y [b] el espíritu o mente<sup>74</sup>, cuya síntesis podemos observar en el siguiente Cuadro n°2:

Cuadro n°2.

[a] cuerpo		}      }    }  }  }
[a.a] sentido externo: vista, tacto, oído, olfato, gusto		
[a.b] sentido interno o sentido común		
[α] fantasía o imaginación	[β] memoria	
[α.α] imaginación puramente corporal. Percepción	[β.α] memoria corporal	
[α.β] imaginación que compone y que concibe	[β.β] memoria intelectual	
«Intelección pura [ <i>Intellectus purus</i> ]»		
[b] mente o espíritu		Ámbito de lo corporal
		Ámbito de lo mental

Expondremos a continuación cómo concibe Descartes a dichas facultades con la finalidad de establecer los mecanismos gnoseológicos implicados y la función específica de lo figurativo en la vinculación del orden corporal y mental.

### 2.1.1) Los sentidos externos.

[a.a] los sentidos externos: como «partes del cuerpo...sienten por pasión, del mismo modo que la cera recibe la figura del sello [*qua cera recipit figuram a sigillo*]. Y [aclara] no se ha de pensar que esto se dice por analogía, sino que se debe concebir absolutamente del mismo modo que la figura externa del cuerpo sintiente [*figuram extemam corporis sentientis*] es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el

<sup>74</sup> Para ordenar la exposición, utilizaremos los siguientes apartados para distinguir: lo perteneciente a [a] el cuerpo y [b] la mente. Subsiguientemente, [a.a], [a.b] como partes integrantes de la corporalidad y [b.a], [b.b], etc. como partes de lo espiritual o mental. Del mismo modo, de [α], [β], etc. expresan elementos pertenecientes a estos subgrupos.

sello»<sup>75</sup> (AT X 412). Tomando el ejemplo del *De anima* (I, 412, a23) explica que los sentidos externos reciben la impresión de los objetos externos del mismo modo que una cera recibe del sello su figura y, precisamente, en este término reside la clave de la solución cartesiana de su dualismo ontológico cuerpo/mente: lo que los sentidos reciben y transmiten (mecánicamente) a la mente son *figuras*.

Más adelante, cuando presenta sus naturalezas simples (AT X 418), explicando que su *simplicidad* no radica en su propia naturaleza sino en nuestro modo de conocerlas (Cf. 2.1, AT X 383), toma precisamente como ejemplo la noción de «cuerpo» que, compuesto por dos nociones distintas pero inseparables<sup>76</sup>, extensión y figura, en «su realidad [es] uno y simple [*a parte rei esse quid unum et simplex*]» (AT X 418). Las resonancias con el sínolo hilemórfico aristotélico son evidentes, la extensión es el lugar, el ámbito (sustrato) donde tiene lugar la determinación figurativa; sin embargo, «materia» no es lo mismo que «extensión», aquella supone la pregunta metafísica sobre el «qué es» [*to on*] (la estatua puede ser de bronce o de madera, pero debe ser de «algo»), mientras que en la extensión cartesiana opera una reducción a las categorías geométricas ancho-alto-largo que deja en suspenso la pregunta metafísica acerca del «qué es». La determinación *cualitativa* (cómo es) no puede proceder de la naturaleza espacial de la extensión ni puede, como hemos visto (Cf. 2, AT X 383), conducirnos nuevamente a la pregunta por su *quidditas*. Descartes apela, para dar respuesta a esta doble exigencia de una determinación cualitativa subordinada a las condiciones de su conocimiento (*experientia/deductio*), a la *figura*, término procedente de la «*forma/eidos*» de la tradición aristotélica pero resignificado a la luz de las exigencias cartesianas. Al igual que su contrapartida escolástica, designa el modo en que un sustrato (materia/extensión, respectivamente) es determinado por cierto principio aprehensible sólo intelectualmente. Pero mientras la *forma/eidos* apunta a una realidad objetiva, en el caso tomista, presente en el entendimiento divino, la *figura* cartesiana apunta en el sentido inverso, a saber, al modo en que las determinaciones cualitativas de la corporalidad pueden ser inteligibles *para* la mente, y explica a tal fin, que en todas las sensaciones externas (AT X 412) se produce un contacto entre dos cuerpos (como en un sello y la cera) en el que uno (luz, olor, etc.) imprime su figura al otro (los órganos del cuerpo). Para que esto sea posible, es necesario que toda cualidad sensible sea *expresable* en términos figurativos y tal parece ser, según Descartes, el caso; luego de

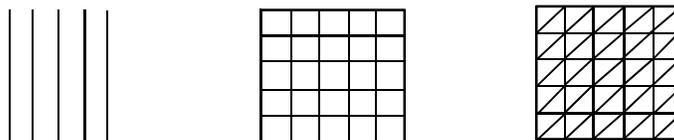
---

<sup>75</sup> «...*sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, proprie tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo*» AT X 412.

<sup>76</sup> Es imposible (no se puede pensar) la extensión sin figura ni la figura sin extensión (AT X 418).

ejemplificar cómo, por ejemplo los colores («el blanco, el azul y el rojo [*album, coeruleum, rubrum*]» AT X 413), pueden ser expresados a través de distintos patrones o entramados del tipo:

Figura nº12 (AT X 413):



Afirma que «la multitud infinita de figuras basta para expresar todas las diferencias de las cosas sensibles [*cum figurarum infinitam multitudinem omnibus rerum sensibilium differentiis exprimendis sufficere sit certum*]» (AT X 413). A primera vista parece poco convincente el argumento, pues los ejemplos no señalan con claridad una relación *de hecho* entre un patrón figurativo y un color determinado y la existencia de una «multitud infinita de figuras» tampoco supone necesariamente que ellas expresen aquellas cualidades sensibles. Sin embargo, si atendemos a las exigencias expuestas anteriormente el planteo tiene su coherencia: Descartes no afirma que las cualidades sensibles *sean* patrones figurativos<sup>77</sup> (que lo rojo obedezca a tal patrón, y lo amargo o lo rugoso a tal otro), sino simplemente que nuestra posibilidad de conocer los cuerpos encuentra como límite analítico una naturaleza simple cuyas dimensiones son la extensión y la figura y que la infinita posibilidad de la figuración permite describir toda posible cualidad de un cuerpo, porque «el concepto de figura es tan común y simple que está implicado [*involvatur*] en todo lo sensible»<sup>78</sup> (AT X 413). Que la figura esté implicada, envuelta [*involvatur*] en la sensación no quiere decir que ella *sea* una figura. Sin embargo, no explica cómo o en qué sentido está implicada o envuelta<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Davenport (2006) sostiene la opinión contraria, que Descartes afirma la existencia de un correlato de hecho entre un patrón figurativo y la cualidad sensible («el rojo es una figura, el amarillo otra figura», p.26), y para justificarlo alude a dichas figuras como «puramente semióticas [*a purely semiotic shape*]» (p.26), en el sentido que representan cualidades, en este caso, *more geometrico*. Lo que nos conduce nuevamente a nuestra hipótesis: que dichas figuras expresan nuestra posibilidad de conocer («semánticamente») la extensión y no un hecho acaecido entre dos cuerpos (el ojo que ve a lo rojo, la mano que toca lo frío, etc.).

<sup>78</sup> «...*quod tam communis et simplex sit figurae conceptus, ut involvatur in omni sensibili*» AT X 413.

<sup>79</sup> De Rosa (2010) ha estudiado la naturaleza representacional de las sensaciones a partir de lo que denomina «an descriptivist account of ideas», esto es, el modo en que «el objeto de una idea es determinado por una descripción identificadora expresada por el modo en que se presenta la idea» (p.2). El análisis de De Rosa ofrece, sin embargo, pocas respuestas ante este interrogante: en primer lugar, porque su interés radica fundamentalmente en la dimensión eidética del problema, mientras que aquí el interrogante es descifrar la naturaleza misma de «lo sensible» al reconocer como conceptos límites (más allá de los cuales es imposible avanzar) la «extensión» y la «figura». En segundo lugar, al hacer foco fundamentalmente en las *Meditationes*, apenas si menciona lateralmente

En la sensación se produce el encuentro entre dos cuerpos, el sentido externo y un objeto exterior que imprime su figura en él (como un sello en la cera), principio que, con sus particularidades, rige a todos los sentidos: por ejemplo, «primera parte del ojo, que es opaca, recibe así la *figura* que imprime en ella el movimiento de la luz diversamente coloreada; y la primera membrana de los oídos, de la nariz y de la lengua»<sup>80</sup> (AT X 412). La percepción es descrita entonces como la traslación mecánica de (lo que el entendimiento concibe como) la figuración (o patrón figurativo) de un cuerpo exterior a los órganos que componen el sentido externo, o más precisamente, a ciertas membranas sutiles de los órganos que reciben dicha impresión y la comunican a través de los nervios al cerebro, «donde tienen su origen [*nervos originem suam ducere a cerebro*]» (AT X 414).

### 2.1.2) El sentido interno o sentido común.

[a.b] Si bien Descartes no explicita la ubicación del sentido interno o sentido común, toda «fuerza motriz [*vis motrix*]» (AT X 414) procede del cerebro y se conduce hacia él, por lo que debemos asumir que es allí donde sitúa al sentido interno o sentido común<sup>81</sup>. La función del sentido común es, al igual que en el *De anima* aristotélico, unificar la diversidad de las percepciones procedentes del sentido externo, que se brindan de modo individual y simultáneo, en un mismo ámbito desde el cual es posible luego diferenciar las unas de las otras e identificar las cualidades sensibles<sup>82</sup> como géneros y sub-géneros de una misma percepción.

El modo en que este sentido recibe las figuraciones de los sentidos externos es diferente al mecanismo del sello y la cera, pues «cuando el sentido externo es movido por el objeto, la figura que recibe es trasladada [*deferri*, «se precipita»] a otra parte del cuerpo, que se llama sentido común, de un modo instantáneo y sin que ningún ser pase realmente de uno a otro»<sup>83</sup> (AT X 413-414) e ilustra este principio con el movimiento de una pluma que, al escribir, realiza ciertos

---

el problema presente en las *Regulae* (pp.122, 126 y 130). Clarke, por su parte, destaca en este sentido que «la sugerencia [cartesiana] era simplemente que los colores condicionalmente podrían ser modelados en formas y que, de ese modo, al menos evitaríamos el error de imaginarnos nuevas entidades teóricas no relacionadas a las sensaciones» (2005, p.47), dejando en suspenso cómo estaría la *figura* comprometida en la sensación.

<sup>80</sup> «...*primum opacum, quod est in oculo, ita recipere figuram impressam ab illuminatione variis coloribus induta, et primam aurium, narium, et linguae cutem*» AT X 412.

<sup>81</sup> Recién a partir de *Du monde* hará explícita la ubicación del sentido común (sede de la imaginación y la fantasía) en el interior del cerebro (AT XI 177).

<sup>82</sup> Cada sentido por separado (dirán tanto Aristóteles como Descartes), sólo puede dedicarse a su objeto, por lo que es necesario, para diferenciar e identificar lo blanco de lo rugoso de un objeto, un sentido que tenga por objeto los sentidos externos.

<sup>83</sup> «...*dum sensus externus movetur ab objecto, figuram quam recipit deferri ad aliam quandam corporis partem, quae vocatur sensus communis, eodem instanti et absque ullius entis reali transitu ab uno ad aliud*» AT X 413-414.

movimientos en un extremo pero que afectan o se manifiestan en toda la pluma<sup>84</sup>. A diferencia de la impresión sufrida en el sentido externo por los objetos, donde un elemento común (la figura) comunica dos elementos extraños (objetos/sentidos), la relación existente entre el sentido externo y el interno es la dada entre las dos caras o extremos de una misma cosa. El sentido común es el anverso del sentido externo, no algo extraño o distinto de él, como si el sentido externo fuese una unidad (de los sentidos particulares, vista, oído, tacto, etc. y los nervios que comunican todo el organismo con el cerebro) orientada hacia el exterior, cuyo correlato interior es precisamente el sentido común<sup>85</sup>, y los movimientos dados en uno *implican* los movimientos del otro<sup>86</sup>.

El sentido común no sólo unifica las figuraciones del sentido externo sino además es el asiento de [ $\alpha$ ] la «fantasía o imaginación» y [ $\beta$ ] la «memoria». Descartes, al igual que Aristóteles, es ciertamente ambiguo respecto de la relación dada entre el sentido común y la imaginación/memoria, aunque en primera instancia podemos afirmar que se trata de tres partes físicas, orgánicas, del mismo sentido.

[ $\alpha$ ] La imaginación es el lugar físico donde «las imágenes [o figuras son] pintadas [*especiebus in phantasia depictis*]» (AT X 440), tanto [ $\alpha.a$ ] las figuras [*especiebus*] implicadas en las cualidades sensibles procedentes del sentido externo, como [ $\alpha.\beta$ ] los objetos «pintados en nuestra fantasía [*in phantasia nostra depictas*]» (AT X 449) por el entendimiento cuando compone ideas de modo falaz<sup>87</sup> («*componentis imaginationis iudicium fallax*» AT X 368) o con certeza, cuando tiene por objeto figuras geométricas (AT X 449).

La imaginación o fantasía es, técnicamente, la facultad de «figurar [*figūrāre*]», esto es, de codificar<sup>88</sup> o traducir la información procedente del sentido interno/sentido externo haciendo

---

<sup>84</sup> Sucede «exactamente de la misma manera que ahora, mientras escribo, comprendo que en el mismo instante en que cada letra es trazada en el papel, no sólo es puesta en movimiento la parte inferior de la pluma, sino que no puede haber en ella ningún movimiento, por mínimo que sea, que al mismo tiempo no se reviva en toda la pluma, y que toda aquella variedad de movimientos también son descritos por la parte superior de la pluma en el aire, aunque piense que nada real pasa [o «trasmigra»] de un extremo a otro [*plane eodem modo, quo nunc, dum scribo, intelligo eodem instanti quo singuli characteres in charta exprimuntur, non tantum inferiorem calami partem moveri, sed nullum in hac vel minimum motum esse posse, quin simul etiam in toto calamo recipiatur, atque illas omnes motuum diversitates etiam a superiori ejus parte in aere designari, etiamsi nihil reale ab uno extremo ad aliud transmigrare concipiam*]». (AT X 414).

<sup>85</sup> Como veremos en el próximo capítulo, en *L'Homme* retomará este problema más ordenadamente: reconocerá que los sentidos externos comunican ciertos «espíritus animales» al cerebro, donde se encuentra la glándula H y el sentido común.

<sup>86</sup> Clarke (2005, p. 48) ha destacado, acertadamente, que el énfasis cartesiano en establecer la unidad del mecanismo por el cual el sentido común recibe las figuraciones de los sentidos externos radica en la necesidad de apartarse de la tradición escolástica que explicaba dicho fenómeno a partir de las *species intelligibilis*, como dirá tiempo después en *Dioptrique*, «esas pequeñas imágenes que revolotean por el aire [*ces petites images voltigeantes par l'air*] llamadas *especies intencionales* [*especes intentionelles*] que tanto trabajan la imaginación de los filósofos» (AT VI 85).

<sup>87</sup> Quizás cuando compone objetos como el unicornio o el centauro que carecen de realidad.

<sup>88</sup> Marion, 2008, p.147.

de la *figura*, entendida como dimensión que el entendimiento atribuye a la corporalidad o patrón figurativo, *figuras* en el sentido de *eidos* o ideas y viceversa. En efecto, Descartes asocia en numerosos pasajes *figura* e *idea*, ya sea directamente («estas mismas figuras o ideas» AT X 414), por equivalencia terminológica (AT X 415 y AT X 416 y AT X 436) o en su empleo recíproco (AT X 412, AT X 413)<sup>89</sup>, con lo cual el modo en que las cualidades sensibles pueden expresarse son ideas y ciertas ideas (por ejemplo un círculo) pueden ser re-presentadas, «pintadas [*depictas*]] por la mente en la fantasía, puede *imaginarlas*.

[α.α] De este modo, se figura en el doble sentido del término: en primer lugar, figurarse en el sentido de «hacer consciente», pues la imaginación «representa, presenta a la conciencia» [*to phainetai*] las figuras que llegan del sentido externo a través del sentido interno, con lo cual *percibe*. En este caso, «el sentido común desempeña también la función de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo»<sup>90</sup> (AT X 414). Pero para que la percepción sea consciente<sup>91</sup> es preciso que el espíritu se sirva de la facultad figurativa de la imaginación y la aplique a las figuras procedentes del sentido interno, es decir, se *represente* aquellas figuras impresas en las membranas sutiles de los órganos sensitivos del sentido externo como un objeto percibido. Así, cuando «se aplica [la fuerza del espíritu] con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.»<sup>92</sup> (AT X 415-416). A esta esfera de la facultad figurativa la llama «imaginación puramente corporal [*phantasia pure corporea*]]» (AT X 415) y no es exclusiva del ser humano sino que es común a todos los animales.

[α.β] Existe otra modalidad de esta facultad figurativa que es propia del ser humano porque requiere el «concurso de la razón [*ministerium rationis*]]» (AT X 415), la imaginación<sup>93</sup> que *compone*, que *da forma* a imágenes concebidas por el espíritu, cuando: a) a partir de dos ideas «forma otras nuevas que de tal modo ocupan la imaginación»<sup>94</sup> (AT X 415), como cuando a

---

<sup>89</sup> Marion, 2008, §. 19, pp. 145-152.

<sup>90</sup> «*sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas*» AT X 414.

<sup>91</sup> Ya Aristóteles situaba la autoconciencia de la percepción en el sentido interno (Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, 425 a27, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, 450 a10, *Acerca de las partes de los animales*, 686 a31), aunque lo hacía sólo para evitar una regresión al infinito, pues si el acto de ver necesita, para ser consciente, de otro sentido, éste requeriría de otro para ser consciente de aquél y así hasta el infinito, a no ser que exista un sentido que sea consciente de los demás y «que se capte a sí mismo» (Cf. *Acerca del alma*, 425 b16).

<sup>92</sup> «*si applicet se cum imaginatione ad sensum communem, dicitur videre, tangere, etc.*» AT X 415-416.

<sup>93</sup> Descartes parece utilizar indiferentemente los términos *imaginatio* y *phantasia*: «en la imaginación o fantasía [*in phantasia vel imaginatione*]]» (AT X 414). Más adelante (Cf. 8) haremos una distinción entre imaginación y fantasía como funciones diferentes del *ingenii*.

<sup>94</sup> «*...vel novas format a quibus imaginatio ita occupatur*» AT X 415.

partir de dos colores conocidos podemos imaginar uno mixto o intermediario entre ellos<sup>95</sup>; b) cuando da forma o se «figura» conceptos de ideas extensas «el entendimiento es ayudado por las imágenes pintadas en la fantasía»<sup>96</sup> (AT X 441) y se re-presenta un concepto extenso como un triángulo o un cuadrado; c) cuando el entendimiento realiza ciertos procesos deductivos que implican el vínculo de conceptos, como la *deductio* analizada anteriormente (Cf. 1.2.2) y la «*enumeratio*», que en un «movimiento continuo de la imaginación [*continuo quodam imaginationis motu singula intuentis*]» (AT X 388)<sup>97</sup> se intuyen verdades evidentes pero, al mismo tiempo, se pasa a otras<sup>98</sup> (AT X 388) en un encadenamiento de la razón que permite verificar la certeza de la *experientia* inductiva. Este enlace que realiza la imaginación es el que hace posible establecer relaciones proporcionales entre diferentes magnitudes, por ejemplo: dada la relación proporcional entre A y B, luego entre B y C, C y D y finalmente entre D y E (AT X 387), es un «movimiento continuo de la imaginación» el que recorre AB-BC-CD-DE y permite saber con certeza «que el último eslabón de una larga cadena está enlazado con el primero»<sup>99</sup> (AT X 369).

En síntesis, es el «concurso de la razón» en la imaginación el que hace posible concebir ideas pertenecientes a la extensión de modo *a priori* (como las ideas de la geometría) como *a posteriori* (combinando ideas de la experiencia, como en el Pegaso) y, a su vez, hace posible ciertas operaciones aritméticas como la *deductio* y la *enumeratio* y, en consecuencia, permite establecer relaciones proporcionales entre magnitudes (aritméticas y geométricas). Como veremos más adelante (Parte segunda), la imaginación desempeña entonces un papel fundamental en la constitución de un orden epistémico y epistemológico.

---

<sup>95</sup> «Por ejemplo, si alguien es ciego de nacimiento, no se ha de esperar que consigamos jamás con ningún argumento que perciba las verdaderas ideas de los colores, tales como nosotros las hemos obtenido por los sentidos; pero si alguien ha visto alguna vez los colores fundamentales, mas nunca los intermedios y mixtos, puede hacerse que se represente también las imágenes de aquellos que no ha visto por medio de una especie de deducción, según su semejanza con los otros [*Exempli causa, si quis a nativitate caecus sit, non sperandum est ullis unquam argumentis nos effecturos, ut veras percipiat colorum ideas, quales nos habemus a sensibus haustas; sed si quis primarios colores viderit quidem aliquando, intermedios autem et mixtos nunquam, fieri potest ut illorum etiam, quos non vidit, imagines ex aliorum similitudine per deductionem quandam effingat*]» AT X 438-439.

<sup>96</sup> «...*nec intellectu puro utamur, sed speciebus in phantasia depictis*» AT X 441.

<sup>97</sup> El traductor castellano prefiere la interpretación de Crapulli y Marion de interpretar el párrafo como una errata y propone «con un movimiento continuo del pensamiento» (p. 95, nota 38) para armonizar el pasaje con otros de semejantes (en la Regla VII, III, XI y XVI) (Marion, 2008, p.182). Sin embargo, los manuscritos A y H hablan de «*imaginationis motu*» y así lo recogen AT, y la necesidad de armonizar de Marion no supone, por sí, un elemento suficiente (a nuestro criterio) para establecer un reemplazo de semejante naturaleza.

<sup>98</sup> Dice, «recorreré varias veces con un movimiento continuo del pensamiento, que intuya cada cosa y al mismo tiempo pase a otras, hasta que haya aprendido a pasar tan rápidamente de la primera a la última que, no dejando casi ningún papel a la memoria, parezca que intuyo el todo de una vez [*continuo quodam imaginationis motu singula intuentis simul et ad alia transeuntis aliquoties percurram, donec a prima ad ultimam tam celeriter transire didicerim, ut fere nullas memoriae partes relinquendo, rem totam simul videam intueri*]» AT X 388.

<sup>99</sup> «...*longae alicujus catenae extremum anulum cum primo connecti cognoscimus*» AT X 369.

[β] La reiteración habitual de impresiones figurativas en la imaginación tiende a dejar huellas en ella, lo que permite recordarlas. La

fantasía es una verdadera parte del cuerpo y de una magnitud tal que sus diversas partes pueden asumir varias figuras distintas entre sí, y que suelen conservarlas durante mucho tiempo: es lo que se llama entonces memoria<sup>100</sup> (AT X 414).

La memoria, como la imaginación, también está compuesta por una doble esfera, aunque en las *Regulae* apenas se mencione el problema. Habla de una memoria «que es corporal y semejante a la de los animales [y que] no es nada distinta de la imaginación»<sup>101</sup> (AT X 416), pero deja en claro que sólo se trata de una parte de ella. En una obra contemporánea, el *Studium bonae mentis*, distinguía dos tipos de memoria, una «corporal» que «requiere de frecuentes repeticiones para mantener sus hábitos»<sup>102</sup> (AT X 201) y una «intelectual» que «no depende sino del alma sola»<sup>103</sup> (AT X 201). Ni en el *Studium* ni en las *Regulae* se detiene exhaustivamente en estas definiciones, lo que ha dado lugar a no pocas interpretaciones, pero en líneas generales queda clara la distinción, al menos en las *Regulae*, entre [β.α] una *memoria corporal* en la que se fijan o conservan las figuraciones procedentes de la imaginación aplicada al sentido común, es decir, el recuerdo de las representaciones procedentes del sentido externo, una memoria mecánica capaz de retener la «imaginación puramente corporal» y que, cabe inferir, pertenece en diverso grado a todo el reino animal. Y una [β.β] *memoria intelectual* en la que se grabarían las representaciones producidas por el espíritu (que «si se aplica a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar», AT X 416), como el movimiento de la *deductio* y la *enumeratio* o en la demostración del Teorema de Tales, y que siguiendo el paralelo con la imaginación que «requiere el concurso de la razón», sólo pertenecería al género humano<sup>104</sup>.

---

<sup>100</sup> «...atque hanc phantasiā esse veram partem corporis et tantae magnitudinis, ut diversae ejus portiones plures figuras ab invicem distinctas induere possint, illasque diutius soleant retinere; tuncque eadem est quae memoria appellatur» AT X 414.

<sup>101</sup> «...memoria vero, illa saltem quae corporea est et similis recordationi brutorum, nihil sit ab imaginatione distinctum» AT X 416.

<sup>102</sup> «... la mémoire corporelle par des exercices qui demandent de fréquentes répétitions pour entretenir ses habitudes» AT X 201.

<sup>103</sup> «... il en reconnoissoit encore une autre tout-à-fait intellectuelle, qui ne dépend que de l'Ame seule» AT X 201.

<sup>104</sup> La naturaleza puramente humana de la memoria intelectual aparece explícitamente mencionada en obras posteriores, como en la carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640, donde habla de «otro tipo de memoria [amén de la corporal], que no depende de los órganos del cuerpo, la memoria que es completamente espiritual [*tout à fait spirituelle*] y no se encuentra en las bestias [*mémoire, qui est tout à fait spirituelle, et ne se trouve point dans les bestes et que c'est d'elle principalement que nous nous servons*]» (AT III 143). Sin embargo, más allá de esta premisa elemental, poco sabemos de lo que entendía Descartes por «memoria intelectual». El análisis que realiza Clarke al respecto (2005, pp.99-105) invoca numerosas cartas en las que hace mención a una memoria intelectual como opuesta a la puramente corporal, pero lo fragmentario y circunstancial de los testimonios nos impide tener

### 2.1.3) El espíritu o mente.

[b] En los párrafos anteriores anticipábamos que ciertas funciones de la *phantasia* y la *memoria* requerían del concurso de una determinada *fuerza* [*vis*] enteramente distinta a la corporalidad que Descartes denomina *mens*, *spiritus*, *intellectus* o *ingenium*, «fuerza [*vis*] por la cual propiamente conocemos las cosas ... puramente espiritual [*pure spiritualem*] y no menos distinta de todo el cuerpo, que la sangre lo es del hueso, o la mano del ojo» (AT X 415). Ya en sus *Cogitationes privatae* reconocía que para *figurarse* las cosas espirituales era necesario utilizar analogías pertenecientes a lo corporal<sup>105</sup>, y por esa razón habla aquí con términos propios de la filosofía natural (física), de una fuerza<sup>106</sup>, una *vis cognoscens*<sup>107</sup> que siendo *pure spiritualem* puede aplicarse sobre la corporalidad (la *phantasia* y la *memoria*) o actuar por sí misma [*sola agit*] y puede «entender [*intelligere*]» (AT X 416).

---

una definición precisa de ella: por ejemplo, a propósito de la muerte del hermano de Huygens le escribe en 1642 una carta en la que expresa su anhelo de que el alma conserve recuerdos de su vida terrena tras la muerte del cuerpo (AT III 798), en otra dirigida al Padre Mesland de 1644 de habla de los vestigios [*vestigis*] que, a diferencia de la memoria corporal, permanecen en el pensamiento mismo («*et que celle des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges qui demeurent en la pensée même*» AT IV 114) e incluso, en la entrevista hecha por Burman en 1648 adjudica a la memoria intelectual la asociación semántica entre las letras y el significado de una palabra («cuando al oír que la voz R-E-Y significa suprema potestad, lo confío a la memoria, y después evoco ese significado, esto ocurre ciertamente gracias a la memoria intelectual, pues entre aquellas tres letras y su significado no hay ninguna afinidad que me permita obtenerlo, sino que recuerdo lo que esas letras denotan por la memoria intelectual. Pero esta memoria intelectual es más propia de los universales que de las cosas particulares, de manera que por ella no podemos acordarnos en particular de todo lo que hemos hecho [*Ut cum, audiens vocem R-E-X significare supremam potestatem, illud memoriae mando, et deinceps per memoriam repeto illam significationem, illud certe fit per memoriam intellectualem, cum nulla sit affinitas inter tres illas literas et earum significationem, ex qua illam haurirem, sed per memoriam intellectualem id memini, eas literas id denotare. Verum haec memoria intellectualis magis est universalium quam singularium, et sic per eam omnium singularium factorum nostrorum recordari non possumus*]» (AT V 150). Sin embargo, poco aporta el análisis de Clarke a lo establecido en las *Regulae* o en las obras precedentes (*Studium bonae mentis*), por lo que es imposible establecer si ya desde estas épocas tempranas concebía su memoria intelectual en alguno de estos sentidos.

<sup>105</sup> «Lo mismo que la imaginación se sirve de figuras [*figuris*] para concebir cuerpos, así la inteligencia para figurarse [*ad spiritualia figuranda*] las cosas espirituales se sirve de ciertos cuerpos sensibles, como el viento, la luz: de donde, filosofando de la manera más elevada, podamos conducir el espíritu, mediante el conocimiento, a las alturas [*Ut imaginatio utitur figuris ad corpora concipienda, ita intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus ad spiritualia figuranda, ut vento, lumine: unde altiùs philosophantes mentem cognitione possumus in sublime tollere*]» (AT X 217).

<sup>106</sup> Tiempo después, en sus *Sextas respuestas* a las objeciones de sus *Meditaciones* apelará nuevamente a una analogía de la filosofía natural (física) para explicar la presencia del alma en el cuerpo al compararla con la fuerza que la gravedad ejerce sobre los cuerpos (AT X 442).

<sup>107</sup> Ya Avicena hablaba en (las traducciones latinas a) su comentario al *De anima* aristotélico de cinco sentidos internos propios del hombre, la *fantasia* o *sensus communis*, *imaginatio*, *vis aestimationis*, *vis memorialis* o *reminiscibilis* y *vis imaginativa* o *vis cogitans* (Sepper, 1996, p.20).

Para explicar cómo se conduce esta *vis cognoscens* recurre nuevamente a una expresión mecanicista<sup>108</sup> afirmando que «esta fuerza cognoscente a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita [*imitatur*] al sello, otras a la cera»<sup>109</sup> (AT X 415) pues, como ya hemos visto, el espíritu es pasivo en relación a las figuraciones que proceden del sentido interno (imaginación y memoria), pero activo en relación a la capacidad de producir: a) por sí mismo figuras nuevas («la imaginación que crea»), es decir, «aplicada» a la facultad de figurar y b) cuando obra por sí misma, cuando «actúa sola y entiende».

En principio, que el alma sea activa y pasiva tiene pleno sentido en el marco del aristotelismo escolástico en que se forma Descartes, en el que la polémica sobre la naturaleza del *nous pathetikós* y el *nous poietikós* llevaba siglos de desarrollo, del mismo modo que la utilización del término *vis=fuerza* para referirse a las acciones y pasiones de intelecto recoge una expresión habitual en toda la literatura filosófica de la época. Es precisamente en este marco semántico en el que la distinción de los intelectos (activo/pasivo) forma parte del *sensus communis* del ámbito filosófico, dónde procura enfatizar Descartes es que «tal fuerza es única» (AT X 415) y en un pasaje que ya hemos desglosado, explica que «es una sola y misma fuerza, la cual, si se aplica con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.; si se aplica a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar; si a la imaginación para formar nuevas figuras, decimos imaginar o concebir; si finalmente, actúa sola, entender [*intelligere*]» (AT X 415-416). La unidad de la *vis cognoscens* es el punto de partida y el correlato interior de la unidad de la *humana sapientia*, aquella que aplicada a distintos objetos y presente en igual grado en todos (Cf. 2), expresaba la unidad de la razón.

En los apartados precedentes analizamos cómo esta *vis* se relaciona con la corporalidad, cuando se «aplica» al sentido común al percibir o a la fantasía al recordar, imaginar, concebir, etc., de modo que sólo restaría establecer cómo es que esta *vis* «actúa sola [*sola agit*]», cómo es que «entiende [*intelligere*]». Algunos han propuesto (Davenport, 2006, p. 32) diferenciar las actividades de la mente vinculadas a lo corporal (imaginación, memoria, etc.) y propias de la «inteligencia [*intelligence/ingenium*]», de la actividad de la *vis cognoscens pure spiritualem* cuando actúa sola y se aplica a sí misma y, en consecuencia, «comprende [*understand/intelligere*]» sin el auxilio de lo corporal «qué es el conocimiento, qué la duda, qué

---

<sup>108</sup> Aunque aclara que «solamente se debe tomar por analogía, pues en las cosas corpóreas no se encuentra absolutamente nada semejante a esta fuerza [*quod tamen per analogiam tantum hic est sumendum, neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur*]» (AT X 415).

<sup>109</sup> «...*haec vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, et modo sigillum, modo ceram imitatur*» AT X 415.

la ignorancia, qué la acción de la voluntad que se puede llamar volición y cosas semejantes»<sup>110</sup> (AT X 419). En consecuencia, esta *vis cognoscens pure spiritualem* es un tipo de actividad cuya absoluta autonomía (de todo lo corporal) señalaría a la condición humana primordial, la libertad de su voluntad. El libre albedrío sería entonces la condición e indeterminación primaria que hace posible todo acto intelectual puro, aquél tipo de experiencia verdadera (Cf. 2.1) que denomina *intuitus purus*, la «concepción [*conceptus*] de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que nace de la sola luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción» (AT X 368).

#### 2.1.4) La función de la *figura* en la gnoseología mecanicista.

Hemos visto hasta el momento que Descartes emprende su «*recherche de la Vérité*» procurando establecer las condiciones de una *experientia* verdadera, por lo que su investigación del problema del conocimiento humano girará en torno al modo en que presume es posible la experiencia perceptiva y cognitiva<sup>111</sup>. Dichos mecanismos senso-perceptivos y cognitivos están organizados en un dualismo funcional cuerpo/mente, es decir, una distinción ontológica fundamentada en la organización funcional de las facultades cognoscentes. Descartes no fundamenta estos órdenes como principios substanciales, es decir, autosuficientes y autónomos (como lo hará más adelante con la *res cogitans* y la *res extensa*), sino que los distingue en relación con nuestra posibilidad de conocerlos. Así, la corporalidad se define según sus elementos cognoscibles (*figura* y *extensión*) y la mente como alma o espíritu racional que sólo puede describir por analogía (*vis cognoscens*, etc.), en concordancia con el dogma de fe y el sentido común cristiano del s. XVII<sup>112</sup>.

El mecanicismo implicado en los procesos cognitivos (mecanicismo gnoseológico) tiene como correlato epistémico un mecanicismo puramente descriptivo que no busca explicar los fundamentos ontológicos de los fenómenos (como lo hace el atomismo, por ejemplo), sino simplemente explicarlos mediante descripciones geométrico/algebraicas sobre la base de una

---

<sup>110</sup> «*quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, et similia*» AT X 419.

<sup>111</sup> Si apela a una fisiología del conocimiento, lo hace sólo para establecer ciertos parámetros generales involucrados en los mecanismos senso-perceptivos y cognitivos, echando mano a tal fin de las enseñanzas de la escolástica. Por esta razón dedicará los años siguientes (de finales de la década de 1620 hasta 1633) a estudiar detenidamente la anatomía y fisiología contemporáneas (Harvey, etc.) procurando independizarse de los antiguos cánones metafísicos de la escolástica (fundamentalmente de la influencia del *De anima* y el *Parva naturalia* aristotélico y sus comentaristas escolásticos privilegiados, Tomás de Aquino y los manuales conimbricenses), cuyo resultado quedará plasmado en *Le traité de l'homme*, Cf. 3.2.

<sup>112</sup> Cottingham (1995), p.170.

hipótesis microcorpúscular. Del mismo modo que, como hemos visto (*Cf.* 1), los fenómenos hidrostáticos o gravitatorios (la caída de los cuerpos) podían ser reducidos a expresiones geométrico/corpúsculares, así también la fisiología del conocimiento será explicada en las *Regulae* por medio de un mecanicismo en el que las fuerzas pertenecientes a la extensión y a la *vis cognoscens* comunican sus movimientos imprimiendo, como el sello en la cera, una determinada figuración o patrón figurativo.

En consecuencia, la clave que unifica todo el sistema y vincula el ámbito (*topos*) de lo corporal y de lo espiritual es la *figura*. Como hemos visto, este término es clave en el giro subjetivo de la empresa cartesiana al desplazar el sentido epistémico del «*eidos/figura*» como «determinación inteligible» de los objetos de la filosofía escolástica a la *figura* como representación del modo en que es posible expresar las cualidades sensibles de los objetos. Nuestra posibilidad de conocer los cuerpos, vimos, encuentra como límite analítico una naturaleza simple cuyas dimensiones son la extensión y la figura, de modo que en la percepción un objeto extenso traslada mecánicamente su figuración a otro (objeto/sentido externo, sentido externo/sentido interno) hasta que la facultad de figurar (la fantasía) traduce, codifica esa información en *figuras* como *eidos* o *ideas*, a la vez que estas *formas* o *ideas* pueden ser grabadas allí [*depictas*] como *figuras* o patrones figurativos, se re-presentan, como cuando imaginamos un círculo o una Quimera. Con lo cual, la figura pertenece a lo que el entendimiento conoce como corporalidad (extensión+figura) a la vez que la asimila a la forma general [*eidos*] del pensamiento, cuando habla de «*figuras* o *ideas*».

## **2.2) El rol de lo figurativo en el orden según las razones.**

Hemos visto que para explicar los mecanismos sensoperceptivos y cognitivos que constituyen nuestra *experientia* Descartes advierte al comienzo de la Regla XII que considerará en el presente estudio a las cosas no como son «en sí mismas» sino en relación a «nosotros que [las] conocemos»<sup>113</sup>, de modo que el abordaje de las facultades que intervienen en la *experientia* estará determinado por nuestra posibilidad de conocerlas. A tal fin formula una serie de «suposiciones [*suppositiones*]» (AT X 412) que facilitarán la comprensión de los mecanismos implicados en proceso del conocimiento y para fundamentar la necesidad de tales suposiciones utiliza el análogo con la geometría, pues al igual «que cuando en Geometría hacéis sobre la cantidad, algunas suposiciones [*quam in Geometria quaedam de quantitate supponitis*]» (AT

---

<sup>113</sup> AT X 411 = AT X 383 «nosotros consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no la naturaleza de cada una de ellas».

X 412) que fortalecen<sup>114</sup> sus demostraciones, del mismo modo supondremos ciertos principios perceptivos y cognitivos que permitirán establecer mejor el modo en que conocemos los diferentes objetos. En primer lugar, que nuestra posibilidad de conocer los cuerpos encuentra como límite analítico una naturaleza simple cuyas dimensiones son la extensión y la figura, siendo la figura la determinación inteligible de la extensión, ese «orden y disposición [*ordine et dispositione*]» (AT X 379) de lo alto, ancho y largo. Esta *suppositio* fundamental, lejos de ser arbitraria, está regida y regulada por principios de la razón, por los límites analíticos del *ingenium* que son los límites propios de la geometría dado que la *figura* es una naturaleza de tal modo simple que es irreductible en virtud de su propia naturaleza axiomática, la línea, la paralela, el plano, el ángulo, etc. son las determinaciones primarias de la extensión y, por lo tanto, el instrumento primario para representar la naturaleza corpórea y sensible en general<sup>115</sup> a partir del «orden y [la] disposición» (AT X 379) figurativa de lo alto, ancho y largo.

De esta premisa deduce luego otras *suppositiones* derivadas, como la traslación mecánica de las figuraciones de los sentidos externos al sentido interno, la impresión física de las figuras en el sentido interno y la ideación del *ingenii* («*figuras vel ideas*») dejando indeterminada, no obstante, la vinculación *de facto* entre la reductibilidad de toda cualidad sensible a la dimensión figurativa y el hecho la experiencia sensitiva (la relación entre un patrón figurativo y una cualidad particular). La razón ya sido expuesta, su intención es demostrar cómo pueden ser conocidos los objetos y la naturaleza de las facultades sensocognitivas intervinientes en dichos procesos quedan subordinadas a la misma premisa. En consecuencia, al igual que en otros casos donde es imposible hallar un orden, conviene suponer uno, tal como recomienda en la Regla X: seguir siempre «la observación constante del orden, bien existente en el objeto mismo o bien producido sutilmente por el pensamiento»<sup>116</sup> (AT X 404) cuando imaginamos un orden en aquello que ignoramos con el fin de poder aproximarnos mejor a su naturaleza<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Conforme al uso francés, Descartes lo afirma mediante dos negaciones: «suposiciones que de ningún modo debilitan la fuerza de las demostraciones [*supponitis quibus nulla ratione demonstrationum vis infirmatur*]» (AT X 412).

<sup>115</sup> Dado que «el concepto de figura es tan común y simple que está implicado [*involvatur*] en todo lo sensible» (AT X 413).

<sup>116</sup> «...*quam ordinis, vel in ipsa re existentis, vel subtiliter excogitati, constans observatio*» AT X 404.

<sup>117</sup> Explica, por ejemplo, que «si queremos leer un texto velado por caracteres desconocidos, ningún orden sin duda aparece allí, pero imaginamos uno, sin embargo, no sólo para examinar todas las conjeturas que pueden darse sobre cada signo, palabra o frase, sino también/ para disponerlos de manera que conozcamos por enumeración lo que puede deducirse de ellos [*ut si velimus legere scripturam ignotis characteribus velatam, nullus quidem ordo hic apparet, sed tamen aliquem fingemus, tum ad examinanda omnia praejudicia, quae circa singulas notas, aut verba, aut sententias haberi possunt; tum etiam ad illa ita disponenda, ut per enumerationem cognoscamus quidquid ex illis potest deduci*]» (AT X 404-405).

La figura desempeña entonces un rol protagónico en la «*recherche de la Vérité*». En primer lugar, es la encargada de vincular el dominio corporal y espiritual al representar el aspecto inteligible de la determinación más elemental de la extensión y, por elemental, representa en consecuencia el límite analítico del conocimiento posible en torno a la extensión. En tal sentido funciona de análogo de las ideas («*figuras vel ideas*») de toda realidad vinculada a la extensión<sup>118</sup>, tales como las cualidades sensibles, las ideas geométricas, las magnitudes en general, etc. La expresión figurativa de toda realidad extensa (incluidas las facultades sensocognitivas) se establece a partir de un conjunto de *suppositiones* que disponen el orden general del conocimiento y de lo conocido: cómo percibimos, cómo nos apercibimos de la percepción, cómo pensamos dichas figuras o ideas, como las recordamos, etc. Para validar la naturaleza hipotética de sus *suppositiones* basta recordar que es preferible «producir sutilmente con el pensamiento» (AT X 404) un cierto orden que no disponer de ninguno y, en segundo término, que dicho orden está fundamentado en los principios analíticos de la geometría que serán, en consecuencia, las reglas para emitir «juicios sólidos y verdaderos de todo lo que [al *ingenii*] se le presente»<sup>119</sup> (AT X 359).

### 2.3) Conclusiones.

En el presente capítulo hemos visto cómo Descartes formula una psicología gnoseológica con la finalidad de explicar cómo es posible el conocimiento «cierto e indudable». Para tal fin, hacía uso de una serie de hipótesis («*suppositiones*») acerca de cómo es posible describir el orden del conocimiento (los mecanismos senso-perceptivos y cognitivos) y de lo conocido, descripción que tendrá por fundamento al concepto de *figura* ya que, al igual que en sus ensayos epistémicos (sobre la caída de los cuerpos, la hidrostática, etc.), describirá los fenómenos de modo geométrico, expresando las cualidades como patrones figurativos, la traslación de dichos patrones como impresiones figurativas (de los sentidos externos al sentido interno) e identificando la figuración con la ideación, al ser la figura la determinación inteligible más elemental de lo extenso.

La descripción geométrico figurativa de la *experientia*<sup>120</sup> permite fundamentar, aunque sea hipotéticamente, cómo es posible la experiencia, cuáles son sus límites y cuál el orden que se

---

<sup>118</sup> Recordemos que cuando la *vis cognoscens* se aplica a sí misma encuentra «qué es el conocimiento, qué la duda, qué la ignorancia, qué la acción de la voluntad» (AT X 419).

<sup>119</sup> «...*ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda judicia*» AT X 359.

<sup>120</sup> De la experiencia reflexiva acerca de la extensión, la procedente de los sentidos, la vinculación de ideas adventicias e incluso de las experiencias falaces. Quedaría fuera de la posibilidad figurativa la experiencia reflexiva

ha de seguir para el conocimiento «cierto e indudable», un orden según las razones que puede dar cuenta de la exigencia epistemológica fundamental, su *mathesis universalis* como ciencia universal del orden y la medida.

La naturaleza hipotética de la psicología gnoseológica y, en general, del abordaje de los fenómenos naturales en este período (1618-1628) condujo a Descartes a dedicar los siguientes años al estudio de la anatomía, la química<sup>121</sup> y la física desde una perspectiva hipotético experimental cuyo resultado será su *Traité du monde*.

---

acerca de sí misma, cuando la fuerza (*vis*) del *ingenii* se aplica a sí misma y se cuestiona acerca de qué es la voluntad, la duda, etc. Cf. 2.1.3.

<sup>121</sup> Carta a Mersenne, del 15 de abril de 1630, AT I 137.

## Capítulo tercero.

### La constitución de un orden racional en *Du monde* (1630-1633).

En el presente capítulo analizaremos cómo Descartes establece una racionalización del orden natural y metafísico en el tratado *Du monde* y el rol que desempeña lo figurativo en dicha empresa. A tal fin analizaremos los principios figurativos epistémico epistemológicos presentes en el *Traité de la lumière*, que brindarán el marco general para la descripción figurativa de la psicología gnoseológica del *Traité de l'Homme*. Finalmente, veremos cómo Descartes procura validar la constitución de este orden racional en el legislador mismo de toda racionalidad (de todas las verdades eternas), Dios.

El proyecto de las *Regulae* supuso un enorme avance en la formación cartesiana, pero las limitaciones del abordaje metodológico a una exigencia de naturaleza epistémica (la *mathesis universalis*), condujeron a su autor a abandonar finalmente la obra<sup>122</sup> para encarar un proyecto enteramente nuevo diseñado a tal fin. *Du monde* representa, en este sentido, el primer intento sistemático de explicar los principios del orden natural y sus fundamentos metafísicos.

Al igual que las *Regulae*, *Du monde* es un texto inacabado (o al menos así ha llegado hasta nosotros<sup>123</sup>) debido a que el autor decidió no publicar la obra en 1633 al anoticiarse de la

---

<sup>122</sup> Descartes abandona definitivamente la redacción de las *Regulae* a finales de 1628, luego de casi nueve años de trabajo. Los motivos de esta decisión son discutidos, como todo lo perteneciente a esta obra, pero, en primera instancia el propio Descartes parecía insatisfecho con la complejidad del proyecto. Tiempo después dirá en su *Discours* que «una multitud de leyes suministra a menudo excusas a los vicios [*a multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices*]» (AT VI 18) justificando de este modo la formulación de tan sólo cuatro reglas, en comparación con la multitud que tenía planificadas para sus *Regulae* (un total de treinta y seis, AT X 352). Por otra parte, la naturaleza fragmentaria del texto, compuesto y abandonado en reiteradas ocasiones a lo largo de la década del 1620, le impedía tener un desarrollo coherente y sistemático, aunque la principal razón, a nuestro parecer, es la señalada: la imposibilidad de resolver un problema epistémico metafísico desde una aproximación meramente metodológica.

<sup>123</sup> Es muy probable que Descartes no haya culminado, al menos definitivamente, la redacción de *Du monde*. En una carta a Mersenne del 22 de julio de 1633 comenta que «[m]i tratado está casi terminado, pero aún tengo que corregirlo y transcribirlo [*Mon Traitté est presque achevé, mais il me reste encore à le corriger et à le décrire*]» (AT I 268) y que espera poder entregarlo antes de finalizado el año. A los pocos meses (finales de noviembre de 1633) confiesa a Mersenne que aún no ha concluido la obra, que esperaba hacerlo para Año nuevo pero la noticia de la condenación del «*Système du Monde*» de Galileo (se refiere claro está al *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* publicado el año anterior) lo conmovió de tal modo «que casi decidí quemar todos mis papeles, o al menos no dejar que nadie los viera [*je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne*]» (AT I 270-271). Copias fragmentarias del manuscrito original circularon tras la muerte del autor hasta las primeras publicaciones (una traducción latina de la segunda parte por Florent Schuyt titulada *Renatus Descartes, de Homine, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyt*, en 1662. En 1664 Jacques Le Gras publica la primera parte de la obra bajo el título *Le Monde de M. Descartes, ou le Traité de la lumière et des autres principaux objets des sens*) pero fue Claude Clerselier quien publica de modo completo (luego de una edición parcial en 1664) ambos tratados en 1677 bajo el título *L'Homme de René Descartes, Et la Formation du Foetus: Avec les Remarques de Louis de la Forge; A Quoy l'On A Ajouté le Monde ou Traité de la Lumière du Même Auteur*, editado por Michel Bobin y Nicolas Le Gras. Esta edición es la que utilizan de base AT para su versión íntegra y crítica de la obra (AT XI), en la que incorporan las diferencias halladas con las

condena de Galileo. Sin embargo, el registro epistolar y los propios testimonios del autor en obras posteriores permiten reconstruir, al menos parcialmente, la estructura general del tratado que habría comprendido: a) una primera parte dedicada a la mecánica inorgánica, b) una segunda a la mecánica orgánica (en particular, del cuerpo humano) y c) una tercera acerca del alma y su origen necesario, Dios. Las dos primeras han llegado hasta nosotros como tratados separados (el *Traité de la Lumière* y *Traité de l'Homme*, Cf. nota 123) y de la tercera, perdida o nunca redactada (Cf. *ib.*) podemos presuponer su contenido gracias al testimonio del *Discours*, cuando años más tarde cuenta en su *Quinta parte* los detalles de su obra no publicada.

Luego de describir el mecanicismo inorgánico y orgánico, cuenta Descartes, en la última parte de *Du monde* «había descrito el alma racional, y había mostrado que no puede en modo alguno ser extraída de la potencia de la materia, como las otras cosas de las que había hablado, sino que debe ser creada expresamente»<sup>124</sup> (AT VI 59), pues siendo «enteramente independiente del cuerpo...no está sujeta a morir con él»<sup>125</sup> (AT VI 59) y en consecuencia es «inmortal [*immortelle*]» (AT VI 60). Más adelante nos detendremos en las consecuencias epistémicas de este corolario pues de momento debemos destacar que, «demostrando los efectos por las causas [*démontrant les effets par les causes*]» (AT VI 45), Descartes parte de un conjunto hipotético de principios mecanicistas que regularían el mundo orgánico e inorgánico para hallar, como mediación, el alma racional que los concibe y su origen ontológico, Dios.

Procediendo «de los efectos a las causas» partirá de una serie de hipótesis explicativas del orden natural (análogas a las «*suppositiones*» de las *Regulae*) con las que: 1) determinará la diferencia gnoseológica entre el conocimiento y la realidad de los fenómenos, 2) establecerá las consecuencias epistemológicas de este principio (formulando una epistemología hipotético geométrica que permita explicar la regularidad de los fenómenos) y 3) una psicología del conocimiento correlativa, para finalmente, 4) demostrar el origen necesario de dicho orden legal y racional en Dios. En síntesis, la principal hipótesis a demostrar es la existencia de Dios de la cual deduce luego, la existencia del alma racional y de las leyes naturales.

---

ediciones precedentes (1662 y las dos de 1664). En consecuencia, la división de *Le monde* en dos tratados separados (*Traité de la Lumière* y *Traité de l'Homme*) obedece a los avatares editoriales posteriores y no al plan diseñado por el autor.

<sup>124</sup> «*J'avais décrit, après cela, l'ame raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avois parlé, mais qu'elle doit expressément être créée*» AT VI 59.

<sup>125</sup> «*...entièrement indépendante du cors, et par conséquent, qu'elle n'est point sujette a mourir avec lui*» AT VI 59.

### 3.1) La epistemología figurativa del *Traité de la lumière*.

#### 3.1.1) El objeto gnoseológico.

Consciente de lo ambicioso de su empresa, Descartes incorpora entre sus premisas la objeción escéptica como instrumento para definir los límites legítimos de su reconstrucción racional del orden natural y humano, principalmente a partir del diálogo con su amigo y maestro Marin Mersenne<sup>126</sup>. De él y su monumental obra *La Vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens* (1625) aprenderá a reconocer la validez del argumento escéptico en torno a la imposibilidad de un conocimiento acerca de la verdadera naturaleza de las cosas, como dogmáticamente ha procurado la metafísica (Popkin, 1983, p.204) reconociendo, no obstante, la posibilidad de establecer leyes que den cuenta de las regularidades observadas en la naturaleza, como por ejemplo las leyes de la refracción de la luz<sup>127</sup>.

El primer principio a incorporar, será entonces, reconocer la diferencia que puede existir entre nuestra percepción de los fenómenos y su verdadera naturaleza (como sucede, por ejemplo, en las ilusiones de los sentidos), problema metafísico que queda en suspenso a favor del problema gnoseológico de su conocimiento.

Proponiéndome aquí tratar de la luz [dirá entonces], quiero advertiros en primer lugar que puede existir alguna diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella (es decir, la idea [*l'idée*] que se forma en nuestra imaginación por la mediación de nuestros ojos) y lo que existe en los objetos que produce en nosotros este sentimiento (es decir, lo que hay en la llama o en el sol que se llama con el nombre de la luz)<sup>128</sup> (AT XI 3).

La posibilidad de una inadecuación entre la idea que nos formamos del objeto y su verdadera naturaleza ha sido largamente señalada por el escepticismo y Descartes utiliza el argumento de las ilusiones para un propósito clave de su epistemología, desembarazarse de la estéril polémica

---

<sup>126</sup> Descartes conoce a Mersenne en algún punto entre 1623 y 1625 (Gaukroger, 2002a, p.132, Rodis Lewis, 1996, p.73 y p.82) de regreso de su viaje por Italia y se integrará en su círculo científico e intelectual. En este marco conocerá a los *nouveaux Pyrrhoniens* (Popkin, 1983, p.264), releerá la obra de Montaigne y Charron y se relacionará y debatirá con los *libertins érudits* como La Mothe Le Vayer y Gassendi.

<sup>127</sup> Mersenne, Marin (1625). *La vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens* Paris:T. Du Bray, pp.16-20, citado por Popkin (1983, p.206-207). Descartes, que por esos mismos años se encontraba redactando su ley de la refracción de la luz (1626), halló en esta incorporación constructiva del escepticismo («escepticismo constructivo o mitigado» a decir de Popkin) una herramienta heurística para desarrollar su propia reconstrucción epistemológica del orden conocido.

<sup>128</sup> «*Me proposant de traiter icy de la Lumiere, la premiere chose dont je veux vous avertir, est, qu'il peut y avoir de la difference entre le sentiment que nous en avons, c'est à dire l'idée qui s'en forme en nostre imagination par l'entremise de nos yeux, & ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c'est à dire ce qui est dans la flame ou dans le Soleil, qui s'appelle du nom de Lumiere*» AT XI 3.

acerca de la realidad metafísica de los objetos percibidos dada la imposibilidad de dar cuenta de la verdadera naturaleza de la luz («lo que hay en la llama o en el sol»), el sonido<sup>129</sup>, de las cosas que tocamos<sup>130</sup>, etc. La incorporación del argumento escéptico pretende, en este marco, poner en cuestión el modo en que percibimos dichas ideas<sup>131</sup> con la finalidad de proponer un modelo que permita describir racionalmente y con precisión una realidad que excede nuestra posibilidad de conocerla.

### 3.1.2) La constitución del orden: la epistemología hipotética y sus principios.

El modelo pensado por Descartes para describir los fenómenos naturales a partir de principios racionales es, como hemos visto, el mecanicismo microcorpúscular. Pero para demostrar su eficacia no sólo deberá fundamentar sus principios en elementos cuantitativos claros y evidentes (de la matemática y la geometría) sino que dicho modelo deberá ser capaz de explicar todo comportamiento posible de los cuerpos<sup>132</sup> incluso reducidos, teóricamente, a sus elementos primordiales, de modo que en los siguientes capítulos<sup>133</sup> demostrará cómo la luz<sup>134</sup>,

---

<sup>129</sup> Luego de apelar al principio aristotélico (*De anima*, II,8) de que «el sonido no es más que una cierta trepidación del aire que golpea nuestros oídos [*le son n'est autre chose qu'un certain tremblement d'air qui vient frapper nos oreilles*]» (AT XI 5) reconoce que «quizás no todo el mundo quiera creer lo que dicen los filósofos [*tout le monde ne voudra peut-être pas croire ce que disent les Philosophes*]» (AT XI 5).

<sup>130</sup> Pues «el tacto nos hace concebir numerosas ideas que no se parecen en nada a los objetos que las producen [*l'attouchement même nous fait concevoir plusieurs idées qui ne ressemblent en aucune façon aux objets qui les produisent*]» (AT XI 5) como la cosquilla que produce la pluma (AT XI 6) o el sentimiento que perdura cuando, luego de mucho tiempo de usarse, produce una hebilla que se ha retirado (AT XI 6).

<sup>131</sup> Y reconoce Descartes que «no he aportado estos ejemplos para haceros creer absolutamente que la luz sea otra cosa en los objetos que en nuestros ojos, sino sólo para que dudéis [*toutesfois je n'ay point apporté ces exemples, pour vous faire croire absolument, que cette Lumière est autre dans les objets que dans nos yeux; mais seulement afin que vous en doutiez*]» (AT XI 6).

<sup>132</sup> Pues «no sólo en la llama hay cantidad de partículas que se mueven sin cesar, sino que las hay en todos los otros cuerpos, aun cuando sus acciones no sean tan violentas y no puedan ser percibidas por ninguno de nuestros sentidos a causa de su pequeñez [*n'est pas dans la flamme seule, qu'il y a quantité de petites parties qui ne cessent point de se mouvoir; mais qu'il y en a aussi dans tous les autres corps, encore que leurs actions ne soient pas si violentes, et qu'à cause de leur petitesse elles ne puissent être aperçeves par aucun de nos sens*]» (AT XI 11)

<sup>133</sup> La división en capítulos, al igual que su publicación parcial en dos tratados, no formaba parte del tratado original cartesiano y pertenecen a Clerselier. Mantenemos, en todo caso, la referencia para orientar al lector moderno de la obra.

<sup>134</sup> Si la llama está «compuesta de partículas que se mueven separadamente unas de otras con un movimiento muy rápido y violento [*est composé de petites parties qui se remvent séparément l'une de l'autre, d'un mouvement tres-prompt et tres-violent*]» (AT XI 8), de «la luz, se puede concebir también que el mismo movimiento que hay en la llama, baste para hacérsela sentir [*la Lumière, on peut bien aussi concevoir que le même mouvement qui est dans la flamme, suffit pour nous la faire sentir*]» (AT XI 10). La concepción corpuscular del fuego lo identifica con lo líquido, «el líquido más sutil y penetrante que hay en el mundo [*une liqueur, la plus subtile et la plus penetrante qui soit au Monde*]» (AT XI 24).

lo líquido y sólido<sup>135</sup>, el aire<sup>136</sup> o la tierra<sup>137</sup> pueden ser expresados en términos corpusculares. De este modo podrá sustituir la pluralidad cualitativa de los elementos de la física antigua por «una [sola] substancia material [*une substance materielle*]» (AT I 216) única<sup>138</sup> en la que «el movimiento, el tamaño<sup>139</sup>, la figura y la disposición de sus partes [o partículas, *le mouvement, la grosseur, la figure, et l'arrangement de ses parties*]» (AT XI 26) explique la diversidad de sus comportamientos. Por esta misma razón cuestionará la existencia del vacío pues esta substancia material única cuya «verdadera forma y esencia [*sa vraie Forme et son Essence*]» (AT XI 36) consiste en ser «extensión [*étendue*]» (AT XI 36) presupone un continuo integrado de diferentes densidades materiales, pero deja abierta la posibilidad al debate<sup>140</sup>.

El método utilizado para describir los principios de su filosofía natural será la construcción imaginaria de un mundo en el que, demostrando los «efectos por sus causas [*les effets par leurs causes*]» (AT XI 47) pueda establecer *a priori* los principios que le permitirán describir el orden natural. Su «fábula del mundo»<sup>141</sup> es entonces una hipótesis con la que puede exponer los principios racionales del orden natural, demostrar su eficacia y deducir su validez experimental

---

<sup>135</sup> Pues «entre los cuerpos duros y los líquidos no hallo otra diferencia más que las partes [o partículas, *petites parties*] de unos pueden separarse más fácilmente que las de los otros [*différence entre les corps durs et les corps liquides, sinon que les parties des uns peuvent être séparées d'ensemble beaucoup plus aisément que celles des autres*]» (AT XI 13).

<sup>136</sup> El aire, al igual que el fuego, puede concebirse «como un líquido muy sutil en comparación con el tercero [tierra] pero, comparándolo con el primero [fuego], es preciso atribuir a cada una de sus partes algún tamaño y figura, e imaginarlas casi redondas y como granos de arena y polen cuando están juntas [*je le conçois bien aussi comme une liqueur tres-subtile, en le comparant avec le troisième; mais pour le comparer avec le premier, il est besoin d'attribuer quelque grosseur et quelque figure à chacune de ses parties, et de les imaginer à peu près toutes rondes, et jointes emsemble, ainsi que des grains de sable et de poussière*]» (AT XI 25). Nótese el retorno al atomismo clásico de la esfericidad de la partícula, en contraposición a su mecanicismo que reducirá la naturaleza del fenómeno al movimiento, velocidad y dirección de las partículas para definir su fenomenología.

<sup>137</sup> Cuyas «partes son tanto mayores y se mueven tanto más despacio, en comparación con el segundo [aire], como estas en comparación a las del primero [fuego] [*parties sont d'autant plus grosses et se remuent d'autant moins vite, à comparaison de celles du second, que sont celles-cy à comparaison de celles du premier*]» (AT XI 25).

<sup>138</sup> En una carta escrita en el verano de 1631 a Villebressieu, Descartes le reconoce a su interlocutor haber «descubierto ciertos principios generales de la naturaleza [*vous avez déjà découvert des généralités de la nature*]» (AT I 216) como la composición corpuscular de los elementos y, en consecuencia, a la unidad de la substancia material con la que no puede sino acordar (AT I 217).

<sup>139</sup> Cabe relativizar a a afirmación de que los corpúsculos posean diferentes «tamaños», pues el propio autor reconoce que es una mera conjetura («puede conjeturarse [*on le peut conjecturer*]» AT XI 16).

<sup>140</sup> Afirma, en efecto, que «con esto no quiero asegurar que no exista en absoluto el vacío en la naturaleza [*je ne veux pas assurer pour cela qu'il n'y a point du tout de vuide en la Nature*]» (AT XI 20), sino simplemente que es innecesario para explicar diversos fenómenos físicos: un vaso a medio llenar, dirá como ejemplo, no está medio vacío sino lleno a medias de aire (AT XI 21).

<sup>141</sup> Descartes utiliza por primera vez esta expresión en una carta a Mersenne del 25 de noviembre de 1630 al comentarle que se encuentra redactando «*la fable de mon Monde*» (AT I 179). En lo sucesivo, destaca Alquié, utilizará la expresión «*réveries*», fantasías, para describir los escenarios hipotéticos para su física (Alquié, 1966, pp.113-114), Carta a Balzac del 5 de mayo de 1631 (AT I 204), Carta a Mersenne del 10 de mayo de 1632 (AT I 252), etc. En *Le monde* será presentada como «fábula [*Fable*]» (AT XI 31) o invención y descripta en términos «imaginarios [*imaginaires*]» (AT XI 31).

(cómo puede explicar, por caso, la refracción de la luz) y metafísica (en Dios, legislador de todo el orden conocido).

Dirá en consecuencia: «Por un momento, pues, permitid a vuestro pensamiento salir de este mundo para ir a otro nuevo que, dentro de los espacios imaginarios haré nacer en su presencia»<sup>142</sup> (AT XI 31). Los «espacios imaginarios» representan, en la cosmología escolástica, la región situada más allá de las estrellas fijas (Alquié, 1963, I, 343) y, en consecuencia, un espacio irreal<sup>143</sup> para la filosofía natural. Descartes ubica su mundo hipotético, irónicamente, en este plano de lo no real y nos propone que «supongamos que la materia creada por Dios se extiende a lo lejos por todos lados hasta una distancia indefinida (puesto que es más verosímil y tenemos más poder para prescribir límites a la acción de nuestro pensamiento que no a las obras de Dios)»<sup>144</sup> (AT XI 32-33). La primera premisa epistemológica será entonces el continuo material e indefinido del espacio, es decir, la extensión.

Descartes hará particular énfasis en distinguir esta materia de «la materia prima de los filósofos [*matiere premiere des Philosophes*]» (AT XI 33) y de cualquier otra expresión cualitativa de la escolástica («caliente o fría, seca o húmeda, ligera o pesada, de tener algún gusto u olor, o sonido o color o luz o alguna otra [cualidad] parecida»<sup>145</sup> (AT XI 33) pues lo que propone es una materia entendida como extensión geométrica de lo «largo, ancho y alto [*longueurs, largeurs et profondeurs*]» (AT XI 33) susceptible de «dividirse en todas sus partes y según todas las figuras que podemos imaginar, y que cada parte es capaz de recibir en sí cuantos movimientos podemos concebir»<sup>146</sup> (AT XI 34).

Los principios epistemológicos que permiten describir con certeza y evidencia<sup>147</sup> el orden natural serán entonces: a) la reducción de la materia a una extensión geométrica (ancho, alto y

---

<sup>142</sup> «Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde, pour en venir voir un autre tout nouveau que je seray naître en sa presence, dans les espaces imaginaires» AT XI 31.

<sup>143</sup> Es en este contexto de irrealidad que debemos entender su «infinitud»: «Los filósofos nos dicen que estos espacios son infinitos, de lo cual deben estar firmemente convencidos, puesto que ellos mismos los han hecho [*Les Philosophes nous disent que ces espaces sont infinis, et ils en doivent bien être crûs, car ce sont eux mêmes qui les ont faits*]» (AT XI 31). Luego el autor explica que se dicho infinito es meramente ficcional, como aquél que nadando en el mar lo percibe ilimitado, aunque de hecho posea límites. Años después retomará esta diferenciación entre infinito (Dios) e ilimitado (matemático) en sus *Respuestas a las Primeras Objeciones* (AT VII 113).

<sup>144</sup> «...et supposons que la matiere que Dieu aura créée, s'estend bien loin au déla de tous costez, jusques á une distance indéfinie. Car il y a bien plus d'apparence, et nous avons bien mieux le pouvoir, de prescrire des bornes á l'action de nostre pensée, que non pas aux oeuvres de Dieu» AT XI 32-33. Aquí se ve con claridad la diferencia entre nuestros límites para percibir (el mar) o imaginar (espacios imaginarios) objetos ilimitados y la idea de Dios como ser infinito.

<sup>145</sup> «chaude ou froide, sèche ou humide, legere ou pesante, ou d'avoir quelque gout, ou odeur, ou son, ou couleur, ou lumiere, ou autre semblable» AT XI 33.

<sup>146</sup> «...divisée en toutes les parties et selon toutes les figures que nous pouvons imaginer» AT XI 34.

<sup>147</sup> Pues «al poder imaginar distintamente todo lo que pongo en este mundo [hipotético] es evidente que, aun cuando nada haya en él de común con el antiguo mundo, no obstante Dios puede crearlo en uno nuevo [*pouvant distinctement imaginer tout ce que j'y mets, il est certain que, encore qu'il n'y eût rien de tel dans l'ancien monde, Dieu le peut toutefois créer dans un nouveau*]» (AT XI 36). La «evidencia» de los principios, fundamentados en

largo); b) la reducción de dicha materia a sus elementos o partículas hipotéticas mínimas; c) la descripción figurativa de los movimientos las partículas y los fenómenos.

Contando con estos principios generales acerca del conocimiento cierto y evidente podrá construir luego las leyes generales del orden natural, los principios epistémicos de toda ciencia cierta, y más adelante (Cf. 3.2) los principios gnoseológicos que nos permiten conocerlo.

### 3.1.3) La constitución del orden: la geometría de los principios epistémicos.

Las leyes generales del orden natural serán presentadas por Descartes como «las leyes que Dios le ha impuesto [*les Loix que Dieu lui a imposées*]» (AT XI 36) a la Naturaleza y aclara:

no entiendo por naturaleza ninguna diosa (o cualquier otro tipo de poder imaginario), sino que me sirvo de esta palabra para significar la misma materia en tanto la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas simultáneamente y bajo la condición de que Dios la conserva del mismo modo que la ha creado<sup>148</sup> (AT XI 36-37).

Las leyes naturales serán entonces las leyes de la extensión y su premisa fundamental, la conservación de la materia. Dicha premisa es deductivamente necesaria: si los elementos (como la luz o un líquido o sólido cualquiera), los fenómenos y sus transformaciones (como un leño encendido fuego) expresan tan sólo la transformación en la velocidad y la dirección de sus partículas, necesariamente el *quantum* material permanece siempre igual, desde la Creación hasta el fin de los tiempos. La naturaleza es esencialmente cambio y transformación y «no hay nada, en ningún lugar, que no se altere»<sup>149</sup> (AT XI 11) pero la transformación sucede en estados aparentes, pues «si bien Dios las conserva [a las cosas] del mismo modo que las ha creado, no las conserva en el mismo estado»<sup>150</sup> (AT XI 37) y del mismo modo que el hielo se transforma en agua y el agua en vapor<sup>151</sup>, así sucede con todas las partículas de la materia<sup>152</sup>.

---

Dios, se sostiene en su «distinción» y a la ausencia de toda «oscuridad [*obscurité*]» (AT XI 36). Los preceptos de la claridad y la evidencia serán retomados en el *Discours* (AT VI 19) y los *Principia*, XLV (AT VIII I I 22).

<sup>148</sup> «...*par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée*» AT XI 36-37.

<sup>149</sup> «...*qu'il n'y a rien, en aucun lieu, qui ne se change*» AT XI 11.

<sup>150</sup> «...*si Dieu les conserve par après en la même Façon 'qu'il les a créées, il ne les conserve pas au même estat*» AT XI 37.

<sup>151</sup> Como «los vapores de la tierra [que] no cesan tampoco de subir hacia las nubes [*les vapeurs de la Terre ne cessent point de monter vers les nuées*]» (AT XI 10).

<sup>152</sup> Compárese con el ejemplo de la cera en la segunda de sus *Meditationes*, Cf. AT VII 30.

Las leyes del orden natural serán tres, que podemos denominar: a) la geometría y permanencia del movimiento<sup>153</sup>, b) la proporcionalidad en transferencia del movimiento y c) la inclinación al movimiento rectilíneo; y luego de deducirlas del principio general de la conservación (de la materia y el movimiento), podrá homologarlas a nuestro orden natural pues «Dios, quien como todo el mundo sabe es inmutable, actúa siempre del mismo modo»<sup>154</sup> (AT XI 38).

a) La geometría y permanencia del movimiento: pues «cada parte de la materia en particular permanece siempre en un mismo estado mientras el encuentro con otras no le obliga a cambiarlo»<sup>155</sup> (AT XI 38), lo que está quieto permanecerá quieto, lo que está en movimiento en movimiento hasta que otra fuerza lo modifique. Y luego aclara que no se trata del movimiento de la física escolástica (de la potencia al acto, los cambios cualitativos, etc.) sino el descrito por «los geómetras [*les geometres*]» (AT XI 39), quienes «más se han dedicado a concebir distintamente las cosas que consideran»<sup>156</sup> (AT XI 39). En consecuencia, dirá a continuación, «no concibo ningún otro movimiento a excepción del que es más fácil de concebir que las líneas de los geómetras: el que hace que los cuerpos pasen de un lugar a otro y ocupen sucesivamente todos los espacios que hay entre ambos»<sup>157</sup> (AT XI 39-40).

b) La proporcionalidad en la transferencia del movimiento es formulada del siguiente modo: «cuando un cuerpo impele otro, no puede darle ningún movimiento si él no pierde simultáneamente igual cantidad del suyo, ni restarle si el suyo no aumenta en igual cantidad»<sup>158</sup> (AT XI 40-41). En efecto, si la cantidad de materia permanece siempre igual y las transformaciones de la materia pueden ser comprendidas como la transformación de los movimientos de sus partículas, la cantidad de movimiento deberá permanecer también siempre

---

<sup>153</sup> La ley de la permanencia del movimiento y en general, toda la cinemática cartesiana, será concebida a la luz de su encuentro y diálogo con Beeckman que, como hemos visto, será decisivo en la formación cartesiana. Beeckman había formulado la ley de la permanencia del movimiento en 1613 (Koyré, 2016, p.98), pero afirmaba la persistencia de todos los movimientos, los rectilíneos y los circulares (con lo cual podría explicar el movimiento de los planetas). Descartes adopta y a la vez cuestiona estas ideas y corregirá a Beeckman en la tercera de sus leyes, cuando afirme la primacía del movimiento rectilíneo que junto a la persistencia del movimiento constituyen la ley de la inercia. Por ello, dirá Koyré (2016, pp.98-99, nota 60), es Descartes y no Galileo o Beeckman quién puede llevarse los laureles de la primera formulación del principio de la inercia.

<sup>154</sup> «...*Dieu, qui, comme chacun doit savoir, est immuable, agit toujours de même façon*» AT XI 38.

<sup>155</sup> «*Que chaque partie de la matière, en particulier, continuë toujours d'être en un même état, pendant que la rencontre des autres ne la contraint point de le changer*» AT XI 38.

<sup>156</sup> «...*à concevoir bien distinctement les choses qu'ils ont considérées*» AT XI 39.

<sup>157</sup> «*Et moi, je n'en connois aucun, que celui qui est plus aisé à concevoir que les lignes des Geometres: qui fait que les corps passent d'un lieu en un autre, et occupent successivement tous les espaces qui sont entredeux*» AT XI 39-40.

<sup>158</sup> «*quand un corps en pousse un autre, il ne sçauroit lui donner aucun mouvement, qu'il n'en perde en même temps autant du sien; ni lui en ôter, que le sien ne s'augmente d'autant*» AT XI 40-41.

igual<sup>159</sup>. Al no haber creación o destrucción espontánea de materia o movimiento, el universo cartesiano es constante y su dinámica dependerá de la transferencia proporcional de los movimientos: así puede explicarse, por ejemplo, la resistencia que experimenta una piedra al ser arrojada al aire o el viento que produce un abanico (AT XI 41-42).

c) La inclinación al movimiento rectilíneo afirma que sea cual fuere el movimiento de un cuerpo, «cada una de sus partes en particular tiende siempre a proseguir el suyo en línea recta»<sup>160</sup> (AT XI 44) como sucede cuando se arroja una piedra con una honda (AT XI 44) en la que «tan pronto como está en libertad, su movimiento cesa de ser circular y prosigue en línea recta»<sup>161</sup> (AT XI 44).

Con estas tres simples leyes Descartes describirá todo el orden natural en términos geométricos. Primeramente una cosmología, cómo se forman el sol y las estrellas (Capítulo VIII), los planetas y cometas (Capítulo IX), la tierra y la luna (Capítulo X), el problema de la gravedad (Capítulo XI) y fundamentalmente el comportamiento de la luz (Capítulo XIII y XIV), tema central del tratado ya que demostrará la eficacia de la hipótesis corpuscular explicando los diversos comportamientos de la luz (como la reflexión y refracción), fenómenos ópticos, etc., conclusiones que serán publicadas poco después en los ensayos del *Discours, Dioptrique* y *Météores*.

La comprensión del orden natural bajo principios ciertos y evidentes implica la geometrización de lo real y la descripción vectorial de sus transformaciones: «El universo cartesiano [dirá Koyré] es la geometría realizada» (2016, p.306) y las transformaciones que operan en este universo serán diagramáticamente descriptas<sup>162</sup>. Este principio epistémico atañe

---

<sup>159</sup> «Pues es claro que estas dos reglas se siguen manifiestamente del solo hecho de que Dios es inmutable y de que, actuando siempre del mismo modo, produce siempre el mismo efecto. Suponiendo que ha puesto una determinada cantidad de movimientos en toda la materia en general desde el primer instante que la creó, es preciso sostener que conserva siempre la misma cantidad o bien creer que no actúa siempre de la misma manera. Suponiendo así que, desde ese primer instante, las diversas partes de la materia, en que estos movimientos se encontraban desigualmente dispersos, comenzaron a conservarlos o a transferirlos de una a otra según la fuerza que tenían, se ha de pensar necesariamente que Dios continúa siempre provocando lo mismo. Y esto es lo que afirman estas dos reglas [*Or est-il que ces deux Règles suivent manifestement de cela seul que Dieu est immuable, et qu'agissant toujours en même sorte il produit toujours le même effet. Car, supposant qu'il a mis certaine quantité de mouvements dans toute la matière en général, dès le premier instant qu'il l'a créée, il faut avouer qu'il y en conserve toujours autant, ou ne pas croire qu'il agisse toujours en même sorte. Et supposant avec cela que dès ce premier instant les diverses parties de la matière, en qui ces mouvements se sont trouvés inégalement dispersés, ont commencé à les retenir, ou à les transférer de l'une à l'autre selon qu'elles ont pu avoir la force, il faut nécessairement penser qu'il leur fait toujours continuer la même chose. Et c'est ce que contiennent ces deux Règles*]» (AT XI 43).

<sup>160</sup> «...toutefois chacune de ses parties en particulier tend toujours à continuer le sien en ligne droite» AT XI 44.

<sup>161</sup> «...car aussitôt qu'elle est en liberté, son mouvement cesse d'être circulaire et se continue en ligne droite» AT XI 44.

<sup>162</sup> «El movimiento cartesiano no es dinámico (no envuelve la intervención de fuerzas) y no es cinemático (no envuelve consideraciones espaciales y temporales), sólo es diagramático (envuelve sólo consideraciones espaciales)» Shea (1993, p.379).

no sólo a la naturaleza inorgánica (como la luz, los cuerpos, los líquidos, los astros y planetas, etc.) sino también a los procesos pertenecientes a la naturaleza orgánica. Los seres vivos y en particular, el ser humano, será analizado bajo esta perspectiva para poder comprender los mecanismos que intervienen en su funcionamiento animal (como la respiración, la nutrición, la circulación sanguínea, etc.) y en los procesos sensocognitivos propios del hombre como ser dotado de un alma racional. Tal será el objetivo del capítulo siguiente, publicado póstumamente como *Traité de l'Homme*.

### 3.2) La psicología gnoseológica del *Traité de l'Homme*.

La segunda parte de su tratado *Du monde* estará dedicada exclusivamente a explicar los principios de la mecánica orgánica, en particular, del hombre. Retomando algunos principios generales de la psicología del conocimiento de las *Regulae* y sumando sus nuevas investigaciones anatómicas<sup>163</sup>, presentará en la segunda parte del *Du monde* un esquema mecanicista integral de las principales funciones biológicas del hombre: cómo se produce la digestión de los alimentos (AT XI 121-123), cómo se transforman en sangre en el hígado (AT XI 123), cómo la sangre circula por el cuerpo bombeada por las cavidades del corazón (AT XI 123 y AT XI 125-127) insuflada por el aire que aportan los pulmones (AT XI 123-124). Pero entre los aportes más significativos se destacan sus espíritus animales<sup>164</sup>, «un viento muy sutil, o más bien, una llama muy viva y muy pura [*une flamme très vive et très pure*]» (AT XI 129) que se originan en la sangre pero que al llegar al cerebro «se reúnen alrededor de una pequeña glándula, situada aproximadamente en la parte central de la substancia de este cerebro»<sup>165</sup> (AT XI 129) en donde penetran en las concavidades y poros del cerebro hasta alcanzar, precisamente, aquella glándula pineal. Desde allí, se desplazarán a través de unos filamentos al resto del cuerpo y, en consecuencia, serán los responsables del movimiento de los músculos,

---

<sup>163</sup> A finales de 1629 Descartes comienza a estudiar sistemáticamente anatomía y fisiología (Carta a Mersenne del 18 de diciembre de 1629 (AT I 102). Meses más tarde se lamenta de no poder avanzar en otros proyectos (su *Tratado de metafísica*) por encontrarse estudiando química y anatomía (Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630, AT I 137). Para complementar estos estudios, recordará tiempo después, se hacía llevar partes animales de una carnicería para anatomizar (Carta a Mersenne del 13 de noviembre de 1639, AT II 621, Rodis Lewis, 1996, p.115). Sus estudios sobre medicina continuaron indudablemente durante la redacción de la *Dioptrique*, en 1632, donde se estudia en detenimiento las partes del ojo.

<sup>164</sup> El término procede del lenguaje galénico, en el que se distinguía tres clases o tipos de espíritus, los animales (operan sobre las actividades básicas como la motricidad y el apetito y sobre la percepción, el sentido común y la imaginación), naturales (del hígado) y los vitales (del corazón). Cf. Gaukroger, 2002a, p.452, nota 138.

<sup>165</sup> «...se rassemblent autour d'une certaine petite glande située environ vers le milieu de la substance du ce cerveau» AT XI 129.

las funciones biológicas primarias voluntarias e involuntarias (como el parpadeo de los ojos, la respiración, etc.) y de la percepción de los sentidos.

El gran desafío para la antropología cartesiana será entonces lograr integrar una psicología capaz de explicar la percepción y los procesos cognitivos asociados a la corporalidad partiendo de una fisiología mecanicista para lo cual, nuevamente, hará uso de los principios epistémicos figurativos para describir los diversos procesos de la percepción y el conocimiento.

### **3.2.1) Premisas epistemológicas de la psicología del conocimiento.**

El principio general que explica todos los mecanismos perceptivos y cognitivos asociados a la corporalidad (como la memoria o la imaginación) es básicamente el siguiente: en los órganos involucrados en los diferentes sentidos se encuentran aquellos ciertos «pequeños tubos y filamentos» por donde circulan los espíritus animales desde y hacia el cerebro y según la «forma [o manera, *façon*]]» o «figura [*figure*]]» en que se presenten en la glándula pineal «darán ocasión al alma [*donnera occasion à l'âme*]]» para que perciba las cualidades y las sensaciones de los objetos en general. La justificación de este sistema puede verse en dos grandes argumentos.

En primer lugar, la homologación que propone en las *Regulae* entre figura e idea presenta serias limitaciones como fisiología y anatomía del conocimiento, pues no explica cómo los sentidos externos reciben impresiones figurativas de los objetos o cómo estas impresiones figurativas son trasladadas mecánicamente hacia el sentido interno. Además, la vinculación mecánica entre figura e idea podría sugerir que el orden mecánico de la extensión afecta directamente al alma, definida anteriormente como *vis cognoscens pure spiritualem* autónoma de todo lo corporal. La *vis cognoscens* quizás pueda ser activa y pasiva (como el sello y la cera) aunque no explique bien cómo, pero con seguridad deberá ser autónoma de la corporalidad y no estar sujeta a las leyes necesarias de la extensión. Por lo tanto, al afirmar que la forma o figura en la que los espíritus animales se presenten en la glándula pineal (que en el *Traité de l'Homme* denominará glándula H) darán ocasión a que el alma produzca ideas, garantiza la libertad e independencia del alma en relación con el cuerpo. Descartes no habla, como algunos cartesianos posteriores, de una «causa ocasional»<sup>166</sup> sino que utiliza el término, precisamente,

---

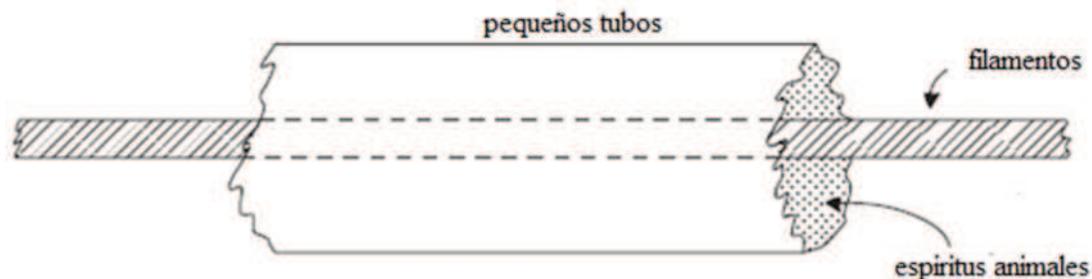
<sup>166</sup> Esta expresión «dar ocasión [*donner occasion*]]» que Descartes utiliza recurrentemente en el *Traité de l'Homme* para hablar del vínculo entre el cuerpo y el alma tendrá un notorio impacto en la medicina y filosofía del s. XVII. Collacciani (2016) ha demostrado cómo en la expansión del cartesianismo en la Facultad de Medicina de la Universidad de Lovaina (en tesis como las de Guillaume Philippi y Gerhard van Gutschoven) es posible encontrar por primera vez el uso del término «causa occasionalis», que conducirá primero a la condena de las tesis cartesianas y luego a su inclusión en el *Index Librorum Prohibitorum* en 1663. Tiempo después (1664), Luis de La Forge publicará su *Traité de l'esprit de l'homme* en el que recoge y comenta sus principales conclusiones sobre

para desembarazarse de la causalidad al afirmar que la extensión brinda la posibilidad, la ocasión, la oportunidad de que el alma produzca (o no) ideas a partir de figuras y formas de la corporalidad.

En segundo lugar, no debe perderse de vista la premisa epistemológica fundamental del tratado: no se trata de una descripción de la naturaleza del mundo sino de una reconstrucción racional de éste. En consecuencia, los objetos en general serán considerados como objetos de conocimiento, incluso los elementos fisiológicos (nervios, fibras, tejidos, etc.) participantes de la psicología del conocimiento. Imposibilitados, nuevamente, de dar cuenta de la verdadera naturaleza del objeto, podemos sin embargo reconstruir racionalmente los procesos psicofísicos del conocimiento con la finalidad de explicar las regularidades observadas en la experiencia (cómo percibimos, recordamos, imaginamos, etc.)<sup>167</sup>.

Es en este contexto que encontraremos como premisa hipotética general que los diversos órganos y, en particular, los participantes en la percepción sensible, se relacionan con los objetos exteriores y comunican a través de unos «pequeños tubos [*petits tuyaux*]» esta información al cerebro. En estos pequeños tubos hay unos «filamentos [*filets*]» nerviosos muy finos que comunican las sensaciones (o la falta de ellas, al obturarse o cortarse) y transportan hacia el cerebro los «espíritus animales [*esprits animaux*]», mecanismo que puede graficarse de la siguiente manera:

Figura nº13 (Clarke, 2005, p.53).



La multiplicidad de percepciones, experiencias (como el cosquilleo, el dolor, las sensaciones que perduran, etc.) o la falta de ellas (la pérdida de sensibilidad) serán explicadas a lo largo del

---

la psicofisiología cartesiana haciendo un uso extensivo del término *causa ocasional* para identificar el modo en que el cuerpo recibe y comunica mecánicamente las impresiones al alma, que es la «causa principal y efectiva» de la percepción (Rodis Lewis, 1982, pp.40-47). Posiciones más originales, como la de Géraud de Cordemoy o Malebranche explorarán no sólo el problema de la unión cuerpo/alma sino todas las implicancias metafísicas de la relación ocasional entre las sustancias y la sustancia Divina.

<sup>167</sup> Del mismo modo que no podemos explicar qué es la luz, pero si podemos formular leyes sobre su comportamiento.

tratado como el contacto de las pieles, tejidos o membranas de los diversos órganos sensibles (piel, la lengua, el oído, el fondo ocular, etc.) con los objetos exteriores y su trasmisión al cerebro y la glándula H (pituitaria) a través de estos tubitos, filamentos y espíritus animales.

### 3.2.2) Formas y figuras en la sensación de los sentidos externos.

Los objetos externos, epistemológicamente concebidos como un conjunto de corpúsculos, entran en contacto con las diversas membranas y tejidos del sentido externo y excitan los filamentos nerviosos que, a través de unos pequeños tubos, llegan al centro del cerebro y según la «forma [o manera, *façon*]» o «figura [*figure*]» en que se presenten en la glándula H «darán ocasión al alma [*donnera occasion à l'âme*]» para que perciba las diversas sensaciones:

a) En el sentido del tacto, el alma percibe «sentimientos diversos según las distintas formas [*façons*] en que estén abiertas, en virtud de la acción de los nervios, las entradas de los poros de la superficie interior del cerebro»<sup>168</sup> (AT XI 143). La regularidad o irregularidad, la intensidad o violencia con las que son estimuladas las fibras o filamentos nerviosos «darán ocasión al alma [*donnera occasion à l'âme*]» (AT XI 144) para que perciba suavidad o rugosidad, dolor, cosquilleo, frío o calor, etc.

b) En el sentido del gusto, los filamentos presentes en la lengua «pueden ser movidos de cuatro formas [*façons*] distintas por las partes de las sales, de las aguas ásperas, de las aguas comunes y de las aguas de vida, cuyos grosores y formas [*figures*] ya han sido anteriormente explicadas; en virtud de tales factores pueden hacer sentir al alma cuatro clases de gustos diferentes»<sup>169</sup> (AT XI 145-146).

c) El sentido del olfato se produce cuando ingresan a la nariz las pequeñas partículas de aire hasta una cavidad cubiertas por unas pieles en cuyos poros penetran las partículas para estimular los filamentos. Allí, «aquellas que son un poco más o menos gruesas que las otras o que en razón de su figura se mueven más o menos fácilmente, podrán dar al alma ocasión para tener los diversos sentimientos de los olores»<sup>170</sup> (AT XI 149).

---

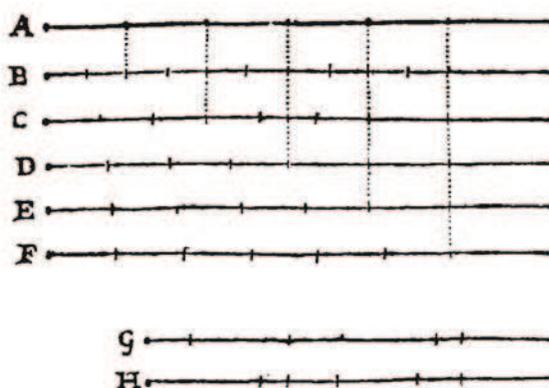
<sup>168</sup> «...selon les diverses façons que les entrées des pores qui sont en la superficie interieure de ce cerveau seront ouvertes par l'entremise des nerfs , elle aura divers sentiments» AT XI 143.

<sup>169</sup> «...qu'ils peuvent être mus en quatre diverses façons, par les parties des sels, des eaux aigres, des eaux communes, et des eaux-devie, dont je vous ai ci-dessus expliqué les grosseurs et les figures, et ainsi qu'ils peuvent, faire sentir à l'âme quatre sortes de goûts différents» AT XI 145-146.

<sup>170</sup> «...celles qui sont un peu plus ou moins grosses que les autres, ou qui, à raison de leur figure, sont plus ou moins aisées à mouvoir qui pourront donner occasion à l'âme d'avoir les divers sentiments des odeurs» AT XI 149.

d) El sonido es percibido cuando «las pequeñas sacudidas del aire que desde el exterior actúan contra una delicada piel, que permanece tensa a la entrada de estas concavidades»<sup>171</sup> (AT XI 149) del oído movilizan los filamentos presentes en esta piel que al llegar al cerebro «darán ocasión al alma para concebir la idea de los sonidos [*donnera occasion à l'âme de concevoir l'idée des sons*]» (AT XI 149). Luego, según sean más iguales o desiguales dichas vibraciones del aire<sup>172</sup>, producirán sonidos armónicos o disonantes, agradables o desagradables, y para explicar este fenómeno propone el siguiente cuadro. Sean las líneas A, B, C, D, E, F, G, H representaciones figurativas de las vibraciones de aire que llegan al oído:

Figura nº14 (AT XI Figura 8):



Las líneas A – F serán armónicas o agradables en virtud de que comparten simétricamente las vibraciones de aire, mientras que las líneas G y H no lo serán por su disimetría con el conjunto.

e) En el sentido de la vista Descartes logra desarrollar todo el potencial de su geometría de las sensaciones. Las evidentes limitaciones (y arbitrariedades) de su modelo figurativo para explicar las percepciones del tacto, el gusto, etc. contrastan significativamente con la precisión con la que logra describir los fenómenos visuales a partir de los principios claros y evidentes de la geometría y la física geométrica y esto se debe, obviamente, a que la finalidad misma del tratado es en gran medida explicar los principios epistemológicos (las leyes naturales, la

<sup>171</sup> «...*les petites secousses dont l'air de dehors pousse une certaine peau fort déliée, qui est tendue à l'entrée de ces concavitez*» AT XI 149.

<sup>172</sup> La teoría acústica cartesiana se distancia, en cierto punto, de su física corpuscular. Consciente de los problemas inherentes a una teoría corpuscular del sonido, como la afirmada por Beeckman (Shea, 1993, pp.123-125), sostiene la naturaleza corpuscular del aire, pero asocia el sonido a las ondulaciones o vibraciones que produce el aire, más próximo a la teoría ondulatoria del sonido (como la afirmada por Bacon, Shea, 1993, p.124).

fisiología, la gnoseología, etc.) que permiten explicar el comportamiento de la luz (tal será el subtítulo y «el tema principal [*mon sujet*]» AT XI 151 del tratado, *Traité du monde et de la lumière*). Sin embargo, los principios geométricos y matemáticos de su óptica serán definidos en *Dioptrique*, que ansiaba publicar paralelamente al tratado, razón por la cual invita en varias oportunidades al lector a que se remita a allí para una fundamentación detallada de estos principios (AT XI 153, 187 e implícitamente en numerosas oportunidades). En consecuencia, el problema de la visión será abordado aquí en dos momentos, primero en la geometría que describe la luz en el ojo y luego en el modo en que estas figuras son conducidas por los filamentos hasta el cerebro donde «darán ocasión para que el alma, estando unida a esta máquina, conciba las diferentes ideas sobre luces y colores»<sup>173</sup> (AT XI 151).

Lo primero lo hace a través de una extensa descripción anatómica del ojo (Cf. Figura nº15) con la que explicará como la luz ingresa en el ojo, es refractada en el «humor cristalino [*humeur crystalline*]» (AT XI 152-153) (L) hacia el fondo ocular (G, H, I), donde se encuentran numerosos filamentos nerviosos (cubiertos a su vez de ciertos humores claros y transparentes) que percibirán las imágenes allí proyectadas. Sobre este esquema general, explicará luego cómo el diámetro de la pupila (E, F) puede variar para dejar entrar más o menos luz, cómo los músculos pueden modificar esta geometría para observar objetos más cercanos o lejanos, cómo se ven los colores y cómo la intensidad o desproporción de la luz puede, al igual que en los sonidos, producir sensación de placer o dolor, de agrado o desagrado.

Figura nº15 (AT XI Figura 9):

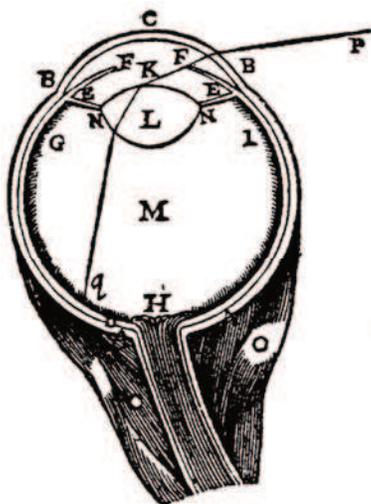
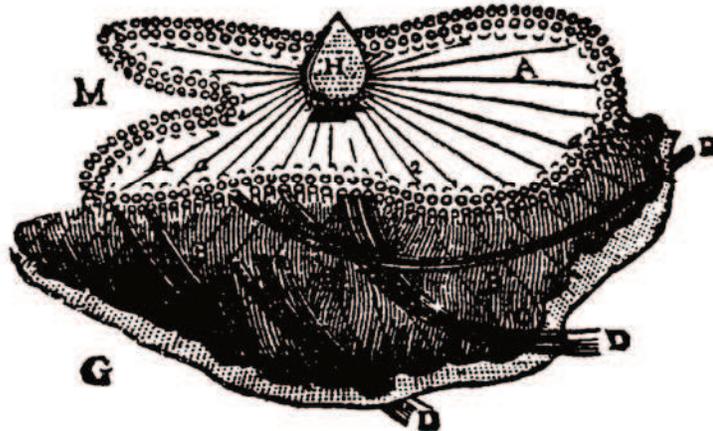


Figura nº16 (AT XI Figura 27):



<sup>173</sup> «...donneront occasion à l'ame quaud elle sera unie à cette machine, de concevoir les diverses idées des coleours et de la lumière» AT XI 151.

Esta geometría de la visión combinada con otros sentidos, como el tacto, darán ocasión al alma a que perciba la distancia, la perspectiva, el movimiento de los objetos y otros tantos fenómenos comunes a ambos sentidos (AT XI 159).

Sin embargo, es en el cerebro donde ocurre la percepción. Es allí donde todos los pequeños tubos, con sus filamentos y espíritus animales, confluyen y en la glándula H (Figura nº16) imprimen las diversas figuras procedentes de los sentidos, las que darán ocasión al alma a que sienta, recuerde e imagine.

### **3.2.3) Figuraciones del sentido común: ideación, memoria e imaginación.**

Como hemos visto, todas las percepciones son explicadas hasta aquí como el encuentro mecánico de una realidad externa corpuscularmente concebida (la luz, el sonido, los olores, etc.) que afecta los diversos sentidos exteriores de modo tal que ellos comunican mecánicamente (a través de las fibras o de los espíritus animales, los corpúsculos hipotéticos de la mecánica orgánica) al cerebro dicho contacto. Es entonces en la «superficie interior del cerebro [*supèrficie intérieure de ce cerveau*]» (AT XI 175) donde confluyen los pequeños tubos y los espíritus animales y según la manera o forma [*façon*] (AT XI 175) en que se presenten trazarán distintas figuras [*figures*] (AT XI 175) en dicha superficie. Es por ello que aclara:

Nótese que por estas figuras no entiendo sólo las cosas que, de alguna manera, representan la posición de las líneas y de la superficie de los objetos, sino también todas aquéllas que, según lo anteriormente expuesto, puedan dar ocasión al alma para sentir el movimiento, el tamaño, la distancia, los colores, los sonidos, los olores y otras cualidades; incluso, las hay que podrán hacerla tener la sensación de cosquilleo, dolor, hambre, sed, alegría, tristeza y otras pasiones<sup>174</sup> (AT XI 176).

De este modo Descartes reduce toda posible percepción cualitativa externa (colores, olores, texturas, etc.) o interna (dolor, placer, hambre, etc.) a un conjunto de formas o figuras trazadas por los poros de la superficie interior del cerebro. El siguiente paso será explicar cómo todas estas figuras pueden dar ocasión a ser percibidas, jerarquizadas, observadas por el alma.

---

<sup>174</sup> «*Et notez que, par ces figures, je n'entends pas seulement ici les choses qui représentent en quelque sorte la position des lignes et des superficies des objets, mais aussi toutes celles qui, suivant ce que j'ai dit ci-dessus, pourront donner occasion à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, et autres telles qualités; et même celles qui lui pourront faire sentir le chatouillement, la douleur, la faim, la soif, la joie, la tristesse, et autres telles passions*» AT XI 176.

Ahora bien, entre todas estas figuras no considero a las que se imprimen en los órganos de los sentidos exteriores o en la superficie interior del cerebro, sino únicamente a las que se trazan en los espíritus sobre la superficie de la glándula H, lugar en el que reside la imaginación y el sentido común, como a las que debemos considerar como las ideas [*idées*], es decir, como las formas o imágenes [*formes et images*] que el alma racional considerará inmediatamente cuando, estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto<sup>175</sup> (AT XI 176-177).

Es este flujo de espíritus animales desde los poros en la superficie interior del cerebro hacia la glándula H lo que imprime en su superficie diversas figuras, formas o imágenes [*formes et images*] que el alma considerará como ideas [*idées*] de la percepción exterior, interior, etc. Así, al desdoblarse los mecanismos necesarios de la corporalidad (la hidráulica de esas pequeñas partículas llamadas espíritus animales comunicando órganos exteriores con el cerebro) con un proceso indeterminado en el que imprimen sus figuras o formas en la glándula H, podemos comprender cómo es posible atender al aroma de la flor por sobre su color, o luego atender a su textura o a su distancia<sup>176</sup>, cómo es posible recordar objetos ausentes (pues el flujo de espíritus animales es bidireccional) o imaginar objetos nuevos a partir de otros ya conocidos, cómo es posible el sueño y la vigilia.

Claro que Descartes no explica cómo se produce ese encuentro substancial (cómo el alma se relaciona de hecho con estas figuraciones), pero menciona una cierta «fuerza del alma [*force de l'ame*]» (AT XI 180) (quizás análoga a la *vis cognoscens* de las *Regulae*) de la que hablará posteriormente, en la tercera parte acerca del alma no publicada. De todos modos, cabe recordar que el objetivo de Descartes no es explicar el hecho fisiológico del conocimiento sino sólo explicar cómo es posible concebirlo bajo premisas claras y evidentes y a tal fin, hemos dicho, establece que figuras impresas en la glándula H «dan ocasión» a que el alma las «considere» como ideas, percepciones, imaginaciones o recuerdos. En efecto,

Obsérvese que digo: cuando imagine o sienta. Afirmo tal, pues generalmente comprendo bajo el nombre de Idea todas las impresiones que pueden recibir los espíritus al salir de la glándula H, que generalmente son atribuidas al sentido común cuando dependen de la presencia de los

---

<sup>175</sup> «Or, entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H, où est le siège de l'imagination, & du sens commun, qui doivent être prises pour les idées, c'est-à-dire pour les formes et images que l'âme raisonnable considérera immédiatement, lorsqu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque chose» AT XI 176-177.

<sup>176</sup> La glándula H, al inclinarse hacia un lado o hacia el otro, puede recibir los espíritus animales de un lado o del otro de la superficie interior del cerebro, «así se ve cómo las ideas se anulan entre sí, por lo que no se puede prestar gran atención a varios asuntos en un mismo tiempo [*D'où vous voyez comment les idées s'empêchent l'une l'autre, et d'où vient qu'on ne peut être fort attentif à plusieurs choses en même temps*]» (AT XI 185-186).

objetos; pero también pueden provenir de otras causas como luego indicaré; en tal caso, deben ser atribuidas estas impresiones a la imaginación<sup>177</sup> (AT XI 177).

El sentido común es el ámbito donde se unifican los diversos sentidos externos, en este caso, en la superficie interior del cerebro, pero a diferencia del sistema propuesto en las *Regulae*, estas figuras son trazadas por los puntos que conforman los poros de la superficie interior del cerebro y no como una impresión mecánica «de un sello a la cera». Análoga también será la función intermediaria que desempeña dicho sentido común entre el alma y sus objetos, percibiendo (pasivamente) los objetos exteriores o interiores o imaginando (activamente) dichos objetos. Lo primero (la percepción), hemos visto que sucede cuando los poros de la superficie interior del cerebro comunican los espíritus animales a la superficie de la glándula H, cuyas formas o figura darán ocasión a formar ideas. Lo segundo (la imaginación), cuando los espíritus animales salen de la glándula H con una forma o figura tal que en el sentido común representan los objetos imaginados<sup>178</sup>. En consecuencia, nuevamente encontraremos que la imaginación es, técnicamente, la facultad de «figurar [*figūrāre*]», esto es, de codificar o traducir percepciones en ideas, y viceversa, pues como hemos visto, es allí, dónde «reside la imaginación y el sentido común, como a las que debemos considerar como las ideas [*idées*], es decir, como las formas o imágenes [*formes et images*] que el alma racional considerará inmediatamente cuando, estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto» (AT XI 176-177).

Es en esta dinámica (entre la glándula H y las paredes interiores del cerebro) que tiene lugar la memoria (AT XI 177), pues

también [se] trazan [allí] figuras que se relacionan con las de los objetos, pero esto no acontece con tanta perfección ni facilidad como sobre la glándula H, sino poco a poco y de modo cada vez más perfecto, según que su acción sea más fuerte y permanezca durante más tiempo o bien se produzca con mayor frecuencia. Esto motiva que tales figuras [*ces figures*] no se borren tan fácilmente, sino que se conserven de tal forma que, por su mediación, las ideas que estuvieron en alguna ocasión en esta glándula, pueden volver a formarse en la misma mucho tiempo

---

<sup>177</sup> «*Et notez que je dis, imaginera, ou sentira; d'autant que je veux comprendre généralement, sous le nom d'idée, toutes les impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H, lesquelles s'attribuent toutes au sens commun, lors qu'elles dépendent de la présence des objets; mais elles peuvent aussi procéder de plusieurs autres causes, ainsi que je vous dirai ci-après, et alors c'est à l'imagination qu'elles doivent être attribuées*» AT XI 177.

<sup>178</sup> Hablando, curiosamente, de la locura, menciona este error de juicio al seguir la imaginación sin el concurso de la razón: «Así, surgen en la imaginación de los que sueñan despiertos las quimeras, los hipogrifos; éstos dejan errar su fantasía, sin que sea distraída por los objetos externos y sin que sea guiada por la razón [*Et c'est ainsi que se composent les chimères et les hippogriffes en l'imagination de ceux qui rêvent étant éveillés, c'est-à-dire qui laissent errer nonchalamment cà et là leur fantaisie, sans que les objets extérieurs la divertissent, ni qu'elle soit conduite par leur raison*]» (AT XI 184).

después sin que sea necesaria la presencia de los objetos a los que se refieren. En esto consiste la memoria<sup>179</sup> (AT XI 178).

La reiteración habitual de figuras en la superficie interior del cerebro (sentido común) tiende a dejar huellas que, cuando son convocadas por el flujo de espíritus animales procedentes desde la glándula H (flujo que, hemos dicho, es bidireccional) permiten recrear el objeto ausente (un aroma, una imagen, etc.) o un conjunto de ellos (el sonido y la imagen de la cascada, etc.) o rememorar un objeto ausente ante la presencia de uno asociado a él<sup>180</sup>.

Las premisas epistemológicas de la psicología del conocimiento, hemos visto, eran fundamentalmente dos: primero, en consonancia con la premisa epistemológica del tratado (*Du monde*), debíamos comprender que la psicología del conocimiento propuesta aquí no describe una realidad fisiológica (aunque se base en observaciones anatómicas y experimentales) sino que se trata más bien de una reconstrucción racional, sobre los principios epistémicos claros y ciertos de la geometría, de un orden biológicamente mecánico. En este marco, utilizará lo figurativo como instrumento privilegiado para describir la relación de los sentidos externos con la realidad corpuscular externa y también la mecánica interior de la percepción e ideación, en la identificación entre *figura* e *idea*, no ya en una identidad mecánica<sup>181</sup> sino como el escenario en el que el alma considerará a dichas «formas o imágenes [*formes et images*]» como *ideas*.

De este modo procuraba Descartes revalorizar el rol activo del alma en la ideación perceptiva, imaginativa y memorativa y habría dedicado la mitad de la última parte del tratado a describir esta «fuerza del alma [*force de l'ame*]».

### **3.3) El orden metafísico: el *Tratado de metafísica* de 1629 y el capítulo final del tratado *Du monde*.**

Descartes, hemos dicho (Cf. nota 123), posiblemente nunca completó la redacción de su tratado *Du monde*. Los temas y problemas que conformaban esta parte final inconclusa nos han

---

<sup>179</sup> «...en sorte qu'ils y tracent aussi des figures, qui se rapportent à celles des objets non pas toutefois si aisément ni si parfaitement du premier coup non pas toutefois si aisément ni si parfaitement du premier coup que sur la glande H, mais peu à peu de mieux en mieux, selon que leur action est plus forte, et qu'elle dure plus longtemps, ou qu'elle est plus de fois réitérée. Ce qui est cause que ces figures ne s'effacent pas non plus si aisément, mais qu'elles s'y conservent en telle sorte, que par leur moyen les idées, qui ont été autrefois sur, s'y peuvent former derechef longtemps après, sans que la présence des objets auxquels elles se rapportent y soit requise. Et c'est en quoi consiste la mémoire» AT XI 178.

<sup>180</sup> Recordar una persona ante la presencia de su perfume habitual, pues «el recuerdo de una cosa puede ser provocado por el de otra si ha sido impresa en la memoria en otra ocasión pero al mismo tiempo [*Ce qui montre comment la souvenance d'une chose peut être excitée par celle d'une autre, qui a été autrefois imprimée en même temps qu'elle en la Mémoire*]» (AT XI 179).

<sup>181</sup> El modelo de figuración del «sello y la cera» de sus *Regulae*.

llegado, no obstante, de la mano de los testimonios del propio autor que en cartas y en ensayos posteriores menciona las líneas generales de su contenido. Ya hemos citado cómo allí «había descrito el alma racional, y había mostrado que no puede en modo alguno ser extraída de la potencia de la materia, como las otras cosas de las que había hablado, sino que debe ser creada expresamente» (AT VI 59), pues siendo «enteramente independiente del cuerpo...no está sujeta a morir con él» (AT VI 59) y en consecuencia es «inmortal» (AT VI 60). Y siendo el alma algo creado expresamente, finalizaría «demostrando los efectos por las causas» (AT XI 47 = AT VI 45), la existencia necesaria de Dios y, en consecuencia, de las leyes del orden natural consideradas hasta aquí de modo hipotético, como procedentes necesariamente de la perfección divina.

Descartes venía trabajando en estos temas desde hacía ya algunos años, aproximadamente desde principios de 1629<sup>182</sup>, cuando se propuso redactar un *Tratado de Metafísica* que sirva de fundamento a sus investigaciones acerca de la filosofía natural y a sus premisas gnoseológicas y epistemológicas formuladas en las *Regulae*. El paralelo temático entre los temas del *Tratado de Metafísica* y los testimonios citados acerca del capítulo final del tratado *Du monde* son categóricos: hablando sobre el primero, afirma en una carta a Mersenne del 15 de abril de 1630 «haber encontrado...cómo se pueden demostrar las verdades metafísicas de una manera que es más evidente que las demostraciones de la geometría»<sup>183</sup> (AT I 144) y en otra carta a Mersenne del 25 de noviembre de 1630 comenta cómo

quisiera algún día completar un pequeño Tratado de Metafísica que empecé estando en Frize, cuyos principales puntos son demostrar la *existencia de Dios y de nuestras almas* en cuanto están separadas del cuerpo, de donde se sigue su inmortalidad<sup>184</sup> (AT I 182).

Es evidente así que los principales tópicos del *Tratado de metafísica*, abandonado hacia finales de 1629, comienzos de 1630, fueron integrados como parte final del tratado *Du monde*. Esto es significativo porque allí, y en el conjunto de cartas a Mersenne donde señala algunas de

---

<sup>182</sup> En una carta a Gibieuf del 18 de julio de 1629, Descartes comenta sus planes futuros y habla de «cuando haya acabado un pequeño tratado que he comenzado [*j'auray achevé un petit traité que je commence*]» (AT I 17), sin aclarar el contenido de dicho tratado. Sin embargo, en la carta que analizaremos a continuación dirigida a Mersenne del 15 de abril de 1630, manifiesta que «los nueve primeros meses que pasé en este país [en Países Bajos] no trabajé sobre en otra cosa [*Les 9 premiers mois que i'ay esté en ce pais, ie n'ay trauaillé a autre chose*]» (AT I 144), esto es, entre finales de 1628 y comienzos de 1629.

<sup>183</sup> «...*pense-je avoir trouvé comment on peut demonstrer les verités metaphysiques, d'une façon qui est plus evidente que les demonstrations de Geometrie*» AT I 144.

<sup>184</sup> «*Je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit Traite de Metaphysique, lequel j'ai commence etant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité*» AT I 182.

sus principales conclusiones «metafísicas», encontraremos el corolario metafísico de la propuesta epistémica, epistemológica y gnoseológica del tratado *Du monde*.

### 3.3.1) Acerca del alma, que es inmortal y de su origen necesario, Dios.

Luego de establecer los principios generales bajo los cuales es posible describir el orden mecánico de la extensión (orgánica e inorgánica) sólo resta indagar sobre la naturaleza de aquella «fuerza del alma [*force de l'ame*]» que, efectivamente, es quién entiende, percibe, recuerda o imagina. Y dada la imposibilidad de deducir la naturaleza del alma racional de cualquier potencia corporal, sólo podía asumirse que: a) es independiente del cuerpo y en consecuencia no deja de ser o existir con su muerte (es inmortal) y b) es creada expresamente por una potencia no extensa, es decir, Dios. En consecuencia, explicará a Mersenne en su carta del 6 de mayo de 1630, «la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que pueden ser, y la sola de la que proceden todas las demás»<sup>185</sup> (AT I 150).

De la existencia de Dios como la primera y más eterna de todas las verdades, deducirá luego las verdades que de Él dependen. Así, cuenta a Mersenne que en su futura obra:

no dejaré de tocar en mi física varias cuestiones metafísicas, y particularmente ésta: que las verdades matemáticas, a las que vos llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de Él, tanto como el resto de las criaturas ...[es]...Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza de la misma manera que un rey establece las leyes en su reino. Ahora bien, no hay ninguna en particular que nosotros no podamos comprender si nuestro ingenio se vuelca a considerarla, y todas ellas son *innatas a nuestra mente* [*mentibus nostris ingenitae*] (del mismo modo que un rey imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos si también tuviese el poder para hacerlo)<sup>186</sup> (AT I 145).

Al comienzo del tratado *Du monde* Descartes presenta las «leyes que Dios le ha impuesto a la Naturaleza» como hipótesis geométrico-matemáticas, como una descripción cierta y evidente de una realidad posible. Ahora, luego de demostrar la existencia de Dios, puede afirmar la

---

<sup>185</sup> «...l'existence de Dieu est la premiere et la plus eternelle de toutes les veritez qui peuvent être, et la seule d'où procedent toutes les autres» AT I 150.

<sup>186</sup> «Mais je ne laisseray pas de toucher en ma Physique plusieurs questions metaphysiques, et particulierement celle-cy: Que les veritez mathematiques, lesquelles vous nommés eternelles, ont esté establies de Dieu et en dependent entierement, aussy bien que tout le reste des creatures. C'est en effait parler de Dieu comme d'un Iuppiter ou Saturne, et l'assuettir au Stix et aus destinees, que de dire que ces veritez sont independantes de luy. Ne craignés point, je vous prie, d'assurer et de publier par tout, que c'est Dieu qui a establi ces lois en la nature, ainsy qu'un Roy establist des lois en son Royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si nostre esprit se porte a la consyderer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsy qu'un Roy imprimeroit ses lois dans le coeur de tous ses sugets, s'il en auoit aussy bien le pouvoir» AT I 145.

dependencia de este orden matemático de su infinita perfección y en consecuencia afirmar que dichas hipótesis quedan efectivamente demostradas. Finalmente,

esas verdades eternas sobre las que los matemáticos acostumbran apoyar sus más ciertas y evidentes demostraciones: verdades mediante las cuales Dios mismo nos ha enseñado que ha dispuesto todas las cosas en número, peso y medida, y cuyo conocimiento es tan natural a nuestras almas que no podemos dejar de considerarlas infalibles cuando las concebimos distintamente, ni podemos dudar de que, si Dios hubiera creado diversos mundos, serían en todos tan verdaderas como en este<sup>187</sup> (AT XI 47).

Las verdades de la matemática y la geometría son consideradas eternas porque su perfección depende de la suprema perfección de Dios, razón por la cual la descripción geométrica matemática del orden natural es una descripción según leyes eternas y divinas. Garantizada la validez del procedimiento, aquellas leyes que primeramente era anunciadas como hipótesis, como parte de «*la fable de mon Monde*», pueden ser extensivas a todo el orden natural, incluyendo el nuestro, pues «Dios, quien como todo el mundo sabe es inmutable, actúa siempre del mismo modo» (AT XI 38).

### 3.4) Conclusiones.

El tratado *Du monde* representa el primer intento sistemático de Descartes de establecer los principios racionales del orden natural y metafísico, y en este marco, hemos visto cómo lo figurativo desempeña un rol clave en las diferentes dimensiones de esta reconstrucción racional. Reconstrucción, decíamos, porque el punto de partida será la descripción de las ideas que podamos formarnos de dicho orden y no su naturaleza metafísica intrínseca, de modo que a continuación puede formular premisas epistemológicas que le permitan conocer con certeza y evidencia estos «objetos de conocimiento», a saber: la reducción de la materia a una extensión geométrica, la reducción de dicha materia a sus elementos o partículas hipotéticas mínimas y la descripción figurativa de los movimientos las partículas y los fenómenos. Estas premisas epistemológicas darán lugar luego a las premisas epistémicas de la extensión en general (la geometría y permanencia del movimiento, la proporcionalidad en la transferencia del movimiento y la inclinación al movimiento rectilíneo) con las cuales podrá explicar la física de

---

<sup>187</sup> «...ces vérités éternelles sur qui les mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations: ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids et en mesure et dont la connaissance est si naturelle à nos âmes, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles lorsque nous les concevons distinctement, ni douter que, si Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci» AT XI 47.

los cuerpos, los fenómenos hidrostáticos, la mecánica celeste, etc. y los mecanismos fisiológicos que constituyen la psicología del conocimiento, estableciendo a partir de dichos principios una simetría entre la descripción corpuscular figurativa del orden natural (del mecanicismo inorgánico) con la descripción corpuscular figurativa del orden gnoseológico (el mecanicismo orgánico). Los cuerpos, concebidos corpuscularmente desarrollando movimientos geométricos, serán percibidos, recordados o pensados cuando las formas y figuras que describen los corpúsculos orgánicos (los espíritus animales o las figuras trazadas por los poros de los pequeños tubos) en el interior del cerebro sean considerados por el alma como ideas.

Todo el *ordo cognoscendi* tiene así por fundamento una substancia, el alma racional, que en principio no puede fundamentarse ontológicamente en sí misma ni ser deducida de la extensión (del cuerpo), de modo que debe haber sido creada expresamente por una realidad no extensa, es decir, por Dios. La figura de Dios será entonces el principio y fundamento de todo el *ordo essendi*, de todo el orden legal y racional y así lo explica en una carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630:

Me preguntáis según qué género de causalidad ha establecido Dios las verdades eternas. Os respondo que lo ha hecho según el mismo género de causalidad por el que ha creado todas las cosas, es decir, como causa eficiente y total. Pues es cierto que Él es autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas. Ahora bien, esta esencia no es otra cosa que esas verdades eternas, las cuales no concibo yo que emanen de Dios como los rayos [lo hacen] del sol, sino que sé que Dios es autor de todas las cosas, y que estas verdades son una cosa, y, en consecuencia, que Él es su autor<sup>188</sup> (ATI 151-152).

Las verdades de los geómetras expresan la naturaleza divina en el alma racional y como «las leyes impresas en el corazón de los súbditos», nos permite conocer con certeza la arquitectura de todo el orden natural. En consecuencia, la demostración de «la existencia de Dios como la primera y la más eterna de todas las verdades y de la que proceden todas las demás», unifica en su figura los principios y el fundamento del *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*.

---

<sup>188</sup> «*Vous me demandez in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates. Je vous répons que c'est in eodem genere causae qu'il a créé toutes choses, c'est à dire ut efficiens et totalis causa. Car il est certain qu'il est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des creatures: or cette essence n'est autre chose que ces veritez eternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil; mais je sçay que Dieu est Auteur de toutes choses, et que ces veritez sont quelque chose, et par consequent qu'il en est Auteur*» ATI 151-152.

## Capítulo cuarto.

### El *je pense* como primer principio de la filosofía: *Le Discours de la méthode* (1633-1637).

El propósito del presente capítulo es identificar en el *Discours de la méthode* el modo en el que Descartes logra fundar en un acto reflexivo del *je pense donc je suis*, el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*, para deducir de este «primer principio de la filosofía» el fundamento último de todo orden, Dios. En segundo lugar, analizaremos cómo las reglas del conocimiento y de la naturaleza son establecidas figurativamente en sus *Essais*.

Tras abandonar la redacción de *Du monde*, Descartes se propuso un proyecto más modesto pero realizable<sup>189</sup>, publicar un conjunto de ensayos dedicados a la física y el álgebra geométrica con la finalidad de dar a conocer al gran público<sup>190</sup> los enormes progresos logrados en los últimos veinte años de investigaciones. A la *Dioptrique*, que planeaba publicar en paralelo al *Du monde*, sumará entre 1634 y 1635 un ensayo en donde demostrar la eficacia de los principios ópticos de *Dioptrique* para explicar ciertos fenómenos meteorológicos aparentes (como los arcoíris, parhelios, etc.), los *Météores*, y un ensayo sobre su *Géométrie*, la arquitectura algebraica geométrica de su física. Habiendo prácticamente finalizado la escritura y corrección de los ensayos, comenta a su amigo Huygens (carta del 1 noviembre de 1635) que «me fue imposible no tomarme la molestia de hacer un Prefacio que los una»<sup>191</sup> (AT I 330), el *Discours*. Una vez radicado en Leiden, en los primeros meses de 1636 arregla con el editor Jan Maire para que edite la tan ansiada obra, labor que irá realizando a lo largo del año<sup>192</sup> y que finalmente logrará publicar, el 8 de junio de 1637 con el título *Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode*.

---

<sup>189</sup> En términos políticos, claro está, ensayos que no contienen elementos polémicos con la autoridad eclesiástica.

<sup>190</sup> Su círculo de amistades tenía conocimiento de sus proyectos, los avances de su física matemática y su geometría analítica, incluso de los pormenores de sus ideas metafísicas no sólo a partir del intercambio epistolar sino también de las reuniones informales en las que compartían largamente con sus amigos y colegas sus opiniones.

<sup>191</sup> «...il m'a esté impossible d'en prendre la peine, non plus que de faire une préface que j'y veux joindre» AT I 330.

<sup>192</sup> Para agosto de 1636 estaban impresas las ilustraciones y dos meses después la *Dioptrique*. Los *Météores* y la *Géométrie* no estuvieron listos sino hasta las Pascuas de 1637, debido a los retoques que realizara a último momento en su escrito sobre la geometría y luego a demoras en la producción de los grabados. Para abril de 1637 el *Discours* y los ensayos estaban completos e impresos, y contando con el privilegio de la Cancillería holandesa (en noviembre de 1636) quedó a la espera del privilegio parisino (AT I 365) que encomendó tramitar a su amigo Mersenne, que recién llegará el 4 de mayo del 1637.

#### 4.1) *Le Discours de la méthode*: el *je* como fundamento y unidad del *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*.

El carácter sincrético de la obra se refleja también en el pequeño prólogo que la inaugura, el *Discours de la méthode*. Compuesto en gran medida a partir de los manuscritos que llevaba consigo y que deseaba publicar desde antaño<sup>193</sup>, recoge varios de los tópicos más importantes de sus obras inéditas (la unidad de la razón, el problema del método, la demostración de Dios, la anatomía mecanicista, etc.) pero introduce algo absolutamente novedoso, no sólo ya en relación con sus proyectos anteriores, sino a toda la filosofía precedente: la constitución de un orden subjetivo, el «*je pense*».

La Primera parte se inicia, al igual que las *Regulae*, afirmando la unidad de la razón:

El buen sentido [dice] es la cosa mejor distribuida del mundo, pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él, que aun aquellos que son los más difíciles de contentar en toda otra cosa, no suelen desear más del que tienen<sup>194</sup> (AT VI 1-2).

La *bona mens*, que en las *Regulae* era presentada como la unidad de la razón ante la multiplicidad de sus objetos posibles<sup>195</sup>, es retomada aquí como el *bon sens* universalmente presente dado que es lo propio del hombre<sup>196</sup> ser capaz de «juzgar bien y distinguir lo verdadero

---

<sup>193</sup> El consenso generalizado entre los comentaristas (Clarke, 2006, p.153, sigue casi al pie de la letra el comentario biográfico de Ch. Adams, AT XII 226-227; Gaukroger, 2002a, pp.307-9, aporta algunos datos más respecto de la posible composición del *Discours* pero sobre la base de esta misma interpretación; sin dudas los ensayos más completos respecto a este tema son los de G. Gadoffre, 1943 y 1948, Denissoff, 1956 y Lascaris, 1957) es que el *Discours* fue escrito a las apuradas mientras trabajaba en la impresión de los ensayos científicos y tramitaba el privilegio en París, utilizando como fuentes los manuscritos que llevaba consigo, entre los que estarían las conclusiones fundamentales de sus *Regulae* (la unidad de la razón, reglas del método, etc.), la demostración de la independencia del alma racional de lo corporal y la existencia de Dios abordadas en el *Tratado de metafísica de 1629*, fragmentos de la biología y anatomía mecánica del *Traité de l'Homme* y un esbozo de autobiografía filosófica (que hacía años deseaba publicar, como comenta Guez de Balzac en su carta a Descartes del 30 marzo de 1628, AT XII 226=AT I 570) que al estilo de los *Ensayos* de Montaigne, será la encargada de articular narrativamente todos estos temas.

<sup>194</sup> «*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont*» (AT VI 1-2). El argumento reproduce casi literalmente (Brunschvicg, 1944, pp.115-6) el propuesto por Montaigne en sus *Essais*: «se dice comúnmente que la más justa repartición que la naturaleza haya hecho de sus dones es la del *sentido* [o juicio, *sens*], pues no hay nadie que no se conforme con el que le tocó en la distribución [*On dit communément que le plus juste partage que nature nous aye fait de ses graces, c'est celui du sens: car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué. N'est-ce pas raison? Qui verroit au delà, il verroit au delà de sa veue*]» Montaigne, 1906, p. 443, Livre II, Cap. XVII.

<sup>195</sup> Dado que la *lux rationis* puede ser «aplicada a diferentes objetos [*differentibus subjectis applicata*]» (AT X 360). Nótese que hace uso del término escolástico «*subjectis*» al describir cómo dichos objetos son «sujetos» de la actividad de la *mens*. En el *Discours* hablará en cambio de los «*objets*» presentes ante el nuevo sujeto moderno, al *je pense*.

<sup>196</sup> «... la razón o al buen sentido, siendo ella la única cosa que nos hace humanos y nos distingue de los animales [*la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes*]» (AT VI 2).

de lo falso [*bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux*]] (AT VI 2). En consecuencia, si todos poseemos el mismo «buen sentido o...razón [*bon sens ou la raison*]]» (AT VI 2) la diversidad de nuestras opiniones procede del modo por el que conducimos nuestra razón por diversas vías (AT VI 2) y el discurso propone, por ende, ofrecer un camino por el cual «aumentar gradualmente mi conocimiento y...elevarlo poco a poco al punto más alto»<sup>197</sup> (AT VI 3). Es en este contexto que nos presenta su autobiografía filosófica, «como un relato, o si lo preferís, una fábula»<sup>198</sup> (AT VI 4) que el lector podrá evaluar y juzgar en su procedimiento y resultados: sus estudios, sus experiencias académicas y personales, servirán de andamiaje argumentativo para explicar su desencanto con el estado actual de la filosofía natural y más aún, la incertidumbre general en torno a los problemas metafísicos (donde no hay «cosa alguna que no esté sujeta a disputa [*aucune chose dont on ne dispute*]]» AT VI 8) para presentar, a continuación, algunas de las soluciones que cree haber encontrado. Esto último será analizado en la Parte cuarta del *Discours* (Cf. 4.1) mientras que lo primero (Cf. 4.2) será abordado desde lo metodológico en la Parte segunda con sus reglas del método y fundamentalmente en los *Essais*, que son la demostración de la efectividad de su método, como se explica desde el título: *la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode*.

#### **4.1.1) El *je pense* como «primer principio de la filosofía».**

El autoexamen filosófico deviene, en la Parte cuarta, en método para «la búsqueda de la verdad [*la recherche de la vérité*]]» (AT VI 31) y todos aquellos conocimientos y aprendizajes presentados en su autobiografía filosófica serán reexaminados a la luz de dicho propósito. El abordaje escéptico como instrumento metodológico para la aproximación a la verdad ya había sido utilizado por Descartes en el *Traité du monde et de la lumière* con la finalidad de establecer un campo epistemológico reglado por principios racionales capaces de explicar las regularidades aparentes en la naturaleza (Cf. 3.1). Dicho campo carecía, no obstante, de un principio que fundamente metafísicamente la estructura racional propuesta o, más precisamente, dicho principio era identificado en última instancia con la idea de Dios como verdad primera, eterna y suprema. En el *Discours*, en cambio, el abordaje escéptico no pretende demostrar una hipotética racionalidad detrás de las regularidades y sus aparentes excepciones (como las ilusiones ópticas que obedecen a leyes precisas y definibles geométricamente) ni mucho menos arrojarnos a la «arena» de la inacción, como los *nouveaux Pyrrhoniens* (Popkin,

---

<sup>197</sup> «...augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point» AT VI 3.

<sup>198</sup> «...comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable» AT VI 4.

1983, p.274) «que dudan sólo por dudar y se hacen siempre irresolutos»<sup>199</sup> (AT VI 29), sino más bien como método negativo con el cual rechazar «como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiese imaginar la menor duda para ver si después de ello no quedaba en mí creencia alguna cosa que fuese enteramente indudable»<sup>200</sup> (AT VI 32). Mediante el uso metodológico del escepticismo, esto es, con la finalidad precisa y definida de hallar algo enteramente indudable, someterá a examen a sus experiencias<sup>201</sup> para juzgar la veracidad de los conocimientos procedentes de: a) los sentidos externos, b) la razón y c) el sentido común o interno.

a) Los sentidos externos: en primer lugar, «puesto que los sentidos a veces nos engañan quise suponer que no había cosa alguna que fuese tal como ellos nos la hacen imaginar»<sup>202</sup> (AT VI 32-33). Los sentidos están plagados de ilusiones, algunas de las cuales serán explicadas más adelante en el ensayo sobre los *Météores* cuando analice cómo y por qué se producen los arcoíris (*Discurso octavo*), ciertas coronas, halos (*Discurso noveno*) y parhelios (*Discurso décimo*). De este modo se podrán explicar a través de principios racionales (su física geométrica) los mecanismos que producen dichas ilusiones aunque en sí mismas sean, como experiencias, observaciones de objetos inexistentes, como la «aparición de varios soles [*apparition de plusieurs soleils*]» (AT VI 354).

b) La razón:

dado que hay quienes se equivocan al razonar, incluso en las más simples materias de la geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba expuesto a errar tanto como cualquier otro, y rechacé como falsas todas las razones que antes había tenido por demostraciones<sup>203</sup> (AT VI 33).

Nuestras precipitaciones al juzgar, nuestros descuidos o desatenciones, forman parte cotidiana de la experiencia y el cálculo racional y los más grandes talentos geométricos están

---

<sup>199</sup> «...les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus» AT VI 29.

<sup>200</sup> «...je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable» AT VI 32.

<sup>201</sup> Lo que será juzgado a continuación es la experiencia sensitiva y racional. De este modo puede proponer el argumento de los paralogismos y los errores que suceden en los cálculos geométricos para dudar del razonamiento. En las *Meditaciones*, cuando reexamine los argumentos aquí esgrimidos, hablará de la necesidad de someter a la duda metódica a las fuentes del saber y no ya a su experiencia (Cf. 5.1).

<sup>202</sup> «Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer» AT VI 32-33.

<sup>203</sup> «Et pource qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir, autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations» AT VI 33.

sujetos a los errores y paralogramas. En consecuencia y siguiendo la premisa mayor, rechazará como falsas las verdades racionales de la matemática y la geometría.

c) El sentido común o interno:

finalmente, al considerar que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos nos pueden venir cuando dormimos, sin que, en ese caso, ninguno de ellos sea verdadero, resolví suponer que ninguna de las cosas que jamás hubieran entrado en mi espíritu era tampoco más verdadera que las ilusiones de mis sueños<sup>204</sup> (AT VI 32).

Tiempo atrás, en el *Traité de l'Homme*, había dedicado varios párrafos a explicar cómo sucedía la mecánica del sueño: la pérdida de los estímulos exteriores del soñante producida por la obturación de los filamentos que arriban al cerebro, el encuentro casual (AT XI 198) de los espíritus animales procedentes de la glándula H con impresiones en la memoria (restos diurnos, recuerdos en general) en el sentido interno, tienen por resultado, explicaba, imágenes «mucho más claras y vivas que las que se forman durante el estado de vigilia»<sup>205</sup> (AT XI 198). Sueño y vigilia son las dos caras de un mismo flujo que converge en el sentido interno o común, y de allí que literalmente «los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos nos pueden venir cuando dormimos» y siguiendo la premisa establecida, debemos juzgar como dudosas a todas nuestras experiencias sensitivas.

Habiendo suspendido el asentimiento de las verdades procedentes de la experiencia sensitiva y racional, halló Descartes que

mientras de este modo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad: *yo pienso, luego soy*, era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando<sup>206</sup> (AT VI 32).

La suspensión del asentimiento de las verdades de los objetos (sensibles o racionales) revela al *je* algo «tan firme y cierto» como inquebrantable, que al dudar y «pensar que todo es falso»

---

<sup>204</sup> «*Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes*» AT VI 32.

<sup>205</sup> «*...peuvent être beaucoup plus distinctes et plus vives, que celles qui se forment pendant la veille*» AT XI 198.

<sup>206</sup> «*Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais*» AT VI 32.

realiza una actividad, pensar, y que en ese y por ese acto, es. La ruptura radical con sus conclusiones precedentes es explícita: si en el tratado *Du monde*<sup>207</sup> lograba demostrar la independencia del «alma racional» lo hacía a partir de la imposibilidad de deducir su naturaleza de toda «potencia de la materia» de modo que, «demostrando los efectos por las causas» (AT XI 47 = AT VI 45), debía «ser creada expresamente» (AT VI 59) por una potencia espiritual y racional superior, Dios. En el *Discours*, en cambio, logra precisar que si consideramos como válido el punto de partida escéptico de que los objetos pueden no ser como aparentan, «demostrando los efectos por las causas» encontraremos primeramente, que el «efecto» es «dudar y pensar que todo es falso» y, en consecuencia, la «causa» estará en el acto de «pensar». La irreductibilidad del alma racional al dominio de lo corporal conduce a Descartes, no ya a su origen ontológico (Dios) sino a la certeza absoluta de ser y existir en el propio acto de pensar, pues

al examinar con atención lo que yo era, y viendo que podía suponer que no tenía cuerpo alguno, y que no existía ningún mundo ni ningún lugar donde yo estuviese; pero que no por ello podía suponer que yo no existía; y que al contrario, ya sólo del pensar en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía; mientras que si sólo hubiese dejado de pensar, por más que hubiese sido verdadero todo el resto de lo que alguna vez había imaginado, no tenía razón alguna para creer que yo existía<sup>208</sup> (AT VI 32-33).

Del acto de dudar y pensar puedo deducir que soy («no puedo no ser y dudar y pensar») y de ello, «muy evidente y ciertamente que existo». Finalmente,

por todo ello conocí que yo era una substancia cuya esencia o naturaleza entera consiste únicamente en pensar, y que para existir no necesita lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo; y hasta es más fácil de conocer que éste, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es<sup>209</sup> (AT VI 32-33).

---

<sup>207</sup> Cabe recordar lo citado anteriormente, que al final del tratado *Du monde*, «había descrito el alma racional, y había mostrado que no puede en modo alguno ser extraída de la potencia de la materia, como las otras cosas de las que había hablado, sino que debe ser creada expresamente» (AT VI 59), pues siendo «enteramente independiente del cuerpo...no está sujeta a morir con él» (AT VI 59) y en consecuencia es «inmortal» (AT VI 60).

<sup>208</sup> «...*examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été*» AT VI 32-33.

<sup>209</sup> «...*je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est*» AT VI 32-33.

En este sintético pasaje encontraremos la entrada y la salida del problema del *je*: primeramente, el acto de pensar vuelto hacia sí mismo revela una substancia (algo subsistente por sí mismo) cuya entera naturaleza (o esencia) consiste en ese puro acto de pensar, y la certeza y evidencia que encuentra («que es y que existe» en y por ese acto) constituye un principio universalmente subjetivo (pues el modo en que ha conducido «su» razón es universalmente asequible<sup>210</sup>) de naturaleza indubitable. Luego, esta actividad que se halla a sí misma, el *je*, es identificado inmediatamente con «el alma, por la que soy lo que soy [*l'âme par laquelle je suis ce que je suis*]» distinta, irreductible e independiente de la corporalidad, preanunciando que su origen ontológico, como entidad espiritual, no puede estar sino en Dios.

Más adelante veremos en detalle cómo llega a esta conclusión, pero de momento debemos destacar que con el *je pense* encontramos por primera vez un fundamento universalmente subjetivo, independiente de cualquier presupuesto teológico y metafísicamente autosustentable que permite fundamentar todo conocimiento posible (gnoseológico, epistemológico, cotidiano, etc.) en la experiencia metafísica primera del *je* encontrándose a sí mismo como actividad existente.

#### **4.1.2) El *je pense*, canon del orden racional.**

Al dudar de la experiencia sensible y racional Descartes encuentra una evidencia existencial<sup>211</sup> en la que el *je* se halla como existente en y por el acto de pensar, es decir, haciendo y siendo lo que es, pensamiento. Esta evidencia fundacional, «primer principio de la filosofía», servirá de canon de toda evidencia racional porque:

[d]espués de esto consideré en general lo que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta; pues, como acababa de encontrar una que yo sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que no hay, en: *yo pienso, luego soy*, nada por lo que pueda estar seguro de estar diciendo una verdad, sino sólo que veo muy claramente que, para pensar, es necesario ser, juzgué que podía tomar por regla general, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas<sup>212</sup> (AT VI 33).

---

<sup>210</sup> O más precisamente, todo aquél que oriente su razón metódicamente. Más adelante, en las *Meditations* mencionará la excepcionalidad de la locura, literalmente, la sinrazón, que no aplica a la premisa mayor del *Discours* de la universalidad del *bon sens*.

<sup>211</sup> Como destaca Abbagnano, el cogito «es la evidencia que la existencia del sujeto que piensa tiene por sí misma, o sea, la transparencia absoluta que la existencia humana, como espíritu y razón, posee confrontada consigo misma. La evidencia del cogito es una relación intrínseca al yo y por la cual el yo se une inmediatamente con su propia existencia» (1994, t. 2, p.171).

<sup>212</sup> «Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la

Evidencia fundacional, decíamos, porque es la experiencia primigenia de «una certeza metafísica [*d'une certitude métaphysique*]» (AT VI 38) y en consecuencia brinda el canon de «lo verdadero y cierto». El examen de sus ideas claras y evidentes, y por tanto ciertas y verdaderas, conduce a Descartes a dos objetos privilegiados: a) la idea de Dios y b) las ideas de la razón.

a) La idea de Dios: primeramente, entre las ideas que posee se destaca la idea de un «ser perfecto», esto es, un ser «infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente...[poseedor de]...todas las perfecciones»<sup>213</sup> (AT VI 35), y como la idea de un ser semejante no puede proceder de una naturaleza finita y limitada como el *je*, ni tampoco podría proceder de la nada, dicha idea debió ser puesta allí por una naturaleza efectivamente perfecta, es decir, por Dios<sup>214</sup> y en consecuencia, él existe.

La demostración de la existencia de Dios a partir de la deducción de la naturaleza ontológica del *je* (su naturaleza pensante y finita) y sus contenidos racionales (la idea de Dios) expresa con claridad lo significativo del giro subjetivo del *Discours*, dado que la demostración (*in ordo cognoscendi*) de la existencia de Dios se desprende del canon racional del *je*, y la irreductibilidad del alma racional a la esfera corporal es ahora la consecuencia de una fundamentación metafísica primera y no la premisa (dogmática, de fe) del argumento. Cauteloso, Descartes ofrece a continuación la posibilidad de acceder a la misma conclusión (la demostración de la existencia de Dios) pero a partir de las premisas tradicionales de la teología cristiana y adaptando el argumento ontológico afirma que, examinando la

---

*vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies*» AT VI 36.

<sup>213</sup> «...*infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et enfin avoir toutes les perfections*» AT VI 35.

<sup>214</sup> Examinando las ideas de seres finitos, explica, podrían ser causados por mí, «[p]ero no podía ser así con la idea de un ser más perfecto que mi ser: pues era manifiestamente imposible haberla obtenido de la nada; y puesto que no hay menos repugnancia en que lo más perfecto sea una consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, que la hay en que de la nada proceda alguna cosa, no podía tampoco haberla obtenido de mí mismo. De modo que quedaba que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza que fuese verdaderamente más perfecta que yo, y que incluso tuviese en sí todas las perfecciones de las que yo pudiese tener alguna idea; es decir, en una palabra, que fuese Dios [*Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien: car, de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible; et pource qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procede quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même. De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu*]» (AT VI 34).

idea que tenía de un Ser perfecto, encontraba que en ella estaba comprendida la existencia de la misma manera que en la idea de un triángulo está comprendido que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos<sup>215</sup> (AT VI 36).

Es en este marco que a continuación se detiene brevemente en los objetos racionales claros y evidentes (verdaderos y ciertos) pero cuya existencia «en el mundo» no es necesaria, las verdades de la matemática y la geometría.

b) Las ideas de la razón: surgen de examinar

el objeto de los géómetras, que concebía como un cuerpo continuo, o un espacio indefinidamente extendido en largo, ancho y altura o profundidad, divisible en varias partes, que podían tener diversas figuras y tamaños, y ser movidas o trasladadas de todas las maneras<sup>216</sup> (AT VI 36).

Los principios epistemológicos que en *Du monde* eran presentados como premisas para un conocimiento cierto y verdadero de la naturaleza son ahora deducidos del orden racional del *je*, que puede concebir por sí mismo la extensión geométrica (ancho, alto y largo), su división en diferentes formas y figuras y sus movimientos figurativamente descriptos. Sin embargo, dirá a continuación,

advertí también que no había en ellas nada que me asegurase la existencia de su objeto. Pues, por ejemplo, veía muy bien que si suponía un triángulo, era necesario que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos, pero en esto no veía nada que me asegurase que en el mundo existía triángulo alguno<sup>217</sup> (AT VI 36).

Existan o no *au monde*, los objetos de la razón existen al menos y, primeramente, en el *je*.

#### **4.1.3) Dios, fundamento último de todo orden.**

La demostración de la existencia de Dios revela al *je* que «no era yo el único ser existente... sino que, por necesidad, tenía que haber algún otro más perfecto, del cual yo dependiese, y de

---

<sup>215</sup> «...revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits» AT VI 36.

<sup>216</sup> «...l'objet des géomètres, que je concevais comme un corps continu, ou un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties, qui pouvaient avoir diverses figures et grandeurs, et être mues ou transposées en toutes sortes» AT VI 36.

<sup>217</sup> «...je pris garde aussi qu'il n'y avait rien du tout en elles qui m'assurât de l'existence de leur objet. Car, par exemple, je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits; mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle» AT VI 36.

quien hubiese obtenido todo cuanto yo poseía»<sup>218</sup> (AT VI 34). La experiencia de la alteridad revela al *je* su dependencia ontológica: la «certeza metafísica» del *je* es una evidencia absoluta pero instantánea, sostenida en el acto de dudar y pensar<sup>219</sup>, y frente a la existencia demostrada de un Ser perfecto, pensamiento infinito<sup>220</sup> u «omnisciente», «eterno e inmutable» se halla imperfecto, limitado y cuya existencia se sostiene momentáneamente en el acto autorreflexivo del *je*. Por lo tanto, el canon racional según el cual las verdades de la razón son ciertas y verdaderas obedece a la naturaleza del «*je*, es decir, el alma, por la que soy lo que soy», cuyo origen necesario es Dios, de modo que

aquella misma regla que antes establecí, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, obtiene [ontológicamente] toda su certeza solamente de que Dios es o existe, y es un ser perfecto, y de que todo lo que hay en nosotros viene de él. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y que vienen de Dios en todo lo que tienen de claras y distintas, no pueden, como tales, ser sino verdaderas<sup>221</sup> (AT VI 38).

La aclaración introducida («ontológicamente») salva de contradicción al pasaje: *in ordo cognoscendi* la regla establecida como canon se desprende de la experiencia fundacional del *je pense* pero *in ordo essendi*, *je*, es decir, el alma racional que soy, tiene su origen necesario en Dios, de donde también proceden todas las ideas verdaderas, claras y distintas. En la idea de un Ser perfecto se unifica así el orden natural y la racionalidad que permite conocerlo, las «leyes que Dios ha establecido de tal manera en la naturaleza y de las que ha grabado tales nociones en nuestras almas»<sup>222</sup> (AT VI 41), el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*.

Restituida la veracidad de nuestra experiencia racional, podrá luego establecer que «la falsedad o la imperfección [*fausseté ou l'imperfection*]» (AT VI 38-39) no pueden proceder de Dios ni de la razón (cuyas leyes descansan en él) sino de nosotros, de nuestro asentimiento a

---

<sup>218</sup> «*je n'étais pas le seul être qui existât...mais qu'il fallait, de nécessité, qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais*» AT VI 34.

<sup>219</sup> Pues «si sólo hubiese dejado de pensar, por más que hubiese sido verdadero todo el resto de lo que alguna vez había imaginado, no tenía razón alguna para creer que yo existía» (AT VI 32-33).

<sup>220</sup> Decimos sólo pensamiento infinito porque «considerando que toda composición es señal de dependencia, y que la dependencia es manifiestamente un defecto, juzgaba por ello que no podía ser una perfección en Dios el estar compuesto de estas dos naturalezas, y que, por consiguiente, él no lo estaba [*considérant que toute composition témoigne de la dépendance, et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeais de là, que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures, et que, par conséquent, il ne l'était pas*]» (AT VI 35).

<sup>221</sup> «...*cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies*» AT VI 38

<sup>222</sup> «...*lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes*» AT VI 41.

las ideas dudosas de la experiencia, de modo que «estemos despiertos o dormidos, no debemos dejarnos persuadir nunca sino por la evidencia de la razón»<sup>223</sup> (AT VI 39).

#### **4.1.4) El *je* fundante y unidad del *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*: Dios, su fundamento último.**

Como hemos visto, el *je pense* representa para Descartes el primer principio de la filosofía por ser fundante en una doble dimensión, a) del *ordo cognoscendi* y b) del *ordo essendi*. Si el *je* se halla como existente en y por el acto de pensar, es decir, haciendo y reconociéndose como es, pensamiento,

a) esta evidencia existencial es ante todo una verdad: «notando que esta verdad: *yo pienso, luego soy*, era tan firme y cierta», surgida de «dudar de la verdad de las otras cosas». La absoluta certeza del *je pense* es fundacional de toda certeza y brinda el parámetro o «regla general» para afirmar «que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas», de modo que las ideas de la razón, existan o no *au monde*, son verdaderas.

b) En el mismo acto de fundar el orden racional, el *je pense* funda el orden esencial, como experiencia reveladora de ser y existir implicada en el pensar, *donc je suis*, primero como experiencia inmediata, pues «si sólo hubiese dejado de pensar...no tenía razón alguna para creer que yo existía». Si existe por el acto de pensar, el *je* se descubre siendo «una substancia cuya esencia o naturaleza entera consiste únicamente en pensar» e identifica inmediatamente: «este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy». Al substancializar el acto de pensar del *je* se define su naturaleza ontológica, ser pensamiento finito y limitado, y al contar con una idea verdadera de un Ser perfecto, el *je* descubre que esa verdad compromete la existencia del Ser perfecto (sea por la definición misma de Dios o por la naturaleza del orden causal), de modo que descubre un campo ontológico que, «procediendo de los efectos a sus causas», señala a Dios como fundamento último, como origen ontológico de todas las verdades eternas y de mi propia alma racional.

En síntesis, el *je* es el primer principio de la filosofía por fundar simultáneamente y en el mismo acto, el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*, para deducir de dicho acto su propia naturaleza (poseedor de verdades racionales ciertas, de la idea de Dios, siendo pensamiento finito e imperfecto, etc.) y a Dios como fundamento metafísico último de ambos órdenes.

---

<sup>223</sup> «...soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison» AT VI 39.

#### 4.2) «*Les essais de cette Méthode*».

El objetivo primordial de la obra, decíamos anteriormente (Cf. nota 193), era publicar los ensayos científicos que desde hacía tiempo deseaba hacer públicos en virtud de los enormes aportes que brindaban principalmente al campo de la geometría y la óptica. A tal fin, añade a último momento un breve prefacio a modo de discurso en el que explicará las reglas que conforman su método para «*chercher la vérité dans les sciences*», la regla de la evidencia<sup>224</sup>, la regla del análisis<sup>225</sup>, de la síntesis<sup>226</sup> y de la comprobación<sup>227</sup>. Luego de establecer el fundamento metafísico y los principios epistemológicos que de él se derivan (el *je pense* como principio y ordenación racional, fundamentada ontológicamente en la idea de un Ser perfecto, Dios), ofrece Descartes en la Quinta parte algunos breves ejemplos (tomados de su tratado *Du monde*) que demuestran el alcance general de su proyecto epistemológico, no circunscripto a las materias específicas de los *Essais*. Por ende, encontraremos de modo fragmentario a lo largo de la obra ejemplos de: 1) su física geométrica, 2) su fisiología del conocimiento y 3) su geometría analítica.

##### 4.2.1) La física geométrica del *Discours* y los *Essais*.

En la Quinta parte del *Discours* Descartes ofrece un panorama de algunas «otras verdades que deduje de esas primeras [*autres vérités que j'ai déduites de ces premières*]» (AT VI 40) y que integraban su tratado *Du monde*, primeramente su formulación hipotética (en «espacios imaginarios [*espaces imaginaires*]» AT VI 42= AT XI 31) para luego proponer la sustitución de las «formas o cualidades [*formes ou qualités*]» (AT VI 43) de la física escolástica por «leyes

---

<sup>224</sup> «...no admitir nunca como verdadera cosa alguna, que no conociese con evidencia ser tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que yo no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda [*ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute*]» AT VI 18.

<sup>225</sup> «...dividir cada una de las dificultades que examinaría, en tantas partes como fuese posible, y como fuese necesario para resolverlas mejor [*de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre*]» AT VI 18.

<sup>226</sup> «...conducir mis pensamientos ordenadamente, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, al conocimiento de los más compuestos, suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros [*de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu, à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés; et supposant même de l'ordre entre ceux*] AT VI 18-19.

<sup>227</sup> «... hacer en todo unas enumeraciones tan completas y unas revisiones tan generales, que estuviese seguro de no omitir nada [*de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre*]» AT VI 19.

de la naturaleza...sin apoyar mis razones sobre otro principio que las perfecciones infinitas de Dios»<sup>228</sup> (AT VI 43), los principios epistemológicos fundados en la razón (Cf. 3.1.2), a partir de los cuales describía la mecánica celeste (el movimiento de las estrellas y los planetas, AT VI 43), la atracción gravitacional de la Tierra y su influjo en la Luna (AT VI 44) y la naturaleza y comportamiento de la luz, tema excluyente de dos de sus *Essais*.

En *Dioptrique*, luego de describir brevemente<sup>229</sup> a la luz como el movimiento muy rápido («en un instante [*en un instant*]» AT VI 84<sup>230</sup>) en forma de rayos «totalmente rectos» [*exactement droits*] (AT VI 88) de partículas, «sujetos a ser fácilmente desviados o amortiguados [*sujets à être détournés par eux, ou amortis*]» (AT VI 88) cuando encuentran superficies de diferentes formas, figuras o densidades, utiliza una serie de analogías para plantear geoméricamente y de modo accesible el problema. Así, (Cf. Figura nº17) dada una pelota arrojada en dirección AB hacia una superficie sólida (CBE) ésta rebotará en dirección BF, y lo mismo sucederá si en lugar de una pelota es un rayo de luz reflejado, por ejemplo, en un espejo. Pero si en lugar de un espejo el rayo de luz encuentra un líquido (Cf. Figura nº18), el rayo AB cambiará su trayectoria en dirección BI en lugar de seguir en línea recta (BD). Esta ley de la refracción de la luz como la constante «proporcionalidad entre el seno de los ángulos de incidencia y refracción» (Clarke, 1986, p.156) aparece esbozada (pero no explicada) en el Discurso décimo de la *Dioptrique*, pero gracias a la correspondencia que sostuvo con Mersenne, Huygens y Ferrier es posible reconstruir cómo desde 1625 Descartes ensayó varias formulaciones y respuestas al problema de la refracción de la luz (Shea, 1993, pp.212-231), y que en *Dioptrique* (Cf. Figura nº18) se presenta como la relación proporcional entre CB y BE, dado que CB=AH y BE=GI, el ángulo de incidencia o seno  $i = \frac{AH}{AB}$  será proporcional al ángulo de refracción o el seno  $r = \frac{GI}{BI}$ , de modo que  $\frac{\text{sen } i}{\text{sen } r} = \text{Constante}$ <sup>231</sup>.

<sup>228</sup> «... lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfecciones infinies de Dieu» AT VI 43).

<sup>229</sup> Pues no tiene «otro motivo para hablar sobre la luz que el de explicar cómo sus rayos penetran en el ojo y cómo pueden ser desviados por los diversos cuerpos que alcanzan [*n'ayant ici autre occasion de parler de la lumière, que pour expliquer comment ses rayons entrent dans l'oeil, et comment ils peuvent être détournés par les divers corps qu'ils rencontrent*]» (AT VI 83).

<sup>230</sup> Descartes, partidario de la transmisión instantánea de la luz, polemizó sobre este punto con Beeckman en agosto de 1634. Su antiguo maestro y colega sostenía (al igual que Galileo) que la velocidad de la luz podría ser muy grande pero no infinita y le propuso a Descartes que demuestre experimentalmente su presupuesto. Descartes respondió con un experimento teórico basado en observaciones de un eclipse lunar, impracticable y erróneo, y la polémica tomará con el tiempo (al menos por parte de Descartes) un carácter personal que distanciará definitivamente a los dos hasta la muerte de Beeckman en 1637 (Shea, 1993, pp.128-129 y 408-412).

<sup>231</sup> Constante que, tiempo después, será establecida como la dada entre los coeficientes de refracción: sea  $n_1$  y  $n_2$  los índices de refracción de los medios, la constante será:  $C = \frac{n_2}{n_1}$  de modo que la Ley general o Ley de refracción de Snell, tendrá la forma:  $\frac{\text{sen } i}{\text{sen } r} = \frac{n_2}{n_1}$ .

Figura nº17 (AT VI 93):

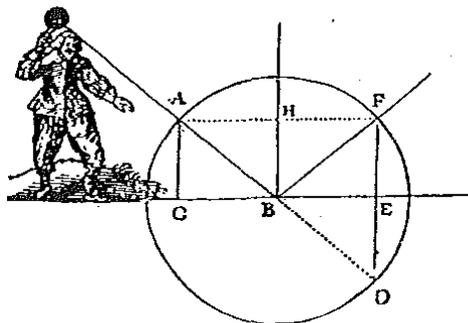
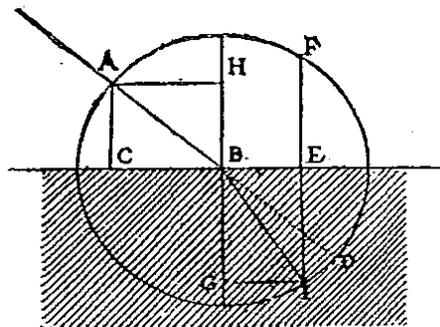


Figura nº18 (AT VI 103):



En los discursos siguientes propone una descripción minuciosa de la anatomía ocular y la fisiología que hace posible la percepción (e ideación) de la luz (discursos tercero a sexto) para finalmente dedicar los últimos (discursos sexto a décimo) a la geometría de las lentes.

La manifestación en la naturaleza del fenómeno de la refracción de la luz será la excusa para presentar, en su siguiente ensayo *Météores*, los principios de su física microcorpuscular, formulados del mismo modo que su epistemología hipotética en *Du monde* (Cf. 3.1.2)<sup>232</sup>, a saber, desde la suposición («*je suppose*» AT VI 233) de la homogeneidad cualitativa de la materia creada por Dios (AT VI 42) para explicar que los elementos de la física tradicional, «el agua, la tierra, el aire y cuantos cuerpos nos rodean están compuestos de diversas y pequeñas partes de figuras y tamaños diferentes»<sup>233</sup> (AT VI 233). A partir de este microcorpuscularismo, procederá a describir cómo los vapores (discurso segundo), las sales (discurso tercero), los vientos (discurso cuarto), las nubes (discurso quinto), la nieve, lluvia y granizo (discurso sexto), los rayos y los truenos (discurso séptimo) son producidos por los movimientos de dichas partículas, para finalmente describir específicamente los fenómenos vinculados a la refracción de la luz, la geometría de la refracción detrás de los arcoíris (discurso octavo, Cf. Figura nº19, nótese las refracciones ABCDE), las coronas (discurso noveno, Cf. Figura nº20, nótese cómo las partículas de hielo refractan los halos representados por los diversos puntos G y F ante un espectador D) y los parhelios (discurso décimo, Cf. Figura nº21, nótese cómo las refracciones producen la aparición de cinco soles CKLMN).

<sup>232</sup> Y de modo análogo a las *suppositiones* formuladas en las *Regulae* (Cf. 2.2), cabría agregar.

<sup>233</sup> «...*l'eau, la terre, l'air et tous les autres tels corps qui nous environnent sont composés de plusieurs petites parties de diverses figures et grosseurs*» AT VI 233.

Figura nº19 (AT VI 328):

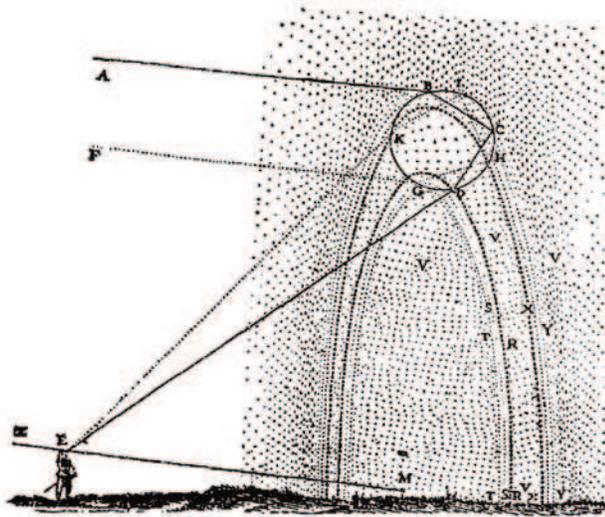


Figura nº20 (AT VI 349):

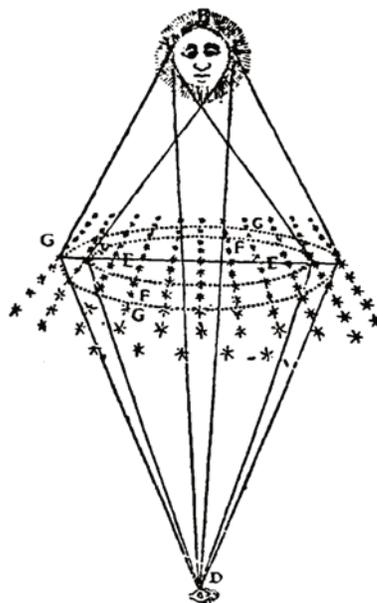
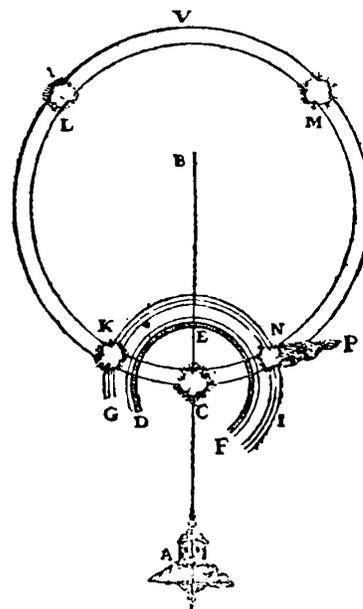


Figura nº21 (AT VI 361):



Los *Essais* ofrecen así una pequeña muestra, circunscripta al fenómeno de la refracción de la luz, del potencial de su método hipotético<sup>234</sup> para desentrañar las leyes de la naturaleza. Complementariamente, veremos a continuación, la obra también ofrece un esquema sinóptico de los principales mecanismos intervinientes en la sensación y el conocimiento de dicha naturaleza.

#### 4.2.2) La gnoseología figurativa y figurada de *Dioptrique*.

Luego de estudiar la naturaleza inanimada, recuerda en la Quinta parte del *Discours*, en *Du monde* se abordaba la naturaleza orgánica y animada, y para ilustrar cómo su método puede dar cuenta de los mecanismos biológicos ofrece como ejemplo una descripción anatómica del corazón para explicar su función hidráulica en la circulación sanguínea (AT VI 46-53) y en la distribución del calor que en él se genera (AT VI 52-53). Así operan «las leyes de la mecánica [orgánica], que son las mismas que las de la naturaleza»<sup>235</sup> (AT VI 54) en los diversos órganos, músculos, nervios y fibras (AT VI 56), de modo que el reino animal y la propia corporalidad humana puede ser asemejados a los «autómatas o máquinas semovientes [*automates, ou machines mouvantes*]» (AT VI 55)<sup>236</sup>. El estudio de los mecanismos biológicos culminaría con la descripción del alma racional, del modo en que siente y conoce a partir de su unión con el cuerpo, y que parcialmente podemos encontrar en *Dioptrique* cuando analice el ejemplo de la visión.

Luego de presentar una breve descripción anatómica del ojo, sus partes y de cómo la luz penetra en él, se refracta y forma en el fondo ocular una imagen invertida de sus objetos (*Cf.* Figura nº15, AT XI Figura 9 es prácticamente idéntica a la de *Dioptrique*, AT VI 106), Descartes se detiene a describir el sentido de la vista y que sirve de modelo para comprender cómo se producen los demás sentidos (o al menos por analogía). El objetivo será entonces

---

<sup>234</sup> Para fundamentar la validez de su método hipotético recurre nuevamente a la permanencia de la ley natural como expresión de la perfección de su legislador, Dios. Así, «no quería inferir, de todas estas cosas, que este mundo nuestro hubiese sido creado de la manera que yo proponía; pues es mucho más verosímil que Dios lo haya hecho desde el comienzo tal como debía ser. Pero es cierto, y es opinión comúnmente admitida entre los teólogos, que la acción por la cual lo conserva ahora, es la misma que aquella por la cual lo ha creado [*je ne voulais pas inférer de toutes ces choses, que ce monde ait été créé en la façon que je proposais: car il est bien plus vraisemblable que, dès le commencement, Dieu l'a rendu tel qu'il devait être. Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action, par laquelle maintenant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé*]» (AT VI 45) y establecida las leyes que regulan actualmente la refracción de la luz (por ejemplo), cabe inferir que tales leyes son conservadas y originarias en Dios.

<sup>235</sup> «...*les règles des mécaniques, qui sont les mêmes que celles de la nature*» AT VI 54.

<sup>236</sup> La fascinación de Descartes por los autómatas se remonta a su más temprana juventud y ya en las *Cogitationes privatae* alude a la paloma de Arquitas de Tarento (AT X 231-232)

explicar cómo «las impresiones producidas en los miembros exteriores por los objetos, llegan por medio de los nervios hasta el alma en el cerebro»<sup>237</sup> (AT VI 109) y cómo es que ella «siente [*sent*]» (AT VI 109). En la visión, el ojo recibe la luz procedente de los objetos exteriores, se refracta y proyecta en el fondo ocular «imágenes suficientemente perfectas [*images...d'assez parfaites*]» (AT VI 114) e invertidas, tal como puede observarse en las cámaras oscuras (AT VI 114-115). Las impresiones del fondo ocular llegan al cerebro a través de los nervios (AT VI 110), conductos que comunican a todo el cuerpo (dentro de los cuales se encuentran los pequeños filamentos, Cf. Figura nº13) con el cerebro, desde donde y hacia dónde se dirigen los espíritus animales que movilizan los diversos músculos (como en la acción de hacer foco en la vista o de mover los miembros). En el interior del cerebro se encuentra una superficie porosa a la que arriban los nervios o conductos y dentro de ella, una glándula (la glándula pineal o glándula H, en *Du monde*) donde se encuentra propiamente el alma (Cf. Figura nº16). Ahora bien, si la fisiología del conocimiento de *Dioptrique* no ofrece grandes aportes en relación con su abordaje en *Du monde*, es en lo gnoseológico dónde hallaremos algunos elementos y precisiones significativos.

Primeramente, que su descripción geométrica de una naturaleza microcorpúscular (como la refracción de la luz) clausura la gnoseología escolástica, pues de

esta forma [con su teoría mecanicista] nuestro espíritu se verá liberado de todas esas pequeñas imágenes que revolotean por el aire llamadas *especies intencionales* que tanto trabajan la imaginación de los filósofos<sup>238</sup> (AT VI 85).

Ya no será necesario multiplicar intelectos (*intellectus agens/intellectus possibilis*) o suponer cualidades que llegan «revoloteando por el aire» a la mente, pues podemos determinar ahora con precisión geométrica cómo las partículas de luz viajan en línea recta hasta que son refractadas por la anatomía ocular en cuyo fondo se proyecta y estimulan los nervios allí presentes. El desafío cartesiano será explicar cómo dichas imágenes pueden ser concebidas por el alma racional como ideas, y a tal fin propondrá un esquema figurativo y figurado.

Figurativo porque efectivamente las imágenes proyectadas en el fondo ocular «suficientemente perfectas» a los objetos, arriban a la superficie interior del cerebro de un modo «bastante semejante» al original, como podemos observar en la Figura nº22, donde «se forma

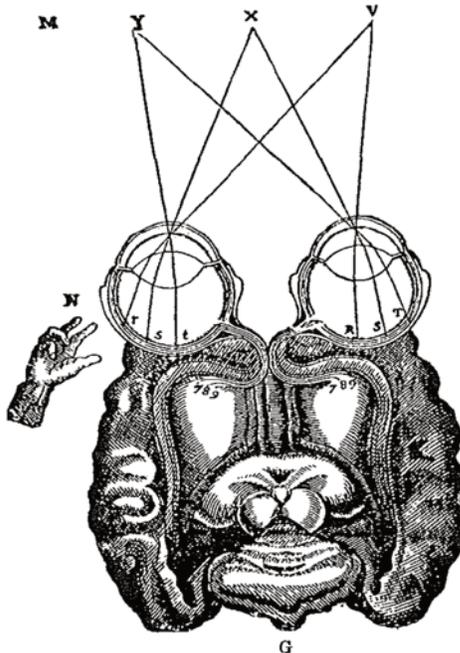
---

<sup>237</sup> «...*les membres extérieurs, parviennent jusques à l'âme dans le cerveau*» AT VI 109.

<sup>238</sup> «...*votre esprit sera délivré de toutes ces petites images voltigeantes par l'air, nommées des espèces intentionnelles, qui travaillent tant l'imagination des philosophes*» AT VI 85.

un dibujo 789 bastante semejante a los objetos *V, X, Y* en la superficie interior del cerebro»<sup>239</sup> (AT VI 129).

Figura nº22 (AT VI 128):



Al ser «bastantes semejantes» a «imágenes suficientemente perfectas» de los objetos, Descartes admite una relación de segundo grado con el objeto, mediada por estas semejanzas de semejanzas, y por tanto reconoce que «no hay imágenes que deban ser semejantes en todo a los objetos que representan»<sup>240</sup> (AT VI 113). Sin embargo,

es suficiente que [las figuras] se asemejen en pocas cosas [al objeto y] frecuentemente la perfección de las imágenes depende de que no lleguen a parecerse tanto como podrían. Así vemos que los grabados no habiendo sido realizados sino con una pequeña cantidad de tinta esparcida en diversos puntos sobre un papel nos representan selvas, villas, hombres e incluso batallas y tempestades, aunque de una infinidad de detalles que nos hacen concebir, no exista alguno con excepción de la figura [figure] en el que propiamente guarden parecido<sup>241</sup> (AT VI 113).

<sup>239</sup> «...se forme derechef une peinture 789, assez semblable aux objets *V, X, Y*, en la superficie intérieure du cerveau» AT VI 129.

<sup>240</sup> «...n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent» AT VI 113.

<sup>241</sup> «mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses; et souvent même, que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire. Comme vous voyez que les tailles-douces, n'étant faites que d'un eu d'encre posée çà et là sur du papier, nous représentent es forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance» AT VI 113.

El reconocimiento de la imperfección (copia de copia) de las figuras impresas en el cerebro en relación con sus objetos habilita a Descartes a establecer la naturaleza figurada de dichas imágenes. Sólo en un sentido figurado una sucesión de puntos muy próximos puede ser comprendida como una línea, o un conjunto de puntos en un grabado significar un rostro. En efecto, en la percepción e intelección la semejanza entre la imagen o figura y el objeto es el vehículo de la significación, aunque no toda significación dependa necesariamente de la semejanza pues «otras cosas...pueden excitar nuestro pensamiento como, por ejemplo, los signos y las palabras, que en modo alguno guardan semejanza con las cosas que significan»<sup>242</sup> (AT VI 112).

El vínculo del alma racional con (las imágenes y figuras de) los objetos es semiótico. Más adelante (Cf. 7.4) veremos detenidamente el origen y naturaleza de esta relación significativa, cómo es que las figuras o las palabras «excitan nuestro pensamiento», cómo es que se «da ocasión al alma para sentir tan diversas cualidades»<sup>243</sup> (AT VI 114), pues de momento baste con establecer que el alma racional percibe o concibe a partir de «figuras [*figures*]» que representan sus objetos, del mismo modo que

una superficie totalmente plana nos representan los cuerpos más adelantados o hundidos, a la vez que siguiendo las reglas de la perspectiva, representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras»<sup>244</sup> (AT VI 113).

Decíamos más arriba que la gnoseología cartesiana es figurativa y figurada: figurativa porque la materia con la que percibe o concibe el alma racional son literalmente figuras presentes en el sentido común y que representan significativamente sus objetos. Esto sucede, decíamos, de modo figurado, no literal<sup>245</sup>, sino por asociación semiótica entre figura y objeto, y para expresar que este vínculo semiótico es libre de la causalidad o necesidad mecánica,

---

<sup>242</sup> «...qu'il y a plusieurs autres choses que des images, qui peuvent exciter notre pensée; comme, par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient» AT VI 112.

<sup>243</sup> «...ce qui donne occasion à son âme de sentir tout autant de diverses qualités» AT VI 114.

<sup>244</sup> «...sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles; et des carrés par des losanges que par d'autres carrés; et ainsi de toutes les autres figures» AT VI 113.

<sup>245</sup> Cuestionando las especies intencionales de la escolástica advierte que «no [debemos] suponer que para sentir, el alma tenga necesidad de contemplar algunas imágenes, que fuesen enviadas por los objetos hasta el cerebro, tal como generalmente afirman los filósofos; al menos, sería preciso concebir la naturaleza de estas imágenes de forma muy distinta a como lo hacen tales filósofos [*ne pas supposer que, pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes; ou, du moins, il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne font*] (AT VI 112).

afirma que las figuras «dan ocasión al alma a sentir» y concebir, como el escenario corporal en el que activamente el alma siente y piensa. O dicho de otra manera, la corporalidad está sujeta a padecer las impresiones sensibles del exterior (la partícula de luz que llega refractada al fondo ocular, que estimula el nervio óptico, etc.) de un modo mecánico y necesario, pero la percepción o la concepción suceden cuando en ocasión de dichas figuraciones el alma racional percibe o concibe, pues es «el alma quien siente y no el cuerpo [*c'est l'âme qui sent, et non le corps*]» (AT VI 109).

#### 4.2.3) La geometría analítica de *Géométrie*.

Luego de demostrar la eficacia de su física geométrica en *Dioptrique* y *Météores*, Descartes dedica el último de sus ensayos a comunicar al gran público los progresos de su geometría analítica, conocida hasta ese momento por un reducido círculo de amistades y colegas. Ya hemos visto (Cf. 1.1.1) cómo desde 1619, Descartes se sabe en posesión de una «ciencia totalmente nueva» (AT X 156), capaz de «resolver todas las cuestiones susceptibles de ser propuestas a propósito de cualquier tipo de cantidad, sea continua o discreta» (AT X 156-157) y veinte años después podrá hacer pública la revolución que supone su geometría analítica no sólo para el álgebra geométrica sino también como instrumento para su física geométrica.

Consciente de la complejidad implicada en su descubrimiento, advierte que el presente ensayo «no podrá ser leído sino por aquellos que ya tienen conocimiento de lo que se expone en los estudios de Geometría»<sup>246</sup> (AT VI 368), por lo cual deberá explicar primeramente, cómo las operaciones algebraicas pueden ser expresadas proporcionalmente con figuras geométricas (cómo la sumatoria, la multiplicación, etc. pueden ser resueltas geoméricamente) y viceversa (cómo obtener operaciones algebraicas a partir de las relaciones dadas entre segmentos y figuras). A continuación, establece un nuevo<sup>247</sup> sistema de notación simbólica (AT VI 371 y libro tercero) eficaz, económico y preciso con el que identificar segmentos (conocidos,  $a$ ,  $b$ ,  $c$ , etc. y desconocidos  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , etc.), curvas y parábolas, etc. con la finalidad de formular y responder los interrogantes algebraicamente y como ejemplo de la potencia de su nuevo método plantea una resolución del problema de Pappus (AT VI 380-385). Finalmente, formaliza aquellos esbozos de sus *Cogitationes privatae* (Cf. Figura nº3, 4 y 5 en particular) en los que a partir de

---

<sup>246</sup> «...ce traité, je crains qu'il ne pourra être lu que par ceux qui savent déjà ce qui est dans les livres de *Géométrie*» AT VI 368.

<sup>247</sup> Sustituyendo así el simbolismo de Clavius (Christopher Clavius, *Commentarium in Euclidis Elementa*, Roma, 1589, Cf. Shea, pp.77-83). que utilizara en sus ensayos juveniles.



existencia de Dios representaba la comprobación del orden hipotético de las esencias (del orden natural) y del conocimiento. En el *Discours* encontramos un giro radical en la orientación cartesiana, pues en lugar de aceptar aunque más no sea momentáneamente como verdaderas ciertas premisas (*suppositiones/hypotheses*), partiendo de la premisa opuesta examinará sus conocimientos rechazando «como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiese imaginar la menor duda para ver si después de ello no quedaba en mí creencia alguna cosa que fuese enteramente indudable». La vía negativa invierte el procedimiento y en lugar de comprobar (gracias a la demostración de la existencia de Dios) la veracidad de la hipótesis propone hallar, en primer lugar, una verdad «enteramente indudable», para lo cual supondrá que los conocimientos dudosos procedentes de la experiencia de los sentidos externos<sup>248</sup>, el sentido interno<sup>249</sup> y la razón<sup>250</sup> son enteramente falsos.

Lo que halla, hemos visto, es una evidencia existencial que, como verdad absolutamente indudable, es la certeza fundacional y modelo de toda certeza y evidencia, y que consiste, precisamente, en ser y existir en el acto de pensar. El conocimiento verdadero y las reglas de su certeza y evidencia son fundados en la evidencia de «ser pensamiento» del *je*, que a su vez es la primera demostración de algo «que es o existe». Por esta razón, decíamos anteriormente, el *je pense donc je suis* es el primer principio de la filosofía por fundar simultáneamente y en el mismo acto, el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*, de lo cual deduce luego en virtud de su propia naturaleza (poseedor de verdades racionales ciertas, de la idea de Dios, siendo pensamiento finito e imperfecto, etc.) a Dios como fundamento metafísico último de ambos órdenes.

La estructura racional de la naturaleza (de las leyes de la mecánica inorgánica y orgánica) y la certeza de los instrumentos racionales que nos permiten dar cuenta de ella (como la geometría analítica y su potencial heurístico) están garantizados por Dios, y los *Essais* brindarán una muestra de cómo estos órdenes están vinculados figurativamente. Por esta razón, vimos cómo la descripción geométrica del comportamiento de la luz permite hallar la constante dada entre

---

<sup>248</sup> «...puesto que los sentidos a veces nos engañan quise suponer [*je voulus supposer*] que no había cosa alguna que fuese tal como ellos nos la hacen imaginar» (AT VI 32-33).

<sup>249</sup> «...finalmente, al considerar que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos nos pueden venir cuando dormimos, sin que, en ese caso, ninguno de ellos sea verdadero, resolví suponer [*je me résolus de feindre*] que ninguna de las cosas que jamás hubieran entrado en mi espíritu era tampoco más verdadera que las ilusiones de mis sueños» (AT VI 32).

<sup>250</sup> La experiencia racional parece trascender la esfera de la suposición o hipótesis (*supposition, hypothèse*) y requiere de un rechazo radical de la voluntad para negar sus verdades: «Y dado que hay quienes se equivocan al razonar, incluso en las más simples materias de la geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba expuesto a errar tanto como cualquier otro, y rechacé como falsas [*je rejetai comme fausses*] todas las razones que antes había tenido por demostraciones» (AT VI 33). Más adelante veremos cómo Descartes introduce en las *Meditations* la figura del genio maligno para poder dar cuenta de dicho rechazo radical.

los ángulos de incidencia y refracción y explicar, de este modo, fenómenos naturales tales como los arcoíris, los halos y parhelios e incluso los vinculados con la naturaleza humana, como en la geometría ocular. La visión le ofrece a Descartes un modelo perfecto con el cual vincular la geometría del comportamiento natural (como la luz) con los mecanismos de percepción e ideación, modelo que denominamos figurativo y figurado: figurativo porque son figuras aquello que se imprime en el fondo ocular y se comunica a las paredes interiores del cerebro, y en este sentido común o interno son percibidas, recordadas o imaginadas por el alma racional, en una actividad productora de significado, que a partir de la literalidad del fenómeno fisiológico produce figuradamente ideas (como la sucesión de puntos es vista y entendida como una línea).

La concordancia entre los principios de su física geométrica y su gnoseología figurativa depende, como hemos señalado, del *je pense* como primer principio de la filosofía. Por tal razón, dedicará su próxima obra, las *Meditationes de Prima Philosophia* a investigar detalladamente la experiencia del *ego cogito* y sus consecuencias metafísicas.

## Capítulo quinto.

### Lo figurativo en la fundamentación metafísica de las *Meditationes de Prima Philosophia* (1638-1641).

El objetivo del presente capítulo es profundizar en la fundamentación metafísica del *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* operada desde el acto reflexivo del *ego cogito, ego sum* y en el modo en que esta fundamentación es garantizada por la soberana perfección de Dios. En segundo lugar, veremos cómo lo figurativo es deducido de la propia naturaleza del *ego*, para constituir la arquitectura racional de la extensión. Finalmente, veremos cómo el acto imaginario (vinculado a los objetos geométricos) me brinda una demostración *a priori* de la existencia de un primer objeto extenso, «mi cuerpo».

La publicación del *Discours* no tuvo, inicialmente, el impacto esperado por el autor. El «gran público» receptivo a ideas nuevas y libre del dogmatismo académico<sup>251</sup> que buscaba cautivar con sus novedosos aportes en filosofía natural, geometría y metafísica, no necesariamente leía el francés<sup>252</sup>, y a pesar de ser escrito de un modo relativamente ameno, no dejaba de representar un desafío para un lector no interiorizado en dichos temas. Diferente fue la acogida en los círculos intelectuales, donde fue recibido con elogios y objeciones de diversa naturaleza, y la intención de darle una continuidad a la obra en una segunda edición<sup>253</sup> habla de la conformidad general de Descartes con la obra. Sin embargo, la inclusión a último momento y a las apuradas

---

<sup>251</sup> Gran público y librepensadores entre quienes destaca específicamente a las mujeres. Regalará por ello los primeros ejemplares de su *Discours* a la mujer y a la hermana de Huygens (Rodis Lewis, 1996, p.127) y su relación epistolar y filosófica con Isabel de Bohemia y con la Reina Cristina de Suecia contienen muchos de los aportes más valiosos del corpus cartesiano.

<sup>252</sup> Por tal motivo, mientras terminaba de publicar la primera edición francesa ya planificaba publicar una traducción latina (Carta a Mersenne de marzo de 1637, AT I 350). Hacia mediados de 1638 la traducción del texto, muy posiblemente a cargo de Étienne de Courcelles, estaba terminada (Carta a Mersenne del 23 de agosto de 1638, AT II 334), aunque la obra será publicada recién en 1644 junto a los *Principia philosophiae* bajo el nombre *Specimina philosophiae*. Un detallado análisis de las ediciones latinas del *Specimina philosophiae* se encuentra en la tesis doctoral de Vermeulen (2007) *René Descartes, Specimina philosophiae, Introduction and Critical Edition*.

<sup>253</sup> El editor, Jan Maire, brindó a Descartes doscientos ejemplares para que disponga libremente (Rodis Lewis, 1996, 147) que, junto a otras copias sin encuadernar, fueron enviadas a intelectuales, académicos, personajes influyentes y posibles patrocinadores de Francia, Países Bajos y Roma junto al pedido de hacer llegar al autor las posibles objeciones que pudieran encontrar para ayudarlo a enmendar sus errores. El plan originario era recoger las observaciones (de este selecto grupo pero también de todo aquél que le haga llegar sus comentarios a través del editor, como promete en la sexta parte del *Discours* AT VI 75) y publicarlas junto a las respuestas en una segunda edición de la obra, pero pronto abandonará esta idea ante la diversidad de temáticas y polémicas que implicaba: desde las polémicas con «los matemáticos franceses» (Fermat a la cabeza) en torno a su geometría analítica, las observaciones de los académicos de la Universidad de Lovaina sobre su anatomía y sistema circulatorio (Fromondus y Plempius) y sobre la descripción de la visión (Mydorge), sobre la naturaleza de la luz descrita en sus *Météores* (Ciermans, Morin y Étienne Noël, Rector de *La Flèche*, donde pretendía que se enseñe su pequeño tratado), entre muchas otras. Ante semejante labor prefirió, en cambio, dedicarse de lleno a su próximo proyecto, las *Meditationes*, adoptando a tal fin la modalidad de objeciones y respuestas desde su primera edición.

del *Discours* (Cf. 4.1) dejó inconforme al autor sobre lo que consideraba la «más importante...y...la menos elaborada de la obra [*la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage*]»<sup>254</sup> (AT I 560), la fundamentación metafísica presente en la cuarta parte. Casi diez años después de proponerse un tratado de metafísica (Cf. *Tratado de metafísica* de 1629 y el capítulo final del tratado *Du monde*), Descartes dedicará finalmente una obra completa a establecer los principios y fundamentos metafísicos del orden natural y racional.

Hacia finales de 1639 comienza a redactar su «*Essai de Metaphysique*» (AT II 629) y, cauteloso, planifica enviar copias del manuscrito a una veintena o treintena (AT II 622) de teólogos y filósofos con el pedido de que le hagan llegar sus objeciones a fin de darles respuesta o, de ser necesario, tener la oportunidad de enmendar sus errores<sup>255</sup> antes de publicarlo. La obra, escrita en latín, transitaba algunos temas sensibles para las autoridades académicas (como la naturaleza del alma y el cuerpo, la naturaleza divina y la demostración de su existencia, etc.), razón por la cual buscó la debida aprobación de los teólogos de la Universidad de la Sorbona<sup>256</sup>, académicos, de sus maestros Jesuitas<sup>257</sup> y el privilegio real francés para poder distribuir las copias en dicho país. Luego de una primera edición parisina fallida<sup>258</sup>, publica en Ámsterdam

---

<sup>254</sup> Explica en una carta al Padre Vatier del 22 de febrero de 1638 que «[e]s cierto que he sido demasiado oscuro en lo que he escrito acerca de la existencia de Dios en este tratado del Método y, aunque es la pieza más importante, confieso que es la menos elaborada de toda la obra [*Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage*]» (AT I 560).

<sup>255</sup> La cordial invitación cartesiana contrasta con la realidad (Clarke, 2006, p.159), pues no sólo no concederá nada a las objeciones que recibe, sino incluso en numerosas cartas será particularmente despectivo al darle respuesta. En las *Meditationes*, sin embargo, responderá con cordialidad incluso a las objeciones mordaces, como las de Hobbes, sin dudas por tratarse de escritos destinados a su publicación.

<sup>256</sup> La obra llegó a las manos de los teólogos de la Sorbona el 1 de agosto de 1641 y aprobada («*lecta et approbata est conclusio superni mensis*», Armogathe, 1994, p.3) el 2 de septiembre de 1641.

<sup>257</sup> La polémica con los Jesuitas procede de las objeciones que hiciera el Padre Bourdin, docente del Colegio de Clermont (el colegio Jesuita de París) a los *Essais* cartesianos, principalmente a la *Dioptrique* (a los que dedicó dos jornadas de disputas entre junio y julio de 1640, Clarke, 2006, p.194). Ante la inminente publicación de las *Meditationes*, cuya temática comprometía aspectos sensibles a la doctrina teológica, Descartes envía una serie de cartas (personalmente y a través de Mersenne) al Rector del Colegio de Clermont, el Padre Hayneuve, procurando que la condena de Bourdin no redunde en una condena corporativa de la Compañía de Jesús. Así mismo, un poco antes de la publicación de la primera edición de sus *Meditationes*, envía una copia del manuscrito a Bourdin con el pedido de que le haga llegar sus objeciones, que serán incluidas junto a sus correspondientes respuestas en la segunda edición de 1642 como Séptimas objeciones.

<sup>258</sup> *Meditationes de Prima Philosophia in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur*, París, Michel Soly, 1641. La publicación de la primera edición fue desde un comienzo caótica. El autor nunca tuvo control del proceso, gestionado a la distancia (mientras residía en los Países Bajos) a través de un intermediario, su amigo Mersenne, a quién le otorga incluso el poder de «bautizarla [*baptiser*]» (AT III 239): será él quien agregue al título, *Meditationes de prima Philosophia*, «*in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstrantur*», cambiado por Descartes en la segunda edición por «*in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*». La obra no advertía, como lo hará desde la segunda edición, que incorporaba objeciones y respuestas («*His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; cum Responsionibus Authoris*») y contaba con un sinfín de errores tipográficos (Carta a Mersenne de 31 de diciembre de 1640, AT III 271-277) pues como aclaraba la página final *Errata*, «[c]omo esto fue enviado a la imprenta estando ausente el autor, y a partir de una copia, y no de su manuscrito, ningún cuidado pudo impedir que se introdujeran algunos errores [*Quoniam haec absente Authore, atque ab exemplari, non ab eius manuscripto,*

en 1642 una segunda edición corregida y aumentada de sus *Meditationes de prima Philosophia* a la que seguirá, en 1647, una traducción francesa<sup>259</sup> corregida y aprobada por el autor.

En las *Meditationes* nos encontraremos entonces con una extensa reelaboración de la fundamentación metafísica del *Discours*, en muchos casos ampliando y precisando lo dicho y en otros introduciendo argumentos enteramente novedosos, pero siguiendo, no obstante, el mismo método, como decía en la Regla V, el mismo «orden y disposición [*ordine et dispositione*]» (AT X 379) de aquello a lo que dirigiremos nuestra mente. Y esto es así porque ambas obras (Gueroult, 1953, p.22) están compuestas según la misma «manera de demostrar [*rationem demonstrandi*]» (AT VII 155), como explicará en las Respuestas a las segundas objeciones, *Rationes more geometrico dispositę*, disponiendo sus «razones según el método de los Geómetras [*meis rationibus more geometrico*]» (AT VII 155)<sup>260</sup>. Sin embargo, aclara Descartes, «[l]a manera de demostrar [de los geómetras] es doble: una se hace por el análisis, la otra por la síntesis [*Demonstrandi autem ratio duplex est, alia scilicet per analysim, alia per synthesim*]»<sup>261</sup> (AT VII 155). Y establece:

El análisis muestra la verdadera vía por la cual una cosa ha sido inventada metódicamente *et tanquam a priori*, de modo que si el lector quiere seguirla y atiende suficientemente a ella, entenderá perfectamente la cosa como si él mismo la hubiera inventado<sup>262</sup> (AT VII 155).

---

*typis mandata sunt, nulla diligentia potuit impedire, quin aliqui errores irrepserint*]» (AT VI XIII-XIV). Amén de todos estos problemas, el principal motivo para reeditar la obra debemos buscarlo en la composición de las objeciones y respuestas. Primeramente, porque Gassendi, autor de las quintas objeciones, reclamó que fueron publicadas sin su consentimiento y solicitó que sean retiradas (para ser publicadas por el autor, poco después, con el nombre de *Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae, adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, Amstelodami, apud Iohannem Blaev, 1644). En segundo lugar, Descartes deseaba particularmente incorporar las objeciones y respuestas de los Jesuitas, pero la respuesta de Bourdin no llegó sino después de la primera edición (de hecho, sus objeciones serán hechas sobre la base de esta edición), por lo que serán incorporadas en la segunda edición como Séptimas objeciones.

<sup>259</sup> *Les méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées*, Paris: La Veuve Jean Camusat et Pierre Le Petit, 1647. La traducción de las meditaciones estuvo a cargo de Louis Charles d'Albert, duque de Luynes, y fue supervisada por el autor, que agregó además algunos pasajes al original latino con el fin de hacer más clara la exposición. Claude Clerselier, por su parte, completará la labor traduciendo la mayoría de las objeciones y respuestas.

<sup>260</sup> En las Respuestas a las segundas objeciones explica, en efecto, que «[e]n el modo de escribir que tienen los Geómetras distingo dos cosas, a saber, el orden, y la manera de demostrar. El orden consiste únicamente en que las cosas propuestas como primeras deben ser conocidas sin la ayuda de las siguientes, y que las siguientes deben luego estar dispuestas de tal modo que sean demostradas únicamente por las cosas que las preceden [*Duas res in modo scribendi geometrico distingo, ordinem scilicet, et rationem demonstrandi. Ordo in eo tantum consistit quod ea quae prima proponuntur absque ulla sequentium ope debeant cognosci, et reliqua deinde omnia ita disponi ut ex praecedentibus solis demonstrantur*]» (AT VII 155).

<sup>261</sup> La traducción francesa agrega: «*par l'analyse ou resolution, et l'autre par la synthese, ou composition*» (AT IX I 121).

<sup>262</sup> «*Analysis veram viam ostendit per quam res methodice, et tanquam a priori inventa est, adeo ut si lector illam sequi velit, atque ad omnia satis attendere, rem non minus perfecte intelliget, suamque reddet quam si ipsemet illam invenisset*» AT VII 155. La traducción nos pertenece y hemos simplificado la expresión negativa del final para su mejor comprensión.

La expresión *tanquam a priori* y el modo en que es sustituida por una fórmula causal en la traducción francesa de Clerselier<sup>263</sup> ha dado lugar a diferentes interpretaciones<sup>264</sup> pero primeramente, la vía analítica es la que expresa el *ordo cognoscendi* (Gueroult, 1953, p.27), aquella que construye o inventa metódicamente *a priori*, esto es, para que sea dada «la cosa»<sup>265</sup>, de modo que todo aquel que sigue dicho camino podrá inventarla como si fuese propia, tal como sucede con el *ego cogito ergo sum*. La vía sintética, en cambio, representa el modo en que «las cosas», consideradas como ya dadas, se relacionan y dependen entre sí, y expresa por ende el *ordo essendi*, pues:

[I]a síntesis, contrariamente y por un camino opuesto, busca *et tanquam a posteriori* (incluso si, con frecuencia, la prueba en sí esté más *a priori* que en aquella [vía analítica]) demuestra, de hecho, claramente lo que contienen sus conclusiones, y se sirve de una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas<sup>266</sup> (AT VII 156).

La complejidad de las expresiones *tanquam a priori* y *tanquam a posteriori* no será saldada aquí, pero si no perdemos de vista las vías que ofrece Descartes comprenderemos el oscuro pasaje del paréntesis y por qué está interesado en «una manera de demostrar» *more geometrico* y no en la otra: la vía analítica es la exposición o *ratio cognoscendi* que constituye o «inventa la cosa» conocida *tanquam a priori*, antes de que sea «dada», la vía de la metódica y radical duda que dará lugar al *ego cogito*. Mientras que la vía sintética (expuesta en las *Rationes more geometrico dispositę*), brindará una descripción sistemática de la *ratio essendi* cuya figura primera es Dios, la «prueba más *a priori*» en el *ordo essendi*, la «cosa ya dada» primera y causa de todas las demás<sup>267</sup>.

Todos estos temas («[q]uestiones de Deo et mente humana» AT VII 7), aclara en el *Praefatio ad lectorem*, ya fueron tratados en su *Discours* aunque allí se abordaron «brevemente

---

<sup>263</sup> «El análisis muestra la verdadera vía por la cual una cosa ha sido metódicamente inventada, y hace ver cómo los efectos dependen de las causas [L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes]» (AT IX, 121).

<sup>264</sup> Para más referencias a las interpretaciones Cf. Alquié, 1963, t.II, p.582 y Gaukroger, 1989, pp.99-102. Sobre la relación que guarda el término *a priori* con la tradición medieval Cf. Pickavé, 2005, pp. 433-454.

<sup>265</sup> Por tal motivo Clerselier la traduce, como hemos visto, como «*les effets dépendent des causes*», siguiendo la fórmula del *Discours* de proceder «demostrando los efectos por las causas [démontrant les effets par les causes]» (AT VI 45).

<sup>266</sup> «*Synthesis e contra per viam oppositam, et tanquam a posteriori quaesitam (etsi saepe ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa) clare quidem id quod conclusum est demonstrat, utiturque longa definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum, et problematum serie*» AT VII 156.

<sup>267</sup> Por ello su exposición sintética partirá de la existencia y naturaleza divina (las tres primeras proposiciones y demostraciones) para arribar a la distinción del cuerpo y el alma.

[*paucis attigi*]]» (AT VII 7) y «sólo de paso [*delibarem*]]»<sup>268</sup> (AT VII 7), razón por la cual deberán ser retomadas<sup>269</sup> y explicadas con suficiencia y en el debido orden.

### 5.1) De la duda metódica a la duda radical.

En la primera meditación encontraremos el punto más radical del abordaje escéptico cartesiano. Conforme a su habitual manera de exponer el problema («demostrando los efectos por las causas [*démontrant les effets par les causes*]]»), establece como punto de partida el reconocimiento de la incertidumbre de los conocimientos adquiridos a causa<sup>270</sup> de haber aceptado como verdaderas, opiniones y conocimientos falsos o dudosos<sup>271</sup>. Por tal motivo y con la finalidad de establecer un fundamento «firme y permanente en las ciencias» (AT VI 17), se propondrá examinar todos sus conocimientos con la premisa de rechazarlos por completo si «encuentro alguna razón para dudar»<sup>272</sup> (AT VII 18) de ellos. Y como analizarlos individualmente es «una tarea infinita [*operis esset infiniti*]]» (AT VII 18) buscará «derribar los fundamentos [*suffossis fundamentis*]]» (AT VII 18) sobre los que descansan y, afirma, «atacaré inmediatamente los principios mismos sobre los que se apoyaba todo lo que hasta ahora he creído»<sup>273</sup> (AT VII 18).

A diferencia del *Discours*, dónde la crítica a la experiencia racional y sensitiva daba lugar a ambigüedades e inconsistencias<sup>274</sup>, en la primera meditación encontraremos un examen de los «fundamentos y principios» de todo conocimiento y experiencia posibles, una duda no sólo metódica (con una finalidad precisa, encontrar algo absolutamente indudable) sino también sistemática y universal (Gueroult, 1953, p.33), es decir, aplicada incluso a la idea más *a priori* imaginable del orden existente (del *ordo essendi*), la «cosa ya dada» primera y causa de todas

<sup>268</sup> El término «*delibatio*» señala precisamente una prueba, una muestra, una cata.

<sup>269</sup> Como ha señalado Gilson (1987, p.284), Descartes hablará tiempo después de sus *Meditationes* como una ampliación que profundiza al *Discours*, Cf. *Conversaciones con Burman*, «[e]n ese lugar del [Discurso del] Método se contiene un epitome de estas Meditaciones, que debe exponerse por medio de éstas [*Ibi in Methodo continetur epitome harum Meditationum, quae per eas exponi debet*]]» (AT V 153).

<sup>270</sup> Las «causas por las cuales podemos dudar de todas las cosas [*causae...propter quas de rebus omnibus...possumus dubitare*]]» (AT VII 12) dirá en el *Resumen de las seis meditaciones siguientes*.

<sup>271</sup> «Hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias [*Animadverti jam ante aliquot annos quam multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire*]]» AT VI 17.

<sup>272</sup> «...*si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero*» AT VII 18.

<sup>273</sup> «...*aggrediar statim ipsa principia quibus illud omne quod olim credidi nitebatur*» AT VII 18.

<sup>274</sup> Principalmente la inconsistencia de la crítica a la experiencia racional mediante el argumento de los errores y los paralogismos, dado que no es la razón la que afirma tales operaciones sino la voluntad.

las demás, a la idea de Dios. En consecuencia y exponiendo en orden<sup>275</sup> los diversos fundamentos de nuestros conocimientos, someterá a examen el conocimiento fundado en: a) los sentidos externos, b) el sentido interno y c) en la razón, con la premisa de suspender el asentimiento de sus ideas en caso de encontrar en ellos el menor motivo de duda.

a) Primeramente, los sentidos externos están sujetos a equívocos y a ilusiones de todo tipo (como las estudiadas tiempo atrás en *Dioptrique*) motivo por el cual reconoce que no son plenamente confiables<sup>276</sup>.

b) La posibilidad de padecer ilusiones en situaciones puntuales (como el remo que parece quebrarse en el agua) contrasta con la certidumbre que ofrece la experiencia general de la vigilia, esa unidad de toda la experiencia sensitiva que suele llamar «sentido interno» o «sentido común» que me indica el aquí y ahora<sup>277</sup>. Este sentido interno o común, donde converge toda percepción sensible, es sin embargo engañado toda vez que soñamos<sup>278</sup> pues, como hemos visto (Cf. 4.1.1), sueño y vigila ocurren en este mismo ámbito corporal como un flujo que, en un sentido o en otro<sup>279</sup>, comunican la percepción corporal con la mente. Por tal motivo todo el conocimiento fundamentado en la percepción sensible deberá ser rechazado al igual que la fuente de la que procede, mi corporalidad, y con ironía afirma: «[s]oñemos, pues, y que estas cosas particulares no sean verdaderas, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, y que tal vez tampoco tengamos tales manos y tal cuerpo completo»<sup>280</sup> (AT VII 19). La ironía de adscribir la vigilia al sueño («soñemos») no debe ser tomada

---

<sup>275</sup> Como aconsejaba en la tercera regla del método (AT VI 18), partiendo de los objetos o, en este caso, de la experiencia más simple y cotidiana para radicalizar progresivamente la duda hasta su punto límite.

<sup>276</sup> En efecto, «todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equívocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado [*Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi, hos autem interdum fallere deprehendi; ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt*]» (AT VII 18).

<sup>277</sup> «Sin embargo, podría ser que, aunque a veces los sentidos nos engañan acerca de cosas pequeñas y muy distantes, hubiera sin embargo muchas otras de las que no se puede dudar, aunque hayan provenido de ellos: como que ahora estoy aquí, que me hallo sentado junto al fuego, que estoy vestido con un abrigo de invierno, que tengo en mis manos una hoja de papel, y cosas semejantes [*Sed forte quamvis interdum sensus circa minuta quaedam et remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur; ut jam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, et similia*]» AT VII 18.

<sup>278</sup> «Como si yo no fuera un hombre que suele dormir de noche y padecer en sueños todas esas mismas cosas, y a veces hasta cosas menos verosímiles que las de aquéllos cuándo están despiertos [*tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes*]» AT VII 18.

<sup>279</sup> Recordemos, brevemente, que en la percepción los sentidos externos comunican al sentido interno la información que es entendida por la mente, mientras que en el sueño la mente imprime en el sentido interno imágenes y recuerdos que son así percibidos realmente existentes.

<sup>280</sup> «*Age ergo somniamus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus, tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt*» AT VII 19.

literalmente<sup>281</sup> pues el argumento cartesiano apunta al fundamento de la certeza inmediata de estar aquí, ahora, a dudar de mi cuerpo («mis manos», «lo que veo o siento», etc.) como vínculo primario con la corporalidad en general<sup>282</sup>. Por tal motivo puede, a continuación, someter a duda incluso a los sueños, pues «las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas... [que] no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas»<sup>283</sup> (AT VII 19). La posibilidad de imaginar o soñar «Sirenas y Sátiros [*Sirenas et Satyriscos*]» (AT VII 20) se sustenta en una capacidad combinatoria de la imaginación (Cf. 8) que «entremezclan miembros de diversos animales [*diversorum animalium membra permiscent*]» (AT VII 20) a partir de un material suministrado por los sentidos.

c) Existen, finalmente, ciertas verdades que no proceden de los sentidos sino de la propia naturaleza racional de la mente,

cosas muy simples y en extremo generales, mientras que poco se cuidan de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo de cierto e indudable. Porque, ya sea que esté despierto, ya sea que esté dormido, dos y tres unidos hacen cinco, y el cuadrado no tiene más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan evidentes caigan bajo sospecha de falsedad<sup>284</sup> (AT VII 20).

Si las verdades de la «Aritmética [y] la Geometría [*Arithmetica, Geometria*]» (AT VII 20) son independientes de su existencia «en la naturaleza [*in rerum natura*]» es porque tienen origen, primeramente (*in ordo cognoscendi*), en los atributos<sup>285</sup> que la mente puede deducir de

---

<sup>281</sup> «[Q]ue podríamos estar durmiendo todo el tiempo» como parafrasea Wilson (1990, p.40) de Walsh (Walsh, W. 1963. *Metaphysics*. Londres: Hutchinson, p. 91).

<sup>282</sup> Por tal motivo descarta, ante todo, el escenario de la locura, la inadecuación patológica de la mente con la realidad producida por el deterioro cerebral, y explica: «[a] no ser que me compare con no sé qué insensatos, cuyos cerebros se hallan tan deteriorados por el terrible vapor de la negra bilis, que afirman constantemente que son reyes cuando son paupérrimos, o que están vestidos de púrpura cuando están desnudos, o que tienen cabeza de arcilla, o que son toda una calabaza, o forjados de vidrio; pero se trata de dementes, y yo mismo no parecería menos demente si transfiriera a mí su ejemplo [*nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem*]» (AT VII 18-19). Acerca de las posibles interpretaciones de este pasaje y los *insani* y *dementes*, véase el debate entre Foucault y Derrida (Cf. Foucault, 1986, t.1, Cap.2 «El gran encierro» y t.3, «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego» y Derrida, 1989, Cap. 2, «Cogito e historia de la locura»).

<sup>283</sup> «...*tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt*» AT VII 19.

<sup>284</sup> «...*simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum natura necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere: nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant*» AT VII 20.

<sup>285</sup> En las Respuestas a las segundas objeciones definirá al atributo del siguiente modo: «[c]uando decimos que algún atributo se halla contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que si dijéramos que ese atributo es verdadero de esa cosa y que se puede aseverar que se halla en ella [*Cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptu contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari*]» (AT VII 162)

dichas ideas<sup>286</sup>, como cuando halla que «en la naturaleza del triángulo está contenido que sus tres ángulos son iguales a dos rectos»<sup>287</sup> (AT VII 163)<sup>288</sup> o afirma «la proporción que hay entre los cuadrados de sus lados y de su base»<sup>289</sup> (AT VII 225). Más adelante (Cf. 5.5.3) veremos si efectivamente estos conocimientos pueden producirse sin el concurso de la corporalidad (de la imaginación), a esta altura de la duda negada por Descartes como fuente confiable, pues el argumento apunta a la intelección de ciertas verdades que por simples son «tan evidentes [e imposibles que] caigan bajo sospecha de falsedad», tal como lo demuestran los ejemplos propuestos, que «dos y tres unidos hacen cinco y el cuadrado no tiene más de cuatro lados».

Dado que estas verdades simples proceden de la naturaleza racional de la mente resta establecer el origen o la causa de dicha naturaleza, para lo cual propone dos escenarios: a) que tenga por origen algo imperfecto y b) que tenga por origen a Dios.

c.a) El primer escenario es el propuesto por los ateos<sup>290</sup>, aquellos que afirman que nuestra naturaleza depende del azar o del modo en que se han dado las cosas [*continuata rerum serie*]<sup>291</sup>. En tal caso, si bien por el momento reconoce que no puede negarles razón<sup>292</sup> advierte, no

---

<sup>286</sup> Arnauld, autor de las Cuartas objeciones, señaló con justicia la dificultad de hallar límites precisos en el argumento cartesiano pues si bien podemos aceptar que «el cuadrado no tiene más de cuatro lados» es una verdad clara y distinta, la relación proporcional establecida por el Teorema de Pitágoras puede no serlo. Entonces, es posible afirmar (continúa Arnauld) que «conozco con claridad y distinción que este triángulo es rectángulo; [pero] dudo sin embargo de que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados; por lo tanto no es de la esencia de este triángulo que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados [*ut enim, inquit, clare, et distincte percipio triangulum illum esse rectangulum, dubito tamen utrum illius basis quadratum aequale sit quadratis laterum, non ergo ad illius essentiam pertinet quod illius basis quadratum aequale sit quadratis laterum*]» (AT VII 201-202). Descartes responde invirtiendo el argumento, y afirma que una vez conocidos los atributos de la idea (las relaciones proporcionales entre los lados o ángulos de un triángulo) es imposible no pensar con claridad y evidencia la idea misma («ningún triángulo puede ser concebido distintamente si se niega la proporción que hay entre los cuadrados de sus lados y de su base [*nequidem triangulus distincte potest intelligi, si negetur proportio quae est inter quadrata ejus laterum et basis*]» (AT VII 225).

<sup>287</sup> «... *in natura Trianguli continetur ejus tres angulos aequales esse duobus rectis*» AT VII 163.

<sup>288</sup> Sentencia idéntica hemos visto en el *Discours*, cuando se preguntaba por la existencia *au monde* de las ideas de la razón advertía «que no había en ellas nada que me asegurase la existencia de su objeto. Pues, por ejemplo, veía muy bien que, si suponía un triángulo, era necesario que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos, pero en esto no veía nada que me asegurase que en el mundo existía triángulo alguno» (AT VI 36).

<sup>289</sup> «...*proportio inter basis quadratum et quadrata laterum*» AT VII 225.

<sup>290</sup> Como «los escépticos que ponían en duda las demostraciones mismas de la geometría, y sostengo que ellos no lo hubieran hecho, si hubiesen tenido el conocimiento cierto de la verdad de un Dios [*Scepticos, qui de ipsis Geometricis demonstrationibus dubitabant; et affirmo ipsos id facturos non fuisse, si Deum, ut par est, cognovissent*]» (AT VII 384).

<sup>291</sup> «Tal vez haya algunos, sin embargo, que prefieran negar un Dios tan poderoso, antes que creer que todas las demás cosas son inciertas. Pero no los contradigamos, y concedamos que todo eso acerca de Dios es ficticio; y que supongan que yo he llegado a ser lo que soy o por el hado, o por casualidad, o por la serie continua de las cosas, o de cualquier otro modo [*Essent vero fortasse nonnulli qui tam potentem aliquem Deum mallent negare, quam res alias omnes credere esse incertas, sed iis non repugnemus, totumque hoc de Deo demus esse fictitium, at seu fato, seu casu, seu continuata rerum serie, seu quovis alio modo me ad id quod sum pervenisse supponant*]» AT VII 21.

<sup>292</sup> «...argumentos contra los cuales ciertamente no tengo nada que responder [*quibus sane argumentis non habeo quod respondeam*]» (AT VII 21). Más adelante (Cf. 5.4.1), en cambio, demostrará por varias vías la existencia necesaria de Dios y este argumento caerá bajo su peso.

obstante, que tampoco brindan una certeza en sentido contrario y «si quiero encontrar algo cierto, debo en adelante negarles mi asentimiento también a estas cosas [dudosas], no menos que a las abiertamente falsas»<sup>293</sup> (AT VII 21). En síntesis, si la naturaleza racional de la mente procede de la casualidad o de la serie de cosas dadas, procede de algo imperfecto y como tal carece de una garantía absoluta.

c.b) Descartes suscribe, obviamente, la opinión contraria y reconoce que «en mi mente se halla afincada una cierta vieja opinión de que Dios es quien puede todo y por quien he sido creado tal como soy»<sup>294</sup> (AT VII 21). Es en este punto dónde la duda cartesiana adquiere un carácter radical, pues lo que propondrá es tomar esta «vieja opinión» y preguntarse:

¿De dónde sé entonces que él no ha hecho que no haya tierra alguna, ningún cielo, ninguna cosa extensa, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar, y que sin embargo todas esas cosas me parezcan existir tal como ahora?<sup>295</sup> (AT VII 21).

En otras palabras, que mi naturaleza tenga por origen algo no casual sino *un* Dios, «por quien he sido creado tal como soy», no implica que dicha divinidad sea necesariamente buena, de modo que es posible afirmar como hipótesis válida (aunque parezca desmedida o hiperbólica) la afirmación contraria y suponer que mi naturaleza procede de un Dios maligno y engañador:

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de verdad, sino que un cierto genio maligno, y además extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad para engañarme: consideraré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son más que engaños de los sueños con los cuales le ha tendido insidias a mi credulidad: me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni ningún sentido, sino que opino falsamente tener todo eso<sup>296</sup> (AT VII 22-23).

Y si tal genio maligno fuese la causa de mi naturaleza,

así como juzgo que los demás se equivocan a veces acerca de las cosas que consideran saber de la manera más perfecta ¿no pasaría lo mismo conmigo, que me equivoque cada vez que sumo

---

<sup>293</sup> «...non minus quam ab aperte falsis accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire» AT VII 21.

<sup>294</sup> «...infixa quaedam est meae menti vetus opinio Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus» AT VII 21.

<sup>295</sup> «...unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?» AT VII 21.

<sup>296</sup> «Supponam igitur non optimum Deum fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem, et callidum omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem» AT VII 22-23.

dos y tres, o cuento los lados del cuadrado, o si se puede pensar algo aún más fácil?<sup>297</sup> (AT VII 21).

Bajo estas premisas suspenderá el asentimiento de todo el conocimiento sensible («el cielo y la tierra», «ninguna cosa extensa», «mis manos, mi cuerpo», etc.), el procedente del concurso de la corporalidad y la intelección (las cosas extensas que recuerdo, las que imagino, las «figuras», «magnitudes», etc.) e incluso las verdades más simples y evidentes producidas por la intelección pura («dos y tres son cinco», «el cuadrado es una figura de cuatro lados», etc.). Por ende,

[s]upongo entonces que todo lo que veo es falso; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; ni poseo sentido alguno; el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué será entonces verdadero? Tal vez sólo esto: que nada es cierto<sup>298</sup> (AT VII 24).

## 5.2) *De natura mentis humanae o naturaleza del ego.*

La segunda meditación tiene por objetivo resolver la *crise pyrrhoniene* (Popkin, 1983, p.275) y para dar respuesta a aquella conclusión de «que nada es cierto [*nihil esse certi*]» reflexiona:

yo ciertamente era si me he persuadido de algo. Hay sin embargo un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente<sup>299</sup> (AT VII 25).

El acto de concebirse del *ego* es un acto de ser y existir que tiene, primeramente, dos consecuencias: a) por un lado, es una verdad metafísica absolutamente «cierta e incommovible

---

<sup>297</sup> «...imo etiam quemadmodum judico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest?» AT VII 21.

<sup>298</sup> «Suppono igitur omnia quae video falsa esse, credo nihil unquam extitisse eorum quae mendax memoria repraesentat, nullos plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae; quid igitur erit verum? fortassis hoc unum nihil esse certi» AT VII 24.

<sup>299</sup> «...imo certe ego eram si quid mihi persuasi: sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit; haud dubie igitur ego etiam sum si me fallit, et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo: adeo ut omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum» AT VII 25.

[*certum et inconcussum*]]» (AT VII 24) y un punto de apoyo firme como el de Arquímedes «necesariamente verdadero» mientras se realiza, «se concibe o se expresa». Por otra parte, b) es un acto de algo que se revela existente, el *ego*, pues así como hay actos corporales, sólo existentes en la extensión, hay «actos que llamamos intelectuales [*cogitativos*], como entender, querer, imaginar, sentir, etc...y decimos que la substancia en la que residen es *una cosa que piensa o un espíritu* [*actus, quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, etc.... atque substantiam cui insunt dicimus esse rem cogitantem, sive mentem*]]» (AT VII 176). Esta doble posibilidad se deduce de la naturaleza del *ego* pues cuando se pregunta qué soy, qué es inseparable de mí, se responde:

¿Pensar? Aquí sí encuentro: el pensamiento es [*cogitatio est*]; sólo a él no puedo arrancarlo de mí. Yo soy, yo existo; es cierto [*ego sum, ego existo, certum est*]. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser. Ahora no admito sino lo que sea necesariamente verdadero. Porque de manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón, palabras cuya significación me era desconocida. Soy entonces cosa verdadera [*sum res vera*], y verdaderamente existente [*vere existens*]; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante [*cogitans*]<sup>300</sup> (AT VII 27).

En este fragmento encontramos la doble naturaleza del *ego sum* en fórmulas tan sintéticas como clarificadoras. Por un lado, a) es fundadora de una verdad absoluta y principio primero del saber y del *ordo cognoscendi*: «*ego sum, ego existo, certum est*» o, lo mismo, *ego* «*sum res vera*»; a la vez, b) lo primero que demostramos verdaderamente existiendo («*vere existens*») y la primera «cosa» que es posible afirmar en el *ordo essendi*, «*cogitatio est*» *res* «*cogitans*».

El acto<sup>301</sup> *cogitativo* «*ego sum, ego existo*» alumbra la existencia y verdad primeras y define, en consecuencia, «la substancia en la que reside [dicha actividad] como una cosa que piensa» (AT VII 176). Por tal motivo cuando se propone definir «lo que soy» acude al conjunto de acciones que el *ego* puede realizar: «¿qué soy entonces? Cosa pensante. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también

<sup>300</sup> «...*cogitare? hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. Quandiu autem? nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione ut illico totus esse desinerem: nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum: sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae: sum autem res vera, et vere existens, sed qualis res? dixi, cogitans*» AT VII 27.

<sup>301</sup> Descartes enfatiza en dos oportunidades la naturaleza práctica del *ego sum*, cuando afirma que es verdadero «cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente» (AT VII 25) y luego de forma explícita, «¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso [*nempe quandiu cogito*]; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser» (AT VII 27).

y que siente [*Sed quid igitur sum? res cogitans: Quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*]] (AT VII 28).

### 5.3) El *ego cogito*, canon del orden racional.

El haber encontrado una primera verdad absoluta («*ego sum, ego existo, certum est*», *ego «sum res vera»*) inaugura un orden racional cuya naturaleza nos es dada conocer porque es la del propio *ego*. En efecto, si «[e]stoy cierto de que soy cosa pensante, pero entonces ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo?»<sup>302</sup> (AT VII 35). El *ego cogito*, como intuición simple e inmediata de la mente<sup>303</sup>, contiene «lo que se requiere [*requiro*]]» o la exigencia misma de «lo cierto [*certus*]]», porque «en este primer conocimiento no hay nada más que cierta percepción clara y distinta de aquello que afirmo»<sup>304</sup> (AT VII 35). En otras palabras: si el *ego sum* es una verdad absoluta y «es cierto que soy cosa pensante», el acto cogitativo que realizo ha de ser una «percepción clara y distinta [*clara et distincta perceptio*]]» de naturaleza tal que me sirva en general como exigencia de toda certeza [*certitudo*]. Por tal motivo, concluye, «me parece que se puede establecer ya como regla general que es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente [*ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*]]» (AT VII 35).

El *ego cogito* me permite comprobar la veracidad del acto intuitivo de «percibir clara y distintamente» y hacerla extensible a los demás objetos que cumplan con dicha exigencia, de modo que es posible establecer como parámetro o canon general que todos los objetos intuidos con claridad y distinción son necesariamente verdaderos<sup>305</sup>.

---

<sup>302</sup> «...*sum certus me esse rem cogitantem, nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus?*» AT VII 35.

<sup>303</sup> En las Respuestas a las segundas objeciones, explica a Mersenne que no es un razonamiento sino una simple intuición lo que brinda la certeza al *ego*, pues «*ego cogito, ergo sum, sive existo* no concluye su existencia de su pensamiento como por la fuerza de algún silogismo, sino como una cosa conocida de por sí; la ve por una simple intuición del espíritu [*ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*]]» (AT VII 140).

<sup>304</sup> «...*in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo*» AT VII 35.

<sup>305</sup> Para fundamentar este postulado explica en un confuso pasaje que «en verdad no sería suficiente para que yo llegara a estar cierto de la verdad de la cosa, si alguna vez pudiera suceder que algo que percibiera de tal manera claro y distinto fuera falso [*quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum si posset unquam contingere ut aliquid quod ita clare et distincte perciperem falsum esset*]]» (AT VII 35). En la traducción francesa se entiende mejor el giro utilizado, pues afirma que dicha generalización «no sería suficiente para asegurarme de que es verdadera, si alguna vez pudiera suceder que una cosa que llegue a concebir tan clara y tan distintamente se hallara ser falsa [*ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse*]]» (AT IX I 27). En síntesis: como es imposible («no puede suceder») concebir clara y distintamente algo falso, entonces dicha intuición ha de ser siempre verdadera.

Tal es el caso de los objetos racionales, pues «[c]uando consideraba algo muy simple y fácil acerca de las cosas Aritméticas o Geométricas, como que dos y tres juntos hacen cinco, o cosas semejantes ¿acaso no intuía al menos estas cosas con suficiente claridad como para afirmar que eran verdaderas?»<sup>306</sup> (AT VII 35-36). Tales objetos, en consecuencia, producidos por la misma naturaleza racional del *ego* al realizar operaciones aritméticas o deducir los atributos de las figuras geométricas, existen y son verdaderos en y para el *ego* que los «considera»<sup>307</sup>.

Ahora bien, la posibilidad de restituir parcialmente (en la intimidad del *ego*) la certeza de las verdades de la «Aritmética y la Geometría» (Cf. 5.1.c) radica, precisamente, en que son independientes de su existencia «en la naturaleza [*in rerum natura*]» y dado que aún no se ha demostrado argumentativamente la falsedad de la hipótesis del genio maligno, aunque se trate de una hipótesis «muy tenue y...Metafísica [*tenuis...et Metaphysica*]» (AT VII 36), no deja por ello de ser válida<sup>308</sup>. En consecuencia, a pesar de haber demostrado la validez en y para el *ego* de las ideas racionales, por el momento no podemos afirmar que dichos objetos existen verdaderamente fuera del *ego* o *in rerum natura* a no ser que pueda demostrar que mi naturaleza racional no es imperfecta o engañada perversamente a cada instante por un genio maligno. Por tal motivo dedicará dos meditaciones completas a demostrar la existencia de Dios.

#### **5.4) Dios, fundamento último de todo orden.**

En las Respuestas a las primeras objeciones, Descartes explica que «sólo hay dos vías por las cuales se puede demostrar que hay un Dios, una por sus efectos y la otra por su esencia o naturaleza»<sup>309</sup> (AT VII 120) retomando así, al igual que hizo en el *Discours*, los argumentos de la escolástica a la luz de las propias premisas.

##### **5.4.1) La demostración de Dios a partir de la naturaleza del *ego*.**

---

<sup>306</sup> «*Quid vero cum circa res Arithmeticas, vel Geometricas aliquid valde simplex et facile considerabam, ut quod duo et tria simul juncta sint quinque, vel similia, nunquid saltem illa satis perspicue intuebar ut vera esse affirmarem*» AT VII 35-36.

<sup>307</sup> El verbo utilizado «considerar [*considero/considérer*]» es lo suficientemente amplio como para dejar indeterminada la acción que realiza el *ego* con estos objetos, pero en principio a la acción de concebirlos deberá acompañar una potencia de imaginarlos.

<sup>308</sup> Pues «[y]o mismo no juzgué luego que se debía dudar de tales cosas, sino únicamente porque me venía a la mente que tal vez algún Dios podía haberme otorgado una naturaleza tal que se engañara hasta con respecto a aquellas cosas que parecían evidentes [*Equidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea judicavi, quam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse ut etiam circa illa deciperer quae manifestissima viderentur*]» (AT VII 36).

<sup>309</sup> «...*duae tantum sunt viae per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam, sive naturam*» AT VII 120.

El «principal argumento para probar la existencia de Dios [*praecipuum argumentum ad probandum Dei existentiam*]» (AT VII 14) es, para Descartes, aquél que demuestre cómo en la propia naturaleza del *ego* se encuentra como efecto, la evidencia de Dios como su causa, y en tal sentido, propone dos maneras de demostrar su existencia «por sus efectos».

#### **5.4.1.1) Demostración de la existencia de Dios por la naturaleza pensante y finita del *ego*.**

La primera demostración por los efectos que propone en la tercera meditación consiste, en breves términos, de los siguientes pasos:

a) Primeramente, distingue de entre los actos cogitativos, aquellos que llamamos ideas que son «como imágenes de las cosas [*tanquam rerum imagines*]» (AT VII 37) o representaciones conceptuales<sup>310</sup>, como por caso de Dios, una Quimera, o un ángel, de las voluntades o juicios, actividades como afirmar y negar, querer o no querer, etc., con la finalidad de establecer que la idea de Dios pertenece, efectivamente, al primer conjunto de *cogitationes*.

b) En segundo lugar, dado que las ideas son sólo «ciertos modos de mi pensamiento [*cogitationis meae quosdam modos considerarem*]» (AT VII 37), es posible clasificarlas provisionalmente según su procedencia, con lo cual algunas serán «innatas, otras adventicias y otras hechas por mí mismo [*innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur*]» (AT VII 37). Algunas, en efecto, proceden de algún objeto externo, como la idea del sol o del caballo y en tal caso serán adventicias; otras son ficciones («ficticias») producidas al combinar dichas ideas, como cuando imaginamos «sirenas o hipogrifos» a partir de las ideas de pez, humano, caballo, etc.; otras, finalmente, no dependen de objeto exterior alguno (es decir, son independientes de su existencia «en la naturaleza [*in rerum natura*]») y proceden, por ende, de nuestra propia naturaleza pensante<sup>311</sup>, como la idea de pensamiento, verdad o substancia que se

---

<sup>310</sup> Wilson aclara con pertinencia que no son «imágenes visuales» (1990, pp.158-159) sino tan sólo un cierto contenido representacional. Por tal motivo puede afirmar que «las ideas, si se las considera solas en sí mismas y no las refiero a ninguna otra cosa, no pueden propiamente ser falsas; porque si imagino una cabra o una quimera, no es menos verdad que imagino la una que la otra [*ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt, nam sive capram, sive chimaeram imaginer, non minus verum est me unam imaginari quam alteram*]» (AT VII 37).

<sup>311</sup> El problema del innatismo ha dado innumerables interpretaciones y es imposible abarcar aquí lo extensivo de sus lecturas (Cf. Corazón, 1993, García del Campo, 1994, Gueroult, I, pp.132ss, Wilson, 1990, pp.156ss), pero en el contexto argumentativo presente debemos reparar en que se trata de verdades producidas por la actividad intelectual según su naturaleza (que suma dos y tres es cinco o deduce los atributos de una figura) y por ello las llama innatas, en tanto connaturales al *ego*. Por tal motivo «encuentro en mí dos ideas del sol diversas, una como tomada de los sentidos, que debe ser asignada por completo a aquellas que considero adventicias, y por la cual me aparece muy pequeño, y otra, en cambio, deducida de las razones de la Astronomía, es decir, sacada de algunas nociones que me son innatas, o hecha por mí de algún otro modo, y por la cual se muestra varias veces mayor que

encuentran contenidas en el acto del «*ego sum res vera*»<sup>312</sup> o la idea de cinco contenida en la operación aritmética de dos y tres.

c) Finalmente, distingue entre la realidad actual o formal de la idea, el acto cogitativo por el cual me la represento y su contenido objetivo, es decir, la realidad contenida en el acto representativo<sup>313</sup>. La causa de la realidad formal de una idea es el acto representativo de la mente, mientras que la causa del contenido objetivo de la idea ha de ser una realidad al menos igual que su contenido representado. De este modo, el contenido objetivo de la idea de un modo o accidente es menor que el de la idea de substancia, y la idea de substancia finita inferior al de una substancia infinita (AT VII 40), aunque todas posean la misma realidad formal. Esta clasificación no sólo es aplicable a las ideas sino también a los objetos «fuera del entendimiento [*extra intellectum positam*]» (AT VII 102) y opera en el sentido inverso, de modo que, por ejemplo el sol, está actualmente (en acto y formalmente) allí en el cielo mientras que, objetivamente o como contenido representativo, está en mí como modo o idea<sup>314</sup>. Por último, existe una manera especial de vincular el contenido representativo y su objeto, la eminencia. En sus *Rationes more geometrico dispositę*, Descartes explica (Definiciones, IV) que:

Se dice de las mismas cosas que se hallan *formalmente* en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como las concebimos; y se dice que se hallan *eminentemente*, cuando en verdad no están allí como tales, sino que ellas son tan grandes que pueden suplir ese defecto [por su excelencia<sup>315</sup>]<sup>316</sup> (AT VII 161).

---

la tierra [*duas diversas solis ideas apud me invenio, unam tanquam a sensibus haustam, et quae maxime inter illas quas adventitias existimo est recensenda, per quam mihi valde parvus apparet, aliam verò ex rationibus Astronomiae desumptam, hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam, vel quocumque alio modo a me factam, per quam aliquoties major quam terra exhibetur*]» (AT VII 39). Innato es entonces el conocimiento geométrico algebraico de la astronomía, deducido de la naturaleza racional del ego.

<sup>312</sup> Nótese en este punto que el «*ego sum res vera*» no deduce su verdad de su existencia *in rerum natura* sino al revés: es el *ego cogito, ergo sum*, cuya actividad cogitativa se le revela verdadera y existente, lo que funda el *ordo essendi*. En tal sentido, el *ego cogito* es independiente del orden natural pues, precisamente, el orden natural es un «orden» del ego.

<sup>313</sup> Cf. Hamelin, 1949, p. 196, Gueroult, I, p.160, Cottingham, 1993, p.136, Gouhier, 1962, pp.123ss., Alquié, 1966, pp.202ss. Caimi, (2009, pp.LXXIVss.) recoge el origen medieval del concepto de realidad objetiva (nota 134) y una sinopsis de algunas de las interpretaciones habidas del problema (Cf. p.LXXVII nota 137).

<sup>314</sup> Respuestas a las Primeras objeciones, AT VII 102. Donde mejor se observa esta bidireccionalidad es en las Respuestas a las segundas objeciones, *Rationes more geometrico dispositę*, Axiomas, V, cuando afirma que «la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en la que esa misma realidad esté contenida no sólo objetivamente, sino también de manera formal o eminente [*realitatem objectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter, contineatur*]» (AT VII 165).

<sup>315</sup> Agregado explicativo en su edición francesa «*et elles sont dites y être éminemment, quand elles n'y sont pas à la vérité telles, mais qu'elles sont si grandes, qu'elles peuvent suppléer à ce défaut par leur excellence*» (AT IX I 125).

<sup>316</sup> «*Eadem dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus; et eminenter, quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint*» AT VII 161.

Entonces, «la misma cosa» se halla formal o actualmente en la cosa (el sol) como en su contenido representacional (la idea de sol). Sin embargo, esta equivalencia se rompe cuando la cosa «es tan grande» o perfecta que su contenido representacional (la idea), incapaz de equiparar su perfección, «suple» esta carencia reconociendo «su excelencia [*leur excellence*]», su mayor grado de ser, perfección o potencia.

d) Entonces, si encuentro alguna idea en mí cuya realidad objetiva sea tal que yo no pueda ser su causa actual ni contenerla como una perfección mayor contiene a una menor (eminentemente), «de ello se sigue necesariamente que no estoy solo en el mundo»<sup>317</sup> (AT VII 42). Y dado que la idea de las diversas sustancias finitas que se me ocurren no son más perfectas que yo (que soy sustancia pensante), sólo resta examinar la idea de Dios, es decir, la idea de

cierta sustancia infinita, independiente, supremamente inteligente, supremamente poderosa, por quien, tanto yo mismo, como todo lo demás que existe, si algo más existe, hemos sido creados. Todo lo cual es en verdad de tal naturaleza, que entre más cuidadosamente lo considero, menos me parece que haya podido proceder sólo de mí. Por lo tanto, de lo dicho anteriormente hay que concluir que Dios existe necesariamente<sup>318</sup> (AT VII 45).

Recapitulando: dado que la idea de Dios, como idea de una sustancia infinita, contiene una realidad objetiva infinita, dicha realidad no pudo ser causada por mi propia naturaleza finita e imperfecta. Y como lo infinito no es una mera negación de lo finito (AT VII 45) sino una realidad mayor, ni tampoco pudo proceder de la nada porque de la negación y la nada no puede proceder ninguna perfección<sup>319</sup>, entonces la causa de la realidad objetiva de la idea de Dios que se halla en mí, ha de ser una realidad que actualmente (en acto o eminentemente) posea tal perfección (*Cf.* nota 314).

En consecuencia, Dios es, existe y es la causa de la idea que yo poseo de él, y esta idea «es clara y distinta en el más alto grado [pues]...contiene más realidad objetiva que cualquier otra»<sup>320</sup> (AT VII 46), es decir, demuestra su realidad suprema o soberana en el *ordo essendi*. Y

---

<sup>317</sup> «...*hinc necessario sequi non me solum esse in mundo*» AT VII 42.

<sup>318</sup> «*Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat est creatum. Quae sane omnia talia sunt ut quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum*» AT VII 45.

<sup>319</sup> Respuestas a las segundas objeciones, *Rationes more geometrico dispositæ*, Axiomas, III: «Ninguna cosa, ni ninguna perfección de esa cosa que exista actualmente, puede tener a la Nada, o a una cosa no existente, como causa de su existencia [*Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens potest habere nihil, sive rem non existentem pro causa suae existentiae*]» (AT VII 165).

<sup>320</sup> «...*clara, et distincta sit, et plus realitatis objectivae quam ulla alia contineat*» AT VII 46.

a la vez, «esta idea del ente soberanamente perfecto e infinito es verdadera en sumo grado»<sup>321</sup> (AT VII 46), fuente primera de toda verdad, y su idea «es clara y distinta en sumo grado: porque todo lo que percibo de manera clara y distinta que es real y verdadero, y que implica alguna perfección, se contiene por completo en ella»<sup>322</sup> (AT VII 46), es decir, es suprema verdad en el *ordo cognoscendi*.

#### 5.4.1.2) Demostración de la existencia de Dios por la existencia finita del *ego*.

En la primera demostración «por sus efectos», Descartes deduce la existencia necesaria de Dios por la presencia de su idea en la naturaleza pensante y finita del *ego*. Pero el *ego* no solamente piensa, sino que además es y existe, de modo que a continuación retomará la misma<sup>323</sup> demostración pero deducida de la naturaleza existente y finita del *ego*, es decir, de que existe y de que no puede ser ontológicamente *causa sui*.

Si, en efecto, «*cogitatio est*», el acto reflexivo existencial del *ego cogito* me revela la existencia de una *res cogitans* en el acto de pensar y mientras piensa, pero no me indica de dónde procede. Así, cabe la pregunta ontológica «¿[d]e dónde tendría yo mi ser? Sin duda de mí, o de mis padres, o de algunos otros menos perfectos que Dios; porque nada se puede pensar o inventar más perfecto que él, ni tampoco igual de perfecto»<sup>324</sup> (AT VII 48).

En este escenario puede darse que mi ser proceda de: a) de mí mismo, b) de una substancia imperfecta como yo o c) de una substancia más perfecta. Y si partimos de la premisa de que en el acto de ser, concurren no sólo la potencia de comenzar sino también la de conservar y sostener en el ser<sup>325</sup>, hallaremos que:

---

<sup>321</sup> «...*haec idea entis summe perfecti, et infiniti maxime vera*» AT VII 46.

<sup>322</sup> «...*Est etiam maxime clara et distincta, nam quidquid clare et distincte percipio quod est reale et verum, et quod perfectionem aliquam importat, totum in ea continetur*» AT VII 46.

<sup>323</sup> Como explica en las Respuestas a las primeras objeciones, «...no tanto para aportar una razón diferente de la precedente, como para explicar la misma con más exactitud [*non tam ut diversam a praecedenti rationem afferrem, quam ut eandem ipsam absolutius explicarem*]» (AT VII 106). De hecho, explica tiempo después en una carta a Mesland del 2 de mayo de 1644 que «[p]oco importa que mi segunda demostración fundada en nuestra propia existencia sea considerada diferente de la primera o sólo como una explicación de la primera. Pero del mismo modo que es un efecto de Dios el haberme creado, también lo es el haber puesto en mí su idea; y no hay ningún efecto que provenga de él por el que no se pueda demostrar su existencia. Sin embargo, me parece que todas estas demostraciones, tomadas de los efectos, se reducen a una [*Il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première. Mais, ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée; et il n'y a aucun effet venant de lui, par lequel on ne puisse démontrer son existence. Toutefois, il me semble que toutes ces démonstrations, prises des effets, reviennent à une*]» (AT IV 112).

<sup>324</sup> «*Nempe a quo essem? a me scilicet, vel a parentibus, vel ab aliis quibuslibet Deo minus perfectis, nihil enim ipso perfectius, nec etiam aequè perfectum cogitari, aut fingi potest*» AT VII 48.

<sup>325</sup> Respuestas a las segundas objeciones, *Rationes more geometrico dispositæ*, Axiomas, II: «El tiempo presente no depende del que precede inmediatamente; por ello no se necesita una causa menor para conservar una cosa que para producirla por la primera vez [*Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet, ideoque non minor causa*

a) El primer escenario es imposible: si nada procede de la nada (AT VII 48) entonces, o bien he sido desde siempre o bien he comenzado a ser en algún momento. Y en ambos casos debo ser también capaz de sostener y conservar mi ser, no sólo de producirlo, y ninguna de estas posibilidades las reconozco como propias de mi potencia finita. En consecuencia, el *ego* no puede ser *causa sui*<sup>326</sup>.

b) Tampoco puede proceder de una causa imperfecta como yo, como por ejemplo de mis padres: en este caso encontramos el mismo problema pues, o bien dicha causa tiene en sí misma su causa u origen o procede de una anterior, y así al infinito. Como en el caso anterior, no reconozco ni en mí ni en mis padres la potencia de sostenerme y conservarme en mi ser<sup>327</sup>.

c) Por tal motivo cabe concluir necesariamente que «por el solo hecho de que yo exista, y de que haya en mí cierta idea del ente perfectísimo, esto es de Dios, se demuestra con toda evidencia que Dios también existe»<sup>328</sup> (AT VII 51).

Resta establecer, finalmente, cómo es que poseo esta idea de un ser perfecto, «porque no la he tomado de los sentidos [*neque enim illam sensibus hausit*]» (AT VII 51) ni mucho menos «ha sido hecha por mí [*nec etiam a me efficta est*]» (AT VII 51), combinando ideas adventicias, de modo que sólo puede ser innata, es decir, connatural a la mente y para ejemplificarlo explica que «en verdad no hay por qué admirarse de que Dios, al crearme, me haya introducido esa idea, para que fuera como la marca del artífice impresa en su obra»<sup>329</sup> (AT VII 51), de modo que al crearme como cosa pensante a su imagen y semejanza, encuentro en mi naturaleza pensante tanto su idea como las demás potencias racionales.

Ahora que ha demostrado la existencia necesaria de Dios, sólo resta establecer las consecuencias que se derivan de su naturaleza, y en un condensado párrafo explica:

---

*requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primun producendam*]» (AT VII 165) Cf. Hamelin, 1949, p.203. Esta premisa le valió numerosas críticas (de Arnauld, Gassendi, Caterus, etc.) y «el siglo XVII se divirtió sobre sus consecuencias» (Maritain, 1956, p.86), pues en efecto, Descartes sustituye su principio epistémico de la continuidad del movimiento (Cf. 3.1.3) por el principio metafísico de «creación continua» vinculado a la tradición tomista.

<sup>326</sup> «Pero si yo procediera de mí, no dudaría, ni tendría deseos, no me faltaría absolutamente nada; porque me hubiera dado todas las perfecciones de las cuales tuviera alguna idea, y así yo mismo sería Dios [*Atqui si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi deesset, omnes enim perfectiones quorum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem*]» AT VII 48.

<sup>327</sup> «Por último, en lo que respecta a los padres, aunque sea verdad todo lo que en alguna ocasión he creído de ellos, sin embargo ellos en verdad no me conservan, ni tampoco me han hecho de ninguna manera en cuanto soy cosa pensante; sino que tan sólo pusieron algunas disposiciones en aquella materia, en la que he juzgado que estoy yo, esto es, la mente, única que tomo ahora por mí [*Quantum denique ad parentes attinet, ut omnia vera sint quae de illis unquam putavi, non tamen profecto illi me conservant, nec etiam ullo modo me, quatenus sum res cogitans, effecerunt, sed tantum dispositiones quasdam in ea materia posuerunt, cui me, hoc est mentem, quam solam nunc pro me accipio, inesse judicavi*]» AT VII 50-51.

<sup>328</sup> «...ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere» AT VII 51.

<sup>329</sup> «Et sane non mirum est Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa» AT VII 51.

toda la fuerza del argumento consiste en que yo reconozca que no puede ser que yo exista con la naturaleza que tengo, a saber, teniendo en mí la idea de Dios, a no ser que Dios en verdad exista también, Dios, digo, ese mismo cuya idea está en mí, esto es, el que posee todas aquellas perfecciones que con el pensamiento yo puedo, no comprender, pero sí de alguna manera alcanzar, y que no está sometido a ningún defecto. Por lo cual es a todas luces claro que no puede ser engañador; porque es evidente por la luz natural que todo fraude y engaño depende de algún defecto<sup>330</sup> (AT VII 51-52).

Por tanto: a) Dios existe dado que yo, que soy y existo, tengo su idea en mí y su naturaleza es de tal modo perfecta que soy incapaz de producirla con mi potencia finita; b) Dios es en tal modo perfecto que no posee imperfección ni defecto alguno; con lo cual, c) la hipótesis del genio maligno queda demostrada como absolutamente falsa.

Al demostrar la existencia de un ser soberanamente perfecto y, por ende, la falsedad de la hipótesis del genio maligno, se restituyen las certezas suspendidas provisionalmente en la primera meditación, de modo que las ideas producidas por la naturaleza racional de la propia mente (las ideas aritméticas y geométricas, como «dos y tres son cinco» o «el cuadrado es una figura de cuatro lados») deben ser verdaderas allende los límites del *ego* y su esencia ha de ser verdadera porque proceden gnoseológicamente de mi naturaleza (creada por Dios como perfecta) y, en su esencia, de Dios, dónde «se hallan escondidos todos los tesoros de las ciencias y de la sabiduría...[y el] conocimiento de las demás cosas»<sup>331</sup> (AT VII 53).

#### **5.4.2) Dios fundamento último del *ordo cognoscendi* y del *ordo essendi*.**

Recapitulemos. Luego de encontrar en el *ego cogito, ego sum* el acto fundacional de ser y existir, reconocíamos en dicho acto: a) una primera verdad absoluta, una verdad metafísica absolutamente «cierta e incommovible», «necesariamente verdadera» mientras «se concibe o se expresa». Por tanto, el acto cogitativo «*ego sum, ego existo, certum est*» o *ego* «*sum res vera*» funda un primer principio del saber, del *ordo cognoscendi*. Y por otra parte, b) dicho acto revela lo primero demostrativamente existente («*vere existens*») y la primera «cosa» que es posible afirmar en el *ordo essendi*, «*cogitatio est*» *res* «*cogitans*».

---

<sup>330</sup> «...totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus inquam ille idem cujus idea in me est, hoc est habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum et nullis plane defectibus obnoxius» AT VII 51-52.

<sup>331</sup> «...veri Dei, in quo nempe sunt omnes thesauri scientiarum et sapientiae absconditi, ad caeterarum rerum cognitionem deveniatur» AT VII 53.

La primera posibilidad, de ser un principio cierto e incommovible, le permite establecer que dicho acto sirve de canon o regla general para toda verdad posible, con lo cual puede establecer que las verdades de la aritmética y la geometría son verdaderas, en principio para el *ego* que las produce, en virtud de la certeza y evidencia que poseen. Diferente es el caso de la idea de Dios, ya que dicho objeto debe existir necesariamente fuera del *ego* pues excede en su potencia el ser la causa de una idea objetivamente tan perfecta e infinita. En consecuencia, «Dios [es decir, un ser] eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas que hay además de él»<sup>332</sup> (AT VII 40), es el autor de la idea que poseo de él, existe y posee más realidad y perfección que cualquier otro ser y, por ende, es fuente y origen de a) todo lo verdadero, de «todos los tesoros de las ciencias y de la sabiduría» y del *ordo cognoscendi*, y b) al poseer todas las perfecciones imaginables, es el Ser supremo, causa de mi alma racional y soberano del *ordo essendi*<sup>333</sup>.

Pero por el momento sólo podemos afirmar que existe el *ego* y las verdades de la razón, en y fuera de él, de modo que deberá ahora demostrar que existen otras realidades más allá de esta unión (causal y) espiritual entre Dios y el yo.

### **5.5) Lo figurativo en la demostración de la existencia de la substancia extensa.**

Habiendo demostrado la existencia de la substancia pensante finita (el *ego*) e infinita (Dios) sólo resta demostrar que existe una substancia extensa, para lo cual procederá en tres momentos: primeramente, estableciendo cómo pueden existir las formas o figuras de la extensión en el propio *ego*; luego, estableciendo que si es posible imaginar dichas figuras, es porque existe mi corporalidad; finalmente, la bondad divina será garante de nuestros sentidos internos (procedente de mi corporalidad, como el hambre o el frío) y externos, de la veracidad de nuestra experiencia con la extensión.

#### **5.5.1) La naturaleza del *ego* como fundamento ontológico de lo figurativo.**

El primer problema a resolver en este contexto es cómo puedo tener *a priori* en mí, que soy pensamiento, ideas de realidades diferentes a la de mi propia naturaleza y origen (Dios), *res*

---

<sup>332</sup> «...*Deum aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt creatorem*» AT VII 40.

<sup>333</sup> De allí la importancia para Descartes (al punto de dedicar una meditación completa, la cuarta) de situar al error en el seno de la discrepancia entre voluntad y entendimiento, es decir, en el acto del *ego* que no corresponde con el soberano orden divino.

*cogitantes*. Porque dichas ideas no son adventicias, sino connaturales al *ego* (innatas) y sin embargo contienen objetivamente una realidad extensa distinta a la naturaleza pensante e inextensa del yo. Esta pregunta es fundamental por dos motivos: primeramente, porque revela el modo bajo el cual es posible pensar la alteridad ontológica de la extensión; y, por otra parte, porque este vínculo gnoseológico con la extensión será el escenario en el que se vinculan la substancia pensante y la extensa, sin que por ello quede resuelto la aporía de su «unión».

Para dar respuesta a esta pregunta, observa primeramente que «[d]e aquello, empero, que es claro y distinto en las ideas de las cosas corporales, algo creo que ha podido ser tomado de la idea de mí mismo, a saber, la substancia, la duración, el número y otras cosas que haya semejantes»<sup>334</sup> (AT VII 44). De este modo, no sólo es posible afirmar que las ideas claras y distintas son verdaderas porque proceden de una naturaleza cuya perfección es garantizada por Dios, sino que la experiencia del *ego cogito* me brinda los instrumentos para deducir otras ideas con igual veracidad. Así sucede con la idea de substancia, pues

cuando pienso que la piedra es substancia, o que es una cosa apta de por sí para existir, y así mismo que yo soy substancia, aunque conciba que yo soy cosa pensante y no extensa, mientras que la piedra es cosa extensa y no pensante, y que por lo tanto entre los dos conceptos se da la máxima diversidad, sin embargo se ve que convienen [*convenire*] en razón de la substancia<sup>335</sup> (AT VII 44).

A primera vista pareciera que el argumento cartesiano contradice la premisa<sup>336</sup> de que la realidad objetiva de las ideas son cosas «reales y positivas [*reale... et positivum*]» (AT VII 44), pues concibe a lo extenso como no pensante y viceversa. Sin embargo, lo que se encuentra contenido en la idea de substancia no es sólo una negación recíproca («yo soy cosa pensante y no extensa, la piedra es cosa extensa y no pensante») sino la unión o vínculo [*convenio*] de estas diversidades en lo subsistente, en la que cada cual es «apta de por sí para existir [*rem quae per se apta est existere*]», el *ego*, Dios y la extensión. Y del mismo modo que puedo reconocer de mi subsistencia, la de Dios o la extensión, pues

---

<sup>334</sup> «*Ex iis vero quae in ideis rerum corporalium clara et distincta sunt, quaedam ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse, nempe substantiam, durationem, numerum, et si quae alia sint ejusmodi*» AT VII 44.

<sup>335</sup> «*...nam cum cogito lapidem esse substantiam, sive esse rem quae per se apta est existere, itemque me esse substantiam, quamvis concipiam me esse rem cogitantem, et non extensam; lapidem vero esse rem extensam, et non cogitantem, ac proinde maxima inter utrumque conceptum sit diversitas, in ratione tamen substantiae videntur convenire*» AT VII 44.

<sup>336</sup> Pues «las ideas no pueden ser sino de cosas [*idea quae mihi illud tanquam reale*]» (AT VII 44) y nunca de una negación o privación (como si el contenido de la idea de frío fuese la negación de la idea de calor, etc.).

cuando percibo que ahora soy, y me acuerdo de que también había sido un poco antes, y cuando tengo varios pensamientos cuyo número entiendo, adquiero las ideas de la duración y el número, las que luego puedo transferir a cualquier otra cosa<sup>337</sup> (AT VII 44-45).

En consecuencia, la propia actividad del *ego* sirve de canon para deducir con certeza y evidencia otras ideas de la experiencia de ser y pensar: ser y haber sido me indica tiempo, número, el número, magnitud, adición, etc. Pero ¿cómo podría dar cuenta mi realidad pensante de las ideas de la extensión? Descartes explica que

todo lo demás con lo que se configuran las ideas de las cosas corporales [*quibus rerum corporearum ideae conflantur*], a saber, extensión, figura, lugar y movimiento [*figura, situs, et motus*], no está en verdad contenido de manera formal en mí, puesto que no soy sino una cosa pensante; pero como son únicamente ciertos modos de la substancia, y yo soy substancia, parece que pueden estar contenidos en mí de manera eminente<sup>338</sup> (AT VII 45).

Aquello «con lo que se configuran las ideas de las cosas corporales [*quibus rerum corporearum ideae conflantur*]» son los principios bajo los cuales podemos expresar la extensión, dotada de una determinación figurativa (*figura*), una posición (*situs*, por caso en un eje de coordenadas X, Y) y un estado o movimiento (*motus*). Estos principios son irreductibles al dominio aritmético porque, precisamente, expresan dos modos de establecer magnitudes (continuas y discretas) equivalentes e intercambiables pero irreductibles la una a la otra y por tal motivo, parece contradictorio afirmar que, siendo yo una substancia pensante pueda tener *a priori* ideas de la extensión, modos de otra substancia.

Dado que «es una noción primera que toda la realidad o toda la perfección que no se halla más que objetivamente en las ideas, debe hallarse formal o eminentemente en las causas de éstas»<sup>339</sup> (AT VII 135), Descartes aclara que estos principios no se encuentran «de manera formal [o actual] en mí» sino «de manera eminente», como una perfección superior (ser substancia) posee una perfección inferior (ser modo), pero, sin embargo, no explica cómo «la excelencia [*excellence*]» de ser substancia podría «suplir esa carencia». Más adelante (*Cf.* 9) veremos que, efectivamente, Descartes supone entre la naturaleza pensante y la función imaginaria una potencia, propia de naturaleza del *ego*, vinculante de estos órdenes

---

<sup>337</sup> «... *cum percipio me nunc esse, et prius etiam aliquamdiu fuisse recordor, cumque varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquirō ideas durationis et numeri, quas deinde ad quascumque alias res possum transferre*» AT VII 44-45.

<sup>338</sup> «*Caetera autem omnia ex quibus rerum corporearum ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs, et motus, in me quidem, cum nihil aliud sim quam res cogitans, formaliter non continentur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter*» AT VII 45.

<sup>339</sup> «...*Prima etiam notio est, omnem realitatem, sive perfectionem quae tantum est objective in ideis, vel formaliter, vel eminenter esse debere in earum causis*» AT VII 135.

ontológicos<sup>340</sup>, pero de momento debemos destacar que lo figurativo se encuentra como potencia de la naturaleza pensante del *ego* y que esto se debe o fundamenta, en su perfección («excelencia») ontológica.

### 5.5.2) Dios como garante de la racionalidad de la extensión.

Establecido el origen ontológico de las ideas racionales de la extensión en la perfección o excelencia pensante del propio *ego*, Descartes demuestra nuevamente en la quinta meditación que tanto la substancia pensante como las verdades racionales tienen como principio o causa primera a Dios. De este modo, podrá vincular los principios de la racionalidad de lo corporal con la garantía divina a través de la naturaleza del *ego*. Dichos principios, o «la esencia de las cosas materiales [*essentiâ rerum materialium*]» (AT VII 63), serán los que nos permitan describir racionalmente a la extensión como un orden, pues cuando

imagino distintamente la cantidad, a la que vulgarmente los Filósofos llaman continua, o sea, la extensión en longitud, latitud y profundidad de su cantidad, o mejor, de la cosa cuantificada, enumero en ella varias partes, les asigno a esas partes toda clase de magnitudes, figuras, lugares y movimientos locales, así como les asigno a estos movimientos toda clase de duraciones<sup>341</sup> (AT VII 64).

Y si estos principios (determinar la extensión en dimensiones, magnitudes, figuras y movimientos) nos permiten comprender con claridad y evidencia a la corporalidad como un orden extenso, dichos principios no pueden proceder de la experiencia, ser adventicios, sino necesariamente *a priori*, esto es, innatos o connaturales al *ego*<sup>342</sup>. Al no depender de la experiencia, dichos principios son independientes a su vez de su existencia fáctica, de que «existan en parte alguna fuera de mí [*si extra me...nullibi existant*]» (AT VII 64), «*in rerum natura*». Por tal motivo, «sus naturalezas [son] verdaderas e inmutables [*veras et immutabiles*»

---

<sup>340</sup> Problema análogo se presentará cuando procure establecer la relación entre Dios, substancia pensante infinita, y el «Mundo» como su creación corporal y extensa. Sin embargo, su naturaleza infinitamente perfecta garantiza los recursos metafísicos para poder dar cuenta de esta relación, a diferencia de la naturaleza finita y limitada del *ego*.

<sup>341</sup> «...*distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuam, sive ejus quantitatis, aut potius rei quantae extensionem in longum, latum et profundum; numero in ea varias partes; quaslibet istis partibus magnitudines, figuras, situs, et motus locales, motibusque istis quaslibet durationes assigno*» AT VII 64.

<sup>342</sup> Pues cuando «percibo innumerables cosas particulares respecto a las figuras, el número, el movimiento y otras cosas semejantes cuya verdad es tan evidente y tan acorde con mi naturaleza, que cuando las detecto por primera vez, no me parece tanto que estoy aprendiendo algo nuevo, sino que recuerdo lo que ya antes sabía, o que me doy cuenta por vez primera de lo que ya hace tiempo estaba en mí [*particularia innumera de figuris, de numero, de motu, et similibus attendendo percipio, quorum veritas adeo aperta est, et naturae meae consentanea, ut dum illa primum detego, non tam videar aliquid novi addiscere, quàm eorum quae jam ante sciebam reminisci, sive ad ea primum advertere quae dudum quidem in me erant*]» (AT VII 64).

*naturas*]» (AT VII 64), y sólo pueden tener por origen a un ser absolutamente verdadero y eterno, Dios, pues:

cuando imagino por ejemplo el triángulo, aunque tal vez esa figura no exista en ninguna parte fuera de mi pensamiento, y no haya existido nunca, sin embargo hay una cierta naturaleza suya determinada, o esencia, o forma, inmutable y eterna, que no ha sido forjada por mí, ni depende de mi mente<sup>343</sup> (AT VII 64).

En consecuencia, Dios es el principio y origen ontológico del *ego* y también de las esencias verdaderas, como primer principio y soberano del *ordo essendi*, y a la vez garante de la veracidad de los principios racionales con los que conocemos la extensión, garante del *ordo cognoscendi*. Finalmente, con ello también se demuestra que Dios existe, apelando nuevamente al argumento ontológico expuesto en el *Discours*, para establecer que a diferencia del resto de las ideas, la idea de Dios como «ser soberanamente perfecto [*entis summe perfecti*]» (AT VII 65) contiene su existencia<sup>344</sup> *in rerum natura*.

### 5.5.3) La imaginación figurativa como demostración *a priori* de mi cuerpo.

Contando con la garantía divina de los instrumentos que nos permiten conocer la extensión, los principios racionales de la Aritmética y la Geometría<sup>345</sup>, sólo resta demostrar que dicha substancia extensa existe, y a tal fin, introduce una distinción fundamental en nuestra posible relación con los objetos formales de la extensión (los objetos geométricos), la existente entre la acción de concebirlos y la de imaginarlos. Explica, entonces, que

cuando imagino un triángulo, no sólo entiendo que es una figura comprendida por tres líneas, sino que veo a la vez también con la luz de la mente esas tres líneas como presentes, y a esto es lo que llamo imaginar. Pero si quisiera pensar sobre el chiliágono, entiendo sin duda que es una figura que consta de mil lados, tan bien como entiendo que el triángulo es una figura que consta

---

<sup>343</sup> «...*triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extierit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente mea dependet*» AT VII 64.

<sup>344</sup> Pues «entiendo con... claridad y distinción que a su naturaleza pertenece que exista siempre [*clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat*]» (AT VII 65).

<sup>345</sup> «...las más ciertas de todas a aquellas verdades de este género, a saber, las que reconocía con evidencia respecto a las figuras, o a los números, o a las demás cosas que pertenecen a la Aritmética, o a la Geometría, o, en general, a la pura y abstracta Matemática [*quam maxime inhaererem, ejusmodi veritates, quae nempe de figuris, aut numeris, aliisve ad Arithmetica, vel Geometriam, vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus evidenter agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse*]» AT VII 65.

de tres; pero no imagino de la misma manera esos mil lados o los veo como presentes<sup>346</sup> (AT VII 72).

La mente puede entonces concebir o entender con la misma facilidad la idea de triángulo y la de chiliágono, pero como la imaginación supone «ver con la luz de la mente» o hacer «presentes» las figuras, ésta supone «una cierta contención peculiar del ánimo que no empleo para entender, y esta contención adicional del ánimo muestra con claridad la diferencia entre la imaginación y la intelección pura»<sup>347</sup> (AT VII 72-73). Es precisamente esta limitación en la capacidad de «contener el ánimo» lo que me brinda un primer indicio de que dicha operación imaginativa supone una actividad mediada por otra substancia, que no opera en la interioridad de la mente como cuando concibe o intuye, sino que, precisamente, el acto imaginativo consiste en dar forma, con-formar sus objetos, y esta figuración tiene lugar en «mi cuerpo». Así, la imaginación se diferencia

únicamente de la pura intelección en que la mente, cuando entiende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y mira alguna de las ideas que están en ella; pero cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo conforme con la idea, o entendida por sí, o percibida por los sentidos. Y digo que entiendo fácilmente que la imaginación se puede realizar así, si el cuerpo existe<sup>348</sup> (AT VII 73).

Hemos visto en los capítulos precedentes (Cf. 2.1.2, 3.2.3, 4.2.2) cómo la función imaginaria es concebida, en la fisiología del conocimiento cartesiana, como una operación que tiene lugar en el sentido interno, en un lugar físico del cerebro («en el sentido común», «las paredes interiores del cerebro», «la glándula H», etc.) donde «las figuras son pintadas» o «vistas con la luz de la mente». Esta actividad imaginaria servirá aquí en las *Meditationes* para demostrar analíticamente *et tanquam a priori* la existencia necesaria<sup>349</sup> de al menos un objeto extenso, «mi cuerpo».

---

<sup>346</sup> «...cum triangulum imaginor, non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam praesentes acie mentis intueor, atque hoc est quod imaginari appello. Si vero de chiliogono velim cogitare, equidem aequè bene intelligo illud esse figuram constantem mille lateribus, ac intelligo triangulum esse figuram constantem tribus, sed non eodem modo illa mille latera imaginor, sive tanquam praesentia intueor» AT VII 72.

<sup>347</sup> «...peculiari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum; qua non utor ad intelligendum: quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem, et intellectionem puram clare ostendit» AT VII 72-73.

<sup>348</sup> «... adeo ut hic modus cogitandi in eo tantum a pura intellectione differat, quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, et aliquid in eo ideae vel a se intellectae, vel sensu perceptae conforme intueatur. Facile, inquam, intelligo imaginationem ita perfici posse, siquidem corpus existat» AT VII 73.

<sup>349</sup> Luego de establecer en varias oportunidades que la imaginación geométrica demuestra necesariamente la existencia de mi cuerpo («ac proinde existens» AT VII 72, «siquidem corpus existat» AT VII 73), hacia el final del argumento calificará a esta demostración *a priori* como «probable», porque «conjeturo de ahí con probabilidad que el cuerpo existe; pero sólo con probabilidad, y por más que investigo todo con cuidado, sin embargo no veo

En la imaginación figurativa se produce entonces el vínculo entre la capacidad de la mente de concebir ideas de la extensión y el acto de darle forma y «hacerlas presentes», de modo que es posible deducir «de la facultad de imaginar...[como] aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo, que está presente para ella de manera íntima y que por lo tanto existe»<sup>350</sup> (AT VII 71-72).

A esta demostración *a priori* de la existencia de mi cuerpo, Descartes luego sumará otras *a posteriori*, como la indudable sensación de dolor que me produce una herida o la falta de alimentos (AT VII 74-76, 81), el estrépito de un ruido o el resplandor de una luz intensa, etc. y, sobre todo, el reconocimiento de mi origen ontológico en la soberana bondad de Dios, mi creador y creador de todo lo que existe, garante no sólo de las esencias verdaderas sino también de la veracidad de mi experiencia sensible y por tanto de mi relación verídica con la extensión (AT VII 80, 85, 88-90).

## 5.6) Conclusiones.

Al comienzo del presente capítulo afirmábamos que nuestro primer objetivo era profundizar en la fundamentación metafísica del *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* operada desde el acto reflexivo del *ego cogito, ego sum*. A tal fin, hemos visto cómo la radicalización de la duda metódica adquiere en las *Meditationes* un carácter absoluto, al punto de cuestionar la primera y más verdadera de las realidades, la naturaleza divina. Para resolver esta *crise pyrrhoniene* hallará que, en el acto autoreflexivo del *ego cogito, ego sum*, se encuentran contenidas una primera verdad absolutamente incommovible, una primera certeza absoluta y, simultáneamente, algo que indudablemente es y existe, el *ego*. Este acto reflexivo funda entonces el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi* y establece el parámetro, de su propia naturaleza reflexiva, de toda posible verdad. El problema, hemos visto, es que las verdades ciertas y evidentes (las verdades racionales de la aritmética y la geometría) existen de momento tan sólo en la intimidad

---

todavía que de aquella idea distinta que encuentro en mi imaginación acerca de la naturaleza corporal se pueda extraer algún argumento del cual se concluya con necesidad que algún cuerpo exista [*probabiliter inde conjicio corpus existere; sed probabiliter tantum, et quamvis accurate omnia investigem, nondum tamen video ex ea naturae corporeae idea distincta, quam in imaginatione mea invenio, ullum sumi posse argumentum, quod necessario concludat aliquod corpus existere*]» (AT VII 73). Lo «probable» no se opone aquí a lo «necesario»: la alteridad ontológica del cuerpo es necesaria para el acto imaginativo, de modo que dicho acto me demuestra que «mi cuerpo» debe existir. Sin embargo, esta alteridad o negación no define «la idea de cuerpo» (pues las ideas no pueden proceder de negaciones sino una realidad determinada) y por tanto no puede ser aceptada por Descartes como deductivamente válida. Prisionero de estas categorías necesitará apelar, veremos a continuación, a la garantía divina como fundamento del orden extenso en general y de nuestra posibilidad de conocer con veracidad al mundo.  
<sup>350</sup> «...*imaginandi facultate... applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens, ac proinde existens*» AT VII 71-72.

del *ego*, pues cabría suponer que mi origen o causa sea un ser imperfecto o, peor aún, un ser absolutamente poderoso y maligno. Por tal motivo, demostraré de varias maneras (una de la naturaleza finita del *ego*, otra de la existencia del *ego* y mediante el argumento ontológico) que Dios necesariamente existe, que dicha hipótesis del genio maligno es falsa y que Él es fuente y principio de toda verdad, de toda esencia verdadera y de todo lo existente, principio y fundamento del *ordo cognoscendi* y del *ordo essendi*.

En segundo lugar, hemos visto cómo lo figurativo es deducido de la propia naturaleza del *ego*, no sólo ya por tratarse de verdades claras y evidentes dadas en el seno de su interioridad, sino al estar contenidas eminentemente en él y, en último término, en el intelecto divino como realidades verdaderas y eternas. Por tal motivo, lo figurativo podrá servir como estructura racional para describir y comprender el orden de la extensión, pues será el *ego* quien imponga su naturaleza a la descripción de los fenómenos de la extensión (como la trayectoria de los fluidos o la caída de los cuerpos) pero contando con la garantía de que su naturaleza, al igual que dichas verdades, dependen ontológicamente de Dios.

Finalmente, hemos visto que lo figurativo no sólo nos ofrece los instrumentos (y la garantía) para conocer con certeza los fenómenos extensos en general, sino también me ofrece la primera demostración metafísica de la existencia de un cuerpo, «mi cuerpo», al identificar en el acto imaginario la necesaria presencia de una alteridad ontológica, un cuerpo, «mi cuerpo», «mi cerebro», etc. que, a pesar de no poder ser definida en dicho acto (pues sólo me indica una necesaria presencia, pero no su contenido), establece un fundamento metafísico a la descripción imaginativa que, hasta las *Meditationes*, era presentada *a posteriori*, como una descripción fisiológica del conocimiento, como mera gnoseología fisiológica.

## Capítulo sexto.

### De la vía analítica a la vía sintética: *Principia philosophiae* (1641-1644) y *Les Passions de l'âme* (1645-1649).

El objetivo del presente capítulo es brindar una síntesis del sistema cartesiano expuesto en los *Principia philosophiae* y *Les Passions de l'âme* con la finalidad de ilustrar cómo se produce el pasaje de un abordaje analítico, en el que se procura fundamentar los elementos, principios y el orden a conocer, a una exposición sintética que demuestre cómo están relacionados sistemáticamente los principios metafísicos con la filosofía natural (las leyes de la mecánica orgánica e inorgánica) y a los principios de la moral.

Tras la publicación del *Discours* y las *Meditationes* Descartes da por finalizada aquella búsqueda de establecer un fundamento metafísico y ontológico a todo conocimiento y ciencia posibles. La exposición analítica de su metafísica en la Cuarta parte del *Discours* y su extensa reelaboración en las *Meditationes* le garantizaba que el lector pudiese «inventar *et tanquam a priori*» fundar los principios gnoseológicos y ontológicos de todo saber cierto y evidente en su propia experiencia reflexiva. Las objeciones y respuestas, por su parte, daban cuenta de las observaciones que podrían formularse a los aspectos problemáticos de la deducción cartesiana (la demostración de la existencia de Dios, la relación de su naturaleza y la mía, etc.) y los *Essais* brindaban un amplio conjunto de ejemplos de la utilidad que presentaba para la filosofía natural su nuevo método.

Las obras que publicará en adelante no buscarán entonces fundamentar un *ordo cognoscendi* desde el cual poder explicar el *ordo essendi*, sino que proceden en el sentido inverso: considerando «como ya dadas [fundamentadas] a las cosas», explicarán el modo en que se relacionan y dependen entre sí «*et tanquam a posteriori* demostrará lo que contienen sus conclusiones». La vía sintética, como descripción sistemática de la *ratio essendi*, ofrece un panorama sinóptico tanto del sistema en su totalidad como de ciertos «nudos gordianos» cuya exposición analítica resultan insuficientes (como la unión del cuerpo y el alma) y es en este marco en el que debemos leer sus dos últimas obras, *Principia philosophiae* y *Les Passions de l'âme*.

#### 6.1) El sistema de la filosofía natural: *Principia philosophiae*.

Hacia finales de 1640<sup>351</sup>, mientras aún se encontraba trabajando en la edición de las *Meditationes*, Descartes comenzó a planificar su próxima obra. Las objeciones recibidas al *Discours*, procedentes fundamentalmente del ámbito académico (Cf. nota 253) y las recientes controversias entre sus seguidores<sup>352</sup> y detractores<sup>353</sup> en la Universidad de Utrecht y en la Compañía de Jesús<sup>354</sup> convencieron a Descartes de la necesidad de redactar un manual<sup>355</sup> que, de modo sencillo y sistemático, exponga sus principales conclusiones en torno a la metafísica y la filosofía natural con el fin de combatir en las aulas tanto a la «escolástica [católica] de los Jesuitas franceses como [a] la escolástica de los conservadores protestantes de Holanda» (Garin, 1989, p.165). A comienzos de 1641 comenzó a trabajar en la obra, que culminará tres años después luego de varias interrupciones (vinculadas en parte a su disputa con Voët, a quién dedicó su *Epistola ad Voetium* de 1643). Finalmente, en 1644, sale a la luz los *Principia philosophiae*, editados por Elzevier en Ámsterdam junto una traducción latina del *Discours* y los *Essais* titulada *Specimina philosophiae* (Cf. nota 252) con la finalidad de alcanzar a un público no francófono sus innovaciones metodológicas y los detalles de su nueva dióptrica y su geometría analítica. A la primera edición latina siguió, poco después en 1647, una traducción francesa realizada por su amigo Claude Picot, prologada, supervisada y corregida por el propio Descartes<sup>356</sup> y editada por Henry Le Gras en París bajo el título *Les Principes de la philosophie Escrits en Latin par Rene Descartes, et traduits en francois par un de ses Amis*.

---

<sup>351</sup> En una carta a Mersenne del 11 de noviembre de 1640, le comenta que «mi intención es escribir en orden todo un curso de mi filosofía en forma de tesis, donde, sin ninguna superfluidad de discurso, sólo pondré todas mis conclusiones, con las razones reales de las que las extraigo [*mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma philosophie en forme de thèses, où, sans aucune superfluité de discours, je mettrai seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d'où je les tire*]» (AT III 233).

<sup>352</sup> Como Reineri, docente de la Universidad de Utrecht desde 1631 (cuando aún era Colegio) y con quién Descartes trazaría amistad desde 1632, mientras preparaba su *Du monde*. En sus clases explicaba los principios de la ciencia nueva cartesiana y se estudiaban *Dioptrique* y *Météores* (Rodis Lewis, 1996, p.124). Otro colaborador estrecho fue Henry Le Roy o Regius, docente en la Facultad de Medicina de Utrecht desde 1636, y cuyos discípulos defenderán la anatomía mecanicista cartesiana y afirmarán la tesis de la circulación sanguínea (como la *Disputatio Medico-Physiologica pro Sanguinis Circulatione* del 10 de junio de 1640, Garin, 1989, p.167).

<sup>353</sup> Principalmente Gisbert Voët o Voetius, Ministro, predicador y docente de las Cátedras de Teología y Hebreo y luego, desde marzo de 1641, Rector de la Universidad de Utrecht, quien en 1639 acusará «sin nombrarlo» a Descartes y a sus seguidores de ateísmo (Garin, 1989, p. 167) y desde allí, lanzará una feroz persecución a las tesis cartesianas y a sus seguidores, tanto personalmente como a través de sus colaboradores Paul Voët (hijo de Gisbert, quién lo designa «profesor extraordinario de metafísica», Garin, 1989, p. 169) y Martin Schook, profesor de la Universidad de Gröningen.

<sup>354</sup> Primero en torno a su *Dioptrique* y luego con el Padre Pierre Bourdin, docente de matemática y física en el Colegio Clermont y autor de las Séptimas objeciones agregadas *ad hoc* en la segunda edición de las *Meditationes*, Cf. nota 258.

<sup>355</sup> A este período pertenece, muy probablemente (Gaukroger, 2002a, pp.361-364), otra obra de divulgación inacabada titulada *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, que en forma de diálogo representará a través de sus personajes, las distintas posturas filosóficas: Eudoxio, el hombre de «buena opinión» que se orienta según su luz natural de la razón, Epistemón, el «hombre de ciencias», arrogante representante de las escuelas y entre ellos, Poliandro, el «hombre común» mundano e ignorante pero que, no obstante, desea aprender, y representa al lector y al público en general.

<sup>356</sup> Cf. Descartes, 2002, pp.XXIII-XXIV.

### 6.1.1) Los fundamentos gnoseológicos y metafísicos del sistema.

La obra está compuesta de cuatro partes, la primera acerca de «Los principios del conocimiento humano [*De principiis cognitionis humanae*]» (AT VIII I 5), consiste básicamente en una reelaboración sintética de las conclusiones que arribara en las *Meditationes*: la necesidad de poner en duda a todos los conocimientos (art. 1), los motivos por los cuales debemos dudar del conocimiento sensible y racional (art. 2-5), la necesidad de suspender el asentimiento de los conocimientos dudosos (art. 6) y el primer principio al cual se arriba con este método (art. 7), «*cogito ergo sum*» (AT VIII I 7). Y cuando se pregunta acerca de lo que le es propio como pensamiento, dirá: «ninguna extensión, ni figura, ni movimiento espacial ni nada semejante atribuible [*tribuendum*] a un cuerpo corresponde a nuestra naturaleza, sino sólo pensar»<sup>357</sup> (AT VIII I 7). Pensar será lo propio del pensamiento y la extensión, figura y movimiento lo propio de la corporalidad.

Esta distinción le permite introducir el concepto de substancia<sup>358</sup>, como aquello «que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir [*rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum*]» (AT VIII I 24), y distingue (amén de la substancia divina, pensante e infinita) la substancia corpórea y la substancia pensante creada (art. 52), cada una de las cuales tendrá un atributo principal, la substancia corpórea la extensión (alto, largo y profundidad) y la pensante el pensamiento (art. 53). Ahora bien, si entiende por atributo aquellas propiedades que «en forma más genérica...están ínsitas en la substancia [*cùm generaliùs spectamus tantùm ea substantiae inesse*]» (AT VIII I 26) y a una genérica variación en dicho atributo, esto es, a la afección de una substancia «de ese modo determinado lo llamamos *calidades* [*ab ista variatione talem posse denominari, vocamus qualitates*]» (AT VIII I 26), entonces «cuando consideramos que una substancia es [particularmente] afectada o variada...los llamamos *modos* [*substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus modos*]» (AT VIII I 26). En consecuencia, lo figurativo en general es una cualidad de la extensión, un modo particular de afección genérico (o determinación) que puede o no poseer la extensión y las figuras particulares serán los modos en que se determina cualitativamente dicha substancia extensa (arts. 58-59, 65). De este modo,

---

<sup>357</sup> «...nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam» (AT VIII I 7).

<sup>358</sup> Aclarando, no obstante, que el término substancia «no conviene unívocamente a Dios y a las criaturas [*nomen Deo et creaturis non conveniat univocè*]» (AT VIII I 24) porque estrictamente sólo cabría como término a Dios. El uso de la terminología escolástica para expresar sus propias ideas nos recuerda que, como manual, aspiraba Descartes a un diálogo con el público académico y en tal sentido es que recoge y problematiza el concepto de substancia, accidente, cualidades, atributos, etc. (Gaukroger, 2002b, pp. 85-92).

la filosofía natural (la descripción «física» o según *ratio essendi*) coincidirá con la descripción epistemológica figurativa (*ratio cognoscendi*) de dichos fenómenos (arts. 37-63).

Habiendo determinado su primer principio filosófico, demuestra a continuación cómo es posible demostrar que necesariamente existe Dios (arts.14-21), que Él es causa y origen de toda verdad y conocimiento cierto (art.13), de las verdades eternas (art. 48-49), fundamento último de todo el *ordo cognoscendi* y, por tanto, que los errores no proceden de Él sino de la inadecuación de nuestra voluntad con la limitada naturaleza de nuestro entendimiento (arts. 29-31). Por su parte, la demostración de que «existo» (art. 7) y de que existe un Ser absolutamente perfecto (art.24), causa y origen de lo que soy (art. 20), establece un fundamento último a todo el *ordo essendi* y conduce a afirmar la necesaria preordenación divina (arts. 40-41).

Contando con los fundamentos ontológicos y con la garantía divina de los instrumentos racionales para comprender con claridad y evidencia el orden natural, sólo resta proceder en la búsqueda de los principios de la filosofía natural (la mecánica orgánica e inorgánica) con método y cautela (arts. 71-75), para evitar errores, prejuicios y precipitaciones.

#### **6.1.2) El sistema de la filosofía natural: física geométrica y fisiología del conocimiento en *Principia philosophiae*.**

El sistema de la filosofía natural de los *Principia* no contiene nada significativamente novedoso respecto a lo ya dicho en sus obras precedentes, *Du monde* y *Essais* (Gaukroger, 2002a, p. 364). La Parte II, sobre «Los principios de las cosas materiales [*De Principiis rerum materialium*]» (AT VIII I 40), establece las leyes generales de la naturaleza formuladas anteriormente en *Du monde* aunque de modo más ordenado, procediendo de las leyes generales a las particulares (Koyré, 2016, p. 320). La teoría general de la materia (qué se entiende por substancia corpórea, arts. 1-19, la imposibilidad del vacío, arts.16-18) se integra así a la teoría general del movimiento (su mecánica) en virtud de la unidad substancial de la materia (arts. 22-23) que permitirá, por un lado, explicar los diversos modos de la materia a partir de su dinámica o movimiento interno (art.23), definir el movimiento y el reposo en general (arts. 24-35) y por último, establecer las leyes generales de la naturaleza, a saber, la ley de la permanencia del movimiento (la inercia, arts. 37-38), la tendencia al movimiento rectilíneo (art. 38) y la comunicación de los movimientos (art.40), todas ellas (al igual que en *Du monde*) deducidas de la naturaleza inmutable de Dios y de su creación (art.36). Finalmente, estas leyes generales se verán precisadas en la mecánica específica de los sólidos y de los fluidos (arts. 54-63).

La Parte III, «Del mundo visible [*De Mundo adspectabili*]» (AT VIII I 80), está dedicada enteramente a la descripción de la mecánica celeste. Allí, aunque «sólo querría que fuera tenida como hipótesis [y] no como la verdad del hecho»<sup>359</sup> (AT VIII I 86), suscribe al heliocentrismo, calcula las posibles distancias de los cuerpos celestes (el sol, la luna, etc.) y luego explica sus movimientos aparentes (el movimiento retrógrado producido por la relativa posición de los planetas) mientras se desplazan por el medio fluido que los contiene (art. 24), advirtiendo además que dichos movimientos no son necesariamente circulares (art. 34). El cuestionamiento a la doctrina oficial geocéntrica, que desde *Du monde* quería hacer público, contiene además una crítica a la doctrina de las esferas celestes (reemplazadas por la fluidez del medio celeste) y de la perfecta circularidad de sus movimientos de la teoría copernicana<sup>360</sup> para afirmar, finalmente, una explicación cosmológica del movimiento de estos flujos y cuerpos celestes a partir de vórtices (arts. 65-67).

En la Parte IV, «De la tierra [*De Terrâ*]» (AT VIII I 203), se habla por primera vez de la tierra como objeto de estudio filosófico científico (Gaukroger, 2002b, p.161), pues se interroga sobre la formación de la tierra como cuerpo celeste (arts.2-14) y sobre su naturaleza (arts.15-44). Dicho escenario le sirve para cuestionar y reformular (como hiciera en *Du monde*) la teoría aristotélica de los elementos a la luz de su mecánica corpuscular en la que los elementos son traducidos a la diversidad de los movimientos de sus partículas (arts. 45-132) y para ofrecer una descripción de los fenómenos magnéticos (arts.133-187).

Originariamente (art. 188) Descartes tenía planificado complementar la obra con dos Partes más, la quinta dedicada «a los seres vivientes o sea de los animales y de las plantas y la sexta sobre el hombre»<sup>361</sup> (AT VIII I 315), pero ante la dificultad de reordenar sus investigaciones al respecto y a la luz de la necesidad de comenzar su tratado acerca de las pasiones humanas, expondrá aquí muy sintéticamente los principios de su fisiología, explicando cómo operan los sentidos externos (arts.189-195) y cómo el alma, que reside en el cerebro, percibe sus ideas (arts.196-197) ofreciendo a cambio la posibilidad de que el lector pueda buscar más detalles sobre dichos mecanismos en sus obras precedentes (*Dioptrique, Météores*, etc., arts. 184, 195).

---

<sup>359</sup> «...tantùm pro hypothesisi, non pro rei veritate haberi velim» AT VIII I 86.

<sup>360</sup> Conocedor de la obra de Kepler, no contamos con elementos suficientes para afirmar que la crítica a la perfecta circularidad de los movimientos celestes esté fundamentada en el movimiento elíptico kepleriano (Gaukroger, 2002b, p. 145), aunque se mencione al pasar que dicho movimiento es prácticamente el que se aprecia en caso de la luna (art. 153).

<sup>361</sup> «...quintam scilicet de viventibus, sive de animalibus et plantis, ac sextam de homine essem scripturus» AT VIII I 315.

Finalmente, establece que del mismo modo que toda la física puede ser explicada a partir de los movimientos, figuras y sus dimensiones<sup>362</sup>, así mismo sucede con toda posible percepción (art.198) y conocimiento del mundo (art.199).

Esta breve síntesis de los principales problemas abordados en las Partes II a IV sólo pretende mostrar cómo los diversos fenómenos naturales que, hasta este punto habían sido estudiados parcialmente, encuentran aquí un abordaje sistemático: sobre la fundamentación metafísica en el *ego* y en Dios, como garante y fundamento primero del *ordo essendi* y de la veracidad de las naturalezas o verdades simples y eternas, establece a continuación los principios del conocimiento (amén de la substancia pensante creada o el *ego* y de la substancia pensante infinita e increada, Dios) de la substancia corporal en general, es decir, las leyes geométricas que explican a partir de la expresión figurativa de los fenómenos (su dirección, movimiento, velocidad de sus partículas, etc.) sus comportamientos internos (sus cualidades) y la mecánica general de los cuerpos sólidos y los fluidos. De allí, podrá explicar la mecánica celeste como una dinámica de flujos y vórtices dados sobre ejes de rotación, por un lado, y por el otro explicar la naturaleza y origen de la tierra, de sus elementos y la geometría que describe el magnetismo. En concordancia con los principios generales del conocimiento natural establece, finalmente, la mecánica orgánica interviniente en la percepción y el conocimiento y remite, para los fundamentos detallados de la fisiología del conocimiento, a sus obras precedentes, principalmente *Dioptrique*, concluyendo que todo cuanto puede conocerse en el terreno de la extensión, se reduce *in ordo cognoscendi* a la descripción figurativa de los fenómenos, sus movimientos y dimensiones más, *in ordo essendi*, todo depende del «Sumo hacedor [*summus rerum opifex*]» (AT VIII I 327) y «al poder absoluto de Dios [*absolutam Dei potentiam*]» (AT VIII I 327).

Esta vía sintética nos ofrece entonces una descripción sistemática de la *ratio essendi*, del modo en que todo el orden natural se relaciona y vincula desde la figura de Dios como primer principio y legislador de la mecánica inorgánica (de los cuerpos celestes y la tierra), la mecánica orgánica (parcialmente descrita a partir del ejemplo humano) y cómo podemos dar cuenta de nuestra naturaleza pensante, de los principios racionales eternos (las verdades eternas) y del método y los cuidados que debemos tener para conducir nuestra razón.

---

<sup>362</sup> «Que no hay nada en los cuerpos que pueda excitar en nosotros ningún sentimiento, excepto el movimiento, la figura, la situación y el tamaño de sus partes [*Nihil à nobis in objectis externis sensu deprehendi, praeter ipsorum figuras, magnitudines et motus*]» AT VIII I 321, art.198.

## 6.2) La teoría de las pasiones como fundamento de la moral: *Les Passions de l'âme*.

Uno de los puntos más problemáticos del cartesianismo es explicar el modo en que se relacionan la substancia pensante y la corporal. Ni la vía analítica del *Discours* y las *Meditationes*, ni la fisiología del conocimiento del *Du monde* y *Dioptrique* o la exposición sistemática de la vía sintética de sus *Principia* ofrecían una satisfactoria explicación de cómo se relacionan e interactúan el cuerpo y el alma y esto se debe principalmente a dos motivos: porque el objetivo principal de su metafísica<sup>363</sup> era distinguir substancialmente cuerpo y alma<sup>364</sup> para fundamentar la primacía y autonomía del pensamiento, de modo que su relación con la corporalidad quedaba subordinada a los principios demostrativos del *ego* (demostración *a priori* y *a posteriori* de la existencia de «mi cuerpo», Cf. 5.5.3); por otra parte, el problema específico de la unión del cuerpo y el alma era abordado en la época<sup>365</sup> desde el estudio de las pasiones y afecciones que se producen en dicho encuentro, con el dominio de las pasiones en la esfera práctica y, consecuentemente, con la moral, un problema que Descartes era reacio a pronunciarse públicamente<sup>366</sup>.

Sin embargo, a partir de la relación epistolar con la Princesa Isabel de Bohemia en 1643 encontramos un renovado interés en Descartes por ocuparse de dicha deuda, y alentado por la princesa volverá sobre sus lecturas de juventud estoicas (Séneca, Cicerón y Epicteto, fundamentalmente) y a reflexionar sobre la naturaleza y el dominio de las pasiones. Consciente

---

<sup>363</sup> Basta recordar le título (cartesiano, correspondiente a la segunda edición, Cf. nota 258) de sus *Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur*.

<sup>364</sup> En una carta a Isabel de Bohemia del 21 de mayo de 1643 explica que «habiendo dos cosas en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, una de las cuales es que piensa, la otra que está unida al cuerpo puede obrar y padecer con él; no dije casi nada de esta última y solamente me apliqué a hacer entender bien la primera, porque mi principal propósito era probar la distinción que hay entre el alma y el cuerpo, para lo cual sólo pudo servir aquella y la otras hubiera sido perjudicial [y *ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps ; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible*]]» (AT III 664-665).

<sup>365</sup> Tratados como la *Tableau des Passions*, de Coëffetau (1620) o los cinco volúmenes de *Les caracteres des passions* de Cureau de La Chambre (1640-1662) fueron extensamente leídos en la época (Gaukroger, 2002a, pp. 389-394) y en el mismo sentido, el neoestoicismo en boga (fuertemente influyente en el joven Descartes, como *De la Sagesse* de Pierre Charron y los *Essais* de Montaigne, Cf. nota 193) se proponía el dominio de las pasiones y el ideal del Sabio (alcanzar la *apathéia*) como objetivo práctico o moral (Descartes, 1997, pp. XL-XLI).

<sup>366</sup> En una carta a Chanut del 20 de noviembre de 1647, confiesa que «tengo costumbre de negarme a escribir mis pensamientos sobre moral y ello por dos razones: la primera, porque es un tema en el cual las personas maliciosas encuentran muy fácilmente pretextos para calumniar; la segunda, porque es potestad de los soberanos, o de aquellos a quienes ellos deleguen, llevar a cabo la tarea de regular las costumbres de los demás [j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale et cela pour deux raisons: l'une, qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier; l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres]]» (AT V 86).

de que la inclusión de los asuntos morales en los *Principia* (la planificada Parte VI acerca de «el hombre») podría ser más un obstáculo que un beneficio para su aceptación en el mundo académico, Descartes decidió dejar incompleto su «sistema» en los *Principia* y abordar en un tratado específico el tema de las pasiones. A mediados de 1645<sup>367</sup> comenzará a trabajar intensamente en su tratado acerca de las pasiones que culmina en el invierno de 1645-1646<sup>368</sup>, aunque continuará trabajando en el manuscrito introduciéndole diversas y extensas modificaciones hasta su publicación final en noviembre de 1649, cuando verá la luz bajo el título *Les Passions de l'âme*, editado en Ámsterdam por Luis Elzevier y distribuido (AT IX II 293) en París por Henry Le Gras.

En la Respuesta a la segunda Carta que sirviera de prólogo de la obra, Descartes explica a su interlocutor<sup>369</sup> que «mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico»<sup>370</sup> (AT XI 326). Y dado el orden que concibe en las ciencias<sup>371</sup> en el que la Física se compone principalmente de la «Medicina, la Mecánica y la Moral [*Médecine, la Mechanique et la Morale*]» (AT IX II 14), la descripción de la naturaleza humana y de sus pasiones partirá de la fisiología y de los mecanismos (físicos y propios del alma) que intervienen en las pasiones para finalizar en los principios morales y en la Sabiduría práctica. Lo primero será abordado en la primera parte de la obra, mientras que lo segundo será materia de las partes segunda y tercera.

### 6.2.1) La mecánica de las pasiones.

Si las pasiones tienen lugar en el encuentro de la corporalidad y el alma, el punto de partida del abordaje «como *Physicien*» será determinar la dinámica que las vincula y las funciones específicas de cada una. Lo primero resulta clave porque hace explícito el principio que anima

---

<sup>367</sup> Cf. Clarke, 2006, p. 272, carta a Isabel de 6 de octubre de 1645 (AT IV 310).

<sup>368</sup> Carta a Chanut del 15 de junio de 1646 (AT IV 442), Cf. Clarke, 2006, p.273.

<sup>369</sup> El autor de las cartas que sirven de prólogo ha sido discutido ampliamente, aunque muy posiblemente se trate de Claude Picot (Descartes, 1997, nota 1, pp.3-4).

<sup>370</sup> «...mon dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en Orateur, ni même en Philosophe moral, mais seulement en Physicien» AT XI 326.

<sup>371</sup> Según la metáfora del árbol del saber presente en la Carta que sirve de prólogo a la edición francesa de los *Principes*, pues si «toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física, y las ramas que salen de ese tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entiendo la más perfecta y más alta Moral que, presuponiendo un entero conocimiento de las demás ciencias es el último grado de la Sabiduría [*toute la Philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principales, à sçavoir la Medecine, la Mechanique, et la Morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse*]» (AT IX II 14).

toda la fisiología y psicología cartesiana, a saber, que «[l]o que es pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro respecto»<sup>372</sup> (AT XI 327), de modo que acción y pasión resultan «ser siempre una misma cosa, que tiene esos dos nombres en razón de los dos diversos sujetos a los que se la puede referir»<sup>373</sup> (AT XI 328). Hemos visto en los capítulos precedentes (Cf. 2.1, 3.2, 4.4.2) cómo la mecánica de la acción y la pasión explican toda la fisiología y psicología cartesiana, desde las metáforas del «sello y la cera» presentes en las *Regulae* a las diferentes «impresiones» que explican el modo de comunicar la sensibilidad (del sentido externo al interno, a la glándula pituitaria o H) y las facultades primarias de la mente, como la labor compositiva de la fantasía y la memoria. Del mismo modo, encontraremos aquí las acciones del cuerpo sobre el alma (las pasiones propiamente dichas) y las acciones del alma sobre el pensamiento mismo o bien sobre el cuerpo (las acciones libres), pero en todos los casos lo que es pasivo en una esfera ha de ser activo en otra<sup>374</sup>.

Por tal motivo, describirá a continuación (art. 4) qué ha de atribuirse propiamente al cuerpo (el calor y el movimiento) y qué al alma (los pensamientos) y cuáles son las partes y funciones de cada uno: la mecánica corporal en general (arts. 7-8), su teoría de los espíritus animales (arts. 7, 10), la circulación sanguínea (art. 9), los movimientos musculares (art. 10) y cómo y porqué se produce la sensibilidad desde los sentidos externos hasta el cerebro, la mecánica de los filamentos y los nervios que comunican y producen las sensaciones (arts. 12-16), cuando los nervios y los espíritus animales que ellos conducen arriban a una glándula en el cerebro, «sede principal del alma [*le principal siège de l'âme*]» (AT XI 352), de cuya unión se producen las percepciones y las pasiones asociadas a ellas. Así recoge la psicología del conocimiento de *Dioptrique* y *Du monde* e incorpora las afecciones que pueden producir al alma, como a la hora de percibir un animal peligroso (art.35) y sentir las pasiones de temor o espanto asociadas a él (art.36).

El esquema general parte de la distinción de las funciones propias del alma (art. 17) que se llaman pensamientos, como a) acciones del alma o b) como percepciones o pasiones:

a) Las acciones del alma se llaman voliciones (art.18), y pueden tener dos posibles destinos:

---

<sup>372</sup> «*Que ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard*» (AT XI 327).

<sup>373</sup> «*...l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter*» (AT XI 328).

<sup>374</sup> «Siempre fui de la opinión de que es una y la misma cosa lo que cuando se refiere a un término a partir del cual, se llama acción, pero que, cuando se refiere a un término hacia el cual o se encuentra en un término en el cual, se llama pasión: al punto que es perfectamente contradictorio que, incluso en el menor de los momentos temporales, una pasión pueda existir sin acción [*Semper autem existimavi unam et eadem rem esse, quae, cum refertur ad terminum a quo, vocatur actio, cum vero ad terminum ad quem sive in quo recipitur, vocatur passio: adeo ut plane repugnet, vel per minimum temporis momentum, passionem esse sine actione*]» (AT III 428) Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641, en Marion, 2016, p.193.

a.a) Voliciones que tienen por objeto al alma misma: cuando el alma se piensa a sí misma o concibe objetos inextensos<sup>375</sup>.

a.b) Voliciones que tienen por objeto al cuerpo: aquella actividad que la voluntad ejerce libremente sobre el cuerpo, al mover las manos o cerrar los ojos<sup>376</sup>, o cuando se aplica al sentido interno cuando concibe una idea extensa, es decir, cuando imagina (anverso de b.a).

b) Las pasiones o percepciones del alma pueden proceder (art. 19):

b.a) Del alma misma (art. 20): en su esfera pasiva (el reverso de a.a), cuando imagina o «considera» dichas imágenes producidas por la voluntad representadas en el sentido común, o cuando percibe su propia naturaleza<sup>377</sup>.

b.b) O pueden proceder del cuerpo:

b.b.a) Las imaginaciones involuntarias (art.21): las ensoñaciones de la vigila y los sueños<sup>378</sup>.

b.b.b) Las percepciones exteriores: que procedentes de los sentidos llegan hasta el sentido común, donde serán percibidas por el alma (art. 13).

b.b.c) Las percepciones interiores (art. 14): procedentes del propio cuerpo, como el hambre y la sed, el dolor, el calor y el frío, etc.

b.b.d) Pasiones del alma: procedentes del movimiento de los espíritus animales, las pasiones (temor, coraje, deseo, amor, odio, etc.) afectan al alma pero pueden ser retenidas, consentidas o no por ella (art. 46). Por tal motivo, el sendero hacia la sabiduría consistirá

---

<sup>375</sup> «...nuestras voliciones son de dos clases. Pues unas son las acciones del alma que se terminan en el alma misma, como cuando queremos amar a Dios, o en general aplicar nuestro pensamiento a algún objeto no material [*nos volontés sont de deux sortes, car les unes sont des actions de l'âme, qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel*]» (AT XI 342-343). Análogo a lo dicho en las *Regulae*, cuando a propósito del funcionamiento de la *vis cognoscens* afirmaba que «esta fuerza cognoscente a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita al sello, otras a la cera» (AT X 415).

<sup>376</sup> «Las otras son las acciones que se terminan en nuestro cuerpo, como, cuando del hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, se sigue que nuestras piernas se mueven y andamos [*Les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons*]» (AT XI 343).

<sup>377</sup> «De las imaginaciones y otros pensamientos que se forman por el alma. Cuando nuestra alma se aplica a imaginar algo que no existe, como representarse un palacio encantado o una quimera, y también cuando se aplica a considerar algo que sólo es inteligible, y no imaginable, por ejemplo, considerar su propia naturaleza, las percepciones que tiene de estas cosas dependen principalmente de la voluntad que hace que las perciba. Por eso se las suele considerar como acciones más que como pasiones [*Des imaginations et autres pensées qui sont formées par l'âme. Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère; et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit. C'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions plutôt que comme des passions*]» (AT XI 344).

<sup>378</sup> «De las imaginaciones que sólo tienen por causa el cuerpo [*Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps*]» (AT XI 344), explica que las ilusiones y ensoñaciones tienen origen corporal, en las percepciones producidas por los nervios que agitan al alma.

precisamente en aprender la naturaleza de las pasiones para poder guiarlas y orientarlas hacia los hábitos virtuosos.

De este modo, en la segunda parte establece la naturaleza de las pasiones primitivas (la admiración, el amor, el odio, el deseo, el gozo, la tristeza, art.119) y como las demás se deducen de la combinación de ellas, procurando determinar, además, (arts. 96-138) cómo «El ejercicio de la virtud es un remedio soberano contra las pasiones [*Que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les passions*]» (AT XI 441, art. 148). En la tercera parte, finalmente, desarrollará las pasiones particulares o derivadas de las pasiones primitivas con el objetivo de determinar cómo del dominio de dichas pasiones «depende todo el bien y el mal de esta vida [*dépend tout le bien et le mal de cette vie*]» (AT XI 488, art. 212), objetivo último de la Sabiduría.

### **6.3) Conclusiones.**

Al comienzo del presente capítulo nos propusimos como objetivo brindar una breve síntesis del sistema cartesiano expuesto en los *Principia philosophiae* y *Les Passions de l'âme* con la finalidad de ilustrar cómo la fundamentación de la *ratio cognoscendi* propia de la vía analítica da lugar, en sus últimas obras, a la necesidad de explicar cómo «las cosas se relacionan y dependen entre sí *et tanquam a posteriori* demostrar tan sólo lo que contienen sus conclusiones». La unidad de estas obras no sólo es programática (*Les Passions* formaban parte del último capítulo de los *Principia*) sino fundamentalmente sistemática pues entre ambas se describe la *ratio essendi* en su formato más completo, la estructura general que ilustra con la imagen del «árbol de la filosofía» y que buscaba fundamentar desde el *Du monde*.

En efecto, la fundamentación metafísica constituye las «raíces del árbol» y en los *Principia* establece, luego de encontrar una primera certeza metafísica en el *ego cogito ergo sum*, la naturaleza de esta substancia pensante, finita y creada, para determinar que ella no puede sino ser causada por una substancia pensante infinita e increada (las demostraciones de la existencia de Dios), verdadero origen de todo lo que es, que existe y de las verdades eternas. La bondad divina será garantía de la veracidad de mi relación con la substancia extensa (mi cuerpo, la extensión en general), de su existencia y de la preordenación que vincula el orden necesario de la extensión (los principios de la mecánica) con el orden libre del pensamiento (la libertad de la voluntad). La fundamentación ontológica de la substancia permite establecer los atributos principales de cada una (pensamiento y extensión), sus posibles cualidades (entendimiento y

voluntad, figura y movimiento) y modos, esto es, una filosofía natural que determine ontológicamente (una *ratio essendi*) las categorías de una ciencia natural en general (los principios de la física) y de las demás ciencias particulares, la mecánica inorgánica, la mecánica celeste, etc. por un lado, y la mecánica orgánica por otro. En este escenario, *Les Passions* reconstruyen sintéticamente los mecanismos propios de la corporalidad analizados en *Dioptrique* para establecer cómo en el encuentro del alma con la mecánica corporal se produce no sólo la percepción sensible, los sueños y otras afecciones, sino además las pasiones del alma, con la finalidad de explicar no sólo la relación cuerpo-alma sino fundamentalmente para demostrar cómo dicho conocimiento puede brindarnos la clave de la vida prudente y la Sabiduría.

#### **6.4) Conclusiones a la Parte primera: lo figurativo en la constitución de un «orden según las razones».**

Hemos visto en esta primera Parte el rol determinante que juega lo figurativo en la constitución de un orden según las razones cartesianas. Desde los más tempranos ensayos de juventud encontramos en Descartes una apuesta a la expresión figurativa como clave hermenéutica y heurística para la interpretación, formulación y elaboración de sus principios epistemológicos. Hermenéutica, porque será una clave interpretativa de los fenómenos tanto formales (como la expresión figurativa de las magnitudes aritméticas, su álgebra geométrica) como naturales (su física geométrica) y canon general para la exigencia epistémica primera, su *mathesis universalis*, la ciencia universal del orden y la medida, que le permitirá potenciar la revolución de los saberes que soñaba de joven: desde la dinámica de los fluidos y los cuerpos a la geometrización de la belleza, de la fisiología y la fisiología del conocimiento (gnoseología fisiológica) a los principios generales de la naturaleza y a sus principios particulares (de la óptica, la mecánica celeste, etc.) no habrá elemento ni principio que no sea expresado y desarrollado en términos figurativos.

El potencial heurístico de la formulación figurativa de los fenómenos, explorado por los maestros de la filosofía natural del renacimiento (Galileo, Kepler, etc.), encuentra en Descartes no sólo un desarrollo sistemático que le permitirá explicar toda la mecánica orgánica e inorgánica, sino fundamentalmente establecer que dichos principios son hipótesis y suposiciones acerca de cómo conocemos dichos fenómenos y no una descripción del orden natural. La reducción del objeto al «objeto gnoseológico» ofrece así la posibilidad de formular libremente leyes de la fenomenología natural, es decir, leyes y principios que describen con

certeza y evidencia los fenómenos naturales aparentes (el comportamiento de los cuerpos, los fluidos, de la luz, etc.) dejando en suspenso su naturaleza ontológica y las posibles controversias con las autoridades políticas y académicas. La mecánica microcorpúscular representa de este modo la vía de acceso a una aproximación hipotético figurativa de los fenómenos cuya fundamentación última estará, tanto en el plano gnoseológico (*in ordo cognoscendi*) como ontológico (*in ordo essendi*), en Dios, fuente y origen de todas las verdades y perfecciones posibles.

Sin embargo, la fundamentación metafísica de la filosofía natural en la infinita perfección de Dios no deja de ser un presupuesto susceptible de ser cuestionado por los escépticos y los «ateos» que, no conformes con las demostraciones de la existencia de Dios derivadas de la existencia de nuestra propia alma, podrían cuestionar con legitimidad que dichos principios no pueden ser demostrados. Por tal motivo, Descartes hará uso, primero en el *Discours* y luego en las *Meditationes*, de la denominada vía analítica, la verdadera vía que muestra cómo es inventada metódicamente y de modo *a priori* un primer principio metafísico «de modo que, si el lector quiere seguirla y atiende suficientemente a ella, entenderá perfectamente la cosa como si él mismo la hubiera inventado». El *ego cogito* representa el corolario de esta vía analítica pues expresa la primera verdad absoluta, el primer principio metafísico absolutamente «cierto e incommovible», «necesariamente verdadera» mientras «se concibe o se expresa» de modo que funda y sirve de canon para toda verdad del *ordo cognoscendi*. Y al mismo tiempo, en dicho acto se revela lo primero demostrativamente existente («*vere existens*») y la primera «cosa» que es posible afirmar en el *ordo essendi*, «*cogitatio est*» *res cogitans*. Desde este primer principio metafísico fundacional de la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi* puede luego demostrar cómo se desprende de la naturaleza pensante y limitada del *ego*, la existencia necesaria de una naturaleza pensante e ilimitada, Dios, fuente última de toda verdad y esencia posible.

De la demostración de la existencia de Dios podrá a continuación establecer la garantía que ofrece el conocimiento racional de la extensión debido a que lo figurativo no sólo puede deducirse de la propia naturaleza del *ego* (por tratarse de verdades claras y evidentes) sino también y fundamentalmente porque expresan al mismo tiempo un tipo de esencias eternas y divinas cuya garantía última será Dios.

Por tal motivo concluíamos que lo figurativo puede servir como estructura racional para describir y comprender el orden de la extensión, porque es el *ego* quien impone su naturaleza figurativa a la descripción de los fenómenos de la extensión (como la trayectoria de los fluidos o la caída de los cuerpos) pero contando con la garantía de que tanto su naturaleza como dichas

verdades dependen ontológicamente de Dios. Y en segundo lugar, hemos visto cómo lo figurativo no sólo sirve de instrumento para describir con certeza y evidencia la estructura racional (formal) de la extensión sino además nos permite demostrar *a priori* la existencia necesaria de «mi cuerpo» al establecer, en la dinámica imaginativa<sup>379</sup>, una necesaria alteridad ontológica que sirva de pasividad receptora del acto de la mente.

El rol determinante que desempeña lo figurativo en la constitución de un *ordo cognoscendi* es, del mismo modo, trascendental a la hora de exponer sistemáticamente el modo en que los diversos elementos del *ordo essendi* están dados y relacionados entre sí. En la vía sintética estará del mismo modo presente lo figurativo como descripción cualitativa de las substancias extensas, los cuerpos, tanto en los principios generales de la mecánica orgánica (los mecanismos biológicos) como inorgánica (la mecánica de los cuerpos, los cuerpos celestes y los fluidos) para determinar no sólo el funcionamiento de la realidad extensa o corporal en general, sino además para explicar cómo la mecánica corporal afecta las pasiones del alma y en consecuencia, cómo nos permite aprender de dichas pasiones con la finalidad de dominarlas para una vida mejor, esto es, para alcanzar una sabiduría práctica.

Determinado el rol que desempeña lo figurativo como principio epistémico y epistemológico, como racionalidad del orden corporal y como demostración metafísica *a priori* de la existencia de mi cuerpo, resta establecer cómo es posible metafísicamente el acto figurativo, es decir, cómo se fundamenta metafísicamente la imaginación figurativa o geométrica, con la finalidad de determinar en qué sentido la constitución de un *ordo cognoscendi* se relaciona estrechamente con la propia naturaleza geométrica del *ego*.

---

<sup>379</sup> Como dirá luego en *Les Passions*, «lo que es pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro respecto» pero acción y pasión son siempre «una misma cosa».

PARTE II. LA NATURALEZA DEL *EGO* COMO FUNDAMENTO METAFÍSICO DEL *ORDO*  
*COGNOSCENDI*.

De las conclusiones arribadas en la Parte primera se desprende una pregunta capital: ¿cómo es posible fundamentar metafísicamente la constitución de un *ordo cognoscendi* figurativo? La importancia de la pregunta radica en el modo en que señala la relación existente entre la epistemología y la gnoseología con su fundamentación ontológica, y revela el giro radical que supone el sujeto cartesiano frente a la ontología tradicional. En efecto, si buscamos nuestra respuesta en la estructura ontológica nos veremos conducidos, *in ratio essendi*, a las verdades eternas de Dios y consecuentemente a afirmar que el *ordo cognoscendi* ya no depende metafísicamente de la propia naturaleza del sujeto, y esto tiene dos graves inconvenientes: en primer lugar, contradice lo establecido analíticamente, a saber, que el *ego cogito* constituye el canon del orden racional (Cf. 4.1.2 y 5.3); y en segundo lugar, si la *ratio cognoscendi* depende metafísicamente de Dios, entonces el *ego* es un mero espectador de un *ordo cognoscendi* que le es ajeno.

La epistemología y gnoseología han de estar fundamentadas en el sujeto metafísicamente constituyente del orden que conoce o, dicho de otra manera, si ha de existir un *ordo cognoscendi* figurativo, ha de estar metafísicamente fundado en la propia naturaleza del *ego* y no en una naturaleza diferente (las esencias eternas de Dios) para poder afirmar, en consecuencia, que puede dar cuenta de su objeto gnoseológico (el mecanicismo hipotético corpuscular, etc.) porque dicho objeto expresa la posibilidad humana de conocer el orden natural. De esta exigencia se deriva el objetivo de la presente segunda parte, a saber, determinar la naturaleza figurativa o geométrica del *ego* como constituyente del orden racional conocido o, en otras palabras, de la naturaleza racionalmente conocida.

Para establecer este conjunto de relaciones es preciso, primero, determinar sistemáticamente el rol de la actividad figurativa en la descripción racional de la ideación perceptiva, las operaciones cognitivas (como la memoria y la imaginación) y de los fenómenos en general; luego deberemos deducir esta descripción racional de la gnoseología y la epistemología de la propia naturaleza racional del *ego*. En otras palabras, se trata de reconstruir el orden sintético de relaciones para situar el orden analítico de determinaciones: la vía sintética nos permitirá comprender cómo la actividad figurativa está presente en la psicología del conocimiento, en su dinámica y funcionamiento *et tanquam a posteriori* describir cómo estas partes se relacionan entre sí. Seguidamente, abordaremos el sendero opuesto, la vía analítica, para determinar el modo en que la experiencia existencial del *ego* habilita con su actividad imaginante una vía de

acceso a la estructura de su racionalidad, de modo que la *ratio cognoscendi* describirá no sólo ya la estructura racional de la naturaleza sino además y, primeramente, la estructura racional del *ego*.

### Capítulo séptimo.

#### La naturaleza semántica del *ego*: la ideación perceptiva.

El objetivo del presente capítulo es establecer la relación semántica implicada en la ideación perceptiva cartesiana, con la finalidad de explicar cómo los mecanismos corporales activamente ofrecen el material semiótico (figuras, imágenes) para que la mente, según su naturaleza semiótica y pensante, produzca ideas perceptivas.

A lo largo de la primera parte hemos visto cómo la expresión figurativa de los fenómenos representa la clave de la revolución epistemológica cartesiana: las leyes generales de la naturaleza, las particulares que rigen la mecánica inorgánica y la mecánica orgánica, la fisiología humana y la descripción de cómo percibimos y conocemos representan diversos aspectos de un mismo abordaje epistemológico figurativo que nos permite conocer con certeza y evidencia el orden natural. El fundamento metafísico de esta certeza y evidencia, hemos visto, es la experiencia autoreflexiva del *ego* que sirve de canon para toda verdad y certeza posibles. El problema se halla, entonces, en establecer cómo se vincula el objeto epistemológico y gnoseológico constituido figurativamente con el sujeto constituyente o, en otras palabras, cómo la descripción figurativa de los mecanismos perceptivos y cognitivos que hacen posible la experiencia y el conocimiento en general señala al mismo tiempo, la naturaleza del propio *ego*.

El primer elemento a considerar como constituyente de la experiencia en general y de los principios epistemológicos y gnoseológicos en particular, es el modo en que se produce la ideación perceptiva, es decir, cómo la mente concibe ideas a partir de su relación con la corporalidad y la extensión en general. Para dar cuenta de este fenómeno, Descartes sugerirá una aproximación semiótica<sup>380</sup> a los mecanismos corporales implicados en la percepción con el

---

<sup>380</sup> Seguiremos en este respecto a la interpretación semántica propuesta por Yolton, primeramente, en su obra *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (1984, pp.18-41) en la que aborda el problema inherente en el conocimiento perceptual (cómo la corporalidad «causa» las ideas que forma la mente) en términos de signos y significado, los ecos que tuvo en autores posteriores (Joseph Glanvill, Ralph Cudworth, etc.) y las limitaciones de las soluciones alternativas (el ocasionalismo de Malebranche, entre los más relevantes). Tiempo después, en *Perception and Reality* (1996, pp.183-214), recogerá algunas objeciones y lecturas alternativas (de Danto, M. Wilson, Kelly, MacKenzie, R. Clarke, etc.) con la finalidad de fundamentar su exposición semántica. Finalmente, seguiremos los aportes realizados en el *Symposium on Descartes on perceptual cognition* (editado por Gaukroger, Schuster y Sutton en el Capítulo 22 de *Descartes' Natural Philosophy* 2000, pp.524-588) por Behan, Slezak, Wolf-Devine y Tomida, así como las respuestas brindadas por el propio Yolton en dicho simposio.

fin de determinar que las figuras e imágenes que representan a los objetos son signos a partir de los cuales la mente produce las ideas perceptivas.

Por este motivo, retomaremos los mecanismos gnoseológicos analizados en la Parte primera para determinar en específico, cómo se produce la ideación perceptiva en las principales obras que desarrollan el problema, a saber, las *Regulae*, *Du monde* y *Dioptrique*.

### **7.1) Introducción: la semiología como horizonte del conocimiento perceptivo cartesiano.**

La necesidad de comprender en términos semióticos el vínculo entre las figuraciones de la corporalidad (en la fantasía o sentido interno) y sus ideaciones ha sido largamente demostrada por los cartesianistas<sup>381</sup>, de modo que no es necesario justificar aquí dicha interpretación. En todo caso, para introducir el problema en el presente trabajo, conviene recordar la influencia que tuvo en su pensamiento la literatura escolástica con la que se relacionó en sus años de juventud<sup>382</sup>, principalmente y relacionado al problema semiótico, los comentarios de Fonseca<sup>383</sup>, Rubio<sup>384</sup>, Toledo<sup>385</sup> o Couto<sup>386</sup>.

Uno de los principales problemas semiológicos para esta segunda escolástica consistía, sin lugar a dudas, el modo en que se interpretaba la definición agustiniana de signo<sup>387</sup> a la luz de la noética aristotélica<sup>388</sup>, problema abordado por numerosos filósofos medievales (como Alberto

---

<sup>381</sup> Chomsky (1969, p. 28) menciona los «signos naturales» y los «signos por institución» pero tomando dichas categorías de un cartesiano posterior, Géraud de Cordemoy, en su obra *Discours physique de la parole* (1666). Yolton (1984, pp.22-29) recoge el término «signo natural» para expresar la relación que denomina «relación de signo inverso [reverse-sign relation]» (1984, p.30), pues en lugar de ser ideas, pensamientos que representan cosas, son cosas (figuras, patrones, etc. fisiológicos) que representan ideas. Para fundamentarlo apela a ciertos pasajes del *Du monde* y de las *Meditationes*, además de las interpretaciones de los cartesianos posteriores como Ralph Cudworth (en su *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, 1731) y Charles Bonnets (*Essai de psychologie* de 1754). Behan (2000, p.529) buscó en cambio su semántica en los autores precedentes y no posteriores, pero adopta la clasificación de signos «instrumentales y formales» de Maritain para determinar cómo la semiótica cartesiana puede asimilarse a los «signos formales».

<sup>382</sup> Es imposible determinar a día de hoy con precisión las fuentes formativas del joven Descartes. Rochemonteix (1889, t.3, p.27, nota 1) afirma que en *La Flèche* hicieron editar el trabajo de Fonseca, Descartes menciona a Rubio y Toledo (AT III 185) en una Carta a Mersenne del 30 de septiembre de 1640, pero sin dar mayores detalles. Por su parte, el comentario de Couto representaba, en tiempos de Descartes, el más novedoso (reelaborando y profundizando las antiguas ediciones de Fonseca y Toledo) y el más extensamente publicado y difundido (con un total de 112 ediciones, Doyle, 2001, p.16).

<sup>383</sup> *Institutionum dialecticarum libri octo, auctore Petro Fonseca, ex Societate Jesu*, 1564.

<sup>384</sup> *Logica mexicana sive commentarii in universam aristotelis logicam*, 1605, de Antonio Rubio.

<sup>385</sup> *Commentaria unà cum quaestionibus, in uniuersam Aristotelis Logicam*, 1572.

<sup>386</sup> El *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in universam dialecticam Aristotelis* (1606) de Sebastião do Couto titula su *Secunda pars, In libros de interpretatione*, precisamente, *De signo*.

<sup>387</sup> «El signo es una cosa que, además de la especie que induce en los sentidos, por sí mismos, dan a conocer algo más [Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud, ex se faciens in cognitionem venire]» (San Agustín, XV, *De Doctrina Christiana* II.1).

<sup>388</sup> Particularmente del *Peri Hermeneias* aristotélico.

Magno, Tomás de Aquino, Suárez, Gil de Roma, etc.) que formularon y reformularon diversas posibles taxonomías del signo: «signos naturales», aquellos que señalan otra cosa en virtud de su propia naturaleza, como el humo es señal de fuego o la huella en la arena señal que ha pasado un animal; y los «signos por institución» o «convencionales», como el lenguaje y las palabras, las letras y las lenguas (Agustín, *De Doctrina Christiana* II, 2-5). O de modo análogo, la distinción entre signos «formales» e «instrumentales»: los signos formales, aquellos que «dan a conocer algo más» porque la semejanza de su forma o imagen «informa» la cosa representada<sup>389</sup>, como el objeto impreso en el ojo, el recuerdo de un amigo en la memoria o al crear imágenes con la fantasía<sup>390</sup>; y los signos instrumentales, que en cambio «dan a conocer algo más» a través de algo desemejante, es decir, mediante un «instrumento» que sirve a la mente para reconocer algo otro<sup>391</sup>, como el humo es señal del fuego y la huella en la arena del animal que por allí pasó<sup>392</sup>.

En lo semiótico habita entonces no sólo la taxonomía de las posibles relaciones significativas (signos naturales o por institución, formales e instrumentales, prácticos y especulativos, etc.) sino fundamentalmente cómo esta relación significativa representa realidades de diversa naturaleza: la imagen o el recuerdo a la persona, las figuras en la arena al paso del animal, los signos convencionales a los sonidos y palabras.

Es en este sentido que encontraremos un vívido interés cartesiano por la semiología, no sólo en las numerosas ocasiones en las que dialoga con la tradición semiológica en torno a la naturaleza del lenguaje humano como signo de su inteligencia (y que lo diferencia de la animalidad y los «autómatas», AT VI 56, AT XI 4, AT IV 574, AT V 278) sino también como herramienta para explicar los mecanismos implicados en el «conocimiento perceptivo», a saber, cómo las figuraciones del sentido interno o fantasía significan ideas para la mente que las considera.

---

<sup>389</sup> En el Comentario de Couto, por ejemplo, se explica que «los signos formales son imágenes y semejanzas de la cosa que en potencia, conducen al conocimiento de la cosa [*Formalia porro signa sunt, imagines, et similitudines rerum, quae potentiis consignatae ducunt in rerum notitiam*]» (Doyle, 2001, p.58). O según Fonseca, «[I]os signos formales son similares a las especies de las cosas significadas, consignadas en las facultades cognitivas en las que se perciben las cosas significadas [*Signa formalia sunt similitudines, seu species quaedam rerum significatarum in potentiis cognoscentibus consignatae, quibus res significatae percipiuntur*]» (Leblanc, 2015, p.174).

<sup>390</sup> Así lo explica Fonseca, «*Huius generis est similitudo, quam mons obiectus imprimit in oculis: item ea, qua amicus absens in memoria amici reliquit: item ea, quam quis de re, quam nuquam vidit effingit. Dicuntur autem formalia signa, quia formant, et cuasi figurat potentia cognoscente*» Fonseca, *Institutionum dialecticarum*, I, Cap.8.

<sup>391</sup> Explica Couto que los signos instrumentales son aquellos «que cuando se conocen, producen el conocimiento de otra cosa [*Instrumentalia, quae cognita efficiunt alterius rei cognitionem*]» (Doyle, 2001, p.58) y del mismo modo Fonseca, «[I]os signos instrumentales, por el contrario, son los que conducen, después de haber sido objeto de poderes cognitivos, al conocimiento de otra cosa [*Signa instrumentalia sunt ea quae potentiis cognoscentibus obiecta, in alterius rei cognitionem ducunt*]» (Leblanc, 2015, p.174).

<sup>392</sup> Ejemplos también presentes en Couto (Doyle, 2001, p.44) y Fonseca (Leblanc, 2015, p.176).

## 7.2) El vínculo semiótico entre figura e idea en las *Regulae ad directionem ingenii*.

Cuando analizábamos la psicología gnoseológica de la Regla XII en la Parte primera (Cf. 2.1) pudimos observar cómo los mecanismos intervinientes en la percepción y cognición son integrados sistemáticamente a partir del concepto de «figura». Los sentidos externos, primeramente, «sienten por pasión [y] del mismo modo que la cera recibe la figura del sello» (AT X 412). De este modo, las diversas membranas de los sentidos externos (el fondo ocular, en el oído, la nariz y la lengua<sup>393</sup>) reciben los corpúsculos de luz o de los objetos que imprimen en ellos diversas figuras, que a través de los nervios, se trasladan «a otra parte del cuerpo que se llama sentido común, de un modo instantáneo y sin que ningún ser pase realmente de uno a otro» (AT X 413-414) como las partes de una pluma que al moverse, se mueve en su conjunto<sup>394</sup>. Por este motivo, decíamos, «el sentido común desempeña también la función de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo» (AT X 414) de modo que allí, en la fantasía son percibidas por la mente<sup>395</sup> como cualidades sensibles (blanco, rojo, suave, amargo, etc.). Es en la misma fantasía donde se produce, con el concurso activo de la mente, la memoria (la re-presentación de dichas figuraciones) y la imaginación con la cual podemos combinar diversas ideas/figuras (como el Pegaso o la montaña de oro). Decíamos, finalmente, que la identificación entre figura e idea<sup>396</sup> es fundamentada desde la «implicación [*involvo/involvatur*]» y la «expresión [*exprimo/exprimere*]»: esto último, al reconocer que «la multitud infinita de figuras basta para expresar [*exprimendis*] todas las diferencias de las cosas sensibles » (AT X 413); lo primero, cuando explica que «el concepto de figura es tan común y simple que está implicado [*involvatur*] en todo lo sensible» (AT X 413).

La pregunta de rigor es cómo entiende esta relación de implicación y expresión dada entre las figuras y las ideas que la mente se forma a partir de ellas, y a tal fin contamos con algunas premisas que nos permitirán allanar el camino: primero, que la descripción figurativa de la

---

<sup>393</sup> Como «primera parte del ojo, que es opaca, recibe sí la *figura* que imprime en ella el movimiento de la luz diversamente coloreada; y la primera membrana de los oídos, de la nariz y de la lengua» (AT X 412).

<sup>394</sup> Sucede «exactamente de la misma manera que ahora, mientras escribo, comprendo que en el mismo instante en que cada letra es trazada en el papel, no sólo es puesta en movimiento la parte inferior de la pluma, sino que no puede haber en ella ningún movimiento, por mínimo que sea, que al mismo tiempo no se reviva en toda la pluma, y que toda aquella variedad de movimientos también son descritos por la parte superior de la pluma en el aire, aunque piense que nada real pasa [*trasmigra, trasmigrare*] de un extremo a otro (AT X 414).

<sup>395</sup> Cuando «se aplica [la fuerza del espíritu] con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.» (AT X 415-416).

<sup>396</sup> Cf. «estas mismas figuras o ideas [*figuras vel ideas*]» AT X 414, AT X 415 y AT X 416.

impresión de los objetos externos, la comunicación entre los sentidos externos y el interno y la percepción de la mente de dichas figuras como ideas, no describe un hecho psicofísico (como la noética tomista) sino el modo en que es posible explicar este fenómeno a partir de *suppositiones* claras y distintas. La figura, determinación límite de la corporalidad<sup>397</sup>, representa entonces el modo elemental en el que es posible pensar «las diferencias de las cosas sensibles», como entramados o patrones figurativos, de modo que todo el problema debe ser comprendido en relación a nuestras *suppositiones* y como ellas construyen un objeto gnoseológico. Dejando en suspenso la facticidad de los mecanismos puede, por un lado, explicar ciertos fenómenos perceptivos con claridad y evidencia<sup>398</sup> y por el otro, en segundo lugar, señalar que dichas figuraciones representan de modo significativo para la mente que, a partir de ellos, forma ideas. Al establecer la naturaleza semiótica de la ideación perceptiva puede distanciarse de la tradición escolástica y de la necesidad que plantea su noética de una similitud entre el objeto, sus cualidades y las ideas que de ellos nos formamos<sup>399</sup> y explicar bajo sus propias premisas mecanicistas cómo sucede la representación de fenómenos tan diversos (como un color, una forma, una textura, un sonido, etc.) en nuestra mente. Sobre este punto, a saber, la inexistencia de una necesaria semejanza en la relación representacional con los objetos (Clarke, 2005, p.48), volverá en reiteradas oportunidades (Cf. 7.3, 7.4) como premisa concomitante a las diversas formulaciones de su psicología de la percepción y el conocimiento.

Semiológicamente explicado, el conocimiento perceptivo sucede entonces cuando: a) los corpúsculos de los objetos exteriores imprimen en las superficie o membranas de los sentidos externos diversas figuras que llegan, a través de los nervios y de modo inmediato, al sentido interno, en donde imprimen en la fantasía, como un sello a la cera<sup>400</sup>, dichas figuras. b) Las

<sup>397</sup> Es imposible la extensión sin figura ni la figura sin extensión (AT X 418).

<sup>398</sup> Principalmente la percepción visual, cuyas leyes de refracción son formuladas mientras redacta las *Regulae* y que le permiten explicar desde la naturaleza corpuscular de la luz hasta su comportamiento en distintos medios (refracciones en lentes, en las partículas de hielo en el cielo que producen fenómenos como los parhelios, etc.) y en la fisiología ocular. Otros fenómenos, como los acústicos, representan un serio problema para su teoría corpuscular, Cf. Shea, 1993, pp.123-125.

<sup>399</sup> El problema clásico de las «especies intencionales o inteligibles», aquellas mediadoras entre las cualidades sensibles del objeto y las potencias sensitivas. Este problema fue abordado de numerosas maneras en la escolástica pero, en resumidas cuentas consiste en lo siguiente: la forma o especie de una determinada cualidad actualiza, sea directamente sobre el sentido (en el tacto o gusto) o (en la visión, el oído y el olfato) luego de atravesar un determinado medio (el aire) la potencia sensitiva mediante una cierta «forma sin materia», especies que luego son unificadas (distinguidas e identificadas) en el sentido interno o común que las retiene como «fantasmas» o imágenes, es decir, como modificaciones corporales (físicas) del propio sentido común, sobre las cuales el intelecto abstrae las esencias o «naturalezas comunes» de la cosa representada. Cf. Spruit (1994) sobre los maestros cartesianos y la segunda escolástica, II, Cap. X y sobre el abordaje cartesiano del problema, Cap. XI.

<sup>400</sup> Cf. Couto, «Aristóteles, en su libro *Acerca de la memoria y la reminiscencia* [*De Memoria et reminiscencia* 1 450a 26-45 1 a18.], parece haber dado intencionalmente el nombre de especies, las cuales significan imágenes. Por lo que, ante todo, denomina imagen, luego una semejanza y una figura [*figuram*], como la que formamos al sellar con un anillo. Luego lo compara con una imagen dibujada en una tabla [*quia, ut satis fuse animadvertit Aristoteles in libr. de memoria, in his imaginibus repraesentatio non est in ipso esse, sed in exprimendo, et quasi*

figuras<sup>401</sup> allí impresas expresan<sup>402</sup> las diversas cualidades de los objetos percibidos, pues «la multitud infinita de figuras basta para expresar [*exprimendis*] todas las diferencias de las cosas sensibles», a partir de las cuales la mente forma ideas, «*figuras vel ideas*». En consecuencia, las figuras son los signos de los que se sirve la mente para percibir, recordar o combinar toda la diversidad de ideas y cualidades (como «el blanco, el azul y el rojo» a partir de diferentes patrones figurativos, Cf. 2.1.1, Figura nº12, AT X 413) de modo natural e instrumental, pues no existiría semejanza alguna (o no necesariamente) entre los patrones figurativos y las cualidades percibidas por la mente<sup>403</sup>.

### 7.3) El vínculo semiótico entre figura e idea en *Du monde*.

Más explícita y clara es la relación semiótica implicada en el conocimiento perceptivo descrito en *Du monde*. La naturaleza sistemática e integral de la obra («del mundo») le permite a Descartes retomar las conclusiones arribadas en las *Regulae* y reelaborarlas ordenadamente, estableciendo en primer lugar, los principios epistemológicos (en el *Traité de la lumière*) que servirán luego de fundamento de la descripción fisiológica de la psicología del conocimiento (del *Traité de l'Homme*).

#### 7.3.1) Las condiciones epistemológicas del *Traité de la lumière*.

---

*delineando obiecto per modum figurae externaе. Ut in tabula pictum animal, inquit Aristoteles, et animal est, et imago, et idem, et unum ipsum est ambo, esse tamen non idem amborum, et est considerare, et ut animal, et ut imaginem*)» (Doyle, 2001, p. 76).

<sup>401</sup> Concepto «tan común y simple que está implicado [*involvatur*] en todo lo sensible» (AT X 413).

<sup>402</sup> Cf. Couto, «[p]orque, como Aristóteles señala con suficiente amplitud en su libro, *Acerca de la memoria* [*De Memoria et reminiscencia* 1 450b 20-451a4.], en estas imágenes, la representación no está en ser [*in ipso esse*], sino en expresión [*in exprimendo*] y como si fuese delineando el objeto a modo de figura externa [*figurae externaе*]. Por ejemplo, dice Aristóteles, un animal representado en una página es tanto un animal como una imagen, y ambas son una y la misma cosa. Pero no es el mismo ser en ambos, aunque si la consideración [de la misma cosa] tanto como un animal como una imagen [*quia, ut satis fuse animadvertit Aristoteles in libr. de memoria, in his imaginibus repraesentatio non est in ipso esse, sed in exprimendo, et quasi delineando obiecto per modum figurae externaе. Ut in tabula pictum animal, inquit Aristoteles, et animal est, et imago, et idem, et unum ipsum est ambo, esse tamen non idem amborum, et est considerare, et ut animal, et ut imaginem*]» (Doyle, 2001, p. 76). Cabe señalar que el texto aristotélico citado (*De Memoria et reminiscencia* 1 450b 20) se propone, en efecto, definir la naturaleza del recuerdo a partir de la distinción entre, por ejemplo, «un animal pintado en un cuadro [que] es al mismo tiempo un animal y una copia y siendo uno y el mismo, él es las dos cosas [*Ut enim in tabula scriptum animal, et animal est et imago, et idem et unum ipsum est ambo esse tamen non idem amborum, et est considerare et sicut animal et sicut imaginem*]» (Tomás de Aquino, 1985, p.112) de modo que es «tanto un animal como una imagen», pero en el *De signo* de Couto aparece agregado que dicha representación o imagen se encuentra *in exprimendo*, expresando aquella imagen (el animal, por caso) figurativamente, *delineando obiecto per modum figurae externaе*.

<sup>403</sup> Behan, 2000, pp.534-535 habla, en cambio, de «signos formales», y si bien considera el abordaje de las *Regulae* toma como referencia el problema tal como es planteado en el *Du monde*. Veremos a continuación cómo esto puede ser parcialmente correcto en ese contexto.

El marco epistemológico, hemos visto (Cf. 3.1), es establecido en la primera parte de *Du monde* cuando propone como objeto de estudio un «objeto gnoseológico», es decir, un objeto reducido a ciertos principios epistemológicos<sup>404</sup> que permiten conocerlo con claridad y evidencia. La naturaleza hipotética (Cf. 3.1.1) de estos principios o leyes generales (Cf. 3.1.2, 3.1.3) que constituyen el orden en que es posible conocer la naturaleza, queda manifiesta al describir a esta epistemología como una «fábula del mundo» racionalmente reconstruido que permite inferir, no obstante, un conocimiento claro y evidente de los fenómenos aparentes de la naturaleza (como la refracción de la luz, la caída de los cuerpos, el comportamiento de los sólidos y los fluidos, etc.).

Para vincular la naturaleza indeterminada del objeto<sup>405</sup> con las ideas que de ellos nos formamos propone, precisamente, una hipótesis semiótica pues, si «las palabras, sin tener ningún parecido con las cosas que significan nos permiten concebirlas»<sup>406</sup> (AT XI 4), del mismo modo podría la naturaleza de nuestra mente formar ideas a partir de figuras que percibe de la corporalidad. Así lo expresa a continuación:

si las palabras, que solo significan por institución de los hombres, bastan para hacernos concebir cosas con las que no tienen ningún parecido: ¿por qué la naturaleza no podrá también haber establecido cierto signo que nos produzca el sentimiento de la luz, a pesar de que este signo no tenga nada en sí que sea parecido a este sentimiento?<sup>407</sup> (AT XI 4).

La analogía es eficaz a la hora de establecer que, en primer lugar, las figuras de las letras y las palabras nos «hacen concebir» ideas sin que por ello exista una semejanza entre ellas (no hay nada de Soberano en las figuras de las tres letras de la palabra «Rey» o «Rex»<sup>408</sup>) pues precisamente sirven de signos instrumentales y convencionales con los que comprendemos ciertos sonidos e ideas. En segundo lugar, sirve para situar el problema en el ámbito

---

<sup>404</sup> «Proponiéndome aquí tratar de la luz, quiero advertiros en primer lugar que puede existir alguna diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella (es decir, la idea [*l'idée*] que se forma en nuestra imaginación por la mediación de nuestros ojos) y lo que existe en los objetos que produce en nosotros este sentimiento (es decir, lo que hay en la llama o en el sol que se llama con el nombre de la luz» (AT XI 3).

<sup>405</sup> Aquello que efectivamente deja en suspenso, «qué es» la luz, el sonido, «las cosas que tocamos», etc.

<sup>406</sup> «...*les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir*» AT XI 4.

<sup>407</sup> «...*si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance: pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait en soi rien qui soit semblable à ce sentiment?*» AT XI 4.

<sup>408</sup> Como dirá tiempo después en sus *Conversaciones con Burman*, «entre aquellas tres letras [R-E-X] y su significado no hay ninguna afinidad [*nulla sit affinitas inter très illas literas et earum significationem*]» (AT V 150).

correspondiente, la «naturaleza humana», que será descrita en dos momentos sucesivos, explicando los mecanismos fisiológicos intervinientes y luego la naturaleza del alma racional.

Para abonar la hipótesis semiótica (y distanciarse así mismo de la tradición filosófica) explica a continuación cómo las ideas perceptivas de los diversos sentidos difieren efectivamente de las naturalezas que las originan en virtud de que es «nuestro espíritu quién nos representa la idea de la luz cada vez que la acción que la significa toca nuestro ojo»<sup>409</sup> (AT XI 4) y la trasmite figurativamente al sentido interno, o las ideas que «nuestro espíritu» se representa a partir de las impresiones procedentes del oído<sup>410</sup> o el tacto<sup>411</sup>.

El programa para fundamentar su hipótesis semiológica se inscribe en la estructura general de la obra: determinar (en «espacios imaginarios» a través de la «fábula de un mundo» nuevo) los principios generales de una física mecanicista microcorpúscular, las leyes generales de la naturaleza entendida como extensión, para luego hacer lo propio con los principios de la mecánica orgánica y, en específico, con la particular condición del hombre:

Al igual que nosotros, estos [hipotéticos] hombres estarán compuestos de un alma y un cuerpo. Es necesario que, en primer lugar, describa su cuerpo y, en segundo lugar, su alma; finalmente, debo mostrar cómo estas dos naturalezas deben estar unidas para dar lugar a la formación de hombres que sean semejantes a nosotros<sup>412</sup> (AT XI 119-120).

Lo primero, los mecanismos fisiológicos intervinientes en la percepción, los hemos analizado en detalle oportunamente (Cf. 3.2) cuando describíamos el modo en que los sentidos externos reciben las impresiones de los objetos exteriores en las distintas superficies, membranas o pieles de los órganos exteriores y son comunicadas a las paredes interiores del cerebro y la Glándula H a través de unos «pequeños tubos [*petits tuyaux*]» (en los que hay «filamentos» nerviosos y «espíritus animales»), que según la «forma [o manera, *façon*]» o «figura [*figure*]» en que se presenten en la glándula H «darán ocasión al alma [*donnera occasion*

---

<sup>409</sup> «...c'est notre esprit tout de même qui nous représente l'idée de la lumière, toutes les fois que l'action qui la signifie touche notre oeil» AT XI 4.

<sup>410</sup> «Pensáis —incluso cuando no reparamos en la significación de las palabras y oímos solamente su sonido— que la idea de este sonido que se forma en nuestro pensamiento es algo parecido al objeto que la causa? [*Pensez-vous, lors même que nous ne prenons pas garde à la signification des paroles, et que nous entendons seulement leur son, que l'idée de ce son qui se forme en notre pensée, soit quelque chose de semblable à l'objet qui en est la cause?*]» (AT XI 5).

<sup>411</sup> Pues «el tacto nos hace concebir numerosas ideas que no se parecen en nada a los objetos que las producen [*l'attouchement même nous fait concevoir plusieurs idées, qui ne ressemblent en aucune façon aux objets qui les produisent*]» (AT XI 5) y lo ejemplifica con las cosquillas o el dolor que «que se forman en nuestro pensamiento al tocamos los cuerpos del entorno, no tienen ningún parecido con éstos [*qui se forment en notre pensée à l'occasion des corps de dehors qui nous touchent, n'ont aucune ressemblance avec eux*]» (AT XI 5).

<sup>412</sup> «Ces hommes seront composés, comme nous, d'une âme et d'un corps. Et il faut que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après, l'âme aussi à part; et enfin, que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent» AT XI 119-120.

à l'âme]» para que perciba las diversas sensaciones<sup>413</sup>. La actividad del alma que percibe, rememora o fantasea con dicho material semiótico sería descripta en la última parte de la obra dedicada precisamente «al alma» y a la «unión» de estas naturalezas.

### 7.3.2) Las formas y figuras como material semiótico de la ideación.

El objetivo del *Traité de l'Homme* es describir ciertos<sup>414</sup> procesos fundamentales de la naturaleza corporal, en particular, los mecanismos que le permiten funcionar (como la nutrición, la respiración o la circulación sanguínea), percibir (los sentidos externos, el sentido interno) y servir de material para ciertas operaciones cognitivas (como la memoria o la fantasía). El propósito, en síntesis, es describir la «máquina corporal», del mismo modo que «[c]onocemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que, habiendo sido realizadas por el hombre, sin embargo poseen fuerza para moverse de modos distintos en virtud de sus propios medios»<sup>415</sup> (AT XI 120), aunque ésta máquina particular que es el cuerpo humano, aclara, «[la] supongo construida por la mano de Dios [*je suppose être faite des mains de Dieu*]» (AT XI 120).

En este marco, los mecanismos corporales participantes en la ideación perceptiva y cognitiva deben ser comprendidos como los mecanismos que «la naturaleza [es decir, «la mano de Dios»] ha establecido como signos para producir los sentimientos» de las diferentes ideas, de modo que las «formas» y «figuras» (que se forman en las paredes interiores del cerebro y la glándula H) representan el material semiótico que dan lugar u «ocasión al alma [*occasion à l'âme*]»<sup>416</sup> a

---

<sup>413</sup> La mecánica descripta en *Du monde* supone un enorme progreso frente al reduccionismo geométrico de la psicología de las *Regulae* ya que incorpora la dinámica de los espíritus animales, de los filamentos nerviosos (cómo pueden obturarse, producir el cese de la sensación, cosquilleos, etc.) cuya intensidad, regularidad, violencia, etc. dan lugar al heterogéneo abanico de percepciones. Sin embargo, seguirá siendo la «forma» o «figura» en que se presenten en las paredes interiores del cerebro o la glándula H la determinante a la hora de ser «percibidas» por el alma. Cf. 3.2.2 y 3.2.3. Cf. Clarke, 2005, pp.54-55, Yolton, 1984, p.25.

<sup>414</sup> «No me detendré en realizar una descripción de los huesos, los nervios, los músculos, las arterias, el estómago, el hígado, el bazo, el corazón, el cerebro, ni de todas las otras piezas de que está formada, porque supongo que son iguales en todos a las partes de nuestro cuerpo, que poseen el mismo nombre y que pueden ser mostradas por un experto anatomista [*Or, je ne m'arrêterai pas à vous décrire les os, les nerfs, les muscles, les veines, les artères, l'estomac, le foie, la rate, le cœur, le cerveau, ni toutes les autres diverses pièces dont elle doit être composée ; car je les suppose du tout semblables aux parties de notre corps qui ont les mêmes noms, et que vous pouvez vous faire montrer par quelque savant anatomiste*]» (AT XI 120).

<sup>415</sup> «*Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines qui, n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons*» AT XI 120.

<sup>416</sup> «Nótese que por estas figuras no entiendo sólo las cosas que, de alguna manera, representan la posición de las líneas y de la superficie de los objetos, sino también todas aquéllas que, según lo anteriormente expuesto, puedan dar ocasión al alma [*donner occasion à l'âme*] para sentir el movimiento, el tamaño, la distancia, los colores, los sonidos, los olores y otras cualidades; incluso, las hay que podrán hacerla tener la sensación de cosquilleo, dolor, hambre, sed, alegría, tristeza y otras pasiones» (AT XI 176).

que conciba las ideas en general<sup>417</sup> y a las ideaciones perceptivas (del tacto<sup>418</sup>, el gusto<sup>419</sup>, el olfato<sup>420</sup>, el oído<sup>421</sup> y la visión<sup>422</sup>) y cognitivas (la memoria<sup>423</sup> y la imaginación<sup>424</sup>) en particular. En tanto signos, las figuras «dan a conocer algo más» a la mente que las percibe, una sensación,

---

<sup>417</sup> «Ahora bien, entre todas estas figuras no considero a las que se imprimen en los órganos de los sentidos exteriores o en la superficie interior del cerebro, sino únicamente a las que se trazan en los espíritus sobre la superficie de la glándula H, lugar en el que reside la imaginación y el sentido común, como a las que debemos considerar como las ideas [*idées*], es decir, como las formas o imágenes [*formes et images*] que el alma racional considerará inmediatamente cuando, estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto» (AT XI 176-177).

<sup>418</sup> Pues «cuando Dios una un alma racional a esta máquina, como a continuación expondré, la dará como sede principal el cerebro y hará que su naturaleza sea tal que tenga sentimientos diversos, según las distintas formas en que estén abiertas, en virtud de la acción de los nervios, las entradas de los poros de la superficie interior del cerebro [*quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine, ainsi que je prétends vous dire ci-après, il lui donnera son siège principal dans le cerveau, et la fera de telle nature que, selon les diverses façons que les entrées des pores qui sont en la superficie intérieure de ce cerveau seront ouvertes par l'entremise des nerfs, elle aura divers sentiments*]]» (AT XI 143). Luego, según la regularidad o irregularidad, la intensidad o violencia con las que son estimuladas las fibras o filamentos nerviosos «darán ocasión al alma [*donnera occasion à l'âme*]]» para que perciba las texturas, el dolor («...el movimiento que causarán en el cerebro dará la ocasión para que esa alma...tenga el sentimiento de dolor [*le mouvement qu'ils causeront dans le cerveau donnera occasion à l'âme...d'avoir le sentiment de la douleur*]]» AT XI 144), cosquilleo («...dará ocasión al alma para experimentar una cierta voluptuosidad corporal que llamamos cosquilleo [*donnera occasion à l'âme de sentir une certaine volupté corporelle qu'on nomme chatauillement*]]» AT XI 144), la rugosidad o suavidad (pues «si varios de estos pequeños filamentos sufren una tensión similar darán ocasión al alma para sentir que está pulida la superficie del cuerpo que toca el miembro en el que tales filamentos se insertan [*si plusieurs de ces petits filets sont tirés ensemble également, ils feront sentir à l'âme que la superficie du corps qui touche le membre où ils se terminent est polie*]]» AT XI 144) frío o calor, y las demás sensaciones propias del tacto.

<sup>419</sup> En el sentido del gusto, las formas en las que los filamentos de la lengua son movidos por las diferentes «aguas», según el grosor y la «forma [*figure*]]» de los poros por los que ingresan y son comunicados al cerebro «hacen sentir al alma» los diversos sabores, pues los filamentos presentes en la lengua «pueden ser movidos de cuatro formas [*façons*] distintas por las partes de las sales, de las aguas ásperas, de las aguas comunes y de las aguas de vida, cuyos grosores y formas [*figures*] ya han sido anteriormente explicadas; en virtud de tales factores pueden hacer sentir al alma cuatro clases de gustos diferentes» (AT XI 145-146). Y gracias a que dichas partículas penetran los poros de diverso grosor de la lengua, «el alma puede sentir todas las otras clases de sabores [*l'âme pourra sentir toutes les autres sortes de goûts*]]» (AT XI 146).

<sup>420</sup> De idéntico modo se produce el sentido del olfato, cuando las partículas sutiles del aire ingresan por la nariz hasta las pieles que rodean al cerebro en cuyos poros penetran, y según sus «figuras [*figures*]]» dan «al alma ocasión para tener los diversos sentimientos de los olores» (AT XI 149).

<sup>421</sup> Las vibraciones del aire sobre una delicada piel en el interior del oído son transmitidas al cerebro a través de los filamentos nerviosos y allí «darán ocasión al alma para concebir la idea de los sonidos [*donnera occasion à l'âme de concevoir l'idée des sons*]]» (AT XI 149) según su velocidad, intensidad, simetría o asimetría.

<sup>422</sup> La descripción de la visión es la más y mejor desarrollada de todas las percepciones, pues describe con precisión la geometría de la refracción de la luz al ingresar al ojo, cómo se proyecta en el fondo ocular y las figuras que allí se imprimen son conducidas por filamentos nerviosos hasta el cerebro donde «darán ocasión para que el alma, estando unida a esta máquina, conciba las diferentes ideas sobre luces y colores» (AT XI 151).

<sup>423</sup> Pues «también [se] trazan [allí, en el sentido común] figuras que se relacionan con las de los objetos, pero esto no acontece con tanta perfección ni facilidad como sobre la glándula H, sino poco a poco y de modo cada vez más perfecto, según que su acción sea más fuerte y permanezca durante más tiempo o bien se produzca con mayor frecuencia. Esto motiva que tales figuras [*ces figures*] no se borren tan fácilmente, sino que se conserven de tal forma que, por su mediación, las ideas que estuvieron en alguna ocasión en esta glándula, pueden volver a formarse en la misma mucho tiempo después sin que sea necesaria la presencia de los objetos a los que se refieren. En esto consiste la memoria» (AT XI 178).

<sup>424</sup> «Obsérvese que digo: cuando imagine o sienta. Afirmando tal, pues generalmente comprendo bajo el nombre de Idea todas las impresiones que pueden recibir los espíritus al salir de la glándula H, que generalmente son atribuidas al sentido común cuando dependen de la presencia de los objetos; pero también pueden provenir de otras causas como luego indicaré; en tal caso, deben ser atribuidas estas impresiones a la imaginación» AT XI 177.

una imagen, un recuerdo, etc. no en virtud de la semejanza que guardan con sus objetos, sino por la naturaleza semiótica del alma que las interpreta.

### 7.3.3) El lenguaje, signo de la racionalidad del alma.

La última parte de *Du monde* habría estado dedicada enteramente a la descripción de la naturaleza del alma racional, de no haber abandonado el proyecto precisamente cuando terminaba de dar forma a este capítulo. Sin embargo, hemos visto (Cf. 3.3.1) que ciertas generalidades de su contenido nos han llegado de la mano del comentario autobiográfico que realizara tiempo después en la Parte quinta del *Discours*, y es en este contexto en el que cabe destacar el lugar específico que ocupa el problema semiótico en la argumentación cartesiana y el modo en que se asocia a la racionalidad humana.

En efecto, si trazamos un mapa esquemático del orden de los problemas (Cf. Cuadro nº3) tal como se suceden en la descripción del *Discours*, hallaremos que luego de acompañar el hilo argumentativo de *Traité du monde et de la lumière*<sup>425</sup> y del *Traité de l'Homme*<sup>426</sup> destaca que, hasta este punto, se ha limitado a describir las funciones estrictamente corporales del hombre<sup>427</sup>, es decir, a «examinar las funciones que a consecuencia de eso podían hallarse en ese cuerpo... sin que nuestra alma, es decir, esta parte distinta del cuerpo de cuya naturaleza se ha dicho arriba que sólo consiste en pensar contribuya a ellas»<sup>428</sup> (AT VI 46). En este marco, describe sumariamente los mecanismos corporales participantes en la percepción y cognición<sup>429</sup> y antes

---

<sup>425</sup> Entre AT VI 41-45 comenta los principales tópicos analizados en *Du monde*, la descripción hipotética del mundo («espacios imaginarios»), las «leyes generales de la naturaleza», la mecánica celeste, de los cuerpos y de la luz, etc.

<sup>426</sup> La mecánica inorgánica daría lugar, luego, a la mecánica de «los animales, y particularmente a la de los hombres [*des animaux et particulièrement à celles des hommes*]» (AT VI 45), tras lo cual retoma la descripción de los mecanismos implicados en la circulación sanguínea, los movimientos de los espíritus animales, la respiración, etc.

<sup>427</sup> Es decir, «suponer que Dios formase el cuerpo de un hombre, enteramente semejante a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos, sin hacerlo de otra materia que aquella que yo había descrito, y sin poner en él, al comienzo, alma racional alguna [*supposer que Dieu formât le corps d'un homme, entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre matière que de celle que j'avais décrite, et sans mettre en lui, au commencement, aucune âme raisonnable*]» (AT VI 45).

<sup>428</sup> «...examinant les fonctions qui pouvaient en suite de cela être en ce corps...ni par conséquent que notre âme, c'est-à-dire cette partie distincte du corps dont il a été dit ci-dessus que la nature n'est que de penser, y contribue» AT VI 46.

<sup>429</sup> Es decir, «cuáles cambios deben verificarse en el cerebro para causar la vigilia, y el sueño, y los sueños; cómo la luz, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, y todas las demás cualidades de los objetos exteriores pueden imprimir en él diversas ideas por intermedio de los sentidos; cómo el hambre, la sed, y las otras pasiones interiores pueden también enviar allí las suyas; qué debe entenderse, en él, por el sentido común, donde son recibidas estas ideas; qué por la memoria, que las conserva; y qué por la fantasía, que puede cambiarlas de diversas maneras y componer otras nuevas [*quels changements se doivent faire dans le cerveau, pour causer la veille, et le sommeil, et les songes; comment la lumière, les sons, les odeurs, les goûts, la chaleur, et toutes les autres qualités des objets extérieurs y peuvent imprimer diverses idées par l'entremise des sens; comment la faim, la soif, et les autres*»

de dedicarse finalmente a la descripción metafísica «del alma racional», que es inmortal, irreductible a cualquier potencia de la extensión, que tiene origen necesario en Dios, etc. (AT VI 59, Cf. 3.3.1), se detiene breve pero «especialmente [*particulièrement*]» (AT VI 56) en determinar la racionalidad del alma humana a partir de su naturaleza semiótica y lingüística.

Cuadro nº3: orden temático en *Du monde* y la Parte quinta del *Discours*:

<i>Du monde</i> (parte final).	Parte quinta del <i>Discours</i> .
Síntesis de los procesos sensocognitivos (AT XI 202).	Síntesis procesos sensocognitivos (AT VI 55).
Analogía «con los movimientos de un reloj de pared u otro autómatas [ <i>les mouvements d'une horloge, ou autre automate</i> ]» (AT XI 202).	Analogía con los «autómatas o máquinas semovientes [ <i>automates ou machines mouvantes</i> ]» (AT VI 55).
	Lo semiótico y lingüístico como expresión de la racionalidad del alma humana (AT VI 56-59).
Continuaría con la descripción del alma racional («antes de iniciar la descripción del alma racional [ <i>avant que je passe à la description de l'âme raisonnable</i> ]» AT XI 200).	Descripción metafísica del alma racional (inmortalidad, irreductibilidad a la extensión, su origen necesario en Dios, etc., AT VI 59) <sup>430</sup> .

La producción material de los signos depende, hemos visto, de un conjunto de mecanismos que asemejan la corporalidad humana a máquinas como «relojes, fuentes artificiales y molinos», pero la ideación, es decir, la percepción de ideas a partir de dichos signos/figuras es obra de algo no corporal, del alma racional que está «unida» a dicho cuerpo. Para determinar con precisión estos ámbitos y establecer la especificidad de la naturaleza humana acude (tanto

---

*passions intérieures, y peuvent aussi envoyer les leurs; ce qui doit y être pris pour le sens commun, où ces idées sont reçues; pour la mémoire, qui les conserve ; et pour la fantaisie, qui les peut diversement changer et en composer de nouvelle]* » (AT VI 55). Una síntesis semejante se encuentra al final del *Traité de l'Homme*, AT XI 202, Cf. Cuadro nº3.

<sup>430</sup> «Después de eso, había descrito el alma racional, y había mostrado que no puede en modo alguno ser extraída de la potencia de la materia, como las otras cosas de las que había hablado, sino que debe ser creada expresamente [*J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée*]» AT VI 59.

en *Du monde* como en el *Discours*) a la analogía con los «autómatas»<sup>431</sup>, para determinar que el mecanismo corporal no nos hace «verdaderos hombres [*vrais hommes*]» (AT VI 56) sino sólo la razón, y dado que la máquina no razona, dicha actividad debe ser producida por algo otro, por otra substancia, es decir, el alma. Para fundamentar esta hipótesis propone dos ejemplos en los que se demuestra cómo la máquina corporal, carente de alma, carece a su vez de razón: a) los autómatas y b) los animales. Tales ejemplos le permitirán no sólo adscribir la naturaleza racional a algo distinto a lo corporal, sino además asociar la racionalidad del alma a su naturaleza semiológica y lingüística, lo cual le permitirá explicar aquella hipótesis inicial presentada como mera analogía, ahora fundamentada por el necesario origen espiritual de la actividad semiológica.

a) La analogía de los hipotéticos<sup>432</sup> «autómatas» revela dos aspectos constitutivos de la «verdadera humanidad» que la diferencia de todo agregado complejo de mecanismos: por un lado, el lenguaje.

El primero de ellos es que ellas nunca podrían usar palabras, ni otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar a otros nuestros pensamientos. Pues se puede muy bien concebir que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras, y hasta que profiera algunas de ellas a propósito de las acciones corporales que causen algún cambio en sus órganos...pero no [se puede concebir] que las ordene de diversas maneras, para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, como lo pueden hacer aun los hombres más estúpidos<sup>433</sup> (AT VI 56-57).

Poseyendo la capacidad de usar palabras, los autómatas no podrían «ordenarlas de diversa manera», es decir, carecen de una sintaxis que permita dar sentido a dichas palabras: el autómata carece de semántica.

---

<sup>431</sup> «Lo que no parecerá nada extraño a quienes, sabiendo cuán diversos *autómatas* o máquinas semovientes puede construir la industria humana, empleando para ello sólo muy pocas piezas; en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de cualquier animal, consideren este cuerpo como una máquina que, habiendo salido de las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada, y tiene movimientos más admirables que cualquiera de las que los hombres puedan inventar [*Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes*]» AT VI 55-56.

<sup>432</sup> Habitantes de este «nuevo mundo», perteneciente a «espacios imaginarios», Cf. 3.1.2.

<sup>433</sup> «...*jamais elles ne pourraient user de paroles, ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes...mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire*» AT VI 56-57.

Ningún mecanismo corporal puede «dar sentido» a las palabras porque esta producción e interpretación de sentido es propio de lo que Chomsky denominaba (1969, p.20) «el aspecto creador del lenguaje», libre e indeterminado de los estímulos corporales, pues

aunque ellas hicieran muchas cosas tan bien, o quizá mejor que ninguno de nosotros, indefectiblemente fallarían en algunas otras, por donde se descubriría que no obraban por conocimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos. Pues mientras que la razón es un instrumento universal que puede servir en toda clase de contingencias, esos órganos requieren alguna disposición particular para cada acción particular; de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina bastante diversidad de ellos, para hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como nuestra razón nos hace obrar a nosotros<sup>434</sup> (AT VI 57).

La maquinaria puede imitar los sonidos, las palabras humanas, sus movimientos, etc. pero el infinito conjunto de expresiones humanas es el producto de una libre y autónoma disposición de la razón, «instrumento universal» de la inteligencia humana, irreductible a cualquier conjunto de estímulo-respuestas. La distinción no es cuantitativa sino cualitativa: la razón humana es capaz de obrar ante cualquier «contingencia» u «ocurrencia de la vida», por ser libre creadora de sentido, mientras que la más perfecta máquina actuará según la disposición dada de sus partes (u «órganos»).

b) Especulaciones al margen, la comparación de facto es con el reino animal, con aquellos animales que pueden imitar sonidos humanos, proferir palabras u oraciones relativamente complejas y que sin embargo revelan no poseer un lenguaje, al carecer de un alma racional, pues

no hay hombres tan embrutecidos ni tan estúpidos, sin exceptuar ni siquiera a los privados de razón, que no sean capaces de juntar diversas palabras y de componer con ellas un discurso por el que den a entender sus pensamientos; y que, por el contrario, no hay otro animal, por perfecto y por bien dotado que sea, que haga algo semejante. Y esto no es así porque les falten órganos, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir palabras como nosotros, y sin embargo no pueden hablar como nosotros, es decir, mostrando que piensan lo que dicen<sup>435</sup> (AT VI 57).

---

<sup>434</sup> «*Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux. qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir*» AT VI 57.

<sup>435</sup> «*...au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux au tres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout*» AT VI 57.

Y en sentido inverso, es posible observar a menudo que hombres racionales, al carecer de los instrumentos necesarios para escuchar o pronunciar palabras, utilizan otros medios o instrumentos para expresar su racionalidad, pues

los hombres que, nacidos sordos y mudos, están privados, tanto o más que los animales, de los órganos que les sirven a los demás para hablar, suelen inventarse algunos signos con los que se dan a entender a quienes, por estar ordinariamente con ellos, tienen ocasión de aprender su lengua. Y esto no prueba solamente que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna<sup>436</sup> (AT VI 57-58).

Sobre la imposibilidad de adjudicar a los animales pensamiento alguno volverá en reiteradas oportunidades (como en la carta al Marqués de Newcastle del 23 de noviembre de 1646, AT IV 573) y en particular en una carta a Henry More del 5 de febrero de 1649 en la que luego de reiterar que ciertos animales pueden pronunciar palabras sin que ello sea indicativo de un lenguaje, concluye diciendo que «la palabra...es la única que constituye un signo cierto del pensamiento que se oculta en el cuerpo [*Loquela est unicum cogitationis in corpore latentis signum certum*]» (AT V 278). Pero no es la palabra, en términos genéricos (*verbum*, o al ser proferida, *vox*), la que expresa la razón subyacente<sup>437</sup> (latente, *latentis*) en la máquina corporal, sino la palabra que se tiene<sup>438</sup> como «lenguaje o discurso [*loquela*]». En consecuencia, es el lenguaje el signo de la racionalidad del alma, pues «como instrumento universal», la razón puede crear libremente sentido utilizando signos (escritos, hablados, etc.) para dar cuenta de cualquier «contingencia» u «ocurrencia de la vida».

De lo visto podemos concluir que, al asociar la racionalidad del alma con el lenguaje, se establecen paralelamente las condiciones de la solución al problema de cómo se relacionan los mecanismos corporales con la inextensa naturaleza del alma, a saber, semiológicamente: hemos visto que la percepción, el recuerdo o la imaginación, se producen a partir de formas y figuras que sirven de signos con los que el alma percibe ideas. Ahora bien, no sólo «la naturaleza [es decir, «la mano de Dios»] ha establecido como signos [a las formas y figuras] para producir los sentimientos» de las diferentes ideas, sino también, en sentido contrario, hallamos que es la

---

<sup>436</sup> «...au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux au tres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout» AT VI 57-58.

<sup>437</sup> Cottingham (1997, p.43) relaciona el término utilizado por Descartes, *latens*, con su significado baconiano («esquematismo latente»), como proceso subyacente explicativo de la naturaleza del objeto.

<sup>438</sup> Como aquél que «tiene la palabra» o «cede la palabra».

naturaleza racional del alma la única capaz de producir «sentido» o significado con los instrumentos que dispone, signos escritos, lenguas de señas, etc. Por tal motivo, dedicaría la última parte de *Du monde* a explicar la naturaleza racional del alma, cómo no depende en modo alguno de la corporalidad, y por lo tanto no está sujeta a morir con el cuerpo, cómo tiene origen necesario en Dios, etc., origen no sólo del alma racional sino también de todas las leyes y verdades de la naturaleza y garante de la validez de los instrumentos (geométrico algebraicos) que nos permiten conocerla.

#### **7.4) El vínculo semiótico entre figura e idea en *Dioptrique*.**

Tiempo después, cuando en *Dioptrique* retome la fisiología gnoseológica de *Du monde* para explicar detenidamente los fenómenos ópticos presentes en la naturaleza, las lentes y la anatomía ocular, volverá sobre el problema inherente en la ideación perceptiva (a saber, cómo se relaciona la materialidad de la percepción con su ideación racional) para sentar posición frente a la tradición y proponer, en su lugar, una aproximación semántica a dicho problema. En efecto, ya hemos visto (Cf. 4.2.2) cómo cuestiona la doctrina escolástica de las «especies intencionales»<sup>439</sup> para proponer a cambio una teoría corpuscular de la luz que permite explicar cómo aquella es refractada, desviada o amortiguada por los diversos medios por los que atraviesa y con los que se encuentra. En este contexto, analizaba la anatomía ocular para establecer cómo los corpúsculos de luz ingresan por la pupila y son refractados por el «humor cristalino» proyectándose en el fondo ocular, y determinar que las imágenes allí impresas son «suficientemente perfectas» respecto a sus objetos. Luego, describía cómo los nervios transmiten dichas imágenes a una cavidad porosa del interior del cerebro en dónde son proyectadas de un modo «bastante semejante» al original.

En este juego de la semejanza y la diferencia (imágenes «bastantes semejantes» a «imágenes suficientemente perfectas» de los objetos) se inscribe, anunciábamos, la aproximación semiótica de la ideación perceptiva. Semejanza porque, en principio, bastará con que las imágenes o figuras representadas en el cerebro «se asemejen en poco» (AT VI 113 o «guarden parecido» AT VI 113) a los objetos para que podamos reconocerlos, del mismo modo que un

---

<sup>439</sup> Aquellas «pequeñas imágenes que revolotean por el aire» (AT VI 85), «que excitan nuestros sentidos en virtud de una especie de pequeños cuadros que se formasen en nuestra cabeza [*qui touchent nos sens, par quelques petits tableaux qui s'en formassent en notre tête*]» (AT VI 112) y que «tanto trabajan la imaginación de los filósofos» (AT VI 85). La posibilidad de una desemejanza entre las imágenes y los objetos planteada por Descartes en términos semiológicos representa el punto central de su crítica a la escolástica y por tal motivo insta a «concebir la naturaleza de estas imágenes de forma muy distinta a como lo hacen tales filósofos» (AT VI 112).

conjunto de puntos en un grabado nos permite identificar un rostro, un paisaje o una batalla<sup>440</sup>. Pero puede suceder, del mismo modo, que sea la diferencia y no la semejanza la que despierte nuestro pensamiento, pues «otras cosas...pueden excitar nuestro pensamiento como, por ejemplo, los signos y las palabras [*les signes et les paroles*], que en modo alguno guardan semejanza con las cosas que significan [*signifiant*]» (AT VI 112) y explica cómo diversas figuras geométricas (como un rombo o un trapecio isósceles) nos permiten proyectar espacios tridimensionales (un plano visto en perspectiva)<sup>441</sup>.

Disponemos entonces de todos los elementos necesarios para comprender en qué sentido afirmábamos que la gnoseología «figurativa y figurada» de *Dioptrique* puede comprenderse semiológicamente: en primer lugar, se trata de un mecanismo establecido por la naturaleza<sup>442</sup> para que la mente pueda percibir ideas a partir de las imágenes y figuras (sus movimientos, intensidades, etc.) procedentes de la corporalidad. En segundo término, los objetos pueden ser representados<sup>443</sup> por estas imágenes y figuras tanto por la semejanza que guardan con ellos como por su desemejanza, pues en efecto, pueden dar a conocer al objeto porque la semejanza de su forma o imagen «informa» la cosa representada, como el conjunto de puntos de un grabado informa acerca del rostro e identidad de la persona, o bien dar a conocer el objeto a través de algo desemejante, como las diversas figuras geométricas en un plano pueden ser el «instrumento» para proyectarnos espacios tridimensionales. Sea por su semejanza o por su

---

<sup>440</sup> «Así vemos que los grabados no habiendo sido realizados sino con una pequeña cantidad de tinta esparcida en diversos puntos sobre un papel nos representan selvas, villas, hombres e incluso batallas y tempestades, aunque de una infinidad de detalles que nos hacen concebir, no exista alguno con excepción de la figura [*figure*] en el que propiamente guarden parecido» AT VI 113.

<sup>441</sup> Por ejemplo, cuando en «una superficie totalmente plana nos representan los cuerpos más adelantados o hundidos, a la vez que siguiendo las reglas de la perspectiva, representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras» (AT VI 113).

<sup>442</sup> Pues «son los movimientos en virtud de los cuales se forma tal imagen los que, actuando de forma inmediata sobre nuestra alma, en tanto que está unida al cuerpo, han sido instituidos por la Naturaleza para generar en ella tales sentimientos [*que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments.*]» (AT VI 130). Poco más adelante repite la fórmula para explicar que la situación (o posición relativa) de los objetos percibidos sucede con estos mismos mecanismos «instituid[os] por la Naturaleza [*institués de la Nature*]» (AT VI 134-135). Esta expresión, hemos visto, procede desde *Du monde* («signos que ha establecido la Naturaleza» (AT XI 4) y reaparecerá en obras posteriores, como en las *Meditationes* («un cierto movimiento que ha sido establecido por la naturaleza para que afecte la mente con la sensación de dolor [*quemdamque motum in iis excitant, qui institutus est a natura ut mentem afficiat sensu doloris*]» AT VII 87) o en las *Passions* («el solo hecho de que los espíritus entren en esos poros provoca un movimiento particular en esa glándula, el cual ha sido instituido por la naturaleza para hacer sentir al alma esa pasión [*Car de cela seul que ces esprits entrent en ces pores ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature, pour faire sentir à l'âme cette passion*]» AT XI 357).

<sup>443</sup> Descartes repite no menos de ocho oportunidades a lo largo de *Dioptrique* que «los objetos son representados por dichas imágenes», AT VI 112, 113, 123-124, 124 y 163. La posible relación entre «significación» y «representación» ha sido largamente debatida por los cartesianistas. Una síntesis de las posibles aproximaciones (representacionalista, no representacionalista, descriptivista, externalista, etc.) puede encontrarse en De Rosa (2010).

diferencia, la mediación significativa queda establecida, pues dichas figuras e imágenes, «además de la especie [o imagen, o representación]... hacen llegar al pensamiento otra cosa distinta», tal como en la definición agustiniana de signo pues, en efecto, por ejemplo, un trapecio isósceles informa acerca de su imagen al fondo ocular y al cerebro y además el alma puede interpretarla como un plano visto en perspectiva o el conjunto de puntos, además de sus imágenes, puede representar al alma un paisaje o un rostro.

El propósito de *Dioptrique*, a diferencia por ejemplo de *Du monde*, no es establecer los principios epistemológicos de una filosofía natural clara y evidente, sino tan sólo demostrar cómo se producen ciertos fenómenos ópticos a partir de sus premisas mecanicistas y corpusculares. Para explicar dichos fenómenos dejará en suspenso la naturaleza de la luz<sup>444</sup> y partiendo de ciertas «suposiciones»<sup>445</sup> formulará un objeto hipotético epistemológico que puede explicar tanto el comportamiento de la luz<sup>446</sup> como los mecanismos corporales que le permiten al alma sentirla<sup>447</sup>, es decir, el material semiótico con el cual el alma percibe sus ideas.

### 7.5) Conclusiones.

Al comienzo del presente capítulo nos proponíamos determinar el modo en que se produce la ideación perceptiva en términos semiológicos, con la finalidad de determinar el rol que desempeña lo figurativo (las «figuras e imágenes») en la constitución de la experiencia perceptiva. A tal fin, analizamos los diversos mecanismos implicados en la ideación perceptiva

---

<sup>444</sup> «No teniendo otro motivo para hablar sobre la luz que el de explicar cómo sus rayos penetran en el ojo y cómo pueden ser desviados por los diversos cuerpos que alcanzan, no creo necesario incluir en mi proyecto el problema relacionado con cuál sea su naturaleza [*Or, n'ayant ici autre occasion de parler de la lumière, que pour expliquer comment ses rayons entrent dans l'oeil, et comment ils peuvent être détournés par les divers corps qu'ils rencontrent, il n'est pas besoin que j'entreprenne de dire au vrai quelle est sa nature*]» AT VI 83.

<sup>445</sup> «En esto imito a los astrónomos, quienes aunque sus suposiciones sean casi todas falsas o inciertas, sin embargo, puesto que se relacionan con diversas observaciones realizadas por ellos, no dejan de obtener de las mismas consecuencias muy verdaderas y seguras [*imitant en ceci les astronomes, qui, bien que leurs suppositions soient presque toutes fausses ou incertaines, toute-fois, à cause qu'elles se rapportent à diverses observations qu'ils ont faites, ne laissent pas d'en tirer plusieurs conséquences très vraies et très assurées*]» AT VI 83.

<sup>446</sup> «Para establecer una comparación a partir de esto, deseo que penséis que la luz no es otra cosa en los cuerpos, que son llamados luminosos, que un cierto movimiento o una acción muy rápida y muy viva que se dirige hacia nuestros ojos a través del aire y de los otros cuerpos transparentes, de igual forma que el movimiento o la resistencia de los cuerpos que encuentra este ciego llega a su mano a través del bastón [*Et pour tirer une comparaison de ceci, je désire que vous pensiez que la lumière n'est autre chose, dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et tort vive, qui passe vers nos yeux, par l'entremise de l'air et des autres corps transparents, en même façon que le mouvement ou la résistance des corps, que rencontre cet aveugle, passe vers sa main, par l'entremise de son bâton*]» AT VI 84.

<sup>447</sup> Pues «sabemos que es el alma quien siente y no el cuerpo [*c'est l'âme qui sent, et non le corps*]» (AT VI 109).

en las *Regulae ad directionem ingenii*, *Du monde* y *Dioptrique*<sup>448</sup> y de ellas podemos deducir que:

a) La descripción de la mecánica implicada tanto en el objeto percibido (la mecánica de la naturaleza) como en la percepción (corporales), se sustentan en un conjunto de hipótesis o *suppositiones* que nos permiten explicar con claridad y evidencia ciertos procesos («latentes») cuya naturaleza escapa a nuestra posibilidad determinar. Sobre este fundamento,

b) La percepción se inicia cuando los sentidos exteriores reciben las impresiones de las partículas que componen los objetos y las comunican a través de unos pequeños tubos (en cuyo interior están los filamentos nerviosos, así como el canal por dónde viajan los espíritus animales) a las paredes interiores del cerebro.

c) Las formas (imágenes) y figuras allí impresas, así como sus movimientos e intensidad, representan el material corporal sobre el cual se produce la sensación.

d) Estas figuras y formas son signos naturales («que la naturaleza ha dispuesto») que, además de sí mismos (de su propia naturaleza) informan acerca de otra naturaleza, su objeto representado, su imagen, sus cualidades, movimiento, situación, etc.

e) La percepción se produce cuando estos signos («dan ocasión al alma») son interpretados por el alma según su propia naturaleza, ser pensamiento. En consecuencia, el alma percibe ideas.

---

<sup>448</sup> Dichas obras, hemos visto a lo largo de la Parte primera, sientan las bases de la psicología cartesiana sobre las cuales volverá luego en sus proyectos ulteriores. En este sentido, por ejemplo, en el art. 197 de los *Principia* se detiene a explicar cómo las palabras, siendo signos, pueden despertar en nosotros diversas sensaciones y pasiones, pues: «se puede probar con mucha facilidad que nuestra alma es de tal índole, que los movimientos que ocurren en el cuerpo son por sí solos suficientes para hacerle tener toda clase de pensamientos, sin que sea necesario que en ellos haya nada semejante a aquello que la hacen concebir, y en particular, que pueden excitar en ella esos pensamientos confusos que se llaman sensaciones. Porque, en primer lugar, vemos que las palabras, pronunciadas de viva voz o escritas en el papel, hacen concebir al alma todas las cosas que significan y provocan en ella diversas pasiones; sobre un mismo papel, con la misma pluma y la misma tinta, y con mover un poco la punta de la pluma de cierta manera, se escriben cartas que permiten imaginar combates, tempestades o furias a quienes las leen, que les producen indignación o tristeza; mientras que si se mueve la pluma de modo casi semejante, la leve diferencia que habrá en ese poco de movimiento, puede darles pensamientos completamente contrarios, de paz, de reposo, de dulzura, y excitar en ellos pasiones de amor y de alegría. Acaso responderá alguno que las palabras y la escritura no representan inmediatamente al alma sino las figuras de las letras y sus sonidos, y que a continuación de eso, el alma que comprende la significación de esas palabras, excita en sí misma las imaginaciones y pasiones que se refieren a ellas [*Probatum deinde talem esse nostrae mentis naturam, ut ex eo solo quòd quidam motus in corpore fiant, ad quaslibet cogitationes, nullam istorum motuum imaginem referentes, possit impelli; et speciatim ad illas confusas, quae sensus, sive sensaciones, dicuntur. Nam videmus verba, sive ore prolata, sive tantum scripta, quaslibet in animis nostris cogitationes et commotiones excitare. In eadem charta, cum eodem calamo et atramento, si tantum calami extremitas certo modo supra chartam ducatur, literas exarabit, quae cogitationes praeliorum, tempestatum, furiarum, affectusque indignationis et tristitiae in lectorum animis concitabunt; si verò alio modo ferè simili calamus moveatur, cogitationes valde diversas, tranquillitatis, pacis, amoenitatis, affectusque planè contrarios amoris et laetitiae efficiet. Respondebitur fortasse, scripturam vel loquelam nullos affectus, nullasque rerum à se diversarum imaginationes immediatè in mente excitare, sed tantummodo diversas intellectiones; quarum deinde occasione anima ipsa variarum rerum imagines in se efformat*]» (AT VIII 320-321).

La hipótesis mecanicista microcorpúscular, como descripción no sólo de los fenómenos aparentes de la naturaleza sino también de la propia fisiología del conocimiento humano, requiere que el *ego* sea capaz de interpretar, como signos, las figuras e imágenes procedentes de la corporalidad. Para demostrar la naturaleza semántica del *ego* es necesario entonces probar que nada de lo extenso participa de la significación sino tan sólo como soporte material sobre el cual la mente, inextensa, interpreta, da sentido o significa sus ideas. Por tal motivo propone la hipótesis de los «autómatas», para demostrar que es la razón humana quién libremente crea sentido (el «aspecto creador del lenguaje») frente a cualquier «contingencia» u «ocurrencia de la vida». Y mientras los animales perciben mecánicamente<sup>449</sup> o pronuncian palabras y frases aprendidas de los hombres por repetición, el alma humana produce en cambio, según su naturaleza racional, signos convencionales para expresarse o ideas perceptivas a partir de los signos de la corporalidad. Como productora de sentido, la racionalidad humana puede hacer uso o crear nuevos signos para expresar su racionalidad, como se demuestra con los lenguajes de señas practicados por los sordomudos, y como intérprete de sentido conoce ideas cualitativas (colores, formas, texturas, etc.) a partir de signos naturales como formas y figuras.

Así puede el *ego* interpretar signos naturales, formal o instrumentalmente (ideas perceptivas), producir signos convencionales (palabras, lenguajes, etc.) y producir signos naturalmente al imaginar, es decir, al aplicar una fuerza (o contención) de la mente a la corporalidad (al sentido interno o fantasía) para producir imágenes.

Veamos entonces a continuación en qué consiste esta facultad del alma, que tipos de objetos puede producir y cómo estos actos revelan la potencia o naturaleza de la propia mente, tanto de relacionar o combinar ideas extensas, así como producirlas por sí misma según su concepto. Nos aproximamos al fin de nuestro viaje y se vislumbra, a la distancia aún, nuestro objetivo: si ha de existir este acto de la imaginación geométrica ¿no será acaso necesario que la naturaleza de la mente sea, en algún sentido, geométrica? Veamos.

---

<sup>449</sup> Pues «es la naturaleza la que opera en ellos, según la disposición de sus órganos; tal como se ve que un reloj, que está compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas, y medir el tiempo, con mayor precisión que nosotros con toda nuestra prudencia [*c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes ainsi qu'on voit qu'un horologe, qui n'est composé que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence*]» (AT VI 59).

## Capítulo octavo.

### La imaginación como actividad figurativa: sensibilidad imaginaria e imaginación geométrica.

La facultad de recibir impresiones del exterior y unificarlas en un conjunto de figuraciones que sirven de signos para concebir ideas perceptivas de sus objetos, movimientos y cualidades representa la instancia de apertura primaria del *ego* con el mundo que lo rodea. Pero además de recibir e interpretar estas figuraciones significativas, el entendimiento puede retener corporalmente dichas impresiones (o racionalmente sus significados) en la memoria y producirlas, reproducirlas o combinarlas voluntariamente con la imaginación<sup>450</sup>. En la actividad imaginaria convergen un conjunto de problemas claves para el cartesianismo, como la relación del cuerpo y la mente, la naturaleza de las ideas de la razón o la relación de estas esencias con la naturaleza del *ego* que las produce. Para dar cuenta de este problema describiremos sintéticamente la actividad imaginaria para determinar cómo se relaciona con otras facultades como la memoria o el entendimiento puro para, más adelante, describirla analíticamente, deduciendo su naturaleza de la experiencia existencial del *ego* imaginante.

#### 8.1) La doble dimensión de la memoria.

La primera dificultad que encontraremos a la hora de comprender la actividad imaginante es establecer con precisión los límites que la diferencian de la memoria. En efecto, si bien encontramos en reiteradas oportunidades definiciones más o menos detalladas de dichas funciones, en general no se las diferencia técnicamente (y más aún, en ocasiones las asocia e identifica<sup>451</sup>), pues representan para Descartes funciones complementarias de una actividad

---

<sup>450</sup> Conforme al vocabulario filosófico de la época (Cf. Sepper, 1996, pp.13-28 y 2013, pp.270-273.) Descartes hace un uso indiferenciado de los términos «imaginación» y «fantasía» («*phantasia vel imaginatione*» AT X 414) para señalar la facultad que tiene la mente de producir voluntariamente imágenes. En general, sin embargo, tiende a utilizar el término *phantasia* para designar el ámbito corporal, del sentido interno, en el que las imágenes son impresas (por la potencia de la mente o por los nervios procedentes de los sentidos externos) y el término *imaginatio* para el acto, propio de la mente, de dar forma a dichas imágenes. Pero como veremos, no siempre es el caso.

<sup>451</sup> Como en *Regulae*, cuando explica que «la memoria, al menos aquella que es corporal y semejante a la de los animales, no es en nada distinta de la imaginación [*memoria vero, illa saltem quae corporea est et similis recordationi brutorum, nihil sit ab imaginatione distinctum*]» (AT X 416). En este pasaje, veremos, hay una doble referencia que puede prestarse a confusión si no se distinguen debidamente: primero, la memoria corporal, basada en la reiteración de impresiones sucede en el mismo ámbito físico que la imaginación, en el sentido interno; en segundo lugar, establece que esta memoria corporal es análoga a la de los animales, cuya conducta puede ser modelada por el hábito y la repetición de estímulos.

que, sólo *a posteriori*, el entendimiento puede discernir como diferentes<sup>452</sup>. Sin embargo, ante la necesidad de comprender la naturaleza de la actividad imaginante, conviene realizar primeramente una breve síntesis de una de las potencias que dará origen a la imaginación, la capacidad de almacenar o retener ciertas ideas que luego pueden ser re-presentadas o combinadas con la imaginación.

Para Descartes, la naturaleza de la memoria depende, en primer término, de la naturaleza de las ideas recordadas, de modo que a lo largo de su obra es posible encontrar de modo recurrente una doble esfera de la memoria, por un lado, a) una «memoria corporal» y por el otro, b) una «memoria intelectual». La facultad es obviamente una sola y así es descrita en las obras que sistematizan su gnoseología y fisiología del conocimiento (*Regulae* y *Du monde*, principalmente) pero, no obstante, en varias cartas<sup>453</sup> o pasajes suele diferenciar una doble naturaleza de la memoria, por un lado:

### 8.1.1) La «memoria corporal».

La memoria corporal, originada en la huella que deja la reiteración de una impresión figurativa procedente de los sentidos externos en el sentido interno o común, permite retener e invocar voluntariamente la idea correspondiente. La capacidad de recordar estímulos, sensaciones o movimientos corporales no se sustenta en una actividad intelectual sino tan sólo en la huella física que deja la reiteración de una impresión figurativa en el sentido interno, como

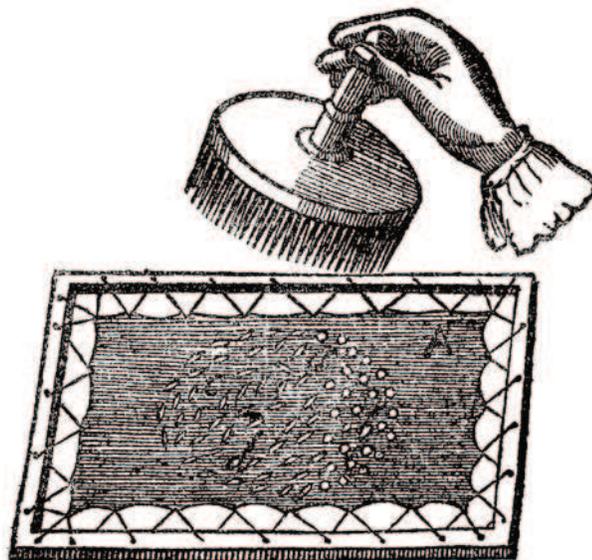
---

<sup>452</sup> «La teoría cartesiana no [siempre, cabe relativizar] permite distinguir las sensaciones de los recuerdos o de las ficciones, puesto que en todos los casos se producen los mismos movimientos cerebrales, ya los espíritus animales sean puestos en movimiento por una excitación que provenga del mundo exterior, del cuerpo o aún del alma. Solamente el juicio y el entendimiento permiten decidir, según la coherencia intelectual de las apariciones, cuáles corresponden a los objetos existentes» (Sartre, 1967, p.14).

<sup>453</sup> Hemos visto (Cf. 2.1.2 β) que, desde épocas tempranas como en su ensayo *Studium bonae mentis* (ca. 1622), Descartes diferencia «una memoria corporal que requiere de frecuentes repeticiones para mantener sus hábitos ... [y una memoria] intelectual que no depende sino del alma sola [*la mémoire corporelle par des exercices qui demandent de fréquentes répétitions pour entretenir ses habitudes; mais il n'avoit aucun sujet de se plaindre de celle qu'il nommoit intellectuelle, qui ne dépend que de l'âme*]» (AT X 201). En numerosas cartas reaparecerá esta distinción, Cf. carta a Arnauld del 3 de junio de 1648, dónde afirma que «debemos admitir necesariamente en nuestras mentes un doble poder de memoria: uno puramente espiritual, el otro que necesita un órgano corporal, del mismo modo que, como usted explica y demuestra, hay un doble poder de pensamiento [*At enim in mente nostra duplex memoriae vis necessario admilteuda videtur. Altera mere spiritualis, altera quae corporeo organo indigeat, sicut duplex cogitandi vis, ut tu ipse egregie explicas et probas*]» (AT V 186); carta a Mersenne del 1 de abril de 1640, donde afirma que «además de esta memoria, que depende del cuerpo, aún reconozco otra, totalmente intelectual, que solo depende del alma [*Mais outre cette mémoire qui dépend du corps, j'en reconnais encore une autre, du tout intellectuelle, qui ne dépend que de l'âme*]» (AT III 48); carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640, aclara que «además de la memoria corporal, cuyas impresiones pueden explicarse por estos pliegues del cerebro, juzgo que también hay en nuestro entendimiento otro tipo de memoria, que es enteramente espiritual, y que no se encuentra en los animales [*outré la mémoire corporelle, dont les impressions peuvent être expliquées par ces plis du cerveau, je juge qu'il y a encore en notre entendement une autre sorte de mémoire, qui est tout à fait spirituelle, et ne se trouve point dans les bêtes*]» (AT III 143).

hemos visto (Cf. 2.1.2 β) en las *Regulae* bajo una descripción puramente geométrica<sup>454</sup>, o bien como la dinámica dada entre la glándula H y las huellas de las figuras impresas paredes interiores del cerebro (semejantes a los orificios abiertos por un conjunto de agujas en una tela A, Cf. Figura nº24) en *Du monde* (Cf. 3.2.3) a partir de las cuales la mente puede volver a formar sus ideas correspondientes<sup>455</sup>.

Figura nº 24 (AT XI Figura 30):



Esta memoria «corporal y semejante a la de los animales [*brutorum*]» (AT X 416) se origina entonces en la reiteración de estímulos, en el modo en que habitualmente se presentan asociados (un sonido con su danza o un estímulo con una respuesta<sup>456</sup>) y en la mecanización de

<sup>454</sup> La huella de las figuras en el sentido interno o «fantasía [que] es una verdadera parte del cuerpo y de una magnitud tal que sus diversas partes pueden asumir varias figuras distintas entre sí, y que suelen conservarlas durante mucho tiempo: es lo que se llama entonces memoria» (AT X 414).

<sup>455</sup> Pues como explicábamos, la reiteración habitual de figuras en el sentido común tiende a dejar huellas que, cuando son convocadas por el flujo de espíritus animales procedentes desde la glándula H, permiten recrear la figuras que serán comprendidas por la mente como ideas. Así, la intensidad o reiteración de las impresiones del sentido interno «motiva que tales figuras [*ces figures*] no se borren tan fácilmente, sino que se conserven de tal forma que, por su mediación [*par leur moyen*], las ideas que estuvieron en alguna ocasión en esta glándula, pueden volver a formarse en la misma mucho tiempo después sin que sea necesaria la presencia de los objetos a los que se refieren. En esto consiste la memoria» (AT XI 178).

<sup>456</sup> Hablando en una carta a Mersenne del 18 de marzo de 1630 sobre el modo en que «son excitadas las ideas que hay en nuestra memoria [explica] así los que han gustado al danzar alguna vez, cuando tocaban cierta canción, tan pronto como oyen alguna parecida les vuelven las ganas de bailar; por el contrario, si alguno sólo hubiera oído tocar gallardas al mismo tiempo que le ocurría alguna desgracia, infaliblemente se entristecería cuando la oyera otra vez. Lo que es tan cierto que considero que si se hubiera castigado a un perro cinco o seis veces al son del violín, tan pronto lo oyera otra vez comenzaría a gritar y a huir [*Car cela ne vient, que de ce que les idées qui sont en notre mémoire sont excitées: comme, ceux qui ont pris autrefois plaisir à danser lorsqu'on jouait un certain air, sitôt qu'ils en entendent de semblable, l'envie de danser leur revient; au contraire, si quelqu'un n'avait jamais ouï jouer des gallardes, qu'au même temps il ne lui fût arrivé quelque affliction, il s'attristerait infailliblement,*

movimientos corporales<sup>457</sup> de modo que es una memoria que naturalmente nos dispone a reproducir experiencias particulares<sup>458</sup>, como al asociar el aroma con su flor, una melodía con su danza, o al mecanizar los movimientos de las manos al interpretar una gallarda con el laúd. Por tal motivo hablará, como veremos a continuación, de una memoria de las «acciones particulares [*singularium factorum*]» (AT V, 150), pues el conocimiento de una gallarda no me permite interpretar otra diferente (si, quizás, fragmentos, escalas, acordes, etc., eso de particular que dos o más obras pueden tener en común) y sólo a partir de acumular experiencias particulares uno adquiere la comprensión del lenguaje musical (la lectoescritura, la semántica musical, etc.), es decir, la red de significados universales.

Sobre esto volveremos a continuación pues conviene destacar que esta memoria corporal de las experiencias particulares se reduce, en definitiva, al exclusivo ámbito de la disposición<sup>459</sup> que habilita el registro físico de significantes figurativos, capaces de propiciar tanto significados para la mente (como la idea de un determinado estímulo o sensación) como movimientos mecánicos de la corporalidad.

### 8.1.2) La «memoria intelectual».

La memoria intelectual, en cambio, no «necesita [de] un órgano corporal» (AT V 186) como el sentido interno, pues «sólo depende del alma» (AT III 48) y es en ella dónde están contenidas sus ideas. Esta memoria «que es enteramente espiritual, y que no se encuentra en los animales» (AT III 143), cumple una doble función metafísica: por un lado, la tradicional función escatológica de explicar la experiencia de la continuidad personal, cómo es posible el recuerdo

---

*lorsqu'il en ouïrait une autre fois. Ce qui est si certain, que je juge que si on avait bien fouetté un chien cinq ou six fois, au son du violon, sitôt qu'il ouïrait une autre fois cette musique, il commencerait à crier et à s'enfuir]]» (AT I 133-134).*

<sup>457</sup> Como explica en su carta a Mersenne del 1 de abril de 1640, pues «creo que todo el resto del cerebro es el que más se usa para la memoria, principalmente sus partes internas, e incluso que todos los nervios y los músculos pueden servir; de modo que, por ejemplo, un intérprete de laúd tiene una parte de la memoria en sus manos; porque la facilidad de plegar y disponer de sus dedos en distintas formas, que ha adquirido a través del hábito, le ayuda a recordar los pasajes para la ejecución [*je crois que c'est tout le reste du cerveau qui sert le plus à la mémoire, principalement ses parties intérieures, et même aussi que tous les nerfs et les muscles y peuvent servir; en sorte que, par exemple, un joueur de luth a une partie de sa mémoire en ses mains; car la facilité de plier et de disposer ses doigts en diverses façons, qu'il a acquise par habitude, aide à le faire souvenir des passages pour l'exécution desquels il les doit ainsi disposer]*» (AT III 48).

<sup>458</sup> Por tal motivo la llamará también «memoria local [*Mémoire Locale*]» (AT III 48 = AT X 201), la memoria de las manos del intérprete, de los pies del danzante, etc. no extrapolable a otras experiencias.

<sup>459</sup> En su carta al Padre Mesland del 2 de mayo de 1644 explica que los vestigios de dichas figuras en el cerebro disponen los recuerdos del alma del mismo modo que «los pliegues que hay en un trozo de papel o en un lienzo hacen que sea más dúctil al ser plegado rectamente como estuvo antes que si nunca hubiera estado plegado [*tout de même que les plis qui sont dans un morceau de papier ou dans un linge, font qu'il est plus propre à être plié derechef comme il était auparavant que s'il n'avait jamais été ainsi plié]*» (AT IV 114-115).

en el más allá<sup>460</sup>; por el otro, participa de la semántica que integra los signos figurativos con sus significados, pues como explica en sus conversaciones con Burman del 16 de abril de 1648,

al oír que la voz R-E-Y significa suprema potestad, lo confío a la memoria, y después evoco ese significado, esto ocurre ciertamente gracias a la memoria intelectual, pues entre aquellas tres letras y su significado no hay ninguna afinidad que me permita obtenerlo, sino que recuerdo lo que esas letras denotan por la memoria intelectual. Pero esta memoria intelectual es más propia de los universales que de las cosas particulares, de manera que por ella no podemos acordarnos en particular de todo lo que hemos hecho<sup>461</sup> (AT V 150).

La comprensión del significado de las letras y la palabra R-E-Y no depende de una o una repetición de experiencias singulares, sino de la comprensión intelectual del sentido de esos signos (o signos equivalentes<sup>462</sup>, R-E-X, R-O-I, etc.) como especie<sup>463</sup> «universal». La diferencia primordial entre esta memoria y la corporal será entonces que ésta procede de la repetición o intensidad con la que una experiencia deja su huella figurativa en el cuerpo mientras que aquella, la intelectual, supone la comprensión o asimilación de un significado universal al ser pensado<sup>464</sup>. Así lo explica en su carta a Hyperaspistes de agosto de 1641, cuando comenta que

---

<sup>460</sup> A propósito de la muerte del hermano de Huygens le escribe el 13 de octubre en 1642 una carta en la que expresa su anhelo de que el alma conserve recuerdos de su vida terrena tras la muerte del cuerpo, pues explica, «no puedo concebir otra cosa sobre la mayoría de los que mueren, salvo que pasen una vida más dulce y pacífica que la nuestra y que los iremos a encontrar algún día, incluso con el recuerdo del pasado; porque encuentro en nosotros una memoria intelectual que ciertamente es independiente del cuerpo [*Je ne puis concevoir autre chose de la plupart de ceux qui meurent, sinon qu'ils passent dans une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre et que nous les irons trouver quelque jour, même avec la souvenance du passé; car je trouve en nous une mémoire intellectuelle qui est assurément indépendante du corps*]» (AT III 580). Díaz Quiroz (2021, p. 136) sostiene que esta doble esfera de la memoria intelectual podría incluso concebirse como dos memorias distintas, de modo que además de la memoria corporal habría una memoria intelectual (de los universales) y una «memoria puramente intelectual» asociada a esta finalidad teológica.

<sup>461</sup> «*Ut cum, audiens vocem R-E-X significare supremam potestatem, illud memoriae mando, et deinceps per memoriam repeto illam significationem, illud certe fit per memoriam intellectualem, cum nulla sit affinitas inter tres illas literas et earum significationem, ex qua illam haurirem, sed per memoriam intellectualem id memini, eas literas id denotare. Verum haec memoria intellectualis magis est universalium quam singularium, et sic per eam omnium singularium factorum nostrorum recordari non possumus*» AT V 150.

<sup>462</sup> En su carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 explica que «cuando se aprende un idioma [o lengua, *langue*], se agregan las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, a sus significaciones, que son pensamientos [*lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées*]» (AT IV, 604).

<sup>463</sup> Carta a Mersenne del 11 de junio de 1640, «la memoria intelectual tiene sus especies aparte, que de ninguna manera dependen de esos pliegues [cerebrales] [*La mémoire intellectuelle a ses espèces à part qui ne dépendent nullement de ces plis*]» (AT III 84-85).

<sup>464</sup> En su carta al Padre Mesland del 2 de mayo de 1644 explica que, «[e]n cuanto a la memoria, creo que la de las cosas materiales depende de los vestigios que permanecen en el cerebro después que se le ha impreso alguna imagen; y que la de las cosas intelectuales depende de algunos otros vestigios que permanecen en el pensamiento mismo [*et que celle des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges qui demeurent en la pensée même*]» (AT IV 114). Estos vestigios [*vestigies*] de una naturaleza muy diferente a la corporal son, precisamente, conceptos universales.

de las cosas puramente espirituales no existe propiamente ningún recuerdo, sino que la primera vez que se presentan son pensadas tan cabalmente como la segunda, a no ser que suelen asociarse con algunos nombres que, como son corpóreos, también nos hacen recordar<sup>465</sup> (AT III 425).

Como podemos apreciar, si bien las funciones y naturalezas de estas memorias son diferentes actúan de modo coordinado<sup>466</sup>: uno puede recordar con mayor o menor dificultad cuál es el triángulo isósceles y cuál el escaleno, pero esta dificultad estriba sólo en el nombre, es decir, el significante de dichas figuras; el significado, a saber, un triángulo con dos de sus lados iguales o con todos sus lados diferentes, se comprende tan clara y distintamente la primera vez que se piensa como la segunda.

En consecuencia, si «de las cosas puramente espirituales no existe propiamente ningún recuerdo [*nulla proprie recordatio est*]» (AT III 425), la memoria intelectual representa una estructura de significados universales, una red de significaciones<sup>467</sup> que constituye al pensamiento mismo (Foti, 2000, p.598), pues sólo en un sentido figurado podríamos hablar de «recordar» el significado de la palabra «Soberano» o «súbdito», conceptos o significados que

---

<sup>465</sup> «*De rebus vero pure intellectualibus, nulla proprie recordatio est; sed prima vice qua occurrunt, aequae bene cogitantur ac secunda; nisi quod soleant nominibus quibusdam alligari, quae cum corpora sint, de ipsis etiam recordamus*» (AT III 425).

<sup>466</sup> En este sentido combinatorio convendría comprender los «hábitos mentales» tales como el movimiento del ingenio en la experiencia deductiva (Cf. García Rodríguez, 2017, pp.382-385), pues el encadenamiento de experiencias intuitivas (Cf. 1.2.2) como ser  $A=B$ ,  $B=C$ ,  $C=D$ ,  $D=E$ ,  $A=E$ , supone no sólo la comprensión intelectual de sus partes, sino además la retención de sus nombres (A, B, C, etc.) y magnitudes particulares. Así se comprende aquello que decía en *Regulae*, cuando explicando la *deductio* afirmaba que «la memoria, de la que se dijo depende la certeza de las conclusiones que abarcan más de lo que podemos captar por una sola intuición, siendo fugaz y débil, debe ser renovada y fortalecida por ese continuo y repetido movimiento del pensamiento: así, si por medio de varias operaciones he aprendido, en primer lugar, cuál es la relación entre una primera y segunda magnitud, después entre la segunda y una tercera, luego entre la tercera y una cuarta y, finalmente, entre la cuarta y una quinta, no veo por ello qué relación hay entre la primera y la quinta, y no puedo deducirla de las ya conocidas, a no ser que me acuerde de todas: por lo cual me es necesario recorrerlas con un pensamiento reiterado, hasta que pase de la primera a la última tan rápidamente, que no dejando casi ningún papel a la memoria parezca que intuyo el todo al mismo tiempo [*memoria, a qua pendere dictum est certitudinem conclusionum, quae plura complectuntur quam uno intuitu capere possimus, cum labilis sit et infirma, revocari debet et firmari per continuum hunc et repetitum cogitationis motum: ut si per plures operationes cognoverim primo, qualis sit habitudo inter magnitudines primam et secundam, deinde inter secundam et tertiam, tum inter tertiam et quartam, ac denique inter quartam et quintam, non idcirco video qualis sit inter primam et quintam, nec possum deducere ex jam cognititis, nisi omnium recorder; quamobrem mihi necesse est illas iterata cogitatione percurrere, donec a prima ad ultimam tam celeriter transierim, ut fere nullas memoriae partes relinquendo rem totam simul videam intueri*]» (AT X 408-409).

<sup>467</sup> Sutton (1998, pp.68-69) señala oportunamente que esta imposibilidad de la memoria corporal de extraer universales (tales como lo triangular, la humanidad, lo divino, etc.) por yuxtaposición de experiencias particulares es central en la argumentación cartesiana (y de Gassendi, complementa). Esta red de significados en la memoria, sostiene, es el producto de un proceso de abstracción que podría asimilarse al mecanismo asociativo de la memoria corporal (que asocia una música con su danza) y no ser necesariamente algo específico de la memoria intelectual. Aquí hemos seguido una interpretación diferente, pero en todo caso, queda clara la diferencia existente entre asociar dos conjuntos de estímulos singulares (como un género musical con sus pasos de danza) y la asociación que opera en la abstracción de los significados universales.

se comprenden, que se conocen y se piensan<sup>468</sup>. A su vez, la forma contingente y convencional que adquiere esta red de significaciones es lo que llamamos lenguaje, ese instrumento mediante el cual se expresa la racionalidad del alma (Cf. 7.3.3), el verdadero «instrumento universal» con el cual se puede crear libremente sentido utilizando signos (escritos, hablados, etc.) para dar cuenta de cualquier «contingencia» u «ocurrencia de la vida».

La ambigüedad con la que se establece la distinción entre los tipos de memoria corporal e intelectual es manifiesta, pero no intencional. Descartes alude lateralmente a este problema en cartas o manuscritos (*Regulae, Studium*) personales, en los que procura dar respuesta a preguntas o problemas asociados a sus publicaciones y proyectos, pero en ningún caso es objeto de una sistematización e integración con el resto de las facultades, ni se propone fundamentarla gnoseológica o metafísicamente. En consecuencia, amén de ciertas características generales (como ser corporal singular o intelectual conceptual), el problema de la memoria habilita múltiples interpretaciones<sup>469</sup> acerca del modo en que se relacionan los significantes figurativos de la memoria corporal y los significados conceptuales de la memoria intelectual.

No pretendemos aquí, por lo tanto, resolver el problema multidimensional de la memoria (gnoseológico, fisiológico, metafísico, lógico, etc.) sino simplemente mostrar algunas de sus características principales para establecer que, frente a la naturaleza pasiva de la memoria (como el ámbito físico en el que se imprimen figuras significativas o mecánicas, o bien como la estructura de significados universales) existe una contraparte activa, la imaginación, que en concordancia con el resto de la gnoseología y psicología dualista podrá tener como causa u origen a las ideas sensibles que advienen a la corporalidad (una imaginación de las cualidades sensibles o sensibilidad imaginaria) o bien tener como causa u origen los conceptos intelectuales (es decir, una «imaginación geométrica»).

## 8.2) La psicología de la actividad imaginante.

---

<sup>468</sup> En el Art.74 de sus *Principia* titulado «La cuarta causa [de errores] es que ligamos nuestros conceptos a palabras que no corresponden precisamente a las cosas [*Quartam causam esse, quòd conceptus nostros verbis, quae rebus accuratè non respondent, alligamus*]» (AT VIII 37), explica precisamente que «por el uso de la lengua ligamos todos nuestros conceptos a las palabras que los expresamos y los grabamos en la memoria junto con esas palabras; y acordándonos luego más fácilmente de las palabras que de las cosas, apenas tenemos alguna vez un concepto tan preciso de alguna cosa que lo sepamos de todo concepto de las palabras, y los pensamientos de casi todos los hombres versan más sobre las palabras que sobre las cosas [*Et denique propter loquelaè usum, conceptus omnes nostros verbis, quibus eos exprimimus, alligamus, nec eos nisi simul cum istis verbis memoriae mandamus: Cumque faciliùs postea verborum quàm rerum recordemur, vix unquam ullius rei conceptum habemus tam distinctum, ut illum ab omni verborum conceptu separemus: cogitationesque hominum ferè omnium, circa verba magis, quàm circa res versantur*]» (AT VIII, 37).

<sup>469</sup> No sólo en la naturaleza intrínseca de sus funciones, sino incluso sobre sobre la generalidad más elemental, a saber, si existen dos (Sutton,1998, Cap.1, Fóti, 2000, Kieft, 2006, etc.), tres (Díaz Quiroz, 2020, p.136) o cuatro (Gueroult, 1953, II, p.41) tipos de memoria.

A lo largo de la Parte primera hemos visto algunas nociones generales sobre el modo en el que la imaginación es abordada en diferentes obras (Cf. 2.1.2, 3.2.3, 6.1.2), en el contexto de una fundamentación gnoseológica de los principios epistemológicos de su nueva filosofía natural. En breves términos, recordemos, la imaginación o fantasía es el ámbito corporal (el sentido interno, la superficie de la glándula H) dónde la «fuerza del alma» o *vis imaginativa*<sup>470</sup> imprime formas<sup>471</sup> o figuras (como el «sello en la cera», mediante «un flujo de espíritus animales») que servirán de signos para que «el alma racional considere» con ellos sus correspondientes ideas. La imaginación supone, en consecuencia, una «contención del ánimo [*animi contentione*]» (AT VII 73) o fuerza («*vis*») que sostiene una representación producida por la mente que al plasmarse físicamente en la superficie de la glándula H es contemplada<sup>472</sup> y «sentida»<sup>473</sup> por la mente como una idea de la extensión<sup>474</sup>. Por tal motivo, la imaginación será el modo en que el pensamiento percibe<sup>475</sup> las naturalezas extensas<sup>476</sup> producidas voluntariamente<sup>477</sup> por la razón en ausencia de sus objetos. Tal es la síntesis de acciones y percepciones propuesta en *Les Passions* (Cf. 6.2.1) cuando voluntariamente el alma se representa una idea extensa (como un triángulo) y la percibe imaginariamente.

---

<sup>470</sup> Aquella «fuerza misma de imaginar [*vis tamen ipsa imaginandi*]» (AT VII 29) o «la fuerza de la imaginación [*vis imaginationis*]» (AT X 217) de la que se sirven los poetas, Cf. *Cogitationes privatae*.

<sup>471</sup> Es decir, todo tipo de «representaciones no intelectuales» (Caimi, 2009, CX) ajenas a la naturaleza inextensa del propio pensamiento.

<sup>472</sup> Pues «imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal [*quia nihil aliud est imaginari quam rei corporeae figuram, seu imaginem contemplari*]» (AT VII 28).

<sup>473</sup> «Obsérvese que digo: cuando imagine o sienta. Afirmando tal, pues generalmente comprendo bajo el nombre de Idea todas las impresiones que pueden recibir los espíritus al salir de la glándula H, que generalmente son atribuidas al sentido común cuando dependen de la presencia de los objetos; pero también pueden provenir de otras causas como luego indicaré; en tal caso, deben ser atribuidas estas impresiones a la imaginación» (AT XI 177), Cf. 3.2.3.

<sup>474</sup> Por tal motivo, hemos visto, la imaginación es sólo propia del hombre, pues requiere el «concurso de la razón [*ministerium rationis*]» (AT X 415) y de la corporalidad, es decir, de ambas combinadas (Sepper, 1996, p.129) simultáneamente.

<sup>475</sup> En el artículo 32 de los *Principia* titulado «Sólo hay en nosotros dos modos de pensar; a saber: la percepción del intelecto y la operación de la voluntad [*Duos tantum in nobis esse modos cogitandi, perceptionem scilicet intellectus, et operationem voluntatis*]» (AT VIII 17), explica: «Porque todos los modos de pensar que notamos en nosotros pueden referirse a dos generales, de los que uno es la percepción, o sea la operación del intelecto, el otro la volición, u operación de la voluntad. Pues sentir, imaginar, concebir cosas puramente inteligibles, son sólo diversos modos de percibir; como desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son diversos modos de querer [*Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius verò, volitio sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, et purè intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi*]» (AT VIII 17).

<sup>476</sup> Pues «la imaginación, que es una manera de pensar particular para las cosas materiales [*l'imaginant, qui est une façon de penser particuliere pour les choses materielles*]» (AT VI 37).

<sup>477</sup> La ensoñación diurna involuntaria o sin el concurso de la razón será asociada, hemos visto, a la locura (Cf. nota 178), originada en la distorsión que producen ciertos humores («la bilis negra») en el cerebro (Cf. nota 282).

Ahora bien, ya desde *Meditationes* sabemos que las ideas pueden estar del mismo modo actual o formalmente presentes en la mente<sup>478</sup> pero poseer orígenes o causas diferentes, a saber, proceder de nuestra vinculación con la naturaleza (y ser adventicias) o ser independientes de su existencia «*in rerum natura*» y proceder de la deducción pura de ideas «muy simples y generales» de la razón. En consecuencia, la actividad imaginaria puede tener como objeto representado (puede «figurarse») una idea cuya realidad objetiva es una «cosa sensible», un objeto o combinación de objetos de la sensación o una esencia o combinación de esencias universales de la razón (esencias racionales de la extensión).

### 8.2.1) La sensibilidad imaginaria.

Existe, en primer lugar, un conjunto de experiencias imaginarias vinculadas a la posibilidad de representarse ideas o una combinación de ideas originadas en la experiencia sensible, es decir, en las sensaciones (Sepper, 2013, p.282). Hemos visto en capítulos anteriores el modo en que los sentidos externos imprimen figuras en las paredes interiores del cerebro o sentido interno, cuyas huellas permanecen en su superficie como disposición o potencia de servir de signo para volver a formar su idea correspondiente. Estas ideas de la sensibilidad y sus objetos particulares (la particularidad de un rostro, de una especie animal, de una cualidad como un color, un olor, etc.) pueden ser convocadas a voluntad por la mente no sólo para evocarlas intelectualmente (como quién recuerda a Sócrates), sino además para ser impresas en la superficie de la glándula H<sup>479</sup> y ser percibidas («contempladas» o «sentidas») por la mente, esto es, imaginarlas<sup>480</sup>.

Las ideas de la sensibilidad pueden entonces tener origen en la percepción de los sentidos externos, en cuyo caso se brindan con la mayor «vivacidad y distinción»<sup>481</sup>. O de modo menos

---

<sup>478</sup> Pues «en lo concerniente a las ideas, si se las considera solas en sí mismas y no las refiero a ninguna otra cosa, no pueden propiamente ser falsas; porque si imagino una cabra o una químera, no es menos verdad que imagino la una que la otra [*quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt, nam sive capram, sive chimaeram imaginari, non minus verum est me unam imaginari quam alteram*]» (AT VII 37).

<sup>479</sup> «Ahora bien, entre todas estas figuras no considero a las que se imprimen en los órganos de los sentidos exteriores o en la superficie interior del cerebro, sino únicamente a las que se trazan en los espíritus sobre la superficie de la glándula H, lugar en el que reside la imaginación y el sentido común, como a las que debemos considerar como las ideas, es decir, como las formas o imágenes que el alma racional considerará inmediatamente cuando, estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto» AT XI 176-177.

<sup>480</sup> «Obsérvese que digo: cuando imagine o sienta. Afirmo tal, pues generalmente comprendo bajo el nombre de Idea todas las impresiones que pueden recibir los espíritus al salir de la glándula H, que generalmente son atribuidas al sentido común cuando dependen de la presencia de los objetos; pero también pueden provenir de otras causas como luego indicaré; en tal caso, deben ser atribuidas estas impresiones a la imaginación» AT XI 177.

<sup>481</sup> Pues «las ideas percibidas por los sentidos eran mucho más vividas y expresas, y a su manera también más distintas que cualquiera de las que yo mismo elaboraba a ciencia y conciencia cuando meditaba, o de las que

completo y evidente<sup>482</sup> en la ensoñación nocturna, cuando los conductos y los nervios procedentes de los sentidos externos son obturados y los espíritus animales procedentes de la glándula H se encuentran con las impresiones en la memoria y son percibidas en sueños (AT XI 197-198). O «estando despiertos cuando nuestro pensamiento yerra, indolente, sin aplicarse a nada de sí mismo [*aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillés, lorsque notre pensée erre, nonchalamment, sans s'appliquer à rien de soi-même*]» (AT XI 345), cuando «sin distraernos por los objetos externos» imaginamos objetos o los combinamos con libertad, como quienes «sueñan despiertos las quimeras, los hipogrifos» (AT XI 184) al «imaginarlos muy distintamente una cabeza de león injertada en el cuerpo de una cabra [*imaginer distinctemet une tête de lion entée sur le corps d'une chèvre*]» (AT VI 40), o al «imaginar un caballo alado [*imaginari equum alatum*]» (AT VII 66).

Esta imaginación de objetos sensibles adventicios<sup>483</sup> o sensibilidad imaginaria, procede de la libre representación y combinación de ideas de la experiencia, como cuando se «entremezclan miembros de diversos animales [*diversorum animalium membra permiscunt*]» (AT VII 20), simplemente porque soy «libre [de] imaginar un caballo con alas o sin ellas [*ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari*]» (AT VII 67). Por ende, estas ficciones o ideas ficticias «hechas por mí mismo [*a me ipso factas mihi videntur*]» (AT VII 37), como «las Sirenas, los Hipogrifos y cosas semejantes son inventadas por mí mismo [*ac denique Syrenes, Hippogryphes, et similia, a me ipso finguntur*]» (AT VII 38) a partir de ideas cuyo contenido objetivo nos lo brinda la experiencia, nuestra relación con la naturaleza.

Descartes no llega a explicar cómo la mente, siendo inextensa, moviliza voluntariamente el flujo de espíritus animales hacia la superficie de la glándula H (ya que la naturaleza del alma sería abordada en la última parte de la obra, inconclusa) pero al menos brinda una descripción fisiológica basada en los principios claros y evidentes de la mecánica microcorpúscular de cómo se perciben las ideas de la sensibilidad (como el flujo de espíritus animales desde los sentidos externos al sentido interno, cuya figuras trazada por los poros de dicha superficie significan ideas para el alma en la glándula H) y en qué se diferencian de las ideas de la sensibilidad

---

encontraba impresas en mi memoria [*ideae sensu perceptae essent multo magis vividae et expressae, et suo etiam modo magis distinctae, quam ullae ex iis quas ipse prudens et sciens meditando effingebam, vel memoriae meae impressas advertebam*]» (AT VII 75).

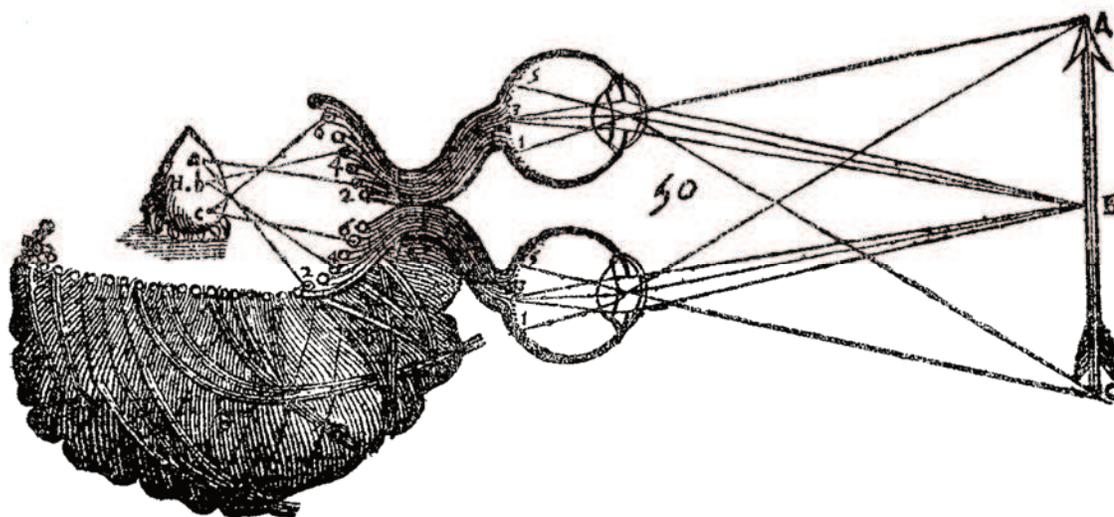
<sup>482</sup> Pues «nuestros razonamientos nunca son tan evidentes ni tan completos durante el sueño como durante la vigilia [*nos raisonnements ne sont jamais si évidents ni si entiers pendant le sommeil que pendant la veille*]» (AT VI 40).

<sup>483</sup> Gueroult denomina a esta representación de ideas adventicias o «*ideae sensu perceptae*» (AT VII 75) «imaginación de las cualidades sensibles» (Gueroult, 1953, II, p.41). Allí distingue cinco sentidos de la imaginación cartesiana que, como facultad reproductiva, están estrechamente vinculados a la doble naturaleza de la memoria: dos referidos a la facultad psíquica de actuar sobre la corporalidad (de modo intelectual o sensible), dos referidas a la potencia corporal de conservar y reproducir figuras y movimientos (las huellas del sentido interno, las manos mecanizadas del intérprete del laúd) y la última combinatoria de ideas.

imaginaria, a saber, como un flujo de espíritus animales que recorre el camino inverso a la percepción sensible, que desde el interior de la glándula H imprimen su figuraciones en su superficie sobre la disposición figurativa (de los poros) del fondo interno del cerebro, denominado sentido interno o común.

Así, por ejemplo (Cf. Figura nº25) al percibir una flecha se imprimirán los puntos ABC sobre los fondos oculares derecho e izquierdo 1, 3, 5, conectados por filamentos nerviosos cuyos conductos (ensanchados u obturados por el flujo de espíritus animales) imprimirán en el sentido interno las figuras 2, 4, 6, y cuando la glándula H esté orientada hacia ellos<sup>484</sup> imprimirán en la superficie de la glándula H la figura a, b, c que servirá de signo para que el alma perciba la idea de la flecha.

Figura nº25 (AT XI Figura 29):



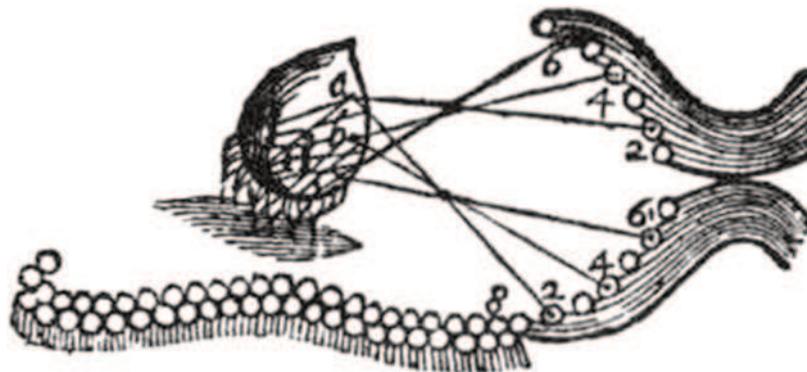
Inversamente, en ausencia del objeto es posible imaginar («contemplar o sentir») la flecha imaginaria abc movilizándolo el flujo de espíritus animales procedente de las pequeñas arterias en la base de la glándula H hacia su superficie a, b, c orientados<sup>485</sup> hacia las huellas de las

<sup>484</sup> Recordemos que la glándula H «está suspendida como una balanza [*soutenue comme en balance*]» (AT VI 179) y que su movimiento y orientación le permite considerar o atender a ciertos flujos por sobre otros, como quién se concentra en lo que está viendo sin atender lo que percibe en sus manos, etc. y lo mismo en el sentido o dirección contraria, como veremos a continuación.

<sup>485</sup> Pues «una inclinación mayor o menor, bien hacia uno u otro lado, de modo que al inclinarse, disponga los espíritus que salen de ella a dirigirse hacia ciertos lugares del cerebro más bien que hacia otros [*à s'incliner et se pencher plus ou moins, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, et faire qu'en se penchant elle dispose les esprits qui sortent d'elle à prendre leur cours vers certains endroits du cerveau plutôt que vers les autres*]» (AT XI 179).

figuras del sentido interno 2, 4, 6<sup>486</sup>, es decir, en dirección de las figuras conservadas en la memoria corporal, tal como se aprecia en la Figura n°26.

Figura n°26 (AT XI Figura 32).



Esta disposición de las figuras en el sentido interno o memoria le permitirá a la mente combinar ideas a partir de la superposición de figuras en el sentido interno<sup>487</sup> pero también realizar ciertas inferencias o asociaciones a partir de la proximidad con la que habitualmente se presentan ciertas figuras e ideas, pues «si observo dos ojos con una nariz, inmediatamente me imagino una frente, una boca y todas las otras partes de un rostro, pues no acostumbro a verlas unas sin las otras»<sup>488</sup> (AT XI 179). La costumbre de ver estas imágenes juntas consiste, precisamente, en la impresión reiterada de ciertas figuras e ideas de modo conjunto en la memoria corporal, de modo que luego al ser convocada una se asocian o infieren las demás de modo natural.

La descripción geométrica de la percepción, a saber, como el movimiento de las partículas de luz procedentes de los objetos hacia el fondo ocular (refracción mediante) y su disposición figurativa en el sentido interno, exige como correlato una descripción geométrica de la imaginación, para poder explicar cómo es posible percibir imaginariamente («contemplar o

<sup>486</sup> El punto a, resultará de la impresión de los espíritus animales en dirección a los puntos 2 (izquierdo y derecho) del sentido interno, el punto b, de la impresión en dirección a los puntos 4 y el punto c, en dirección a los puntos 6.

<sup>487</sup> Pues «si diversas figuras se encuentran trazadas en ese mismo lugar del cerebro con una perfección casi semejante, como generalmente sucede, los espíritus recibirán algo de la impresión de cada una, y esto, gradualmente, según la distinta forma de encontrarse sus partes. Así, surgen en la imaginación de los que sueñan despiertos las quimeras, los hipogrifos [*si plusieurs diverses figures se trouvent tracées en ce même endroit du cerveau presque aussi parfaitement l'une que l'autre, ainsi qu'il arrive le plus souvent, les esprits recevront quelque chose de l'impression de chacune, et ce plus ou moins selon la diverse rencontre de leurs parties; et c'est ainsi que se composent les chimères et les hippogriffes*]» (AT XI 184).

<sup>488</sup> «je m' imagine aussitôt un front et une bouche, et toutes les autres parties d'un visage, pour ce que je n'ai pas accoutumé de les voir l'une sans l'autre» AT XI 179.

sentir») objetos a partir del movimiento en el sentido opuesto de partículas orgánicas, los espíritus animales. Ahora bien, no todas las ideas extensas representadas en la imaginación están orientadas por el fondo figurativo de la memoria corporal, existe además la posibilidad de imaginar ideas a partir de su propio concepto racional, esto es, imaginar geoméricamente.

### **8.2.2) Imaginación geométrica.**

En las dos últimas meditaciones Descartes convoca a la imaginación geométrica con la finalidad de resolver un conjunto de problemas metafísicos: en primer lugar, que las verdades que encuentra el *ego* en su actividad imaginaria no son subjetivas ni empíricas, sino naturalezas eternas e inmutables que señalan la racionalidad del orden divino; en segundo lugar, a partir de ella se podrá demostrar *a priori* la existencia de «mi cuerpo», cuya realidad quedaba suspendida desde las primeras meditaciones; finalmente, estas naturalezas producidas por el *ego* según su naturaleza, al contar con la garantía de la racionalidad divina, servirán epistemológicamente para fundamentar la posibilidad de una descripción racional de la extensión.

Ahora bien, este programa se fundamenta en la premisa, aún no demostrada, de que la imaginación geométrica expresa una actividad funcional y substancialmente diferente a la sensibilidad imaginaria para lo cual deberemos, en primer término, demostrar que las ideas geométricas no proceden de la experiencia y, en segundo lugar, explicar la naturaleza específica de esta facultad del *ego*.

#### **8.2.2.1) Las ideas geométricas no proceden de la experiencia.**

Además de las ideas procedentes de la experiencia (adventicias) y de su combinación imaginaria (ficticias), hemos visto que existen ideas originadas en la propia naturaleza racional del *ego* (Cf. 5.4.1.1), «cosas muy simples y en extremo generales, [que] mientras que poco se cuidan de si se dan en la naturaleza [*in rerum natura*] o no, contienen algo de cierto e indudable», las verdades innatas de la aritmética y la geometría. Sin embargo, esta clasificación según origen opera, en cierto sentido, como un argumento introductorio<sup>489</sup> (de «sentido común»

---

<sup>489</sup> Al cual suscribe, obviamente, Cf. carta a Mersenne del 16 de junio de 1641: «distingo tres tipos de ideas, a saber, algunas son adventicias, como la idea que vulgarmente se tiene del sol; otras, hechas o 'facticias', entre las cuales puede colocarse la que los astrónomos, por sus razonamientos, hacen del sol; y otras innatas, como la idea de Dios, Mente, Cuerpo, Triángulo y, en general, todas las que representan esencias verdaderas, inmutables y eternas [*j'en ai distingué de trois sortes: à savoir, quaedam sunt adventitiae, comme l'Idée qu'on a vulgairement du Soleil, aliae factae vel factitiae, au rang desquelles on peut mettre celle que les Astronomes font du Soleil par*

dirá Gueroult, *Cf.* I, p. 168) para establecer la relación entre el contenido y la causa de una idea con la finalidad de demostrar, finalmente, que la realidad objetiva de la idea de Dios excede a la potencia finita y limitada del *ego*. Pero la premisa mayor, a saber, que las ideas geométricas proceden de la sola naturaleza racional del entendimiento y no de la experiencia, permanecerá como hipótesis hasta que la existencia de Dios quede debidamente demostrada y pueda deducir de él la veracidad de dichas ideas. Entre tanto, la naturaleza de las ideas geométricas como verdades independientes de su existencia «en el mundo [*au monde*]», resulta problemática y así será señalada por Hobbes en sus objeciones, *Objetio XIV* a la Quinta meditación:

Si no existe triángulo alguno en el mundo, no comprendo cómo puede tener naturaleza alguna, pues lo que no está en ninguna parte no existe: luego no tiene ser ni naturaleza alguna. El triángulo en la mente procede del triángulo visto, o imaginado de las cosas ya vistas. Pero una vez que llamamos a la cosa (de dónde creemos procede la idea de triángulo) con el nombre de triángulo, aunque el triángulo mismo perece, el nombre permanece<sup>490</sup> (AT VII 193).

Y concluye a continuación: «De donde resulta evidente que la esencia, en tanto se distingue de la existencia, no es más que una unión de nombres mediante el verbo es; y, por lo tanto, la esencia sin la existencia es una invención nuestra»<sup>491</sup> (AT VII 194).

Descartes elude la objeción, afirmando que ha explicado de manera suficiente el problema de las ideas de las verdades eternas, pero parcialmente aborda esta objeción cuando explica que:

no viene a cuento si digo que tal vez esa idea de triángulo me ha llegado de las cosas externas por medio de los órganos de los sentidos, precisamente porque he visto a veces cuerpos que tienen figura triangular; porque puedo excogitar otras figuras innumerables de las que no puede haber sospecha ninguna de que se me hayan introducido alguna vez por los sentidos, y sin embargo demostrar de ellas varias propiedades [*proprietates*], no menos que del triángulo<sup>492</sup> (AT VII 64-65).

El argumento cartesiano se despliega del siguiente modo: si la idea de triángulo que está en mí procede de la experiencia, entonces ¿cómo podría tener yo la idea de un polígono que quizás

---

*leur raisonnement, et Aliae innatae, ut Idea Dei, Mentis, Corporis, Trianguli, et generaliter omnes quae aliquas Essentias Veras, Immutabiles, et Aeternas, representant]*» (AT III 383).

<sup>490</sup> «*Si triangulum nullibi gentium existat, non intelligo quomodo naturam aliquam habeat, quod enim nullibi est, non est: Neque ergo habet esse, seu naturam aliquam: triangulum in mente, oritur ex triangulo viso, vel ex visis ficto, cum autem semel rem (unde putamus oriri ideam trianguli) nomine trianguli appellaverimus, quanquam perit ipsum triangulum, nomen manet*» AT VII 193.

<sup>491</sup> «*Unde constat essentiam, quatenus distinguitur ab existentia, nihil aliud esse praeter nominum copulationem per verbum, est; ideoque essentia absque existentia est commentum nostrum*» AT VII 194.

<sup>492</sup> «*Neque ad rem attinet, si dicam mihi forte a rebus externis per organa sensuum istam trianguli ideam advenisse, quia nempe corpora triangularem figuram habentia interdum vidi; possum enim alias innumeras figuras excogitare, de quibus nulla suspicio esse potest quod mihi unquam per sensus illapsae sint, et tamen varias de iis, non minus quam de triangulo, proprietates demonstrare*» AT VII 64-65.

nunca he visto, un octógono regular, por ejemplo? Si se responde que de modo ficticio, es decir, combinando ideas adventicias (agregando lados a un pentágono o heptágono percibido), entonces esta ficción producida por mí sería arbitraria («*ad arbitrium*» AT VII 64) y sujeta a mi voluntad. Sin embargo, los atributos que posee esta idea no son arbitrarias, como que la suma de sus ángulos interiores sea 1080° o sus ángulos interiores sean iguales a la mitad de un ángulo recto, «todas las cuales sin duda son verdaderas, puesto que son conocidas claramente por mí, y por lo tanto son algo y no pura nada: porque es evidente que todo lo que es verdadero es algo»<sup>493</sup> (AT VII 65), a diferencia de aquellas ideas que uno crea asociando voluntaria y ficticiamente (como cuando agregamos alas a un caballo).

En las respuestas a las primeras objeciones explica a Caterus, precisamente, que la naturaleza compuesta de las ideas ficticias se revela por la abstracción que podemos realizar de los atributos que de ellas se deducen<sup>494</sup> y de la posibilidad de negarlos voluntariamente, de modo que es posible imaginar un caballo que no posea alas o un león sin la propiedad de la existencia<sup>495</sup>.

Pero si pienso en un triángulo o en un cuadrado...entonces ciertamente descubriré lo que está contenido en la idea del triángulo, como que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, etc., lo afirmaré con verdad de un triángulo; y de un cuadrado, todo lo que llegue a encontrar que esté contenido en la idea de un cuadrado; porque, aunque puedo entender un triángulo abstrayéndolo del hecho de que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos, no puedo negarlo mediante una operación clara y distinta, es decir, entendiendo correctamente lo que digo<sup>496</sup> (AT VII 117-118).

En otras palabras, si una idea ficticia es el producto de una relación voluntaria o contingente de ideas (como un caballo alado o una Quimera), entonces cuando el entendimiento se encuentra con una idea cuyos atributos deduce como necesarios (como en las verdades de la

---

<sup>493</sup> «...*quae sane omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil: patet enim illud omne quod verum est esse aliquid*» AT VII 65.

<sup>494</sup> Pues «las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino sólo ficticias y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por el mismo entendimiento, no sólo por abstracción, sino por una operación clara y distinta, de modo que las cosas que el entendimiento no puede dividir así, sin duda no han sido hechas o compuestas por él [*illas ideas quae non continent veras et immutabiles naturas, sed tantum fictitias, et ab intellectu compositas, ab eodem intellectu non per abstractionem tantum, sed per claram et distinctam operationem dividi posse, adeo ut illa quae intellectus sic dividere non potest, procul dubio ab ipso non fuerint composita*]» (AT VII 117).

<sup>495</sup> Descartes procura así defender el argumento ontológico, al diferenciar la naturaleza contingente de la idea de «león» (que puede o no existir en la naturaleza) de la idea necesaria de Dios, en cuya definición está contenida su existencia.

<sup>496</sup> «*Si vero cogito triangulum, vel quadratum...tunc certe quaecunque in idea trianguli contineri deprehendam, ut quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, etc. de triangulo cum veritate affirmabo, et de quadrato quaecunque in idea quadrati reperiam; etsi enim possim intelligere triangulum abstrahendo ab eo quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, non possum tamen de eo id negare per claram, et distinctam operationem, hoc est recte intelligendo hoc quod dico*» AT VII 117-118.

geometría) descubre realmente una determinada esencia que no ha creado arbitrariamente sino según su naturaleza, que le es dada, y que no puede negar con verdad a voluntad. Respondiendo a la objeción de Hobbes, la existencia de las ideas geométricas se fundamenta en la racionalidad (como esencia o realidad) que poseen y no al revés (Gueroult, I, VIII, p. 333). Por tal motivo afirma que

aunque tal vez no existan en parte alguna fuera de mí, no puede sin embargo decirse que sean nada; y aunque sean pensadas por mí en cierto modo de manera arbitraria [*ad arbitrium*], sin embargo no las invento, sino que tienen sus naturalezas verdaderas e inmutables. Como cuando imagino por ejemplo el triángulo, aunque tal vez esa figura no exista en ninguna parte fuera de mi pensamiento, y no haya existido nunca, sin embargo hay una cierta naturaleza suya determinada, o esencia, o forma, inmutable y eterna, que no ha sido forjada por mí, ni depende de mi mente<sup>497</sup> (AT VII 64).

Con la actividad imaginaria geométrica el *ego* trasciende al plano gnoseológico y alcanza un orden ontológico racional: las ideas geométricas, «como verdades eternas, que no tienen existencia alguna fuera de nuestro pensamiento [*tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes*]» (AT VIII 22), poseen sin embargo una determinada esencia o realidad («*res*») procedentes de la libre voluntad de Dios<sup>498</sup>, indistinguible «*ne quidem ratione*» (AT I 153), «siquiera lógicamente, del entendimiento [divino]» (Cf. Gouhier, 1962, 288).

Sobre esto volveremos a continuación, pues de momento debemos destacar que los atributos que encuentra el entendimiento como propios de las esencias geométricas tienen una validez

---

<sup>497</sup> «*Quodque hic maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarundam rerum, quae etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse; et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras et immutabiles naturas: ut cum, exempli causa, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente mea dependet*» AT VII 64.

<sup>498</sup> Pues es imposible que estas ideas geométricas estén en el entendimiento divino antes de ser determinadas por su voluntad, como explica en la respuesta a las sextas objeciones: «Y no hablo aquí de prioridad de tiempo, sino que ni siquiera hay prioridad de orden, o de naturaleza, o de razón razonada como la llaman, de modo que esta idea del bien de Dios lo impulsa a elegir una cosa en lugar de que otra. Así, por ejemplo, no quiso crear el mundo en el tiempo, porque vio que sería mucho mejor que si lo hubiera creado desde la eternidad; ni quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos, porque sabía que no podía ser de otra manera, etc. Al contrario, porque quiso crear el mundo en el tiempo, por eso es mejor que si hubiera sido creado desde la eternidad; y es porque quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran necesariamente iguales a dos ángulos rectos que esto es verdad y no puede ser de otra manera; y así sucesivamente [*Neque hic loquor de prioritare temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno; et quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest; atque ita de reliquis*]» (AT VII 432).

objetiva, y en consecuencia no son el producto de una arbitraria actividad psicológica del *ego*. En otras palabras, lo que el *ego* encuentra en su actividad imaginante será aquello que, según su naturaleza, puede producir individual pero objetivamente. Entonces ¿en qué consiste precisamente esta facultad imaginaria?

### 8.2.2.2) La imaginación como facultad de representar conceptos geométricos.

Si la imaginación de las ideas geométricas no procede de la experiencia (de la combinación de ideas adventicias), entonces el telón de fondo del sentido interno o memoria corporal deja de ser el mapa de referencia (como «disposición» o huellas que conserva) para el movimiento del flujo de espíritus animales procedentes del interior de la glándula H. La pregunta de rigor es entonces cómo ha de funcionar una imaginación que no es reproductora de las ideas adquiridas en la experiencia sino creadora<sup>499</sup> y causa de aquello que imagina, para lo cual deberemos detenemos nuevamente en el sentido de la producción figurativa. En efecto, si la ideación perceptiva se produce cuando el alma unida al cuerpo interpreta los signos figurativos presentes en el sentido interno como ideas<sup>500</sup> y la percepción imaginaria hace lo propio al reproducir o combinar dichas figuras presentes en la memoria corporal, la imaginación geométrica supone el proceso inverso, a saber, la representación figurativa de un concepto concebido intelectualmente. Así explica, en la sexta de sus *Meditationes*,

la diferencia que hay entre la imaginación y la pura intelección. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, no sólo entiendo que es una figura comprendida por tres líneas, sino que veo a la vez también con la luz de la mente esas tres líneas como presentes, y a esto es lo que llamo imaginar<sup>501</sup> (AT VII 72).

La comprensión o «intelección pura [*puram intellectionem*]» de la idea geométrica representa el punto de partida del acto imaginario pues, obviamente, no es posible imaginar una

---

<sup>499</sup> En el mismo sentido, Gueroult (1953, II, p.41) dirá lo contrario, pues considera «creativa» a la imaginación combinatoria de ideas adventicias y «reproductiva» a la imaginación que representa ideas innatas. La diferencia, claro está, radica en la aproximación *in ordo essendi* que Gueroult realiza (si se crean nuevas esencias o se reproducen) frente a la actividad imaginativa abordada aquí *in ordo cognoscendi*, es decir, como el producto del acto representacional del *ego*.

<sup>500</sup> Tanto por su desemejanza, como cuando los patrones figurativos significan ciertas ideas cualitativas no figurables (como un color, una textura, etc.), como por su semejanza, cuando las figuras impresas en la superficie de la glándula H son «bastantes semejantes» a las «imágenes suficientemente perfectas» impresas en el fondo ocular por los objetos.

<sup>501</sup> «... *differentiam quae est inter imaginationem et puram intellectionem. Nempe, exempli causa, cum triangulum imaginor, non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam praesentes acie mentis intueor, atque hoc est quod imaginari appello*» AT VII 72.

idea que no se comprende intelectualmente, pero fundamentalmente porque el concepto geométrico es un universal, un modo particular del pensamiento<sup>502</sup>. Así lo explica, tiempo después, en el art. 58 de sus *Principia* titulado «El número y todos los universales son tan sólo modo de pensar [*Numerum et universalia omnia, esse tantum modos cogitandi*]» (AT VIII 27) pues «cuando se considera el número no en las cosas creadas, sino sólo en abstracto o en general, es meramente un modo de pensar; como lo son también todos los conceptos que llamamos universales»<sup>503</sup> (AT VIII 27) como por ejemplo las ideas geométricas<sup>504</sup>.

Sin embargo, dirá seguidamente en sus *Meditationes*, si bien es posible concebir diferentes conceptos universales geométricos con la misma facilidad no sucede lo mismo con la facultad imaginativa, que bien puede representarse figuras simples como un triángulo o pentágono pero no así a figuras en extremo complejas como un chiliágono<sup>505</sup>. En efecto,

[s]i se trata, en cambio, del pentágono, puedo sin duda entender su figura, como la figura del chiliágono, sin la ayuda de la imaginación<sup>506</sup>; pero también puedo imaginarla, aplicando precisamente la luz de la mente a sus cinco lados, a la vez que al área contenida por ellos; y me doy cuenta aquí claramente de que para imaginar me resulta necesaria una cierta contención

---

<sup>502</sup> Como explica en su carta a Regius del 24 de mayo de 1640: «No entiendo por qué dices que la percepción de los universales pertenece más a la imaginación que al intelecto. Yo lo atribuyo sólo al intelecto que, a partir de una idea que es en sí misma singular, refiere a una multitud [*Neque video cur velis perceptionem Universalium, magis ad imaginationem quam ad intellectum pertinere. Ego enim illam soli intellectui tribuo, qui, ideam ex se ipsa singularem, ad multa refert*]» (AT III 66).

<sup>503</sup> «...*cum numerus non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto, sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat: Ut et alia omnia que universalia vocamus*» AT VIII 27.

<sup>504</sup> A continuación (art. 59) lo aclara, precisamente, con la idea del triángulo pues «cuando miramos una figura limitada por tres líneas, nos formamos una idea de ella que llamamos idea del triángulo, y luego nos valemos de ella como universal para aplicarla en nuestro espíritu a todas las figuras limitadas por tres lados [*cum spectamus figuram tribus lineis comprehensam, quandam ejus ideam formamus, quam vocamus ideam trianguli; et eadem postea ut universali utimur, ad omnes alias figuras tribus lineis comprehensas animo nostro exhibendas*]» (AT VIII 27-28). Nótese que así expresado, pareciera que las ideas geométricas procedieran de la experiencia, cosa que Descartes rechaza de plano. En todo caso, queda claro que Descartes procura distinguir el concepto de triángulo como universal de los diversos géneros en los que se pueden presentar en la experiencia (triángulo isósceles, escaleno, etc.).

<sup>505</sup> Pues «si quisiera pensar sobre el chiliágono, entiendo sin duda que es una figura que consta de mil lados, tan bien como entiendo que el triángulo es una figura que consta de tres; pero no imagino de la misma manera esos mil lados o los veo como presentes. Y aunque por la costumbre de imaginar siempre algo cada vez que pienso acerca de una cosa corporal, me represente tal vez alguna figura de manera confusa, sin embargo es claro que ésta no es un chiliágono, porque no se diferencia en nada de la que me representaría también si pensara acerca del miriágono, o de cualquier otra figura de muchos lados; y tampoco ayuda en nada para conocer aquellas propiedades por las que el chiliágono se diferencia de otros polígonos [*Si vero de chiliogono velim cogitare, equidem aeque bene intelligo illud esse figuram constantem mille lateribus, ac intelligo triangulum esse figuram constantem tribus, sed non eodem modo illa mille latera imaginor, sive tanquam praesentia intueor: et quamvis tunc, propter consuetudinem aliquid semper imaginandi, quoties de re corporea cogito, figuram forte aliquam confuse mihi repraesentem, patet tamen illam non esse chiliogonum, quia nulla in re est diversa ab ea quam mihi etiam repraesentarem si de myriogono, aliave quavis figura plurimorum laterum cogitarem; nec quicquam juvat ad eas proprietates, quibus chiliogonum ab aliis polygonis differt, agnoscendas*]» (AT VII 72).

<sup>506</sup> Abstraernos total y absolutamente de toda idea de la extensión hace imposible la tarea de pensar una figura, por lo que Sepper propone leer este pasaje como «sin ninguna especial ayuda de la imaginación» (2013, pp. 315-316).

peculiar del ánimo que no empleo para entender, y esta contención adicional del ánimo muestra con claridad la diferencia entre la imaginación y la intelección pura<sup>507</sup> (AT VII 72-73).

La peculiar «contención del ánimo [*animi contentione*]» señala, precisamente, a aquella *vis imaginativa* o capacidad de movilizar el flujo de los espíritus animales hacia la superficie de la glándula H que, como toda naturaleza corporal, está sujeta a los límites mecánicos de la extensión, como la capacidad de almacenar ideas en la memoria corporal o de percibir las a partir de estímulos débiles o confusos. En otras palabras, la mente puede concebir una indefinida<sup>508</sup> cantidad de ideas geométricas (concebir polígonos de cien, mil o diez mil lados, regulares o irregulares, etc.) pero la fuerza requerida para imaginarlas es, en cambio, finita y limitada.

### 8.2.3) La actividad imaginaria y la producción de signos.

En la actividad imaginaria confluyen un conjunto de facultades cuyos límites, advertíamos, sólo pueden ser precisados analíticamente *a posteriori*. Si, en efecto, la ideación perceptiva se producía cuando las figuras o patrones figurativos impresos en el sentido interno servían de «ocasión» para que la mente se forme con ellos ideas (aquel movimiento de «signo a significado» Yolton, 1984, p.39), la sensibilidad imaginaria o imaginación reproductiva/combinatoria de las ideas de la experiencia, producía sus representaciones imaginarias al imprimir dichas figuras o patrones figurativos en la superficie de la glándula H gracias al flujo de espíritus animales orientados sobre el fondo de la memoria corporal. Entonces, la impresión y conservación de signos permite reproducirlos más o menos eficazmente en el acto imaginario que, a partir del significado de una idea almacenada en la memoria intelectual (el universal «caballo», «Pegaso», etc.), re-presenta sus signos o combinación de signos figurativos para «percibirlos» internamente como presentes. Tal es la bidireccionalidad de signo y significado, de percepción e imaginación de las ideas de la experiencia<sup>509</sup>.

---

<sup>507</sup> «*Si vero de pentagono quaestio sit, possum quidem ejus figuram intelligere, sicut figuram chiliogoni, absque ope imaginationis; sed possum etiam eandem imaginari, applicando scilicet aciem mentis ad ejus quinque latera, simulque ad aream iis contentam; et manifeste hic animadverto mihi peculiari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum; qua non utor ad intelligendum: quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem, et intellectionem puram clare ostendit*» AT VII 72-73.

<sup>508</sup> Es decir, una cantidad cuyo límite no podemos precisar positivamente. Descartes utiliza este término para diferenciar y atribuir el concepto de infinito exclusivamente a la naturaleza de Dios, Cf. AT VII 112-113, AT VIII 15.

<sup>509</sup> «Cuando los objetos externos actúan sobre mis sentidos y pintan su idea o más bien su figura, y la mente advierte estas imágenes que se pintan en una glándula, entonces se dice que la mente *siente*; pero cuando las imágenes no son pintadas en la glándula por las cosas externas, sino por la mente misma, que representa y forma

Otro tanto sucede con la imaginación de los objetos producidos por la razón, la imaginación geométrica, que representa dichas figuras en la superficie de la glándula H pero movilizándolo dicho flujo a partir de la intelección de un significado racional para representarlo imaginariamente como signo/figura. En efecto, cuando nos proponemos imaginar un «triángulo equilátero» convocamos, primeramente, a un nombre o significante alojado físicamente en la memoria corporal<sup>510</sup> que en tanto signo apela a un significado que es intelectual y universal (pues las «palabras...son cosas materiales...[pero sus]... significaciones... pensamientos» AT IV 604); de este modo, la comprensión de dicho significado («un polígono regular de tres lados iguales») es un acto intelectual por el cual concebimos racionalmente una esencia universal perteneciente a la red o estructura de significados racionales que denomina «memoria intelectual», que es actualizada voluntariamente por el *ego* cuando la piensa<sup>511</sup> y representada en la fantasía cuando imagina y percibe como presentes sus tres lados iguales.

Claro que Descartes no explica cómo se produce el movimiento del movimiento del flujo de espíritus animales hacia la superficie de la glándula H, o cómo esta puede moverse «atendiendo» distintos sectores del sentido interno (sea para que la mente recuerde distintas ideas o considere un estímulo perceptivo por sobre otro, etc.) porque la relación causal, advertía Yolton (1996, p.71), opera entre modos de una misma substancia: el movimiento de un cuerpo puede causar el movimiento de otro (como las partículas de luz que se imprimen en el fondo ocular, etc.) como una idea puede originar otra (como los encadenamientos deductivos, etc.). La relación entre substancias diferentes como el cuerpo y la mente requiere una mediación semiológica para vincular figuras significantes e ideas significativas, de modo que si las figuras corporales «dan ocasión al alma» para que ella forme sus ideas (en la percepción), en el sentido opuesto, cuando la mente concibe intelectualmente una idea de la extensión puede además representarla imaginariamente produciendo voluntariamente las figuras o signos

---

las cosas externas en el cerebro sin estar éstas presentes, se trata de la *imaginación*; de manera que la diferencia entre la imaginación y la sensación consiste sólo en que en ésta las imágenes son pintadas por los objetos externos, que están presentes, mientras que en aquélla lo son por la mente, sin los objetos externos y como con sus ventanas cerradas [*Quando objecta externa agunt in sensus meos, et in iis pingunt sui ideam seu potius figuram, tum mens, quando ad eas imagines quae in glandula inde pinguntur advertit, sentire dicitur; cum vero illae imagines in glandula non pinguntur ab ipsis rebus externis, sed ab ipsa mente, quae, rebus externis absentibus, eas in cerebro effingit et format, tum imaginatio est; adeo ut differentia imaginationis et sensus consistat in eo tantum, quod in hoc imagines pinguntur ab objectis externis, iisque presentibus, in illa autem a mente et sine objectis externis et tanquam clausis fenestris*]» (AT V 162).

<sup>510</sup> Que puede estar de modo más o menos presente al requerimiento del entendimiento, pues podemos intentar imaginar un polígono regular de tres lados iguales (conocer el concepto) pero no recordar su nombre o escuchar su nombre y no recordar su concepto.

<sup>511</sup> A diferencia de la memoria corporal, cuyas impresiones se pierden con el tiempo (como el intérprete que abandona por largo tiempo su laúd), la memoria intelectual es tan vívida y clara la primera vez que se concibe («un polígono regular de tres lados iguales») como la segunda o la centésima.

correspondientes<sup>512</sup>. Que la mente pueda movilizar al cuerpo voluntariamente es un principio de sentido común que se da por sentado y, en consecuencia, que no necesita de una fundamentación metafísica<sup>513</sup>. Así es presentado el problema en *Les Passions*, cuando define a la voluntad o voliciones como «las acciones [del alma] que se terminan en nuestro cuerpo, como cuando del hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, se sigue que nuestras piernas se mueven y andamos» (AT XI 343). Del mismo modo, de la voluntad de imaginar un triángulo «se sigue»<sup>514</sup> el movimiento del flujo de espíritus animales que representa su figura en la glándula H o de la voluntad de imaginar una Quimera, su figura u otros signos que puedan representar otras cualidades (como su color, textura, etc.).

### 8.3) Conclusiones.

El objetivo del presente capítulo era exponer sintética y sistemáticamente la psicología cartesiana de la imaginación como actividad figurativa y significativa análoga a la ideación perceptiva, pero cuyo movimiento se desarrolla en el sentido contrario, a saber, originada en la voluntad de la mente se induce el movimiento de las partículas orgánicas (los espíritus animales) para producir figuraciones significativas. A tal fin hemos distinguido, primeramente, la actividad re-productiva propia de la memoria, ya sea de las ideas procedentes de la experiencia retenidas en la memoria corporal, como aquellas vinculadas a los «universales» racionales propias de la memoria intelectual. La posibilidad de retener ideas en la memoria le permite a la mente re-presentarlas activamente actualizando, asociando o combinando ideas de la percepción para producir sensaciones de naturaleza imaginaria como quién se representa caballos alados, Quimeras o montañas de oro. Diferente y singular es el caso de aquella imaginación originada no ya en las ideas adventicias o de la experiencia sino producidas por la razón según su propia naturaleza, las representaciones de la imaginación geométrica.

La realidad objetiva de las ideas geométricas nos revela que, por un lado, sus verdades son independientes tanto de su existencia *in rerum natura* tanto como de mi voluntad o arbitrio, de

---

<sup>512</sup> Yolton no considera necesaria esta simetría y afirma que «[e]sta relación de interacción no causal (tanto la interacción de ocasión como la significativa) se aplica sólo en la dirección del cuerpo a la mente. La mente parece capaz de causar o hacer que la glándula pineal se mueva y, por lo tanto, afecte la fisiología del cuerpo» (Yolton, 1996, p.77, Nota 24).

<sup>513</sup> Salvo que deba restituir analíticamente las certezas cuestionadas por dudas radicalmente escépticas, como en la sexta meditación, que veremos más adelante.

<sup>514</sup> Pues «la mente puede inducir movimientos de la glándula pineal que producirán efectos nerviosos y espirituales en el cuerpo. Algunos de estos pueden activar ubicaciones del cerebro para recordar e imaginar activamente» (Sepper, 2005, p.160).

modo que podemos tener un conocimiento suficiente de su naturaleza<sup>515</sup> pero nunca uno adecuado<sup>516</sup>. Por el otro, señala a la propia naturaleza del *ego* que las produce, a sus capacidades y limitaciones, al modo en que necesariamente se encuentran unidos el cuerpo y el alma.

La imaginación geométrica compromete, de este modo, a un orden ontológico que integra las esencias racionales de la extensión (las ideas geométricas), el *ego* que las piensa e imagina (intelectual y corporalmente) y la causa primera, origen y fundamento de todas las esencias y verdades (Dios), con lo cual la actividad imaginaria puede ser descripta sintéticamente como el acto por el cual se representa una esencia eterna e inmutable producida por la voluntad de Dios (AT VII 432). El problema de la aproximación sintética, advertíamos, es que al establecer como fundamento metafísico a Dios y sus esencias racionales eternas e inmutables, entonces el *ordo cognoscendi* ya no depende metafísicamente del sujeto que lo alumbra con lo cual se disocia la experiencia fundacional metafísica (el *ego cogito ergo sum*) con los principios gnoseológicos y epistemológicos de su filosofía natural.

La exposición analítica, en cambio, nos permite acompañar la experiencia que constituye tanto la certeza primera y fundacional, como los principios epistemológicos que de ella se derivan (la racionalidad para comprender la naturaleza, la garantía divina del conocimiento, etc.) a la vez que su actividad figurativa, la imaginación geométrica, nos permite comprender que, tras dicho acto, ha de haber una determinada potencia que define la naturaleza racional del *ego*. Veamos.

---

<sup>515</sup> En sus respuestas a las quintas objeciones, comparando la idea de Dios con la idea de un triángulo, explica que «el inexperto en geometría posee la idea de todo el triángulo cuando lo entiende como una figura compuesta de tres líneas, aunque los géometras puedan conocer muchas otras propiedades del triángulo y notar cantidad de cosas en su idea que aquél ignoraba. Porque, así como es suficiente entender una figura compuesta de tres líneas para tener la idea de todo el triángulo, así mismo es suficiente entender una cosa que no está encerrada en límites algunos, para tener una idea verdadera y entera de todo el infinito [*quin Geometriae imperitus totius trianguli ideam habeat, cum figuram esse tribus lineis comprehensam intelligit, etsi a Geometris alia multa de eodem triangulo cognosci possint atque in ejus idea animadverti, quae ab illo ignorantur. Ut enim sufficit intelligere figuram tribus lineis contentam, ad habendam ideam totius trianguli; sic quoque sufficit intelligere rem nullis limitibus comprehensam, ut vera et integra idea totius infiniti habeatur*]» (AT VII 368).

<sup>516</sup> En sus conversaciones con Burman propone que tomemos «por ejemplo, un triángulo, que parece una cosa muy simple y que creemos conocer adecuadamente con facilidad; sin embargo, no podemos conocerlo adecuadamente. Pues aunque demostremos todos los atributos que podemos concebir de él, sin embargo, otro matemático podrá descubrir en él, dentro de mil años, más propiedades, de manera que nunca estamos ciertos de haber comprendido todas las que podían comprenderse. Y lo mismo puede decirse del cuerpo y su extensión, y de todas las demás cosas. El propio autor no se atribuye el conocimiento adecuado de nada, pero está cierto de que en muchas cosas, si no en todas, tiene un conocimiento y unos fundamentos tales que, a partir de ellos podría deducirse un conocimiento adecuado, y quizá lo ha hecho. Pero ¿quién podría asegurarlo? [*E.g., sumamus triangulum, rem, ut videtur, simplicissimam, et quam facillime adaequare posse videremur; sed nihilominus illum adaequare non possumus. Etiamsi enim nos omnia quae possumus concipere attributa in illo demonstramus, nihilominus vel post mille annos alius mathematicus in illo plures proprietates detegat, sic ut nos nunquam certi simus nos omnia illa comprehendisse, quae de ea re comprehendere poterant. Et idem etiam dici potest de corpore ejusque extensione et aliis rebus omnibus. Ipse enim auctor nullius rei adaequatam cognitionem sibi tribuit, sed nihilominus certus est se in multis, si non omnibus, rebus habere eam cognitionem, et ea fundamenta, ex quibus adaequata cognitio deduci posset, et forsan deducta est. Quis enim hoc fera?*]» (AT V 151-152).

### Capítulo noveno.

#### La disposición geométrica del *ego*.

El objetivo del presente capítulo es determinar cómo la actividad imaginaria geométrica expresa la disposición geométrica del *ego*, su potencia o naturaleza de expresarse figurativamente. A tal fin, acompañaremos analíticamente la experiencia deductiva del *ego* para determinar el modo en que se producen los objetos imaginarios geométricos, determinar su naturaleza y relación con la propia naturaleza del *ego* y con aquella extensión «interior» al pensamiento imaginario, «mi cuerpo».

La descripción sintética de la imaginación realizada en el capítulo anterior nos permite comprender el funcionamiento de dicha actividad, la naturaleza de los objetos que produce y su relación con otras facultades perceptivas y cognitivas. Sin embargo, advertíamos, esta descripción funcional no determina las causas de la actividad imaginaria, ni la naturaleza gnoseológica de sus objetos, porque sólo examina «las causas por sus efectos [*les causes par leurs effets*]» (AT IX, 122) y demuestra «*a posteriori...sus conclusiones [et tanquam a posteriori ... conclusum est demonstrat]*» (AT VII 156), de modo que esta aproximación sintética explica, por ejemplo, el andar por «la voluntad de pasearnos» (AT XI 343), así hará lo propio con la imaginación geométrica por la voluntad de representarnos dichos objetos.

Por tal motivo, si queremos determinar sus causas y naturaleza de la actividad imaginaria geométrica y de sus objetos deberemos examinar analíticamente a la experiencia imaginaria para comprender «cómo los efectos dependen de las causas [*fait voir comment les effets dépendent des causes*]» (AT IX, 121) produciendo «metódicamente *et tanquam a priori [methodice, et tanquam a priori inventa est]*» (AT VII 155) la experiencia imaginaria del *ego*.

#### 9.1) «Soy el mismo que imagina [*ego idem sum qui imaginor*]».

Cuando en la primera meditación Descartes se propone dudar sistemáticamente de los «fundamentos» o «principios» sobre los cuales se apoyan nuestros conocimientos, duda primeramente de la veracidad de los sentidos externos, del sentido común (de la espontánea creencia de la experiencia de la vigilia) para, finalmente, dudar de aquellas «cosas muy simples y en extremo generales» que son independientes de su existencia «*in rerum natura*», las

verdades de la aritmética y la geometría, como «dos y tres unidos hacen cinco, y el cuadrado no tiene más de cuatro lados» y a tal fin, convoca al argumento del genio maligno, aquél demonio «extremadamente poderoso y astuto que empeña toda su habilidad para engañarme». Ahora bien, esta hipótesis de un «Satán epistemológico» (Gouhier, 1962, p.119) por la cual toda verdad y certeza posible sucumbe, ¿compromete al acto imaginario?

Lo primero que debemos precisar es que este argumento cuestiona la veracidad las ideas racionales en tanto representaciones del *ego*, es decir, en tanto objetos que, como ideas o pensamientos, son producidas o representadas por una mente que a cada instante es «engañada» y afirma, en consecuencia, «que nada es cierto [*nihil esse certi*]» (AT VII 24). Así, la hipótesis del genio maligno deja en suspenso la veracidad de los objetos de la razón como objetos concebidos o imaginados<sup>517</sup>, pero conforme al abordaje analítico, no pretende examinar dichas verdades *in ratio essendi* como esencias o naturalezas eternas originadas en la voluntad de Dios (Gueroult, 1953, I, p.52) ni puede, por otra parte, dudar de la actividad cogitativa que las produce o la *vis imaginativa* que las representa.

La experiencia autoreflexiva «*Ego sum, ego existo*» me permite determinar que quizás las ideas con las que percibimos o concebimos los objetos sean en efecto falsas, un «engaño» de un cierto genio astuto y poderoso, pero el acto por el cual duda, entiende, afirma o, en nuestro caso, «imagina» no puede ser en sí mismo falso porque cuando afirmo *Ego sum, ego existo*, «yo también soy el mismo que imagina; porque, aunque tal vez, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo la fuerza misma de imaginar [*vis tamen ipsa imaginandi*] existe en verdad y hace parte de mi pensamiento»<sup>518</sup> (AT VII 29).

En primer lugar, entonces, la *vis imaginativa* ha de ser verdadera porque expresa la misma fuerza<sup>519</sup> que se halla a sí misma en la re-flexión del *cogito*, tal como afirma en el doble párrafo en que la identifica con la actividad cogitativa: «no es otra cosa [*nihil aliud esse*] que una cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo»<sup>520</sup> (AT VII 73), que se «diferencia

---

<sup>517</sup> Pues quizás «la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras» (AT VII 24), porque «es posible a la vez que todas esas imágenes, y en general todo lo que se refiere a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños [*omnes istae imagines, et generaliter quaecunque ad corporis naturam referuntur, nihil sint praeter insomnia*]» (AT VII 28).

<sup>518</sup> «...sed vero etiam ego idem sum qui imaginor, nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit» AT VII 29.

<sup>519</sup> Hemos visto (Cf. 2) que ya en las *Regulae* afirmaba que «es una sola y misma fuerza, la cual, si se aplica con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.; si se aplica a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar; si a la imaginación para formar nuevas figuras, decimos imaginar o concebir; si finalmente, actúa sola, entender» (AT X 415-416).

<sup>520</sup> «...porque a quien considera con más atención lo que es la imaginación, se le muestra que no es otra cosa que una cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que está presente para ella de manera íntima [...nam attentius consideranti quidnam sit imaginatio, nihil aliud esse apparet quam quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens]» (AT VII 72-73).

únicamente [*eo tantum* ]» (AT VII 73) de la intelección pura en el modo en que se ésta se aplica al cuerpo<sup>521</sup>. En consecuencia, si la experiencia auto intuitiva me demuestra que la actividad cogitativa es necesariamente verdadera, así también deberá serlo la *vis imaginativa*. Esto le permitirá, en segundo lugar, afirmar que todas las operaciones implicadas en la percepción y cognición son necesariamente intelectuales, y por lo tanto ideaciones originadas en el *ego cogito* que las piensa, pues:

de ninguna manera puede ser que cuando veo, o (lo que ya no distingo) cuando pienso que veo, yo mismo que estoy pensando no sea algo. De manera semejante, si juzgo que la cera es porque la toco, vuelve a resultar lo mismo, a saber, que yo soy. Si es porque imagino, o por cualquier otra causa, sucede por completo lo mismo<sup>522</sup> (AT VII 33).

De este modo, la veracidad de la actividad imaginaria se fundamenta metafísicamente en el *Ego sum* que realiza de diverso modo<sup>523</sup> actividades cogitativas y que se revela toda vez que vuelve reflexivamente de dichos actos sobre sí, «pienso ideas sensibles, entonces soy», «imagino, entonces soy», y «soy el mismo que imagina [*ego idem sum qui imaginor*]» (AT VII 29).

## **9.2) Acerca de que las verdades geométricas «están contenidas en mí de manera eminente» y que expresan esencias eternas y verdaderas.**

Demostrada la veracidad del acto imaginante sólo resta demostrar la veracidad de sus objetos, lo que resulta problemático mientras permanezca vigente la hipótesis del genio maligno. La tercera meditación está dedicada a resolver estas dudas hiperbólicas y a refutar la hipótesis del genio maligno, demostrando por varias vías la necesaria existencia de Dios (Cf.

---

<sup>521</sup> Así sucede que este modo de pensar, la imaginación «se diferencie únicamente de la pura intelección en que la mente, cuando entiende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y mira alguna de las ideas que están en ella; pero cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo [*«adeo ut hic modus cogitandi in eo tantum a pura intellectione differat, quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus*]» (AT VII 73).

<sup>522</sup> «...sed fieri plane non potest cum videam, sive (quod jam non distingo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim: simili ratione si judico ceram esse ex eo quod hanc tangam, idem rursus efficietur, videlicet me esse: si ex eo quod imaginer, vel quavis alia ex causa, idem plane» AT VII 33.

<sup>523</sup> Y que requieren el concurso del *ego cogitante*, pues «[e]ncuentro además en mí facultades con especiales modos de pensar, por ejemplo, las facultades de imaginar y de sentir, sin las cuales me puedo entender clara y distintamente, pero no al contrario, a ellas sin mí, esto es, sin la substancia inteligente en la cual se hallan: porque incluyen en su concepto alguna intelección, a partir de la cual percibo que se distinguen de mí como los modos de la cosa [*Praeterea invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi, et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligente cui insint: intellectionem enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas a me, ut modos a re, distingui*]» (AT VII 78).

5.4.1), primeramente determinando el posible origen de las ideas que hallo en mí, para concluir, de dicho examen, que la idea de Dios que actual o formalmente está en mí posee una realidad objetiva tal que sólo puede proceder de un ser que actualmente posea dicha perfección (Cf. 5.4.1.1).

En el transcurso de dicho examen, debe suponer provisionalmente que todas las ideas que poseo tienen origen en mi propia naturaleza (en «mí mismo»), las ideas que poseo de otros hombres, de los animales, las cosas corporales, los ángeles, etc. (AT VII 43), para, finalmente, hacer lo propio con las ideas geométricas, pues:

todo lo demás con lo que se configuran las ideas de las cosas corporales, a saber, extensión, figura, lugar y movimiento, no está en verdad contenido de manera formal en mí, puesto que no soy sino una cosa pensante; pero como son únicamente ciertos modos de la substancia, y yo soy substancia, parece que pueden estar contenidos en mí de manera eminente<sup>524</sup> (AT VII 45).

Como modos de la substancia extensa quizás las ideas geométricas no se encuentran actual o formalmente en mí, pero como soy una substancia pensante cuya realidad excede a la realidad de ellas (ser modos), quizás se encuentren en mí de manera eminente, como una perfección o excelencia pensante superior contiene a una realidad o perfección inferior<sup>525</sup>. Así, la realidad objetiva o contenido de la idea de extensión o figura puede residir eminentemente en la realidad formal o actual del yo pensante que lo produce como substancia pensante (Cf. Gueroult 1953, I, p.190).

El problema de esta hipótesis, objetará Gueroult (1953, I, p.200) es que, de ser verdadera, la realidad objetiva de dichas ideas carecería de validez objetiva porque su contenido sería arbitrario («*ad arbitrium*») y su naturaleza podría ser negada voluntariamente por el *ego* (como quien imagina un caballo sin alas o un león sin la propiedad de la existencia), lo cual es manifiestamente imposible de hacer con las verdades de la geometría (Cf. 8.2.2.1). El problema de negar esta hipótesis, por otro lado, radica en que si las ideas geométricas son ajenas a la naturaleza del *ego* que las imagina, dichas naturalezas constituyen la arquitectura racional de un orden gnoseológico independiente del *ego* que lo conoce.

Ahora bien, estas premisas quizás no sean mutuamente excluyentes si atendemos a que expresan, de hecho, planos diferentes:

---

<sup>524</sup> «*Caetera autem omnia ex quibus rerum corporearum ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs, et motus, in me quidem, cum nihil aliud sim quam res cogitans, formaliter non continentur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminente*» (AT VII 45).

<sup>525</sup> Pues, recordemos, «se dice que [las ideas] se hallan *eminente*, cuando en verdad no están allí como tales [como las concebimos], sino que ellas son tan grandes que pueden suplir ese defecto [por su excelencia]» (AT VII 161).

a) *in ordo essendi*, dichas naturalezas proceden efectivamente de la voluntad de Dios, son esencias eternas e inmutables (tal es su realidad objetiva) y su validez objetiva está garantizada por su perfección y origen. Del mismo modo, como *res cogitans*, «este yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy» (AT VI 33), también procede del mismo artífice y ha sido «hecha en cierto modo a su imagen y semejanza [*ad imaginem et similitudinem ejus factum esse*]» (AT VII 51). Por lo tanto, la unidad ontológica entre el creador y sus criaturas (Dios, mi naturaleza y las geométricas) garantiza la identidad entre la veracidad del acto imaginario y veracidad de su objeto.

b) *in ordo cognoscendi*, las ideas geométricas proceden de mí, que las pienso e imagino en un acto que necesariamente es verdadero porque es realizado por el *ego sum*, «*ego idem sum qui imaginor*». Luego, la veracidad de los objetos de la actividad imaginaria, allende la experiencia interna, será deducida (Cf. 5.5.2) de la necesaria existencia de Dios (Cf. 5.4.1) y de su garantía de la actividad racional (Cf. 5.4.2). Lo que resta determinar entonces, en virtud de nuestros imperativos epistemológicos, es la raíz o identidad de estas naturalezas (las racionales de la extensión y mi pensamiento) deducida analíticamente de la experiencia interna, es decir, cómo es que las ideas racionales de la extensión son «tan acordes con mi naturaleza [*naturae meae consentanea*]»<sup>526</sup> (AT VII 64). De ser esto posible, contaríamos con una fundamentación metafísica de los instrumentos necesarios para su revolución epistemológica.

### 9.3) La imaginación geométrica como expresión de la naturaleza del *ego*.

La reflexión del *ego* sobre la experiencia imaginaria «soy el mismo que imagina [*ego idem sum qui imaginor*]» no sólo brinda la certeza de la veracidad del acto imaginante sino además revela su naturaleza racional: imaginar naturalezas geométricas supone primeramente concebirlas o comprenderlas conceptualmente, pues «cuando imagino un triángulo, no solo entiendo que es una figura comprendida por tres líneas, sino que veo a la vez también con la luz de la mente esas tres líneas como presentes, y a esto es lo que llamo imaginar» (AT VII 72). Así, la imaginación geométrica describe la actividad representativa de objetos racionales concebidos intelectualmente, o más precisamente, la aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo, «porque a quien considera con más atención lo que es la imaginación, se le muestra que

---

<sup>526</sup> Pues «percibo innumerables cosas particulares respecto a las figuras, el número, el movimiento y otras cosas semejantes cuya verdad es tan evidente y tan acorde con mi naturaleza, que cuando las detecto por primera vez, no me parece tanto que estoy aprendiendo algo nuevo, sino que recuerdo lo que ya antes sabía, o que me doy cuenta por vez primera de lo que ya hace tiempo estaba en mí» (AT VII 64).

no es otra cosa que una cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que está presente para ella de manera íntima» (AT VII 72-73).

Así descrita, la facultad de imaginar expresa el poder o potencia que tiene el *ego* de afectar la corporalidad de modo figurativo, es decir, según conceptos que proceden de su propia naturaleza pues «jamás escribí o juzgué que la mente necesite de ideas innatas [como las geométricas] que sean algo diverso de su facultad de pensar [*Non enim unquam scripsi vel judicavi mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi*]» (AT VIII II 357).

En estas notas conocidas como *Notae in Programma quoddam*<sup>527</sup>, elaboradas en respuesta al pequeño *Programma* elaborado por Henri de Roy (Henricus Regius), explica que dichas ideas racionales como las geométricas son

ideas que no provienen de otra parte que de nuestra facultad de pensar y, por consiguiente, nos son innatas con ella, esto es, siempre existen potencialmente en nosotros; pues existir en alguna facultad no es ser en acto, sino sólo en potencia, porque el mismo nombre de facultad no designa otra cosa que la potencia<sup>528</sup> (AT VIII II 361).

En consecuencia, las «ideas innatas» expresan a la «facultad de pensar» conceptos racionales de la extensión que la «facultad de imaginar» representa figurativamente en la corporalidad<sup>529</sup>, de modo que el *ego* posee en sí la potencia de actuar figurativamente sobre la extensión. Así lo expresa en la carta a Henry More del 15 de abril de 1649, cuando a propósito de la intervención divina (Dios, los ángeles) sobre la extensión (el mundo) le aclara<sup>530</sup> que:

En lo que a mí respecta, ninguna extensión de substancia concibo, ni en Dios, ni en los Ángeles o nuestra mente [*mente nostrâ*], sino únicamente en potencia [*sed potentiae*]; de tal modo, naturalmente, que el Ángel puede manifestar [*exerere*] su poder [*potentiam*] a una mayor o menor parte de la substancia corpórea; en efecto, si no hubiera cuerpo alguno, no concebiría ningún espacio con cual el Ángel o Dios serían coextensos. Atribuir a una substancia extensión

---

<sup>527</sup> El título completo es *Renati Des Cartes Notae in Programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit.*

<sup>528</sup> «...ideas non aliunde advenientes quàm à nostrâ cogitandi facultate, ac proinde cum illâ nobis innatas, hoc est, potentiâ nobis semper inexistentes: esse enim in aliquâ facultate, non est, esse actu, sed potentiâ dumtaxat, quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quàm potentiam designat» (AT VIII II 361).

<sup>529</sup> Así, «de la facultad de imaginar, que tengo la experiencia de utilizar cuando me ocupo de estas cosas materiales [*ex imaginandi facultate, qua me uti experior dum circa res istas materiales versor*]» (AT VII 71), representa dichos conceptos ante la corporalidad.

<sup>530</sup> Ante los inconvenientes que surgen de la interacción de las substancias extensa y pensante More sugerirá a Descartes que ambas tienen en común la extensión, como la extensión de los cuerpos y la extensión espiritual de Dios (su omnipresencia o su gracia). Frente a esta «extensión espiritual» reaccionará Descartes, como veremos, en sus cartas. Cf. Benítez y Robles, 2000, pp.117-120.

que sólo es en potencia [*solius potentiae est*] es propio del prejuicio con el cual toda substancia, y hasta Dios mismo, se supone imaginable<sup>531</sup> (AT V 342).

Que «nuestra mente [*mente nostrâ*]» posea una extensión «en potencia [*sed potentiae*]» significa que puede «manifestar», «hacer salir» [*exerere*] «su poder» o «potencia» [*potentiam*] «sobre la substancia corpórea [*in substantiae corporeae*]». La reiteración del término «potencia» representa un sutil juego de palabras: «potencia» expresa (Cf. Gilson, 1979, pp.248, 251), por una parte, el principio opuesto al acto, aquello que «es o está en potencia» o «en acto»; pero, por otra parte, designa una cualidad o propiedad natural, su «naturaleza», capacidad, lo propio<sup>532</sup>. Descartes señala entonces que «nuestra mente [*mente nostrâ*]» posee efectivamente una extensión «en potencia [*sed potentiae*]», la facultad o *potentia* de «manifestar [*exerere, exsero*]» su «naturaleza [*potentiam*]» a la corporalidad, y dado que las ideas racionales de la extensión son «ideas que no proceden de otro lugar que de nuestra facultad de pensar», eso que se «manifiesta, que sale al descubierto, se muestra [*exsero*]» en el acto imaginario ha de ser su naturaleza figurativa.

Esta naturaleza figurativa del *ego* no representa más que la propia actividad figurativa que le es «ínsita»<sup>533</sup> como «disposición»<sup>534</sup> natural. Así lo aclara a continuación, cuando explique a Regius qué es lo que entiende por «ideas innatas», aquellos pensamientos que no proceden

sino únicamente de la facultad de pensar que existe en mí, [y] para distinguir las ideas o nociones, que son formas de estos pensamientos, de otras que son adventicias o facticias, las llamé *innatas*. Con el mismo sentido con el que decimos que la generosidad es innata en ciertas familias, pero en otras algunas enfermedades, como la gota o los cálculos, no porque los hijos de estas familias sufran de estas enfermedades en el vientre de su madre, sino porque nacen con cierta disposición o facultad [*dispositione sive facultate*] para contraerlas<sup>535</sup> (AT VIII II 358).

---

<sup>531</sup> «*Quantum autem ad me, nullam intelligo nec in Deo nec in Angelis vel mente nostrâ extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat; ita scilicet ut possit Angelus potentiam suam exerere nunc in majorem nunc in minorem substantiae corporeae partem; nam si nullum esset corpus, nullum etiam spatium intelligerem, cui Angelus vel Deus esset coextensus. Quod autem quis extensionem, quae solius potentiae est, tribuat substantiae, eius praejudicij esse puto, quo omnem substantiam, et ipsum Deum, supponit imaginabilem*» (AT V 342). La traducción me pertenece.

<sup>532</sup> Un desarrollo ampliado de la utilización de este término se encuentra en Griffith (2018, pp.24-30) dónde explora los sentidos de los términos *Potentia*, *Facultas*, y *Puissance*, principalmente en *Du monde* y el *Discours*.

<sup>533</sup> Como «ciertas primeras semillas de verdades ínsitas [*ínsita*] por la naturaleza en el espíritu humano [*prima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a natura ínsita*]» (AT X 376), dirá en las *Regulae*.

<sup>534</sup> Descartes utiliza recurrentemente el término «disposición», principalmente para señalar el funcionamiento o la tendencia particular de los órganos corporales, como al distinguir a la Razón como «instrumento universal» y heurístico frente a la determinada disposición de los órganos o de la actividad de los animales o autómatas (que pueden proferir palabras pero sin poseer razón), aunque en *Les Passions* también reconoce algunas disposiciones del alma en virtud de las afecciones corporales (Cf. art. 165 acerca «De la esperanza y del temor [*De l'espérance et de la crainte*]» AT XI 456).

<sup>535</sup> «*...sed a sola cogitandi facultate quae in me est, ut ideas sive notiones quae sunt istarum cogitationum formae ab aliis adventitiis aut factis distinguerem illas innatas vocavi. Eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis verò quosdam morbos, ut podagram, vel calculum: non quòd ideo istarum*

La analogía es eficaz para ilustrar cómo la actividad figurativa es una «cierta disposición o facultad [*dispositione sive facultate*]» que se encuentra ínsita en la naturaleza del *ego*, gracias a la cual puede «espontáneamente»<sup>536</sup> concebir ideas racionales de la extensión y figurarlas imaginariamente.

Finalmente, si la imaginación geométrica expresa la naturaleza racional del *ego* entonces sus actos no son «*ad arbitrium*» sino, precisamente, según una disposición natural que le es ínsita como potencia o facultad figurativa, actividad que (como «aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo») no se diferencia de las otras actividades cogitativas del *ego* cuya veracidad es demostrada en la auto reflexión del *ego cogito*. En consecuencia, lo que se «manifiesta, sale al descubierto o se muestra [*exsero*]» con esta actividad no es el producto arbitrario de un yo psicológico sino el objeto producido racionalmente (concebido intelectualmente y representado figurativamente) por una «*res cogitans...sive ratio*» (AT VII 27) y por ende racional y verdadero. Y dado que la hipótesis de un «Satán epistemológico» es, en este contexto deductivo que determina «cómo los efectos dependen de las causas» (AT IX, 121), una hipótesis ad-hoc, radical o «metafísica», que no sólo no se deduce de nuestra naturaleza «metódicamente *et tanquam a priori*» (AT VII 155) determinada sino que además la contradice manifiestamente (Gueroult, 1953, I, pp.41-42), entonces los objetos racionales de la extensión imaginados han de ser necesariamente la expresión de una naturaleza cierta y verdadera y por lo tanto indudables en su claridad y distinción.

Tal es la primera certeza anunciada en el *Discours* luego de hallar que «*je pense, donc je suis*», aquella regla general que establece que «las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas» (AT VI 33) independientemente de su existencia «en el mundo [*au monde*]» o «en la naturaleza [*in rerum natura*]», verdades que luego serán certificadas allende la experiencia interna *in ratio essendi* por la perfección divina<sup>537</sup>.

Más adelante (*Cf.* 10) analizaremos el enlace entre la certeza del *ego* y las verdades que rigen el orden epistemológico, porque primero debemos determinar el rol que desempeña la imaginación geométrica en la demostración de la existencia de una alteridad substancial llamada extensión.

---

*familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quòd nascantur cùm quâdam dispositione sive facultate ad illos contrahendos»* AT VIII II 358.

<sup>536</sup> «Pues tiene la mente humana no sé qué de divino, en donde las primeras semillas de pensamientos útiles han sido arrojadas de tal modo que con frecuencia, aun descuidadas y ahogadas por estudios contrarios producen un fruto espontáneo [*Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut saepe, quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugem producant*]» (AT X 373).

<sup>537</sup> Ya que esta «regla que antes establecí, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, obtiene [ontológicamente] toda su certeza solamente de que Dios es o existe, y es un ser perfecto, y de que todo lo que hay en nosotros viene de él» (AT VI 38).

#### 9.4) El soporte imaginario: la imaginación geométrica y la íntima unión con «mi cuerpo».

La validez de la actividad imaginaria geométrica le permite a Descartes utilizar a esta experiencia para demostrar la unión de la mente con el cuerpo, aquella (Cf. 5.5.3) primera demostración «a priori» de la existencia de «mi cuerpo». La representación de los conceptos racionales de la extensión en figuras imaginarias implica no sólo que puedo concebir intelectualmente estos objetos (como un triángulo) sino que «veo a la vez también con la luz de la mente [*tanquam praesentes acie mentis intueor*] estas tres líneas como presentes» (AT VII 72) y esta «presencia» señala la existencia de una extensión que es figurativamente determinada. Y dada la imposibilidad de la existencia de una «extensión espiritual», como afirmaba More<sup>538</sup>, este acto ha de suceder en una extensión substancialmente diferente a la espiritual, esto es, la corporal, de modo que «cuando imagina [la mente] se vuelve hacia el cuerpo e intuye algo en él conforme con la idea» (AT VII 73).

El problema de esta demostración es que no define la naturaleza corporal y sólo señala que debe existir «algo otro» diferente a la substancia pensante para que el acto imaginario sea posible, de modo que inmediatamente es calificada por Descartes como una conjetura probable («*probabiliter inde conjicio*» AT VII 73) que puede ser provisionalmente aceptada<sup>539</sup> a sabiendas de que se trata sólo de una «certeza moral» (Gueroult, II, p.44), es decir, práctica<sup>540</sup>.

Entonces, habiendo establecido que las dudas acerca de la «existencia real»<sup>541</sup> de «mi cuerpo» dependían de una hipótesis refutada cuyas dudas no sólo no se siguen de nuestra

---

<sup>538</sup> Una «*extensio sive praesentia divina*» (AT V 302), propondrá More en su carta a Descartes del 5 de mayo de 1649.

<sup>539</sup> De hecho, cuando explica por qué considera «sólo con probabilidad [*sed probabiliter tantum*]» (AT VII 73) dicha demostración señala la imposibilidad natural de deducir la existencia de la corporalidad de su idea («por más que investigo todo con cuidado, sin embargo no veo todavía que de aquella idea distinta que encuentro en mi imaginación acerca de la naturaleza corporal se pueda extraer algún argumento del cual se concluya con necesidad que algún cuerpo exista [*et quamvis accurate omnia investigem, nondum tamen video ex ea naturae corporeae idea distincta, quam in imaginatione mea invenio, ullum sumi posse argumentum, quod necessario concludat aliquod corpus existere*]» AT VII 73), dejando en suspenso la deducción de la existencia de «mi cuerpo» del acto imaginario geométrico.

<sup>540</sup> La certeza moral es aquella que se adjudica a la experiencia, al dominio de lo práctico y por ende el tipo de certeza que brinda por ejemplo la física. La certeza moral se distingue así de la certeza psicológica (cuando percibimos ideas claras y distintas) y de la certeza metafísica que procede demostrativamente de los fundamentos metafísicos (Clarke, 1982, p.147). Por tal motivo califica a esta demostración como una «conjetura probable [*probabiliter inde conjicio*]», pues aún no ha sido demostrativamente (metafísicamente) probada la existencia de «mi cuerpo», un desafío aporético que asumirá a lo largo de su sexta meditación.

<sup>541</sup> Cabe recordar que la duda acerca de la «existencia real» de mi cuerpo depende de la hipótesis del genio maligno ya que las dudas iniciales (en la primera meditación) señalan la necesidad de realizar el experimento mental de suspender la veracidad de la experiencia sensible, no de su existencia (Wilson, 1990, pp. 66-67).

naturaleza sino incluso la contradicen, esta deducción «a priori» o causal permite establecer que la imaginación geométrica requiere el concurso de una alteridad substancial aunque no pueda en dicho acto determinar su naturaleza. En otras palabras, aunque no pueda deducirse del acto imaginario geométrico la naturaleza del lienzo<sup>542</sup> sobre el cual las figuras están «como presentes [*tanquam praesentes*]» ante la mente, dicha actividad revela cuán íntimamente ésta se encuentra unida a «mi cuerpo»<sup>543</sup>, algo metafísicamente diferente al *ego* que las concibe y a las demás «cosas materiales» (demostradas al final de la sexta meditación), pues es algo que yo tengo<sup>544</sup>, con lo cual me represento las esencias racionales de la extensión en la experiencia interna y aquello a través de lo cual siento y percibo la experiencia externa.

### 9.5) Conclusiones.

La exposición sintética de la actividad imaginaria geométrica nos permitía conocer el modo en que se produce el hecho psicológico de la representación de conceptos racionales de la extensión, pero nada nos podía aportar sobre la veracidad de su actividad y de sus objetos. La exposición analítica nos ha mostrado, en cambio, cómo la certeza autoevidente del *ego* garantiza la actividad imaginaria geométrica y sus objetos, primero en la experiencia interna del *ego* que las produce para luego (Cf. 10), habiendo demostrado la existencia de un orden ontológico en cuya cúspide se encuentra la suma perfección de Dios, poder contar con la garantía epistemológica de que sus principios se corresponden con las esencias eternas y verdaderas. A tal fin hemos establecido que la certeza del *ego cogito* garantiza la veracidad de la actividad imaginaria lo que, *in ratio cognoscendi*, nos permite determinar que lo que se expresa en dicha actividad es la propia naturaleza geométrica del *ego*, la ínsita facultad o

---

<sup>542</sup> En la literatura cartesiana abundan las metáforas pictóricas para describir la naturaleza de las ideas, tal como ha demostrado Maritain con su teoría de las «ideas-cuadros [*idées-tableaux*]» (Cf. Maritain, 1956, pp.73-87, 1968, nota 50, pp.242-247) según la cual todas las ideas serían «como imágenes o cuadros pintados en el alma» (Maritain, 1956, p. 74). Esta teoría es difícil de conciliar con los pasajes en los que describe la «intelección pura» del yo, de las naturalezas espirituales o inextensas (como los ángeles o Dios) y así se lo aclara a Hobbes en la tercera de sus Respuestas (AT VII 181). Sin embargo, la metáfora del cuadro y el lienzo es útil para ilustrar cómo la imaginación geométrica requiere de un soporte corporal sobre el cual re-presentar o hacer presentes a las figuras.

<sup>543</sup> Como dirá Marion, «una existencia [la de «mi cuerpo»] no demostrada, porque no tiene ninguna necesidad de ello, al no referirse a los cuerpos exteriores, sino que se muestra por sí un cuerpo interno mismo, porque íntimo al pensamiento mismo» (Marion, 2016, p.49).

<sup>544</sup> Pues «[t]al distinción de los cuerpos [«mi cuerpo» y «los cuerpos»] se impone por la evidencia de que “*habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est* / tengo un cuerpo al cual estoy estrechamente unido” (AT VII 78, 14-15 = AT IX 1, 62). Se trata de una versión no política, sino más primordial del *habeas corpus*: “*habeam corpus* / tengo un cuerpo” (AT VI 80, 28 = AT IX 1, 64), y un cuerpo mío, “*meum corpus*” (AT VII 81, 24), absolutamente real y efectivo. Este cuerpo, “*hoc corpus*”, “*corpus illud*” (AT VII 74, 20, AT VII 75, 30), no solo es el mío, de mí, sino también yo: “*meum corpus sive potius me totu[s]*” (AT VII 81, 24), porque siento en y a través de él, *corpus sentiens* (según la fórmula de la *Regula XII*, AT X 412, 21, que encuentra aquí todo su sentido)» (Marion, 2016, p. 54).

potencia de manifestarse figurativamente. Y dado que lo que se expresa es una naturaleza racional cierta y evidente, producida por una «fuerza imaginativa [*vis imaginativa*]» indudablemente existente y verdadera, entonces sus objetos han de ser necesariamente ciertos y evidentes, aunque tales verdades no existan «en el mundo [*au monde*]» o «en la naturaleza [*in rerum natura*]».

Finalmente, la experiencia imaginaria geométrica me indica cuán íntimamente se encuentran unidas la mente y el cuerpo, de modo que las figuraciones de la actividad imaginaria geométrica son independientes de su existencia en el mundo porque no proceden de él (no proceden de la experiencia Cf. 8.2.2.1), pero requieren del concurso de un cuerpo para poder existir, «mi cuerpo». En consecuencia, las figuraciones de la imaginación geométrica no sólo existen en mí, el *ego*, como verdades racionales (*in ratio cognoscendi*) sino además existen en algo ontológicamente diferente a mí, en algo extenso, en «mi cuerpo».

Habiendo determinado analíticamente la veracidad de la actividad imaginaria geométrica, de sus objetos y de su necesaria existencia en la extensión de «mi cuerpo» sólo resta establecer cómo esta fundamentación metafísica de la experiencia figurativa cimienta la revolución epistemológica del cartesianismo que permite conciliar la veracidad de la experiencia figurativa *in ratio cognoscendi* con el orden natural *in ratio essendi*.

## Capítulo décimo.

### El sujeto y el *ordo cognoscendi*.

El abordaje analítico de la imaginación geométrica nos ha permitido establecer dos conclusiones de la actividad imaginaria inaccesibles a la descripción sintética: en primer lugar, que la actividad imaginaria geométrica expresa la naturaleza o disposición figurativa del *ego* y, en consecuencia, que dicha imaginación es en sí misma y en los objetos que produce necesariamente verdadera en la experiencia interna, en la esfera interior del *ego* fundamentada metafísicamente. Lo que resta determinar, en consecuencia, es la validez de esta experiencia más allá de la interioridad del sujeto, poder determinar que los objetos que produce imaginariamente son universalmente válidos y en consecuencia útiles para ayudarnos a comprender el orden natural.

A tal fin deberemos establecer cómo la disposición figurativa del sujeto se relaciona metafísicamente con los objetos que natural y espontáneamente tiende a concebir y representar, las esencias eternas e inmutables. Luego, determinaremos cómo esta disposición sirve de instrumento para la elaboración de los principios hipotéticos del orden natural, para la ciencia. Finalmente, determinaremos cómo las reglas del correcto uso de esta naturaleza figurativa se desprenden precisamente y, valga la redundancia, de la propia naturaleza del *ego*.

#### 10.1) El sujeto y el orden metafísico.

En el capítulo precedente hemos acompañado la experiencia meditativa y especular del *ego* que encuentra en la imaginación geométrica el reflejo de su propia naturaleza figurativa. En dicha experiencia halla, por un lado, una alteridad substancial íntima al pensamiento mismo, «mi cuerpo», y por el otro, la necesaria existencia de una substancia cuya infinita perfección es el origen y fundamento *in ordo essendi* de su propia naturaleza y de las verdades racionales que produce según su naturaleza, Dios.

Hemos visto, en efecto (*Cf.* 5.5.2, 9.2, 9.3), que en el *Discours* anuncia primeramente una regla general que establece que «las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas» (AT VI 33) independientemente de su existencia «en el mundo [*au monde*]» para luego determinar que esta «regla que antes establecí, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, obtiene [ontológicamente] toda su certeza solamente de que Dios es o existe, y es un ser perfecto, y de que todo lo que hay en nosotros viene de él» (AT VI 38).

Del mismo modo, en las *Meditationes*, partiendo de la misma identidad entre mi naturaleza y las ideas geométricas (las «figuras») «cuya verdad es tan evidente y tan acorde con mi naturaleza [*quorum veritas adeo aperta est, et naturae meae consentanea*]» (AT VII 63-64) determina que, aunque tales ideas «tal vez no existan en parte alguna fuera de mí, no puede sin embargo decirse que sean nada; y aunque sean pensadas por mí en cierto modo de manera arbitraria [*ad arbitrium cogitentur*], sin embargo no las invento, sino que tienen sus naturalezas verdaderas e inmutables»<sup>545</sup> (AT VII 64). Hemos aclarado oportunamente (Cf. 9.2) que el modo arbitrario de pensarlas [*ad arbitrium cogitentur*] expresa el voluntario acto por el cual nos podemos representar figurativamente y según nuestra naturaleza a «una cierta naturaleza...determinada, o esencia, o forma, inmutable y eterna, que no ha sido forjada por mí, ni depende de mi mente»<sup>546</sup> (AT VII 64), de modo que la imaginación geométrica nos permite representar actual o formalmente una figura cuya esencia o naturaleza no es una invención subjetiva (como el Pegaso o una montaña de oro) sino la expresión de una realidad objetiva eterna e inmutable<sup>547</sup>.

Descartes define por primera vez éstas esencias en una serie de cartas que intercambia con Marin Mersenne en la primavera de 1630, mientras buscaba fundamentar metafísicamente los principios de la filosofía natural integrando los bosquejos de su «pequeño Tratado de Metafísica» (AT I 182) con la descripción hipotética del orden natural, «*la fable de mon Monde*» (AT I 179), y por tal motivo anunciaba a Mersenne en su carta del 15 de abril de 1630 que «no dejaré de tocar en mi física [en *Du monde*] varias cuestiones metafísicas y particularmente ésta: que las verdades matemáticas, a las que vos llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de Él, tanto como el resto de las criaturas»<sup>548</sup> (AT I 145). Al establecer que dichas verdades racionales son esencias creadas por Dios y no un contenido (formas o ideas) del entendimiento divino (Gouhier, 1962, p.235), Descartes puede

---

<sup>545</sup> «...*quae etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse; et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras et immutabiles naturas*» AT VII 64.

<sup>546</sup> «...*est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente mea dependet*» AT VII 64.

<sup>547</sup> Tal es la conclusión de su quinta meditación: «Y veo así abiertamente que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen del solo conocimiento de Dios, hasta el punto de que, antes de conocerlo, no podía saber nada perfectamente de ninguna otra cosa. Pero ahora pueden serme conocidas y ciertas por completo innumerables cosas, tanto de Dios mismo y de otras cosas intelectuales, como también de toda aquella naturaleza corporal que es objeto de la pura Matemática [*Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. Jam vero innumera, tum de ipso Deo, aliisque rebus intellectualibus, tum etiam de omni illa natura corporea, quae est purae Matheseos objectum, mihi plane nota et certa esse possunt*]» (AT VII 71).

<sup>548</sup> «...*je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci: Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures*» AT I 145.

dejar en suspenso el «misterio» de la naturaleza divina (Hamelin, 1949, p.244) para fundamentar de lo cognoscible, su obra, los instrumentos con los cuales comprender racionalmente al orden natural.

La substancia divina es, *per se*, inaccesible a la razón humana<sup>549</sup> «porque corresponde a la razón de lo infinito que no sea comprendido por mí que soy finito [*est enim de ratione infiniti, ut a me qui sum finitus non comprehendatur*]» (AT VII 46), y por lo tanto «nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios aunque la conozcamos [*nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connoissions*]» (AT I 145). Sin embargo, ante la imposibilidad de acceder racionalmente a la esencia divina podemos<sup>550</sup>, no obstante, reconocer a su voluntad en la racionalidad de su obra pues «decir que estas verdades [eternas e inmutables] son independientes de Él es hablar de Dios como de un Júpiter o un Saturno, y someterle al Éstige y los Destinos [*parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui*]» (AT I 145). La doctrina cartesiana de la identidad o «simultaneidad» (Cf. Hamelin, 1949, p.244, Gouhier, 1962, p.237) del entendimiento y la voluntad divina, largamente criticada por los cartesianistas católicos<sup>551</sup>, a la vez que establece los límites del conocimiento humano en torno a la naturaleza divina, permite identificar a la voluntad del artista por la naturaleza de su obra, comprender humanamente la racionalidad divina a partir de la racionalidad de su obra.

Así, explica a Mersenne, si «[m]e preguntáis según qué género de causalidad ha establecido Dios las verdades eternas...os respondo que lo ha hecho según el mismo género de causalidad por el que ha creado todas las cosas, es decir, como causa eficiente y total [*ut efficiens et totalis causa*]» (AT I 151-152), de modo que siendo Dios «*efficiens et totalis causa*» de las verdades eternas y de todo lo establecido y hecho,

---

<sup>549</sup> Como explica en su carta a Hyperaspistes de agosto de 1641, que «no podemos comprender algo acerca de las cosas que se refieren a Dios o el infinito, pues sabemos que aquellas no deben poder ser comprendidas por nosotros [*ad Deum vel infinitum spectant, non quid comprehendere possimus cum sciamus illa non debere a nobis posse comprehendí*]» (AT III 430).

<sup>550</sup> Y debemos, cabría agregar, pues esta «cuestión de teología, aunque sobrepasa la capacidad de mi ingenio, no me parece sin embargo ajena a mi profesión, pues en nada toca a lo que depende de la Revelación, que es a lo que yo llamo propiamente teología, sino que es más bien metafísica y debe ser examinada por la razón humana. Y estimo que todos aquellos a quienes Dios ha concedido el uso de esta razón están obligados a emplearla principalmente en intentar conocerle [a Él] y conocerse a sí mismos [*question de théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, parce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement théologie; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de employer principalement pour tâche à le connaître, et à se connaître eux-mêmes*]» (AT I 143-144).

<sup>551</sup> Maritain, por ejemplo, acusa a Descartes de no haber comprendido cabalmente la naturaleza de las verdades creadas (Maritain, 1956, p. 104), Gilson, por su parte, califica al Dios cartesiano como un «hibridaje infeliz de fe religiosa y pensamiento racional» (Gilson, 1945, p.105).

por el hecho mismo de que las ha querido y comprendido desde toda la eternidad, las ha creado, o bien (si no atribuí la palabra creado más que a la existencia de las cosas) las ha establecido y hecho. Pues en Dios es una misma cosa querer, entender y crear, sin que una preceda a la otra, ni siquiera lógicamente [*ne quidem ratione*]» (AT I 152-153).

Entonces, si «*c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer*» indistinguibles la una de las otras «*ne quidem ratione*», entonces la existencia de estas esencias «eternas e inmutables [*éternelles et immuables*]» (AT I 146) por un lado, y la naturaleza o la ínsita facultad o potencia de manifestarse figurativamente del *ego*, por el otro, expresan tanto la posibilidad humana de conocer el orden natural como la voluntad de Dios de brindarnos los instrumentos necesarios para tal fin. Así lo anuncia a Mersenne:

No temáis, os lo ruego, asegurar y publicar por todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza de la misma manera que un rey establece las leyes en su reino. Ahora bien, no hay ninguna en particular que nosotros no podamos comprender si nuestro ingenio se vuelca a considerarla, y todas ellas son *innatas a nuestra mente* (del mismo modo que un rey imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos si también tuviese el poder para hacerlo)<sup>552</sup> (AT I 145).

Claro que estas verdades eternas e inmutables no constituyen «las leyes» de su reino, sino la racionalidad del orden natural (el comportamiento que describe la partícula de luz al atravesar un medio más denso, etc.) y la racionalidad de los instrumentos con los cuales podemos formular leyes para comprenderlo (las leyes generales de la naturaleza), no porque sean dos estructuras racionales diferentes sino más bien lo contrario, porque ambas expresan simultáneamente la voluntad y la racionalidad divina. Esta identidad entre la racionalidad del orden natural y la racionalidad del *ego* aparece explicada con claridad en su carta a Arnauld del 29 de julio de 1648, cuando señala que no debe

decirse jamás de ninguna cosa que no puede ser hecha por Dios; puesto que toda razón de lo verdadero y de lo bueno depende de su omnipotencia, ni siquiera me atrevería a decir que Dios no puede hacer que exista una montaña sin valle y que uno y dos no sean tres; sino solamente digo que él me dio una mente tal que no pueda concebir la montaña sin valle o una adición de uno y dos que no sea tres, etc., y que tales cosas implican contradicción en mi concepto<sup>553</sup> (AT V 223-224).

---

<sup>552</sup> «*Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes mentibus nostris ingenitae, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le coeur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir*» AT I 145.

<sup>553</sup> «*Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse; cum enim omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit*

Entonces, los límites de la racionalidad del orden natural, la imposibilidad de concebir una «montaña sin valle o la adición de uno y dos que no sea tres» o esencias contradictorias como un triángulo circular, etc., representan los límites impuestos a la naturaleza y a su racionalidad, a nuestra mente («*in meo conceptu*»), no a Dios.

Afirmar entonces el «misterio» de la naturaleza divina no sólo establece un límite epistemológico respecto de lo que es imposible conocer, sino primero y fundamentalmente, señala aquello que nos es dado a conocer y cómo hacerlo, comprender humanamente la racionalidad divina a partir de la racionalidad de su obra. Es de este modo que podemos conocer a Dios, «porque entiendo por naturaleza, considerada en general, no otra cosa que a Dios mismo o la coordinación de las cosas creadas que Dios ha establecido»<sup>554</sup> (AT VII 80).

Contando con la garantía divina de los instrumentos necesarios para conocer el orden natural, la disposición natural figurativa en nosotros y la existencia de verdades eternas e inmutables, sólo resta determinar el modo en que podemos con ellos conocer con certeza y evidencia a la naturaleza, cómo pueden servir de instrumentos para una ciencia nueva.

## **10.2) El sujeto y la formulación de principios epistemológicos.**

Hemos visto a lo largo del presente trabajo que el problema de la ciencia representa uno de los problemas cardinales del cartesianismo. La necesidad de una reforma radical de las ciencias que, a través de distintos objetos, estudian sus relaciones proporcionales a partir de su disposición según un «cierto orden y medida [*ordo vel mensura examinatur*]», ese imperativo denominado *Mathesis Universalis*, lo condujo a la búsqueda de los fundamentos metafísicos que garanticen la elaboración de los principios epistemológicos, es decir, la fundamentación de nuestra relación con los objetos conocidos. Es en este contexto que la fundamentación metafísica, tanto en el ámbito subjetivo (la naturaleza figurativa del *ego*) como en el objetivo (la necesaria existencia de verdades eternas e inmutables) cobra relevancia pues nos permite comprender cómo las leyes de la Naturaleza, esas «leyes que dispone [Dios como] un Rey en su reino» están grabadas instrumentalmente, como disposición, «en el corazón de todos sus súbditos». En otras palabras, lo que con dichas verdades eternas e inmutables y con nuestra

---

*mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria atque talia implicare contradidionem in meo conceptu*» AT V 223-224.

<sup>554</sup> «...*per naturam enim generaliter spectatam nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo*» AT VII 80.

disposición a concebirlas y representarlas podemos formular, son leyes hipotéticas que nos permitan conocer racionalmente el orden natural.

En la Parte primera hemos analizado detalladamente (Cf. 3.1) cómo Descartes establece, primeramente, un objeto gnoseológico que, frente al objeto metafísico de la escolástica (materia/forma), exprese el conjunto de regularidades observables explicadas a partir de principios hipotéticos<sup>555</sup>. De este modo, en lugar de afirmar que el agua, el fuego o la luz son elementos cualitativamente diferentes, propondrá reducir toda la materia a una sola extensión («una [sola] substancia material [*une substance materielle*]») geoméricamente descrita (en ancho, alto y largo) y compuesta de partículas o corpúsculos cuyos movimientos (direcciones, figuras, velocidades, etc.) pueden ser representados figurativamente, permiten explicar fenómenos aparentes como la refracción de la luz, la presión hidrostática, el movimiento acelerado en la caída de los cuerpos, etc. Por tal motivo, dado que no hay creación ni aniquilación de materia sino una continua transformación de estados, «las leyes que Dios le ha impuesto» (AT XI 36) a la Naturaleza no representan otra cosa que «la misma materia en tanto la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas simultáneamente y bajo la condición de que Dios la conserva del mismo modo que la ha creado» (AT XI 37).

Las leyes de la Naturaleza o de la materia que pueden deducirse de los presupuestos hipotéticos eran entonces (Cf. 3.1.3): a) la geometría y permanencia del movimiento, b) la proporcionalidad en transferencia del movimiento y c) la inclinación al movimiento rectilíneo. El desafío, naturalmente, se encuentra en demostrar que estas hipótesis cinemáticas que pertenecen a «espacios imaginarios» poseen una validez universal, para lo cual demostrará la necesaria existencia de Dios (Cf. 3.3) y de su naturaleza, deducirá la homogeneidad<sup>556</sup> e inmutabilidad de su creación (de la materia), lo que le permitirá afirmar que dichas leyes son compatibles con las de nuestro «mundo», válidas (como hipótesis) «*in rerum natura*» y que pueden servir de fundamento para la formulación de las leyes particulares de la Naturaleza (las vinculadas a la dióptrica, a la caída de los cuerpos, el movimiento de los fluidos, etc.).

Estos principios epistemológicos no expresan tan sólo el modo en el cual podemos alcanzar con eficacia y precisión verdades naturales, sino que tienen por finalidad realizar el programa metafísico: utilizar la natural disposición figurativa del sujeto como instrumento para que construya un objeto de conocimiento claro y evidente a partir del «orden y la medida [*ordo et mensura*]» de sus manifestaciones, esto es, para que formule las leyes geométricas de la materia

---

<sup>555</sup> Análogos a las *suppositiones* de las *Regulae* (Cf. 2.2).

<sup>556</sup> Aquello de que «si bien Dios las conserva [las cosas] del mismo modo que las ha creado, no las conserva en el mismo» (AT XI 37) estado, pues la naturaleza es cambio y transformación (Cf. 3.1.3)

o la Naturaleza (la geometría y permanencia del movimiento, la proporcionalidad en transferencia del movimiento y la inclinación al movimiento rectilíneo). Luego, la demostración de la existencia de Dios garantiza la validez de estos instrumentos y de las leyes que con ellos podemos formular que, aunque hipotéticas, son compatibles con los fenómenos observables «*in rerum natura*».

La posibilidad de formular y reformular los principios epistemológicos y las leyes naturales que de ellos se desprenden en términos hipotéticos permite constituir heurísticamente un *ordo cognoscendi* que expresa la posibilidad humana de conocer con certeza a la naturaleza<sup>557</sup> validada subjetivamente, al establecer a la naturaleza del sujeto como constituyente de los principios hipotéticos, y objetivamente, en el origen divino y perfecto de los instrumentos con los que se elaboran (las verdades eternas y divinas) y en la certeza en la racionalidad del orden conocido, cuya regularidad se desprende de las relaciones mecánicas dadas en una extensión isotrópica.

De este modo, sólo restaría establecer las reglas metodológicas que nos permitan llevar a buen puerto estos principios epistemológicos.

### **10.3) El sujeto y la formulación de reglas metodológicas.**

Los principios o reglas del método son desarrollados por Descartes principalmente en dos obras, las *Regulae ad directionem ingenii* (Cf. 1.2.2, 2), que nacen como un intento sistemático de elaborar una metodología de la investigación científica que prontamente da lugar a un abanico de problemas extrínsecos (metafísicos, epistemológicos, gnoseológicos, etc.), y en la Segunda parte del *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Cf. 4.2), cuando realiza un implícito balance de la experiencia de las

---

<sup>557</sup> Pues el conocimiento científico nos proporciona certezas y no verdades absolutas (Clarke, 1982, p.145). De hecho, «[e]l conocimiento humano nunca aprehende auténticas necesidades, sino necesidades relativas, necesidades que se definen como tales sólo en función del sujeto; para decirlo en una sola palabra, lo que el conocimiento humano aprehende son hechos» (Hamelin, 1949, p.244).

*Regulae*<sup>558</sup> y sintetiza las conclusiones en torno al método allí abordadas en cuatro elegantes reglas<sup>559</sup>:

a) La regla de la evidencia, que prescribe «no admitir nunca como verdadera cosa alguna, que no conociese con evidencia ser tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que yo no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda» (AT VI 18).

b) La regla del análisis, que prescribe «dividir cada una de las dificultades que examinaría, en tantas partes como fuese posible, y como fuese necesario para resolverlas mejor» (AT VI 18).

c) La regla de la síntesis, que prescribe «conducir mis pensamientos ordenadamente, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, al conocimiento de los más compuestos, suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros» (AT VI 18-19).

d) Finalmente, la regla de la comprobación, que prescribe «hacer en todo unas enumeraciones tan completas, y unas revisiones tan generales, que estuviese seguro de no omitir nada» (AT VI 19).

Estas reglas, aplicables a cualquier disciplina, no representan *per se* una metodología<sup>560</sup> pero el modo en el que, de hecho, se encuentran relacionadas con la metafísica (Hamelin, 1949, p.116), puede revelarnos cómo pueden orientar tanto la implementación como reformulación<sup>561</sup> de los principios epistemológicos.

En efecto, si, como hemos visto, el orden natural representa para Descartes un orden cuya racionalidad se expresa a través de las verdades eternas e inmutables de la aritmética y la geometría presentes en el *ego* como disposiciones naturales figurativas, y las leyes de la Naturaleza o de la materia serán aquellas leyes geométricas que podemos formular de manera hipotética para explicar los fenómenos observables, entonces el método sirve, en este contexto,

---

<sup>558</sup> En el célebre el diagnóstico que compara al método con las leyes de un Estado, explica que «la multitud de las leyes suministra a menudo excusas a los vicios, de modo que un Estado está mucho mejor regido cuando tiene muy pocas, muy estrictamente observadas; así, en lugar de ese gran número de preceptos de que se compone la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, con tal que me formase una resolución firme y constante de no dejar de observarlos ni una sola vez [*la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un État est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées ; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer*]» (AT VI 18).

<sup>559</sup> Si en las *Regulae* se entremezclan las reglas metodológicas con elementos metafísicos, gnoseológicos o epistemológicos, en el *Discours* el método es formulado en un estado «casi puro, [privado] de todo elemento extraño» (Hamelin, 1949, p.105).

<sup>560</sup> Y de hecho «casi no proporcionan ninguna información en absoluto del famoso método de Descartes» (Clarke, 1982, p.192).

<sup>561</sup> Porque «el método conduce a la ciencia, pero la ciencia verifica el método» (Gouhier, 1949, p.69).

como parámetro general para conducir la investigación científica, para ordenar la observación de los fenómenos o la formulación de principios, pues

entiendo por método reglas ciertas y fáciles mediante las cuales el que las observe exactamente no tomara nunca nada falso por verdadero, y no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz<sup>562</sup> (AT X 371-372).

La necesidad de un método «para la investigación de la verdad de las cosas [*ad veritatem investigandam*]» (AT X 370) que nos permita aumentar gradualmente la ciencia empleando útilmente los esfuerzos de la mente, puede asociarse con una lógica de la investigación científica análoga a la propuesta por Francis Bacon en su *Novum Organum* (Bouiller, 1868, I, pp. 64-66), pues ambos comparten la necesidad de abandonar la física silogística de las Escuelas, útil tan sólo para las disputas, a favor de una ciencia que progrese gradualmente para la utilidad y el provecho humano. Sin embargo, a diferencia del programa baconiano que propone una purificación de las precipitaciones y anticipaciones (los *idola*) para luego sistematizar metódicamente la experiencia inductiva, Descartes buscará establecer con su método tan sólo ciertas reglas generales para el correcto uso de la razón.

El método o conjunto de «reglas útiles y claras para la dirección del espíritu y la búsqueda de la verdad» (como reza el título completo de las *Regulae*) constituye entonces una «gramática de la ciencia» (Shea, 1993, p.189) que nos permite dominar «la estructura fundamental del discurso racional» (Shea, 1993, p.190)<sup>563</sup>. O, más precisamente, el método representa para Descartes una gramática de la razón, es decir, el conjunto de reglas que señalan el correcto modo de conducir la *bona mens* (AT X 360) o *bon sens*, esa facultad de «juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso» (AT VI 2) que llamamos razón. Por tal motivo, el método analítico de la aritmética o el sistema axiomático de la geometría no serían modelos extrínsecos al sujeto, que toma de estas disciplinas y aplica a los demás saberes (a la física, la biología, etc.) sino más bien lo contrario: tales disciplinas representan tan sólo un ejercicio (Shea, 1993, p.189) del correcto y ordenado uso de la razón, de la facultad de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso del *ego*.

---

<sup>562</sup> «*Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax*» AT IX 371-372.

<sup>563</sup> Señala Shea que, para los humanistas del s. XVII, el estudio de la gramática latina suponía la adquisición de un método general de razonamiento y no sólo un conjunto de reglas sintácticas (1993, pp.189-190). De modo análogo, y para el mismo propósito, tomará Descartes como modelo al análisis matemático.

Finalmente, si estas reglas representan el correcto y ordenado uso de la razón o la «marcha natural del pensamiento» (Hamelin, 1949, p.114) y hemos establecido que dicha naturaleza consiste en una «cierta disposición o facultad [*dispositione sive facultate*]» gracias a la cual se puede concebir «espontáneamente» ideas racionales de la extensión y figurarlas imaginariamente, entonces no debe extrañarnos que el conjunto de reglas que orientan a la razón reproduzcan el orden analítico de los objetos que naturalmente tiende a producir, que conciba como verdadero tan sólo a aquello que se presenta intuitivamente como tal, que no pueda afirmar la veracidad de lo complejo y que deba, por tanto, descomponer lo complejo en elementos simples, que tome como punto de partida dichos elementos simples para componer racionalmente las estructuras complejas, que las enumere o compruebe.

El modo en que estas reglas pueden contribuir a la formulación de leyes hipotéticas de la naturaleza representa el eslabón perdido de la metodología cartesiana, motivo por el cual hay tantas «metodologías cartesianas» como interpretaciones de los cartesianistas<sup>564</sup>. Este problema excede, no obstante, el objetivo del presente apartado pues baste para nuestros propósitos haber establecido el modo en que la naturaleza del sujeto constituye el orden metodológico conocido.

#### **10.4) Conclusiones.**

En el capítulo precedente (*Cf.* 9) hemos establecido que la veracidad de la actividad imaginaria geométrica del *ego* encuentra como límite legítimo la interioridad del sujeto imaginante. La experiencia analítica demuestra, en efecto, que lo expresado [*exsero*] en dicha actividad es una naturaleza existente, verdadera («*ego sum, ego existo, certum est*») e imaginante («*ego idem sum qui imaginor*»), la ínsita facultad o potencia de concebir y representar ideas racionales de la extensión cuya certeza y evidencia se deduce de su propia experiencia fundacional<sup>565</sup> que sirve de canon de un orden racional (*Cf.* 5.3) existente, por el momento, tan sólo en la intimidad del sujeto.

Sin embargo, la demostración de la necesaria existencia de Dios y el examen de su naturaleza revelan que dichos objetos que produce el *ego* según su naturaleza se originan en la voluntad y el intelecto divino y que dichas ideas eternas e inmutables, al igual que su propia naturaleza (ser

---

<sup>564</sup> Un «culto al método» de los cartesianistas, dirá Schuster (2013, p.266), que propondrá incluso una taxonomía de las interpretaciones clásicas del método. Sólo por mencionar algunos de los principales aportes, *Cf.* Bouiller, 1868, I, pp. 64-66, Hamelin, 1949, pp.103-116, Gouhier, 1949, pp.66-77, Jaspers, 1958, pp.43-79, Clarke, 1982, pp.174-204, Shea, 1993, pp.186-211, Schuster, 2013, pp.265-303, Joachim, 1957, pp.62-99, Griffith, 2018, pp.87-141, etc.

<sup>565</sup> Pues «se puede establecer ya como regla general que es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente» (AT VII 35).

*res cogitans*) tiene como «*efficiens et totalis causa*» a Dios, fuente y origen de todo lo verdadero y existente.

La identidad o simultaneidad del intelecto, la voluntad y la creación divina permite afirmar que la regularidad de los fenómenos observables (el comportamiento que describe la partícula de luz al atravesar un medio más denso, el movimiento aparente de los astros, etc.) expresa la existencia de un orden natural cuya racionalidad se encuentra tanto en la Naturaleza («porque entiendo por naturaleza...no otra cosa que a Dios mismo») como en los instrumentos con los cuales podemos formular hipotéticamente leyes para comprenderla (las leyes generales de la naturaleza, la ley de la refracción de la luz, la mecánica celeste, etc.). En otras palabras, al contar con la garantía divina de los instrumentos necesarios para conocer el orden natural, la disposición natural figurativa en nosotros y la existencia de verdades eternas e inmutables, podemos formular con ellos las leyes geométricas de la materia o la Naturaleza (la geometría y permanencia del movimiento, la proporcionalidad en transferencia del movimiento y la inclinación al movimiento rectilíneo) que, pese a su naturaleza hipotética, son compatibles con los fenómenos observables «*in rerum natura*». De hecho, es esta condición de ser hipotéticas lo que, precisamente, nos permite constituir heurísticamente un *ordo cognoscendi* acorde a nuestra posibilidad humana de conocer con certeza a la Naturaleza y hace posible el progreso ordenado y sistemático de la ciencia.

Finalmente, para conducir nuestra natural facultad de «juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso» es preciso contar con un método, un conjunto de reglas que regulen el correcto y ordenado uso de la razón que, como una gramática que se desprende de la propia naturaleza de la razón, nos permita articular coherentemente la «marcha natural del pensamiento».

De este modo se corona, adelantábamos (*Cf.* 9.5), la revolución epistemológica del cartesianismo, determinando cómo la experiencia figurativa del *ego* construye *in ratio cognoscendi* un orden determinado, las leyes de la materia o la Naturaleza, es decir de Dios y a la vez, *in ratio essendi* encuentra en su propia naturaleza el imperativo y los instrumentos para determinar con certeza las leyes de dicho orden natural.

## Conclusiones.

La presente investigación tenía por finalidad establecer la relación existente entre la naturaleza geométrica del *ego* y la constitución de un orden según las razones a partir de la función epistemológica de la «figura» y de su fundamentación metafísica en la actividad imaginaria geométrica del *ego*.

La posibilidad de expresar figurativamente los objetos del conocimiento representa el principio heurístico sobre el cual se desarrollará la ciencia, la psicología y la gnoseología y por lo tanto representa la clave hermenéutica para la interpretación, formulación y elaboración de sus principios epistemológicos, para la constitución cartesiana de un *ordo cognoscendi*.

Las raíces de este programa están presentes ya desde los ensayos juveniles, en los acertijos y problemas con los que concibe su «álgebra geométrica», en los primeros intentos de elaborar una «física matemática» que describa geoméricamente el comportamiento de los fenómenos sobre una hipótesis microcorpúscular y en la exploración de una estética geométrica que describa figurativamente las relaciones proporcionales armónicas y disonantes.

Luego, el estudio de los diversos fenómenos particulares lo condujo a una «investigación general de la *Mathesis*», al proyecto de «una ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida». Nace así el ambicioso proyecto de una filosofía natural que integre sistemáticamente los principios de la mecánica orgánica e inorgánica, que explique el funcionamiento de los cuerpos o «autómatas» naturales (como la respiración, la circulación de la sangre, etc. que compartimos con el reino animal), de los mecanismos específicos involucrados en la percepción e ideación humana, así como el comportamiento de la extensión en general, de los fenómenos naturales y la mecánica celeste.

Para tal fin será necesario constituir un «objeto gnoseológico» que, en tanto conocido, esté sometido a un conjunto de hipótesis figurativamente concebidas que permiten explicar con certeza y evidencia la regularidad que presentan los fenómenos observables, a saber, la homogeneidad de la materia concebida como extensión geométrica, su composición corpúscular y la descripción de los fenómenos aparentes como la resultante de los movimientos (agitaciones, direcciones, velocidades, etc.) de dicha realidad corpúscular. De allí es posible deducir ciertas leyes generales de la extensión (la geometría y permanencia del movimiento, la proporcionalidad en transferencia del movimiento y la inclinación al movimiento rectilíneo) con las cuales poder formular las leyes particulares de la naturaleza y describir así mismo los mecanismos orgánicos del cuerpo y, en particular, aquellas impresiones figurativas que dan

ocasión a la ideación perceptiva y a los demás procesos cognitivos (como la memoria, la fantasía, los sueños, etc.).

La fundamentación metafísica de este campo gnoseológico es, inicialmente (en el primer sistema, en *Du monde*), la figura de Dios, a la cual arriba luego de establecer la irreductibilidad del alma al cuerpo y, en consecuencia, la necesaria existencia de una causa espiritual que sea el origen de mi alma, de las verdades racionales (las verdades eternas e inmutables) y de todo lo existente. Sin embargo, esta fundamentación *in ratio essendi* de la filosofía natural es pasible de ser cuestionada por los escépticos y los ateos que, incapaces o imposibilitados de reconocer el vínculo racional de mi alma con la substancia divina, menoscaban con su incertidumbre la posibilidad de concebir un orden racional en la naturaleza. Por tal motivo, Descartes apostará a demostrar los fundamentos de este orden metafísico en la experiencia meditativa del *ego* o vía analítica, la verdadera vía que demuestra cómo es inventado metódicamente y de modo *a priori* un primer principio metafísico «de modo que, si el lector quiere seguirla y atiende suficientemente a ella, entenderá perfectamente la cosa como si él mismo la hubiera inventado». El corolario de la experiencia meditativa del *ego* es el *ego cogito*, la primera verdad absoluta y lo primero verdaderamente existente y, por ende, el primer principio metafísico absolutamente «cierto e incommovible», «necesariamente verdadero» mientras «se concibe o se expresa» y que funda y sirve de canon para toda verdad del *ordo cognoscendi*. Al mismo tiempo, dicha experiencia revela lo primero demostrativamente existente («*vere existens*») y la primera «cosa» que es posible afirmar en el *ordo essendi*, «*cogitatio est*» *res cogitans*. Luego, de este primer principio metafísico fundacional de la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*, podemos demostrar cómo se desprende de la naturaleza pensante y limitada del *ego* la existencia necesaria de una naturaleza pensante e ilimitada, Dios, fuente última de toda verdad y esencia posible.

La vía analítica representa la «verdadera vía» para fundamentar metafísicamente el campo gnoseológico figurativamente constituido pues parte de una experiencia fundacional absolutamente cierta (incommovible a las objeciones de los escépticos y los ateos), el *ego cogito*, que sirve de canon para constituir un orden conocido acorde a su naturaleza racional.

Para determinar el modo en que la naturaleza racional del *ego* constituye el *ordo cognoscendi*, el campo gnoseológico que le es dado conocer con certeza y evidencia, es preciso examinar primero la actividad figurativa del *ego*, cómo percibe, recuerda e imagina a través de figuras y cómo puede representarse esencias racionales de la extensión.

El primer elemento que señala la naturaleza geométrica del *ego* es el modo en el que se relaciona figurativamente con la corporalidad para concebir sus ideas. Los sentidos externos

comunican las impresiones que reciben del exterior (de diverso modo, en el olfato de modo directo, en la visión a través de impulsos nerviosos, etc.) al sentido interno, esas paredes interiores del cerebro dónde se imprimen como figuras y patrones figurativos que «darán ocasión» para que el alma, que habita en la glándula H, se forme a partir de ellas ideas perceptivas. Las figuras allí impresas significan para la mente ideas y esta relación semiótica es extensiva no sólo a las percepciones de los sentidos sino también para los mecanismos activos con los que recordamos (dirigiendo la atención a las huellas de las impresiones figurativas) o imaginamos (combinando dichas figuras para crear nuevas).

La mente no sólo es capaz de interpretar significativamente las figuras como ideas percibidas, recordadas o imaginadas, sino que además puede producir nuevas figuraciones a partir de su propia naturaleza racional, puede representarse conceptos racionales de la extensión. Estas ideas no se adquieren en la experiencia, en el estudio de las ciencias geométricas o en su relación con los objetos, sino que proceden de su propia naturaleza que las produce y representa. Sin embargo, esta descripción funcional de la psicología del conocimiento que explica el orden sintético de relaciones entre la mente y el cuerpo, las figuras y las ideas, etc. no puede dar cuenta de los fundamentos de esta naturaleza del *ego*.

A tal fin será necesario adoptar la vía analítica y acompañar «metódicamente *et tanquam a priori*» la experiencia imaginaria del *ego* para determinar «cómo los efectos dependen de las causas», cómo la imaginación geométrica depende de la naturaleza geométrica del *ego* que la produce.

La descripción analítica de la actividad figurativa revela que si el acto fundacional de toda verdad posible y lo primero demostrativamente existente, «*ego sum, ego existo*» es necesariamente verdadero, entonces la actividad imaginaria geométrica (aquella que tiene por causa la propia naturaleza del *ego*) ha de ser necesariamente verdadera porque «yo también soy el mismo que imagina; porque, aunque tal vez, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo la fuerza misma de imaginar existe en verdad y hace parte de mi pensamiento» (AT VII 29). Esta actividad se origina entonces en una «cierta disposición o facultad» que se encuentra ínsita en la naturaleza del *ego*, gracias a la cual puede «espontáneamente» concebir ideas racionales de la extensión y figurarlas imaginariamente.

La actividad imaginaria geométrica es así verdadera por su origen, por tener como causa una naturaleza «verdadera y existente» y también por la naturaleza de los objetos que produce. Esta realidad se despliega con la demostración de la existencia de Dios y del examen de sus atributos, de dónde se desprende que es la causa de dichas esencias eternas e inmutables, así como de las demás verdades y del orden existente.

Al deducir la existencia de Dios de un acto fundacional incuestionablemente verdadero y existente, el *ego cogito*, la fundamentación metafísica del campo gnoseológico se halla en el sujeto que constituye con su naturaleza geométrica el campo conocido dentro del cual encuentra una verdad particular, necesariamente existente por su mismo concepto (aquel «argumento ontológico») que garantiza, por un lado, la validez de los instrumentos con los que constituye los principios del *ordo cognoscendi* y por el otro, que las regularidades que presenta dicho campo expresan un orden natural, una *ratio essendi*, a la cual podemos acceder humanamente a través de principios hipotéticos que nos permiten conocer con certeza y evidencia las leyes de la materia o la Naturaleza, es decir de Dios.

## Bibliografía.

### Ediciones de referencia de las obras de Descartes:

- Adam, Ch. y Tannery, P. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes*, 12 vols. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-éditeur (edición de referencia, abreviada AT).
- Alquié, F. (1963). *Oeuvres philosophiques*. 3 Vols. Paris: Garnier Freres.
- Crapulli, G. (1966). *Regulae ad directionem ingenii. Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIIIème siècle*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Gilson, E. (1987). *Discours de la Méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*. Paris: J. Vrin.
- Marion, J.L. (1977). *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Vermeulen, C. L. (2007). *René Descartes, Specimina philosophiae. Introduction and Critical Edition*. Utrecht: Utrecht University.

### Traducciones de las obras de Descartes:

- Descartes, R. (1951). *Principios de la filosofía*. Trad. Gregorio Halperin. Buenos Aires: Losada S.A.
- Descartes, R. (1967). *Obras escogidas*. Trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Bs.As., Editorial Sudamericana.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R. (1980a). *Observaciones sobre el programa de Regius*. Trad. Guillermo Quintás Alonso: Bs.As.: Aguilar Argentina S.A.
- Descartes, R. (1980b). *Tratado del hombre*. Trad. Guillermo Quintas. Madrid: Editora Nacional.
- Descartes, R. (1987). *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Trad. Guillermo Quintás Alonso, Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R. (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Edición bilingüe y trad. Salvio Turró, Barcelona: Ed. Anthropos.
- Descartes, R. (1995). *Notae in Programma quoddam*, estudio preliminar, traducción y notas de Juan Pedro García del Campo. Texto no publicado. R.P.I. M-28265.

- Descartes, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Alianza S.A.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Trad., José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid: Editorial Tecnos S.A.
- Descartes, R. (2001). *Compendio de música*. Trad. Primitiva Flores y Carmen Gallardo, Madrid: Editorial Tecnos.
- Descartes, R. (2002). *Principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintás Alonso. Barcelona: Editorial Alianza S.A., 2002.
- Descartes, R. (2009a). *Discurso del método*. Edición bilingüe, trad. y estudio preliminar de Mario Caimi, CABA: Ed. Colihue Clásica.
- Descartes, R. (2009b). *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*. Trad. Juan Canal. Oviedo: KRK Ediciones.
- Descartes, R. (2009c). *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Edición trilingüe. trad. Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Descartes, R. (2011). *Obras*. Madrid: Editorial Gredos. Contiene,
- *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Luis Villoro.
  - *Investigación de la verdad por la luz natural*. Trad. Ernesto López y Mercedes Graña.
  - *Discurso del método*. Trad. Manuel García Morente.
  - *Meditaciones metafísicas, seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz (sobre la ed. Francesa publicada en AT IX).
  - *Conversación con Burman*. Trad. Ernesto López y Mercedes Graña.
  - *Las pasiones del alma*. Trad. Francisco Fernández Buey.
  - *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Trad. María Teresa Gallego Urrutia.
  - *Tratado del hombre*. Trad. Ana Gómez Rabal.

### **Bibliografía general:**

- Abbagnano, N. (1994). *Historia de la Filosofía*, 4 vols. Barcelona: Hora S.A.
- Agustín, S. (1957). *Obras de San Agustín. En Edición bilingüe*. 41 Vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Alquié, F. (1966). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France – PUF.
- Ariew, R. (2011). *Descartes among the Scholastics*. Leiden: Brill.
- Armogathe, J.R. (1990). *Sémantèse d'idée/idea chez Descartes*, en Fattori M. y Bianchi, M. (eds.), IDEA - VI Colloquio Internazionale – Roma, 1989.
- Armogathe, J.R. (1994). *L'approbation des Meditations par la Faculté de théologie de Paris (1641)*. En Bulletin Cartésien XXI, Archives de Philosophie Vol.57, N°1. Enero-marzo 1994.Pp.1-61. Paris: Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris.
- Baillet, A. (1691) *La vie de Monsieur Descartes*. Paris: Daniel Horthemels.
- Beeckman, I. (1939-1953). *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634. Publié avec une introduction et notes par C. De Waard*. 4t. La Haye : Martinus Nijhoff.
- Beck, L.J. (1952). *The Method of Descartes. A study of the Regulae*. Oxford: Oxford University Press.
- Behan, D. (2000). *Descartes and formal signs*. En Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (ed.) (2000). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres y New York: Routledge.
- Benítez, L y Robles, J.A. (2000). *El Espacio y el Infinito en la Modernidad*. México: Publicaciones Cruz O, SA
- Blanchet, L. (1920). *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Brunschvicg, L. (1944). *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. New York: Brentano's INC.
- Bouiller, F. (1868). *Historie de la philosophie cartésienne*. 2 Vols. Paris: Ch. Delagrave et Cie.
- Caimi, M. (2009). *Introducción*. En Descartes (2009a). *Discurso del método*, Edición bilingüe, trad. y estudio preliminar de Mario Caimi, CABA: Ed. Colihue Clásica.
- Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Cassirer, E. (1993). *El problema del conocimiento humano*, 4 Vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- Clarke, D. (1986). *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza Editorial.
- Clarke, D. (2005). *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, D. (2006). *Descartes, a biography*. New York: Cambridge University Press.
- Corazón, R. (1993). *La naturaleza de las ideas innatas cartesianas*. En Anuario Filosófico, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Año 1993, Vol. 26, Número 1, pp.47-77.

- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. México: UNAM.
- Cottingham, J. (2005). *The Cambridge companion to Descartes*. New York: Cambridge University Press..
- Cottingham, J. (1993). *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Cottingham, J. (1997). 'The only sure sign...': Thought and Language in Descartes. En, Preston, J. *Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collacciani, D. (2016). "The Reception of *L'Homme* Among the Leuven Physicians: The Condemnation of 1662 and the Origins of Occasionalism" en Gaukroger, S. (Ed.), *Descartes' Treatise on Man and its Reception*. Cham: Springer.
- Chomsky, N. (1969). *Lingüística cartesiana*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- De Rosa, R. (2010). *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*. New York: Oxford University Press.
- de Vaan, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden: Brill.
- de Waard, C. (1925). *Le objections de Pierre Petit contre le Discours et les Essais de Descartes*, en *Revue de metaphysique et moral*, 1925, n°XXXII, pp. 53-89.
- Davenport, A. A. (2006). *Descartes's theory of action*. Leiden: Brill.
- Díaz Quiroz, D. F. (2021). Descartes y la memoria intelectual. En *Estudios de Filosofía*, 64, 123-138.
- Denissoff, E. (1956). *Les étapes de la rédaction du «Discours de la méthode»*, en *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 54, N°42, 1956. pp. 254-282.
- Doyle, J. P. (2001). *The Conimbricenses: Some Questions on Signs. Translated with Introduction and Notes by John. P. Doyle*. Milwaukee Wisconsin: Marquette University Press.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Federico, P.J. (1982). *Descartes on Polyhedra. A Study of the De Solidorum Elementis*. New York: Springer-Verlag.
- Fonseca, P. (1564). *Institutionum dialecticarum libri octo, auctore Petro Fonseca, ex Societate Jesu*. Olyssippone: Ioannis Blauij.
- Foster, J. (1991). *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*. London & New York. Routledge
- Foti, V. (2000). *Descartes' intellectual and corporeal memories*, en Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (ed.). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres y New York: Routledge.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. 3 Vols. Bogotá: FCE.

- Freud, S. (2002). *Carta a Maxim Leroy sobre un sueño de Descartes (1929)*. En, *El porvenir de una ilusión*. Barcelona: Biblioteca de Grandes Pensadores.
- Gadoffre, G. (1943). *Sur la chronologie du Discours*, Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation, enero-marzo de 1943, pp. 45-70
- Gadoffre, G. (1948). *Réflexions sur la genèse du Discours*, Revue de Synthèse, enero-junio de 1948, pp. 11-30.
- García del Campo, J.P. (1994). *La consideración de las ideas innatas en Descartes y la problemática del conocimiento de lo físico*. En *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, Número 11, 77-94.
- García Rodríguez, S. (2017). La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de «hábito» y «memoria», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34 (2), 363-387.
- García Perez, A.S. (2002). *El temperamento en las teorías musicales de Salinas y Zarlinouso y aplicación del "mesolabio"*, en *Revista de musicología*, ISSN 0210-1459, Vol. 25, N° 2, 2002, págs. 347-361.
- Garber, D. (2001). *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garin, E. (1989). *Descartes*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Gaukroger, S. (1989). *Cartesian Logic. An Essay on Descarte`s Conception of Inference*. Oxford: Clarendon Press.
- Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (ed.) (2000). *Descartes` Natural Philosophy*. Londres y New York: Routledge.
- Gaukroger, S. (2002a). *Descartes, an intellectual biography*, Oxford: Oxford University Press.
- Gaukroger, S. (2002b). *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilson, E. (1914). *L`innèisme cartésien et la théologie*, en *Revue de metaphysique et moral* XXII.
- Gilson, E. (1920). *Météores cartésiens et Météores scolastiques*, en *Revue néo-scolastique de philosophie* lien Année, 1920, Volume 22, n° 88, pp. 358-384.
- Gilson, E. (1945). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Gilson, E. (1951). *Études sur le role de la pensé médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- Gilson, E. (1979). *Index Scolastico - Cartésien*. Paris: Vrin.
- Glare P.G.W. (editor). (1968). *Oxford latin dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

- Gueroult, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 Vols. Paris: Aubier.
- Gouhier, H. (1949). *Essais sur Descartes*. Paris: Vrin.
- Gouhier, H. (1958). *Les Premières Pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*. Paris: Vrin.
- Gouhier, H. (1962). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : Vrin.
- Griffith, J. (2018). *Fable, Method, and Imagination in Descartes*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Hamelin, O. (1949). *El sistema de Descartes*. Bs. As.: Editorial Losada S.A.
- Hatfield, G. (1998). *The cognitive faculties*. En Garber, Daniel & Ayers, Michael (Eds.) (1998). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press. Vol. I, pp. 953-1003.
- Jaspers, K. (1958). *Descartes y la filosofía*. Bs. As.: Ediciones Leviatán.
- Joachim, H. (1957). *Descartes's Rules for the direction of the mind*. Londres: George Allen & Unwin LTD.
- Kieft, X. (2006). *Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes*. En *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 104, n°4, pp. 762-786.
- Koyré, A. (1973). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI Editores S.A.
- Koyré, A. (2008). *Del mundo cerrado al Universo infinito*. México: Siglo XXI Editores S.A.
- Koyré, A. (2016). *Estudios galileanos*. México: Siglo XXI Editores.
- Lascaris, C. (1957). *Las etapas de la redacción del discurso del método*, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol.1 No.2, julio-diciembre de 1957, pp. 149-151.
- Leblanc, H. (2015). *Translatio signorum : penser les signes à l'Age classique à partir de la division signum formale/signum instrumentale*. Tesis doctoral en Filosofía. Lille, Salento: Université Charles de Gaulle - Lille III; Università del Salento.
- Leibniz, G.W. (1982). *Discurso de metafísica*. En *Obras*. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Leroy, M. (1930). *Descartes, el filósofo enmascarado*. Madrid: Francisco Gallach Palés.
- Linck, M.S. (2005). *Geometry and Imagination: An Inquiry into a Cartesian Ambiguity*. En, Smith, N.D., Taylor, J.P, (Eds.). *Descartes and Cartesianism*. Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- Maia Neto, J.R. (2014). *Descartes's Rehabilitation of Science*. En *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: 97. The Charronian Legacy 1601-1662*. Dordrecht: Springer International Publishing.

- Marion, J.L. (2008). *Sobre la ontología gris de Descartes*. Madrid: Escolar y Mayo Editores S.L.
- Marion, J.L. (2012). *Cuestiones cartesianas*. CABA: Prometeo Libros.
- Marion, J.L. (2016). *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes*. CABA: UNSAM Edita.
- Maritain, J. (1956). *El sueño de Descartes*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- Maritain, J. (1968). *Tres reformadores*. Buenos Aires: Editorial Difusión S.A.
- Mason, S. (2005). *Historia de las ciencias*, 5 Vols. Madrid: Alianza Editorial.
- Mersenne, Marin (1625). *La Vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*. París: Toussaint du Bray.
- Miller, D. Gary (2006). *Latin Suffixal Derivatives in English and Their Indo-European Ancestry*. Oxford: Oxford University Press.
- Millet, J. (1867). *Histoire de Descartes avant 1637*. Paris: Didier et Cie Libraires-Éditeurs.
- Montaigne, M. (1906). *Les essais*, 5 Vols., Bodeaux : Imprimerie Nouvelle F. Pech & Cie.
- Montaigne, M. (2007). *Ensayos, según la edición de 1595 de Marie de Gournay* trad. Jordi Bayod Brau, Barcelona: Acantilado.
- Moreno, J. (2014). *El encuentro entre René Descartes e Isaac Beeckman (1618-1619): El tratado hidrostático*. En Revista Theoria, Vol 29, nº1, 2014, pp.149-166.
- Negri, A. (2008). *Descartes político*, trad. Marta Malo de Molina Bodelón, Madrid, Ediciones Akal S.A..
- Pachtler, G. (1887). *Monumenta Germaniae Paedagogica. Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis*. Berlin: A. Hofmann & Comp.
- Paganini, G. (2003). (Editor), VV.AA., *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*, New York, Springer Science+Business Media.
- Pickavé, M. (2005). *La notion d'a priori chez Descartes et les philosophes médiévaux*. En Les Études philosophiques, 2005/4, nº 7, pp. 433-454.
- Polibio (1981). *Historias*, 3t. Madrid: Gredos S.A.
- Popkin, R. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rochemonteix, C. (1889). *Un collège de Jésuites aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : Le Collège Henri IV de La Flèche*, 4 Vols. Le Mans: Leguicheux.
- Rodis Lewis, G. (1996). *Descartes, Biografía*, trad. Isabel Sancho, Barcelona: Ediciones Península.

- Rodis Lewis, G. (1982). "Descartes. Cartesianos y anticartesianos franceses", en Belaval, Y. (Ed.) *Historia de la filosofía, Vol. 6. Racionalismo, Empirismo e ilustración*. 7t. México: Siglo XXI Editores.
- Roegel, D. (2011). *A reconstruction of the tables of Pitiscus' Thesaurus mathematicus (1613)*. Editado por el Digital Tables Library perteneciente al Proyecto The Loria Collection of Mathematical Tables (LOCOMAT). Recuperado de:  
<https://locomat.loria.fr/pitiscus1613/pitiscus1613doc.pdf>
- Rubio, A. (1605). *Logica mexicana sive commentarii in universam aristotelis logicam*. Coloniae Agrippinae: Sumptibus Arnoldo Mylii Birckmanni.
- Sartre, J.P. (1967). *La imaginación*. Buenos Aires : Editorial Sudamericana S.A.
- Sartre, J.P. (2005). *Lo imaginario*. CABA: Editorial Losada S.A.
- Sartre, J.P. (2007)., *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Ediciones Folio S.A..
- Sasaki, Ch. (2003). *Descartes's Mathematical Thought*. Dordrecht: Springer Science + Business Media.
- Schuster, J. (1980). *Descartes' mathesis universalis: 1619-28*. En Gaukroger, S. *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*. Sussex: The Harvester Press.
- Schuster, J. (2013). *Descartes-Agonistes Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism 1618-33*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.
- Sepper, D. L. (1996). *Descartes's Imagination, Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Los Angeles: University of California Press.
- Sepper, D. L. (2005). *Cartesian Imaginations: The Method and Passions of Imagining*. En Nelson, A. (ed.). *A Companion to Rationalism*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Sepper, D. L. (2013). *Understanding Imagination. The Reason of Images*. Dordrecht: Springer.
- Shea, W. (1993). *La magia de los números y el movimiento*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Sirven, J. (1928). *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Albi, Imprimerie coopérative du sud-ouest.
- Slezak, P. (2000). *Descartes' startling doctrine of the reverse-sign relation*. En Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (ed.) (2000). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres y New York: Routledge.
- Spruit, L. (1994). *Species intelligibilis, from perception to knowledge*. 2 Vols. Leiden: Brill.
- Sutton, J. (1998). *Philosophy and memory traces. Descartes to connectionism*. Cambridge : Cambridge University Press.

- Sutton, J. (2000). *Symposium on Descartes on perceptual cognition: introduction*. En Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (ed.) (2000). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres y New York: Routledge.
- Tomás de Aquino, S. (1985). *Sentencia libri "De sensu et sensato" cuius secundus tractatus est "De memoria et reminiscencia" jussu Leonis XIII P.M. edita*. Tomo XLV de *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 50 Vols. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Toledo, F. (1572). *Commentaria unà cum quaestionibus, in uniuersam Aristotelis Logicam*. Coloniae Agrippinae : in Officina Birckmannica : typis Godefridi Kempensis.
- Turró, S. (1985). *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Weber, J.P (1964a). *La constitution du texte des Regulae*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur
- Weber, J.P. (1964b). «Sur la composition de la Regulae IV de Descartes» en, *Revue philosophique de la France et de l'étranger n° 154*, 1964, pp. 1-20.
- Williams, B. (1996). *Descartes, El proyecto de la investigación pura*, trad. Jesús Antonio Coll Mármol, Madrid, Ediciones Cátedra S.A.
- Wilson, M.D. (1990). *Descartes*, trad. José Antonio Robles. México: Universidad Autónoma de México.
- Yolton, J.W. (1984). *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Yolton, J.W. (1996). *Perception & Reality: A History from Descartes to Kant*. Ithaca, London : Cornell University Press.
- Yolton, J.W. (2000). *Response to my fellow symposiasts*. En Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (ed.) (2000). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres y New York: Routledge.