

Los límites del racionalismo en Descartes*

Joan Lluís Llinàs

Universitat de les Illes Balears
jlluis.llinas@uib.es



Fecha de recepción: 3-5-2017
Fecha de aceptación: 10-7-2017

Resumen

A partir de la concepción de la filosofía que Descartes presenta en la Carta-prefacio de *Les Principes de la Philosophie*, y a partir de las diversas etiquetas de «racionalismo» que son atribuibles a la filosofía de un autor, se analiza si estas etiquetas son adecuadas en cada una de las partes del árbol de la filosofía. El resultado de este análisis es que se muestran los límites de poner etiquetas ligadas al racionalismo radical. Por el contrario, se defiende que en cada una de las partes del árbol las etiquetas más adecuadas son las relacionadas con un racionalismo circunspecto.

Palabras clave: Descartes; racionalismo metafísico; racionalismo epistemológico; racionalismo psicológico; racionalismo circunspecto; filosofía moderna; árbol de la filosofía

Abstract. *The limits of rationalism in Descartes*

The aim of this article is to evaluate the suitability of the term 'rationalism' in order to deal with Cartesian philosophy. A text-based analysis of the Letter-Preface in *Les Principes de la Philosophie* is then proposed in order to show that there is a problem when we try to speak of radical rationalism. On the contrary, such radical rationalism is derived to a circumspect one when we consider the fruits of the philosophy tree.

Keywords: Descartes; metaphysical rationalism; epistemological rationalism; psychological rationalism; circumspect rationalism; modern philosophy; tree of philosophy

Sumario

- | | |
|---|---|
| 1. Descartes racionalista | 5. La razón en las ramas de la filosofía |
| 2. La concepción de la filosofía según Descartes | 6. El hombre cartesiano y los límites de la razón |
| 3. La razón en las raíces del árbol de la filosofía | Referencias bibliográficas |
| 4. La razón en el tronco de la filosofía | |

* Agradezco a Sergio García y Natanael Pacheco, miembros del grupo de investigación sobre pensamiento científico moderno y contemporáneo de la UIB, sus observaciones y comentarios en el proceso de elaboración de este artículo.

El propósito de este artículo es reflexionar sobre los límites del racionalismo en Descartes, y lo haré ofreciendo una exposición general de la problemática a lo largo de su obra. Mi objetivo principal será plantear los lineamientos generales de la cuestión con el fin de abrir múltiples vías de reflexión ulterior, las cuales pueden ser seguidas para profundizar en la revisión del pensamiento de Descartes. Aunque pueda parecer que esta panorámica ha sido desarrollada con frecuencia, lo cierto es que muchos manuales de filosofía siguen manteniendo el tópico del Descartes racionalista, y no son pocos los autores que, sin haber entrado a fondo en la obra cartesiana, lo utilizan para sus propósitos a partir de dicho tópico, distorsionando claramente su imagen¹.

Para ello, en primer lugar, caracterizaré el racionalismo filosófico, para, a continuación, analizar en qué medida la filosofía cartesiana encaja con dicha caracterización. Sostendré que tanto el racionalismo metafísico como el racionalismo epistemológico aparecen en Descartes no en sus versiones más fuertes, sino que quedan debilitados tanto en la metafísica, con la doctrina de la creación de las verdades eternas, como en la física, con el papel que desempeña en ella la experiencia, como, finalmente, en la consideración del hombre como unión de cuerpo y alma. Sin embargo, el racionalismo psicológico mantiene su vigor, al sostener Descartes, en cualquier parte del árbol de la filosofía en la que nos encontremos, la supremacía del entendimiento sobre otras instancias, aunque no deje de ser una supremacía paradójica, pues aparece como resultado de un acto de la voluntad.

1. Descartes racionalista

La aparición de la historia de la filosofía como género en el siglo XVIII supone desplazar el interés de la vida del filósofo al sistema que podemos encontrar en su pensamiento. Esto se ve claramente en las obras de Jakob Brucker, *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie* (1731-1736) e *Historia critica philosophiae* (1767), en las que caracteriza a la filosofía como deductiva y sistemática, y trata en consecuencia de descubrir en todos los autores (incluso en Sócrates) cuál es la *ratio* del sistema (Brucker, 1731: 13). Esta labor de sistematización alcanza el grado máximo con Kant, en el que la historia de la filosofía es historia *a priori* de la razón. Una historia *a priori* no significa que se deban deducir *a priori* todos los hechos, sino más bien de, partiendo de los hechos, descubrir las estructuras de la razón que en ellos se encuentran. Hay que distinguir, pues, entre los sucesos históricos y la historia interna de la razón, ya que son dos tipos de historia (Kant, 1975: VIII, 31). A la primera, que podemos denominar historia empírica o externa, le corresponde informar de los hechos acaecidos y establecer relaciones de causalidad. La segunda es la historia propiamente filosófica, que se constituye como sistema y que por tanto tiene la misma forma interna que la filosofía misma, y que unificaría la diversidad de doctrinas del pasado en una idea reguladora. De este modo, la división

1. Un ejemplo claro es el de Antonio Damasio con *El error de Descartes*.

de la historia de la filosofía no debe hacerse por épocas, sino por ideas: según el objeto, nos encontramos con el sensualismo y el intelectualismo; según el origen, con el empirismo y el racionalismo; según el método, con el naturalista y el científico —que a su vez se subdivide en dogmatismo y escepticismo. Si Kant intenta convertir la historia de la filosofía en filosofía, la culminación de este objetivo lo encontramos en Hegel, para quien filosofía e historia de la filosofía serán una y la misma cosa. La historia de la filosofía no puede ser mera historia, ya que si así fuera se limitaría a describir el suceder de opiniones y dejaría de ser filosofía, que es la ciencia objetiva de la verdad (Hegel 1985: I, 35). Si nos fijamos exclusivamente en la diversidad de los sistemas dejaremos de lado la unidad de la filosofía. Pero integrar la historia de la filosofía en la filosofía no puede significar la pérdida de su historicidad. Esta integración, sin embargo, únicamente es posible si poseemos un sistema que lo permita, un sistema último que sea resultado necesario de la evolución dialéctica de los sistemas anteriores y desde el que descubra la verdad en su desarrollo. Es a partir de ese sistema que se ordenan los diversos filósofos, agrupándose en torno a sucesivos momentos de autorrealización de la razón, siguiendo un orden necesario (Hegel 1985: I, 40). La influencia de Hegel sobre los historiadores de la filosofía ha sido enorme, y su presencia puede detectarse aún en muchas historias de la filosofía concebidas como libros de texto para escolares.

Este esquemático recorrido por la configuración de la historia de la filosofía como género nos sirve para recordar que la clasificación y ordenación de las filosofías de los diversos autores se lleva a cabo a partir de una idea de lo que es la filosofía misma. Esta ordenación, necesariamente, supone olvidar determinados aspectos y resaltar otros, que permiten situar a un autor dentro de una corriente del pensamiento, considerada como una parte de un todo o como un momento hacia una meta final que le da sentido. Así, «racionalismo» responde a una clasificación en vistas a ordenar y dar sentido a una historia de la filosofía², y por tanto, no deja de ser una etiqueta. Y, como tal, no debemos olvidar tanto sus virtudes como sus defectos. Es un concepto que nos sirve para clasificar y ordenar nuestro pensamiento, pero a la vez, cuando categorizamos, atendemos solo a una parte de aquello que englobamos bajo ese concepto. Así, es útil referirnos al racionalismo como corriente alternativa u opuesta al empirismo, para mejor entender la filosofía del siglo XVII; pero, al hacerlo así, no debemos olvidar que el racionalismo no responde a algo «natural», sino que es un concepto creado a partir de observar determinadas semejanzas, obviando otros aspectos de cada uno de los autores que son adscritos a esa categoría.

Por otra parte, racionalismo es un término que debe ser clarificado. En sentido amplio, racionalismo parece referirse a conceder una importancia espe-

2. En el siglo XIX se produce una reacción a esta concepción de la historia de la filosofía, remarcando que el historiador de la filosofía debe ser, ante todo, un historiador, no un filósofo. Pero para lo que nos interesa, el resultado es el mismo, porque las categorías generadas para dar sentido filosófico a la historia de la filosofía se siguen manteniendo en vistas de hacer esa historia más comprensible, aunque se prescindiera del sentido filosófico de la misma. Para una historia de las historias de la filosofía, véase Santinello y Paia (2004).

cial a las capacidades racionales del ser humano. Visto así, la mayoría de los filósofos son racionalistas. Ateniéndonos al sentido histórico del término, en el siglo xvii un racionalista era aquel que defendía ideas antirreligiosas o anticlericales, es decir, un librepensador. La mayoría de los que consideramos racionalistas filosóficos no serían racionalistas en este sentido. Si buscamos una definición de racionalista restringida al ámbito filosófico, podemos recurrir a un diccionario de filosofía como el de Ferrater Mora (1992: 2760), en el que vemos que otorga al término racionalismo tres acepciones: *a*) un racionalismo «psicológico», que considera la razón, identificada con el pensar, superior a la emoción y a la voluntad; *b*) un racionalismo «epistemológico», que considera que la razón es el único órgano adecuado o completo de conocimiento; *c*) un racionalismo «metafísico», que sostiene que la realidad es, en último término, de carácter racional. Aun siendo conscientes de que, como es propio de un diccionario de este tipo, lo que se presenta es una simplificación de tipos ideales, se trae aquí a colación porque es útil para nuestro propósito y porque, en definitiva, estamos tratando una cuestión relacionada con etiquetas. Se trata ahora de ver si estas tres etiquetas, que concretan la acepción genérica de «racionalismo», pueden ser atribuidas a Descartes. En una primera aproximación, es sencillo afirmar que en Descartes encontramos estas tres acepciones del racionalismo. En efecto, parece que Descartes sostiene que la voluntad debe someterse a la razón, de manera que debemos querer seguir todo aquello que el entendimiento nos indica que es lo mejor. También parece considerar que la realidad es de carácter racional, anticipando en cierta manera la identificación que lleva a cabo Hegel entre lo real y lo racional. Y, sobre todo, se nos aparece como un racionalista epistemológico, y en este sentido opuesto a la corriente empirista del conocimiento. Este racionalismo epistemológico es el rasgo principal de la llamada filosofía racionalista, corriente del siglo xvii que sostiene una posición determinada en relación con la adquisición y los límites del conocimiento, posición que podemos identificar con el racionalismo epistemológico³. Esa filosofía racionalista puede caracterizarse a partir de una serie de rasgos que debemos tener en cuenta al adscribir un determinado autor a dicha escuela.

Una primera característica es la confianza en la razón para la obtención del conocimiento, fuente más fiable que los sentidos. Esta confianza en la razón y la desconfianza en los sentidos para obtener conocimiento está relacionada con una segunda característica, la defensa de que existe un conocimiento *a priori*, esto es, independiente de la experiencia proporcionada por los sentidos. Esta segunda característica se conecta con una tercera, la defensa de que la razón humana posee unas nociones o un conocimiento innato, es decir, desde el nacimiento posee en su mente una serie de verdades acerca de la realidad, conocimiento que debe ser sacado a la luz mediante un determinado proceso de la razón. Fundamentalmente por estas tres características el racionalismo se

3. Esta corriente filosófica, si bien se centra en la epistemología, no excluye sostener las otras significaciones del racionalismo, que sostendrán la mayoría de los autores que adscribimos a esa corriente.

opone al empirismo. Pero, además, un cuarto rasgo del racionalismo es la creencia de que el buen uso de la razón conduce a una serie de verdades necesarias, verdades que no se podrían obtener por la experiencia, que únicamente proporciona verdades contingentes. Así, la razón es vista como el instrumento desde el que es posible fundamentar una forma segura del conocimiento y «solucionar» así el problema planteado por la recuperación del escepticismo antiguo en los siglos XVI y XVII⁴. El modelo de esa razón poseedora de verdades es la matemática: cuando hacemos matemáticas, obtenemos verdades necesarias sin recurrir a la experiencia. El racionalismo, pues, confía en aquella razón que se despliega cuando hacemos matemáticas, una razón que avanza segura deduciendo conocimiento a partir de axiomas y teoremas.

En conjunto, el racionalismo, tal como lo hemos caracterizado, se presenta en una versión radical, en la que la razón, instancia más importante del ser humano, puede acceder al conjunto de verdades sin recurrir a ninguna otra instancia. La cuestión, ahora, es si este conjunto de características es atribuible a Descartes. Parece que es así, y de hecho Descartes es considerado el iniciador del racionalismo filosófico. Que Descartes confía más en la razón que en los sentidos parece claro. En la primera parte del *Discurso del método*, Descartes, después de llevar a cabo un recorrido por la enseñanza recibida, se distancia críticamente de la experiencia del mundo:

Mais après que j'ai eu employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. Ce qui me réussit beaucoup mieux, ça me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné, ni de mon pays, ni de mes livres. (DM I, AT VI, 10-11)⁵

Este analizar todo según mi razón («estudiar en mí mismo») es el que conduce, con el ejercicio de la duda, a «descubrir» el *cogito*, una primera verdad que está dentro de nosotros, y que se adquiere de manera independiente a la experiencia de los sentidos. De hecho, el *cogito* reúne las cuatro características antes mencionadas: se trata de un conocimiento *a priori*, un conocimiento innato, y punto de partida de la adquisición de verdades necesarias. Sus rasgos de claridad y distinción se conectan con los de las verdades matemáticas, y permite desplegar, a partir de él, un modelo deductivo de conocimiento⁶.

Sin embargo, que Descartes pueda ser adscrito a una corriente denominada racionalismo no significa que Descartes *completamente y únicamente* sea racionalista. La filosofía cartesiana no se agota con lo dicho, y reducirla a eso supone falsearla. Y, además, la adscripción sin reservas a ese conjunto de afirmacio-

4. Para esta cuestión sigue siendo una referencia ineludible Richard Popkin (1979).

5. Las referencias a los textos cartesianos se hacen por la edición de Charles Adam y Paul Tannery (1973-1975) indicando el número de volumen y el número de página.

6. Descartes afirma explícitamente que es más fuerte la evidencia del *cogito* (de las certezas metafísicas) que la de las verdades matemáticas, pues las verdades de la matemática sí pueden ser incluidas bajo la duda. Véase el artículo 5 de los *Principia* (AT VIII, 6; AT IX, 26-27).

nes también supone falsear el pensamiento de un autor que presenta muchos matices. En lo que sigue, introduciré algunas reflexiones que nos obligarán a revisar la adscripción de Descartes como miembro del racionalismo, y a especificar en qué sentido podemos etiquetar a Descartes como racionalista.

2. La concepción de la filosofía según Descartes

En un estudio ya clásico, fundamental en la bibliografía inmediata posterior a la Segunda Guerra Mundial, aunque con demasiada frecuencia olvidado, Jean Laporte (1945) exploró la cuestión de la adscripción de la filosofía cartesiana a la filosofía racionalista. Laporte va introduciendo elementos de la filosofía cartesiana, como la doctrina de la creación de las verdades eternas, o la unión substancial del alma y el cuerpo, hasta entonces no muy estudiados, para concluir que algunas de las posiciones básicas de Descartes respecto de la trascendencia divina, el entendimiento o la libertad humanas, no solo se alejan, sino que incluso se oponen al racionalismo. La conclusión de Laporte obligó a revisar las etiquetas historiográficas y mostró un pensamiento, el cartesiano, no reducible a un racionalismo estándar.

Así, para analizar los límites del racionalismo en Descartes, es necesario, en primer lugar, precisar qué tipo de racionalismo es el cartesiano. Para ello, debemos empezar por atender a cómo considera el propio Descartes la filosofía. El texto fundamental para tal fin es la carta-prefacio de la edición francesa de *Los principios de la Filosofía*. En ella, casi de inmediato se identifica la filosofía con la sabiduría, que no significa solo prudencia en los asuntos sino también un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto por lo que hace a la conducta de la vida como por la consideración de su salud, como por la invención de las artes (AT IX-b, 2). Esta consideración inicial refleja el carácter práctico de la filosofía cartesiana. Esta debe proporcionarnos el «perfecto conocimiento» a partir del descubrimiento de las primeras causas y primeros principios, una de las condiciones para practicar la sabiduría, esto es, que el entendimiento conozca todo lo que está bien (AT IX-b, 22)⁷. No obstante, ese conocimiento se orienta a la praxis, de ahí que afirme que una vida sin filosofía supone vivir con los ojos cerrados, pues la filosofía es más necesaria para regular las costumbres y conducirnos en esta vida que el uso de los ojos para guiar nuestros pasos (AT IX-b, 3-4). Pero la caracterización más conocida de la filosofía que aparece en la carta-prefacio es la imagen del árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas el resto de disciplinas, que Descartes reduce a tres principales, la medicina, la mecánica y la moral (AT IX-b, 14). Al árbol de la filosofía se accede previa preparación de la mente. Antes de continuar, conviene precisar el sentido de este término. Al referirse a

7. «A la sérénissime Princesse Elisabeth», *Les principes de la philosophie*. Se trata del texto introductorio de la edición latina de los *Principios*, que se mantiene en la edición francesa a continuación de la carta-prefacio. La otra condición para adquirir la sabiduría es poseer una voluntad siempre dispuesta a seguir al entendimiento.

la mente como «pensamiento», Descartes equipara *cogitatio* con *res cogitans*, a la cual atribuye los nombres de «mente» (*mens*) y «alma» (*anima*). El sentido de ambos términos es originalmente análogo, sin embargo, en la versión latina Descartes se decanta generalmente por el uso de «mente» porque considera que el término «alma» posee connotaciones corporales que pretende evitar⁸. Para explicar la naturaleza de la mente, el meditador recurre a varios conceptos que considera sinónimos, tales como *animus*, *intellectus* y *ratio* (AT VII, 26), circunscribiendo así su carácter estrictamente racional o intelectual en contraposición al concepto de alma aristotélico, que incluía también aspectos vegetativos (nutrición, locomoción) y sensitivos (Aristóteles, 2010: 414a-414b) que aquí quedan excluidos⁹.

Esta preparación comprende tanto proveerse de una moral para proceder a adentrarse en la filosofía como practicar la lógica, entendida como el procedimiento que enseña a bien conducir la razón para obtener verdades (AT IX-b, 13-14). El modelo de este «bien pensar», nos dice Descartes, es la Matemática.

La filosofía, pues:

- 1) Consiste en la búsqueda de los primeros principios y causas.
- 2) Para ello, debe utilizar adecuadamente la razón, y ese uso adecuado exige acostumbrarse a la práctica de la razón (no solo matemática)¹⁰.

8. Respecto a las especificaciones léxicas de Descartes en torno al concepto «anima» y sus connotaciones corporales, encontramos dos importantes. La primera en carta a Mersenne del 21 de abril de 1641 (AT III, 362), y la segunda en las Quintas Respuestas (AT VII, 355-6). Esta preferencia por el término «mente» sobre el de «alma» queda patente en las mismas Meditaciones, cuando el meditador examina su idea prefilosófica de «yo» al comienzo de Segunda Meditación (AT VII, 26).
9. Ahora bien, tanto esta caracterización como las posteriores definiciones ofrecidas por Descartes no evitaron que algunos de sus coetáneos encontraran serios problemas a la hora de interpretar la naturaleza de la mente, principalmente aquellos que tenían que ver con la individuación de la *res cogitans*. Los casos más llamativos fueron el de Voetius, quien observó que la caracterización cartesiana del *Cogito* conducía lógicamente al concepto de alma universal de Averroes (AT III, 513), y el de Hyperaspistes, quien lo comparaba con el *anima mundi* de la escuela de Platón (AT III, 403). Descartes reconoce el problema en la «ambigüedad de la palabra *cogitatio*» y afirma que esta palabra, entendida como mente, no se reduce a expresar la suma de los distintos actos de pensamiento ni tampoco un «algo universal», sino que expresa una «naturaleza particular» que recibe todos esos actos en tanto que modificaciones de ella misma: «Por 'pensamiento' no entiendo algún universal que comprende todos los modos del pensamiento, sino una naturaleza particular [*naturam particularem*], la cual recibe esos modos [*quae recipit omnes illos modos*], de la misma manera que la extensión es una naturaleza que recibe todas las figuras [*ut etiam extensio est natura, quae recipit omnes figuras*]» (AT V, 221).
10. Esta afirmación debe ser matizada. Un uso adecuado de la razón significa poner en juego todas nuestras facultades cognitivas (entendimiento, sensación, imaginación...), pero en cada parte del árbol este uso adecuado exige utilizar aquellas facultades necesarias para obtener conocimiento. De este modo, uso adecuado de la razón en la metafísica no es uso adecuado de la razón en la moral, y la racionalidad no se agota solo en el entendimiento puro. Pero en la medida que el ejercicio de la matemática nos permite procesos que conducen a claridad y distinción, su práctica es adecuada para adentrarnos en el árbol de la filosofía.

- 3) Ese uso adecuado se despliega tanto en la metafísica como en la física y el resto de ciencias.
- 4) La utilidad de la filosofía se encuentra en las ramas, donde se recoge el fruto, la filosofía tiene una dimensión práctica: el cuidado del cuerpo, la producción de artefactos para mejorar las condiciones de vida, y, la cuestión más importante, cómo hay que conducir la vida del hombre.

En conjunto, esta imagen de la filosofía encaja con el racionalismo y con el proyecto moderno. La imagen del árbol permite una comprensión del proyecto cartesiano como un todo orgánico del que luego podemos hacer estudios específicos sin suprimir dicha unidad orgánica (Ariew, 2011: 58).

Sin embargo, una mirada pormenorizada de cómo se despliega el árbol permite observar elementos no racionalistas en cada una de sus partes, elementos que limitan ese racionalismo y que conducen a resituar el uso de la razón en nuestra vida. Veámoslo.

3. La razón en las raíces del árbol de la filosofía

La obra en que se despliega con más detalle la metafísica cartesiana son las *Meditaciones metafísicas*. En ellas no se explica la llamada doctrina de la creación de las verdades eternas, y, sin embargo, dicha doctrina es considerada por muchos especialistas clave y condicionante de toda la filosofía de Descartes¹¹. Esta teoría está expuesta en la carta a Mersenne del 15 de abril de 1630:

Mais 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 par Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en serait 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. Ne craignez point, je vous en prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume [...] On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un Roi fait ses lois ; à quoi il faut que oui, si sa volonté peut changer. —Mais je les comprends comme éternelles et immuables. —Et moi je juge le même de Dieu. —Mais sa volonté est libre. —Oui, mais sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons

11. Esto es así especialmente tras el estudio clásico de Ferdinand Alquié (1950), en el que presenta un Descartes consciente de las limitaciones del conocimiento humano a partir de la teoría de la creación de las verdades eternas, expuesta a Mersenne en 1630, consciencia que se traduce en una decepción en relación con la confianza en las posibilidades de la ciencia, esto es, en las posibilidades de la razón. Por otra parte, que la doctrina de la creación de las verdades eternas no se explicita en las *Meditaciones metafísicas* no significa que los elementos esenciales de la teoría no estén presentes. Al respecto, véase Llanes y Vicens (2000), y Llanes (2009).

pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. (AT I, 145-146)

Este fragmento parece abrir la puerta a la ruptura de la identificación entre Dios y las verdades racionales, y eso explicaría que filósofos racionalistas posteriores como Malebranche o Leibniz, con el objetivo de salvaguardar una explicación racional del mundo, prescindiesen de la idea de un Dios sin ningún tipo de limitación en beneficio de un Dios demostrado por la razón y racional en sí mismo. Para elucidar hasta qué punto se produce esta escisión, conviene centrarnos en las afirmaciones que aparecen en él. En concreto, son cuatro: 1) las verdades matemáticas, como todo lo demás, dependen enteramente de Dios; 2) Dios podría cambiar las leyes, como hace un rey en su reino; 3) las verdades matemáticas son eternas e inmutables, como Dios mismo; 4) la potencia de Dios es incomprensible para nosotros. La afirmación 4) es la clave del texto: nuestra imaginación no alcanza a entender la potencia divina. En la afirmación 3) Descartes explicita que se trata de su creencia, pues, más allá de que la afirmación 1) pueda ser establecida en el curso de la meditación metafísica, el resto entra en el terreno de la especulación, debido a la afirmación 4). Así pues, aunque concibamos las verdades matemáticas como eternas, esto no significa que Dios haya creado necesariamente estas verdades, en el sentido que no le quedaba más remedio que hacerlo, pues, al desconocer su potencia, no sabemos si podría haber creado otras.

Ciertamente, si atendemos a las afirmaciones que hace respecto de Dios en otros textos, debemos convenir que en todo momento sostiene la omnipotencia divina: «No hay que decir nunca que una cosa es imposible para Dios», escribe Descartes a Arnauld en la carta del 29 de julio de 1648 (AT V, 223-224), muchos años después de la carta a Mersenne. Dios ha creado las verdades eternas que poseemos, y esa creación no depende de ningún orden externo a él, sino que depende enteramente del ejercicio de su libertad. Ahora bien, entre las cualidades de Dios se encuentra también la inmutabilidad, por lo que, desde este punto de vista, el resultado de su voluntad es inamovible. Es decir, Dios es capaz de haber creado otra cosa, pero lo que ha creado libremente, por su inmutabilidad, no puede ser cambiado. En cualquier caso, para nosotros, la realidad es la que es y las verdades las que son, y no tiene sentido elucubrar cómo podrían haber sido. Así, en las *Respuestas a las sextas objeciones*, Descartes aborda la cuestión reconociendo la distancia entre la razón humana y la divina:

Il est aussi inutile de demander comment Dieu eut pu faire de toute éternité que deux fois quatre n'eussent pas été huit, etcetera, car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela. (AT IX, 236; AT VII, 436)

Y añade:

Mais, puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne puissent

pas comprendre qu'elles eussent peut-être autrement qu'elles sont, ça serait une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous comprenons pas, et que nous ne voyons point que nous devons comprendre. Ainsi donc, il ne faut pas penser que *les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses*, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité. (*Ibidem*)¹²

De esta manera, ya en las raíces del árbol de la filosofía no hay cabida para un racionalismo radical, si entendemos tal cosa como la capacidad de la razón para comprenderlo todo y su supremacía sobre cualquier otra cosa. Recordemos que el conocimiento de la naturaleza de Dios, de la naturaleza del alma y de la naturaleza del cuerpo no puede ser *conocimiento adecuado* (esto es, conocimiento divino, conocimiento total y completo sabiendo que se tiene conocimiento total y completo) sino solamente *conocimiento completo* (es decir, conocimiento finito humano: conocimiento de las cualidades esenciales de una naturaleza, cualidades a partir de las cuales pueden derivarse nuevas cualidades mediante progresivos ejercicios de análisis, tal como se observa en el caso de las naturalezas verdaderas e inmutables expuestas en la Meditación V)¹³.

Así, por una parte, el racionalismo psicológico pareciera que no afecta a Dios, que ha impuesto su voluntad para crear el mundo de determinada manera. Por otra parte, el racionalismo metafísico quedaría afectado al convertir la racionalidad en algo contingente, ya que lo racional podría haber sido otra cosa. Considerar, como lo hará Malebranche posteriormente, a Dios como racional en sí mismo, y por tanto coincidente con la razón, supondría para Descartes encasillar a Dios en la razón humana, en otras palabras, humanizarlo de tal manera que su infinitud quedaría quebrada. En este sentido, Descartes continuaría la posición de Montaigne, heredada de la teología escolástica medieval, de mantener la omnipotencia divina por encima de la razón humana¹⁴. Pero Descartes también entronca con las nuevas teorías cosmológicas de inspiración copernicana¹⁵. Tanto por un lado como por el otro, el finalismo queda cuestionado, pues el lugar del hombre en el cosmos no puede ser determinado apelando a los designios divinos, que desconocemos. No podemos penetrar en la voluntad de Dios y, por tanto, el conocimiento del mundo no pasa por la teología. Así, por una parte, Dios tiene un papel decisivo en la filosofía cartesiana, ya que fundamenta el conocimiento humano y garantiza la posibilidad de acceder a un conjunto de verdades. En este sentido, la certeza y la verdad de toda ciencia dependen del conocimiento del verdadero Dios

12. Afirmaciones similares las encontramos en la carta a Mesland del 2 de mayo de 1644 (AT IV, 118).

13. Sobre la distinción entre conocimiento adecuado y conocimiento completo, véanse las Cuartas respuestas (AT VII, 198ss; AT IX, 172ss)

14. Sobre la relación entre Montaigne y Descartes en este aspecto, véase Carraud (2004).

15. *Les principes de la philosophie*, III, 46 (AT IX, 124-125): la tierra es un planeta que gira en torno a una de las infinitas estrellas, el sol.

(Imbach, 2004: 105)¹⁶. Por la otra, la acentuación de la voluntad divina y de la inaccesibilidad a los designios divinos conducen en la práctica a la posibilidad de explicar el funcionamiento del mundo y de proyectar la vida humana sin necesidad de recurrir a Dios (Llinàs y Beltrán, 2013: 90)¹⁷. El racionalismo que aparece en la metafísica, por tanto, es un racionalismo de dimensiones humanas, un racionalismo en el que la razón humana y la divina están lo suficientemente separadas como para no confundirlas ni pretender que Dios se someta a nuestra razón. Por eso, en la carta-prefacio de los *Principios de la filosofía*, justo después de definir la sabiduría como el perfecto conocimiento de todo aquello que el hombre puede saber, Descartes matiza que solo Dios es perfectamente sabio, esto es, que posee un entero conocimiento de la verdad de todas las cosas, mientras que el hombre es más o menos sabio en función de un mayor o menor conocimiento de las verdades más importantes (AT IX, 2-3). Así pues, la filosofía cartesiana cumpliría con las características del racionalismo mencionadas al principio de este artículo, pero el flirteo de Descartes con una teología negativa rebajaría el racionalismo a dimensiones humanas, esto es, un racionalismo circunscripto, al referirse, tanto el racionalismo psicológico como el metafísico, exclusivamente al hombre, y no a Dios¹⁸. El racionalismo, entonces, debe entenderse como el uso de la razón humana para obtener verdades humanas, y en este sentido hay que entender el inicio de la Carta-prefacio de los *Principios de la filosofía*, en la que Descartes identifica la sabiduría como sabiduría humana, esto es, todo lo que la razón humana puede alcanzar, pues, estrictamente, solo Dios es sabio (AT IX, 20).

4. La razón en el tronco de la filosofía

Este racionalismo matizado se mantiene en el desarrollo de la física. En la interpretación clásica de Descartes, se recuerda que este insiste constantemente en que la mente debe apartarse de los sentidos para alcanzar el conocimiento verdadero, incluso después de la formulación de la primera verdad, el *cogito*, en lo que se conoce como racionalismo epistemológico. Esta posición, tomada

16. Recordemos que en las Segundas Respuestas Descartes señala que los ateos, al prescindir de Dios, no pueden alcanzar jamás una certeza metafísica (AT VII, 141; AT IX, 111). Véase también las Sextas Respuestas (AT VII, 428; AT IX, 230).

17. Es decir, para Descartes el conocimiento de la realidad, al ser conocimiento de un ser finito, es limitado y parcial. La razón humana no es divina, y en consecuencia no es posible el acceso a los designios divinos. El desconocimiento de los designios divinos se debe al desconocimiento de la esencia divina, lo que da pie a considerar a Descartes dentro de la tradición de la teología negativa. Sobre Descartes y la teología negativa, véase Érico Andrade M. de Oliveira (2006). Así, para explicar el mundo necesitamos demostrar la existencia de Dios como causa primera del movimiento del universo (y de las leyes de la física), pero una vez hecho esto, para el resto de conocimientos, incluido el lugar del hombre en el mundo, no necesitamos a Dios. De ahí, la famosa afirmación de Pascal en sus *Pensées* (77) que no podía perdonar a Descartes, pues este limita el papel de Dios a dar un papirotazo al mundo, y si hubiese podido, habría prescindido de Él.

18. Sigo aquí la expresión utilizada por Modesto M. Gómez Alonso (2012: 95).

radicalmente, conduciría a la extraña situación de una ciencia sin experiencia. Sin embargo, la práctica totalidad de interpretaciones de Descartes conceden que este no rechaza de manera absoluta la experiencia. Desde las *Reglas para la dirección del espíritu* hasta los *Principios de la Filosofía*, pasando por el *Discurso del método*, la experiencia desempeña un papel significativo. En las *Reglas*, Descartes critica a los escolásticos por minusvalorar los experimentos, y por esperar que la verdad se produzca en sus cabezas como Minerva surge de la cabeza de Júpiter (*Reg. V, AT X, 380*). En la sexta parte del *Discurso*, Descartes reconoce que el método exclusivamente apriorístico solo tiene aplicación a los principios generales de la física y a los primeros y más inmediatos efectos, pero que, cuando se avanza más en el proceso, se hace necesaria la experiencia (*DM VI, AT VI, 64*). Descartes, de este modo, se aproxima tanto a la experiencia crucial de Francis Bacon, en la cual el investigador escoge un caso privilegiado que le permite decidir entre diversas soluciones, como al método hipotético-deductivo de la ciencia moderna, esto es, la formulación de una hipótesis que es puesta a prueba comprobando si las consecuencias que se derivan de ella encajan con la experiencia. Y en los *Principios de la filosofía*, ya desde la carta-prefacio se intuye el valor de la experiencia, pues Descartes declara que no espera recibir ayuda para realizar las experiencias que refuercen sus razonamientos, y, después de las dos primeras partes deductivas, afirma en la tercera:

Car ces choses ayant pu être ordonnées en Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience, *et non par la force du raisonnement*, qu'on peut savoir laquelle de toutes ces façons il a choisie. C'est pourquoi il nous est maintenant libre de supposer celle que nous voudrions, pourvue que toutes les choses qui en seront déduites s'accordent *entièrement* avec l'expérience. (*Principios III, 46; AT IX, 124*)

En este sentido, Descartes puede afirmar que todas sus conclusiones se confirman por experiencias verdaderas¹⁹, pues son las experiencias (experimentos, observaciones) las que permitirán decidir qué hipótesis, consistentes con los principios generales, explican adecuadamente un fenómeno concreto. ¿Supone esto una renuncia a lo planteado en la metafísica? Dos observaciones al respecto. En primer lugar, *experiencia* es un término utilizado en la metafísica cartesiana, puesto que poseemos experiencia de todo lo que percibimos, y experimentamos la necesidad de nuestra existencia en la medida que pensamos. Así, toda evidencia de la mente es una experiencia de su objeto. En este sentido, entender y experimentar es lo mismo, y cabe hablar de experiencia intelectual. Sin embargo, y en segundo lugar, parece que esa experiencia no se puede realizar siempre sin contar con los sentidos. Ciertamente, en el proceso de la duda que inicia la meditación metafísica, los sentidos son cuestionados:

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or, j'ai quelque fois éprouvé que ces sens étaient

19. Carta a Pempilius, 3 de octubre de 1637 (AT I, 421).

trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. (MM I, AT IX, 14; AT VII, 18)

Nótese que Descartes no afirma que los sentidos siempre nos engañan, o que su naturaleza está hecha de tal manera que nos engañan, sino únicamente que los sentidos, alguna vez, nos han engañado. Y, comoquiera que la duda se presenta como una operación destinada a impedir la conversión de lo probable en verdadero, no debemos fiarnos de los sentidos, pues, aunque sea probable que no nos engañen, si lo han hecho alguna vez no poseen el grado de certeza (la indudabilidad) que se está buscando. Que no se trata de una descalificación general de los sentidos se ve con la continuación de la meditación:

Encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter [...] : par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. (AT IX 14; AT VII, 18)

La resistencia a la duda general de los sentidos, pues, es lo suficientemente grande como para tener que introducir un nuevo motivo de duda, el sueño. Comoquiera que las dudas del funcionamiento de los sentidos no son suficientes para descalificarlos globalmente, si quiero seguir dudando de los sentidos, debo introducir un elemento nuevo, el sueño, que me permita seguir dudando que lo que siento es real. Como hemos señalado, Descartes es racionalista en su metafísica, de manera que es la razón la que puede acceder a los primeros principios y las primeras causas, y el ejemplo de la cera de la segunda Meditación sirve para mostrar la primacía del entendimiento para captar la realidad. El proceso de las Meditaciones consiste en acostumbrarnos a distinguir la mente del cuerpo, para que así mediante la razón podamos acceder a las primeras verdades. Pero una vez esto conseguido, ya en la sexta meditación los sentidos pueden ser rehabilitados, como parte de la naturaleza que Dios nos ha dado (Kambouchner, 2015: 30).

Esta importancia dada a la experiencia basada en los sentidos es la que ha llevado a interpretaciones tendentes a revalorizar la física cartesiana como una física empírica, y a rebajar la importancia de la metafísica. Así, ya antes de la mencionada obra de Laporte, Louis Liard (1882) sitúa la física como el eje de la filosofía de Descartes, de modo que la metafísica queda como un mero apéndice, y, dentro de la física, Liard destaca el papel fundamental de las experiencias, lo que apunta a un empirismo cartesiano²⁰. Ahora bien, esta rehabilitación de los sentidos en la obra cartesiana no implica la renuncia a lo establecido en la metafísica. Aunque por la doctrina de la creación de las verdades eternas Dios podría haber hecho que las cosas fuesen de otra manera, dado su carácter inmutable, como se ha señalado antes, las leyes son las que son y el

20. En esta misma línea están los estudios de Kemp Smith (1902) o el más reciente de Desmond Clarke (1982).

mundo es el que es. En la mente de Dios, todo está establecido. Pero el hombre no posee una mente divina, por lo que una física enteramente deductiva, aunque ideal, no es posible. En una carta a Mersenne, Descartes, escribiendo sobre los cometas, afirma que el conocimiento del orden natural de las estrellas fijas es la llave y el fundamento de la más elevada y perfecta ciencia sobre las cosas materiales, ya que se podría conocer *a priori* «todas las diversas y esencias de los cuerpos terrestres»²¹, pero poco después añade: «Je crois que c'est une Science qui passe la portée de l'esprit humain ; et toutefois je suis si peu sage, que je ne saurais m'empêcher d'y rêver, encore que cela ne servira qu'à me faire perdre du temps»²². Así, Descartes oscila entre el proyecto de una ciencia totalmente *a priori*, resultado del despliegue de la razón, y que respondería a un racionalismo puro, y la conciencia de la insuficiencia de un proceso meramente deductivo, dada la multiplicidad de efectos que se pueden derivar de determinadas causas, lo que conduce a un racionalismo matizado en el que la experiencia proporcionada por los sentidos tiene un papel importante. Como bien señala Kambouchner (2015: 134-135), en la ciencia cartesiana, la experiencia sensible que nos ofrece la apariencia del mundo se encuentra confrontada por *a)* la experiencia puramente intelectual, metafísica, que procura los principios de su explicación²³; *b)* la serie de experiencias prácticas, que permiten determinar exactamente los fenómenos (corrigiendo en parte las apariencias); *c)* la experiencia imaginativa, de la que resulta la reconstitución del detalle de los procesos. Dado que la experiencia intelectual se ha satisfecho por el establecimiento de los principios, y que la experiencia imaginativa ha sido suficientemente cultivada, solo queda la realización de experiencias prácticas que permitan explicar los fenómenos concretos. Esas experiencias son las que debe realizar Descartes, por ejemplo, para finalizar el tratado de los animales sobre el que estuvo años trabajando²⁴. En conclusión, el tronco del árbol de la filosofía sigue rigiéndose por el uso de la razón, y el conocimiento *a priori* permite establecer los principios de la física, pero el despliegue de la misma exige la experiencia, experiencia que no puede obviar los principios, pero experiencia basada en los sentidos, fuente no fiable en la metafísica, pero aceptable en el despliegue de la física. Dicho de otra manera, el uso de la razón, aquí, supone poner en juego, además del entendimiento, la imaginación y la sensibilidad. Esto no hace de Descartes un empirista, sino más bien un racionalista peculiar, un racionalista consciente de los límites del conocimiento *a priori*.

5. La razón en las ramas de la filosofía

Esa conciencia de los límites del conocimiento *a priori* se hace más patente a medida que ascendemos en el árbol de la filosofía. Ello es así porque en las

21. Descartes a Mersenne, 10 de mayo de 1632 (AT I, 250).

22. *Ibidem*, 252.

23. Tendríamos, pues, una física metafísica. Véase Garber (1992).

24. Descartes a Newcastle, octubre de 1645, AT IV, 325-330.

ramas del árbol (la medicina, la mecánica, la moral) se hace más evidente el ámbito de la unión alma-cuerpo, el ámbito del *vrai homme*. Recordemos que, para Descartes, de la unión tenemos *certissima et evidentissima experientia*²⁵, y que la unión es una de las tres nociones primitivas, esto es, uno de los originales en cuyo patrón nos basamos para formar todos nuestros conocimientos²⁶. Otros originales son la extensión, de la que se sigue la figura y el movimiento, y el pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad²⁷. La distinción entre pensamiento, extensión y unión no es ontológica (pues son nociones), sino que responde a los modos de conocimiento que su concepción requiere. Para concebir el alma, se exige un proceder puramente intelectual que elimine el contenido material; para concebir la extensión, se necesita una representación espacial para concebir las relaciones entre los elementos que conforman los cuerpos; para concebir la unión, se requiere de un conocimiento sensible:

Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des Mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des considérations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. (AT III, 692)

Estas tres nociones se corresponden a tres maneras de aproximarse al ser humano: cuando atendemos al alma, y llevamos a cabo reflexiones metafísicas, consideramos al yo como radicalmente distinto del cuerpo, como mente independiente del cuerpo; cuando atendemos al cuerpo, y llevamos a cabo reflexiones matemáticas, podemos considerar al hombre como un autómatas y explicar mecánicamente sus funciones corporales²⁸; cuando atendemos a la unión, consideramos al hombre como persona, como compuesto de alma y cuerpo, unión más estrecha que la del piloto al navío, formando un único todo, en una unión que no es accidental sino substancial²⁹. Así, tenemos que la unión alma-cuerpo es incuestionable, y que, por otra parte, el verdadero hombre consiste en esa unión. El problema que suscita este planteamiento de Descartes es bien conocido: ¿Cómo se integra la experiencia de la unión en la filosofía, esto es, en un racionalismo que pretende que todo es explicable por la razón (aunque, como hemos visto, debamos recurrir a la experiencia)³⁰. Si la unión

25. Descartes a Arnauld, 29 de julio de 1648, AT V, 222.

26. Descartes a Elisabeth, 21 de mayo de 1643, AT III, 665. Seguimos el proceder de Descartes de tender a utilizar el término «alma» cuando se refiere a la unión, como hace en la serie de cartas a Elisabeth en las que aborda esta cuestión. Ahora bien, esto no desdice lo indicado anteriormente (véase *supra*, página 7 y notas 8 y 9).

27. *Ibidem*.

28. Esto es lo que lleva a cabo Descartes en el *Tratado del hombre* (1633).

29. Véanse *Discurso del método* V, AT VI, 59; *Meditaciones metafísicas* VI, AT IX, 64; *Cuartas respuestas*, AT IX, 177.

30. Para lo que sigue, véase Joan Lluís Llinàs (2014).

se concibe sin necesidad de filosofar, si es una experiencia íntima indudable, entonces, ¿cuál es su lugar una vez, por la meditación metafísica, se ha alcanzado la distinción entre el alma y el cuerpo? Descartes reconoce a la princesa Elisabeth de Bohemia, cuando esta le plantea el problema de cómo el alma, inextensa, puede mover el cuerpo, en una carta posterior a la introducción de las nociones primitivas, que es la primera respuesta cartesiana, que distinción y unión no pueden pensarse simultáneamente:

Ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. (Descartes a Elisabeth, 28 de junio de 1643, AT III, 693)

Pero ese impedimento no implica para Descartes la falsedad de una de las dos afirmaciones, pues añade a continuación:

Et pour ce sujet, supposant que votre Altesse aurait encore les raisons qui prouvent la distinction de l'âme et du corps fort présentes à son esprit, et ne voulant point la supplier de s'en défaire, pour se représenter la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher ; à savoir qu'il est une seule personne, qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir le corps et sentir les accidents qui lui arrivent. (AT III, 693-694)

Nótese que esa posición de Descartes no implica una jerarquía en el ámbito del conocimiento. Temporalmente, la unión es primera, pues no se necesita de la filosofía para concebirla. Pero la adquisición del grado máximo de sabiduría, esto es, de la filosofía, y la consiguiente conquista de la distinción, no supone eliminar la unión, pues ambas son nociones primitivas. Como tampoco, para Descartes, la unión debe explicarse a partir de la distinción, como pretenden Spinoza y Leibniz, en el ánimo de preservar los principios del racionalismo e integrar a la unión dentro de la filosofía. Recordemos que en el prefacio de la quinta parte de la *Ética* Spinoza critica a Descartes por no presentar un concepto claro y distinto de la unión³¹. Y Leibniz considera que, al renunciar a explicar la unión de manera clara y distinta, Descartes abandonó la filosofía³². Ambos, Spinoza y Leibniz, vienen a criticar a Descartes, digámoslo así, por mal racionalista, por no explicar un fenómeno mediante la razón y renunciar, así, a un principio básico del racionalismo. Quizás en un sentido tuviesen razón y Descartes no fuese racionalista, o al menos el racio-

31. «¿Qué entiende por unión del alma y el cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, digo, tiene de un pensamiento muy estrechamente unido a cierta partícula de cantidad?» (Spinoza, 1977: 244).

32. «En efecto, no encontraba [Descartes] modo alguno de explicar cómo el cuerpo hace pasar algo al alma ni cómo una substancia puede comunicar con otra substancia creada. Descartes había abandonado aquí la partida, hasta donde podemos saber por sus escritos» (Leibniz, 1982: 46).

nalista que ellos esperaban. La concepción de la unión es a-filosófica y no desaparece con la filosofía, lo que significa, para Descartes, que esta, en el despliegue inicial de la metafísica, debe reconocer su especificidad (*MM VI*, *AT IX*, 59). El desarrollo de la metafísica debe permitir, precisamente, derivar las consecuencias adecuadas de esa noción. Que todo el mundo, filósofo o no, posea la noción de la unión, no significa que los que no filosofan la conciban mejor que los filósofos, sino que, al contrario, el problema está en que, al tratarse de una noción primitiva, esto es, de un patrón a partir del cual se construyen el resto de conocimientos, si no se posee el máximo grado de sabiduría, la filosofía, se pueden derivar falsedades y concepciones erróneas. La metafísica, por la que obtenemos unos primeros principios claros y distintos, garantiza que haremos un buen uso de las nociones primitivas evitando concepciones del hombre inadecuadas, como la de la escolástica aristotélica. En consecuencia, el racionalismo cartesiano queda transformado por la presencia de dos puntos de partida del conocimiento, las nociones primitivas y la meditación metafísica. Cuando nos adentramos en el árbol de la filosofía ya poseemos conocimientos, y también poseemos (aunque no seamos conscientes de ello) nociones primitivas a partir de las cuales construimos esos conocimientos. El hecho de la unión no necesita explicación filosófica, porque de él ya tenemos evidencia, pero la filosofía debe vigilar qué conocimientos derivamos de la unión. Dicho de otra manera, por el ejercicio de la razón se adquiere la distinción y se toma conciencia de las nociones primitivas del alma y de la extensión, y esto redimensiona la noción de la unión que ya poseíamos, noción que no eliminamos, sino que situamos al lado de las otras dos, que evidencian la distinción, para evitar extraer falsas conclusiones de lo que sea el ser humano³³. La razón, pues, tiene su papel, porque evita concepciones erróneas sobre el hombre; pero no puede explicar completamente el ser humano. Que la unión y la distinción deban ser afirmadas sin eliminar a una de ellas evidencia los límites del conocimiento por lo que respecta a nuestro propio ser. Un uso exclusivo de la razón solo puede explicar la distinción, no la unión, ya que esta se refiere a dos substancias sin poder separarlas³⁴, y por tanto no es posible la claridad y la distinción. Aunque, como intenta Descartes en las *Pasiones del alma*, eso no significa que no podamos obtener un conocimiento claro y distinto en relación con su ámbito. El límite se encuentra al inicio mismo, en el hecho de la unión, algo de lo que tenemos evidencia porque lo experimentamos, y no porque la razón nos lo demuestre.

33. Sobre la utilidad de mantener simultáneamente la unión y la distinción, véase Llinàs (2016).

34. Al unirse, la materia deviene un todo, *meum corpus*. Véase, al respecto, Marion (2014). Y la unión, para Descartes, no es accidental, sino substancial. Véase la carta a Regius de diciembre de 1641 (*AT III*, 460-462) y también la de enero de 1642 (*AT III*, 491-494).

6. El hombre cartesiano y los límites de la razón

El recorrido que hemos efectuado por el árbol de la filosofía ha evidenciado los límites de la razón humana. En las raíces, la doctrina de la creación de las verdades eternas evidencia la distancia entre el hombre y Dios y el desconocimiento de aquel del plan divino, por lo que queda claro que la razón es razón humana, y el conocimiento que se deriva de su uso no tiene por qué ser todo el conocimiento posible. En el tronco, el despliegue de la física evidencia las limitaciones del uso de la pura razón para explicar todos los fenómenos del mundo y la necesidad de recurrir a la experiencia. Las ramas muestran lo que ya estaba supuesto desde el principio: los frutos de la filosofía los recoge el hombre, porque quien vive es el hombre, la persona humana es el resultado de esa unión que no podemos explicar por la razón, pero de la que tenemos evidencia continuamente mediante la experiencia.

El racionalismo cartesiano, pues, es peculiar, porque de entrada presenta unos límites claros: no lo comprendemos todo, ni la razón de por qué el mundo es como es, ni, en particular, por qué somos como somos. Sin embargo, eso no invalida el uso de la razón. Tendemos a pensar que para Descartes el uso de la razón pura significa que la mente piensa sin el cuerpo, pero no está claro que Descartes afirme tal cosa, si entendemos por ello que el alma pueda pensar sin afecciones de origen corporal (aunque sí pueda no existir implicación corporal en el proceso de un pensamiento)³⁵. Podemos y debemos distinguir, ciertamente, entre el alma y el cuerpo, pero, en la práctica, el alma está unida al cuerpo, y el pensamiento se produce en el seno de esa unión. El hecho es que no tenemos experiencia de un alma desligada del cuerpo³⁶. Pero que esto sea así no supone cuestionar el uso de la razón para conducirnos en la vida, sino situarla en sus justos límites. Usar la razón supone no solo afirmar la distinción y construir el conocimiento a partir del pensamiento, sino también seguir un orden. Hemos visto que la razón pura no puede explicarlo todo; pero también que el objetivo al que se dirige toda la reflexión filosófica es ese hombre unión de cuerpo y alma, unión que no sabemos explicar, aunque se

35. Ciertamente, se puede sostener que Descartes defiende que la mente puede pensar sin el cuerpo en la medida en que se sostenga que Descartes ha demostrado en las *Meditaciones metafísicas* (y especialmente en las *Segundas y Cuartas respuestas*) que la esencia de la mente consiste solamente en pensar, que la mente *puede* existir sin el cuerpo, y que las únicas facultades esenciales a la mente son entender y querer. Pero en cualquier caso no sabemos qué significa esto, porque no tenemos experiencia de pensar sin el cuerpo. Eso parece que sucede con los ángeles, que piensan sin cuerpo, y a este respecto, en la carta a Regius de enero de 1642, Descartes señala que los ángeles no tendrían sensaciones si estuviesen unidos a un cuerpo (AT III, 493), y en la carta a More de agosto de 1649 incide en la misma idea (AT V, 402-405). Sobre si se puede pensar sin cuerpo, véase Kambouchner (2015: 81-89).

36. Maticemos: tenemos experiencia de concebir la mente sin concebir el cuerpo, pues en esto consiste el ejercicio meditativo de la distinción. Podemos pensar la mente sin el cuerpo, pero esto se lleva a cabo siempre en tanto que personas, esto es, con un alma unida a un cuerpo. Si no fuera así, no haría falta la meditación metafísica, entendida como el esfuerzo de distinguir la mente del cuerpo.

nos presente como una evidencia. El conjunto de las seis partes que conforman el *Discurso del método* muestra cuál es el objetivo de Descartes: la vida del ser humano, la pregunta que se deriva: ¿qué vida hay que vivir?, y la respuesta cartesiana: una vida según la razón, que aquí es lo mismo que una vida según la virtud, una vida que atiende al entendimiento y la libre voluntad. Esa vida según la razón exige constatar sus límites y reconocer que no de todo podemos poseer certeza metafísica. Al final de *Los principios de la filosofía*, Descartes distingue entre certeza moral y certeza metafísica (AT IX, 323-325; García, 2017). La certeza moral comprende las cosas relativas a la conducta de la vida, y es suficiente para regular nuestras costumbres; la certeza metafísica se da cuando pensamos que la cosa no puede ser de ninguna manera distinta a cómo la pensamos, y es la certeza de la matemática y de la existencia de los cuerpos. Encontramos en esta distinción de certezas la diferencia entre lo racional y lo razonable. En la vida del hombre, el espacio de lo racional puro es poco, y de eso tiene consciencia Descartes cuando le recuerda a la princesa Elisabeth que debemos dedicar a la reflexión metafísica solo tres o cuatro horas al año (AT III, 692-693). Eso no significa, sin embargo, que ambas certezas estén desvinculadas. En la rama más alta del árbol de la filosofía se encuentra la moral, conectada, vía tronco, con la raíz, que es la metafísica. De los primeros principios, de los que poseemos certeza metafísica, llegamos a una moral que posee otro tipo de certeza, pero que se articula a partir de los conocimientos conquistados con anterioridad y con un hábito de pensar mejor: entre los frutos de la obra (de los *Principios de la filosofía*) encontramos el habituarse poco a poco a juzgar mejor las cosas y ser así más sabio (AT IX, 18). Así, si tanto el racionalismo metafísico como el epistemológico quedan limitados en la obra cartesiana, se mantiene más fuerte el racionalismo psicológico, esto es, la creencia en la superioridad de la razón respecto de otras instancias, la creencia de que el mejor tipo de vida es la vida conducida según la razón. En una de las cartas dirigidas a la princesa Elisabeth, en la que comenta el *De Vita Beata* de Séneca, Descartes defiende que el camino hacia la satisfacción pasa por observar tres cosas, relacionadas con las máximas de la tercera parte del *Discurso del método*, aunque aparece un cambio importante: la primera máxima, la de observar las costumbres y leyes del país, desaparece, para dejar paso a intentar servirse, lo mejor que pueda, de su espíritu, para conocer lo que ha de hacer en todas las circunstancias de la vida (AT IV, 265). La segunda y tercera reglas ya se asemejan más a las máximas de la moral por provisión: tener una resolución firme y constante de ejecutar todo lo que la razón le aconseja, sin que las pasiones o los apetitos le desvíen, y considerar que, mientras se comporta tanto como pueda según la razón, todos los bienes que no posee están fuera de su poder. En eso consiste, en último término, el racionalismo de Descartes, en servirse de la razón: la razón nos debe indicar qué hacer en cada caso, la razón debe dirigir la dirección de la voluntad, la razón es la que nos conduce a no desear lo que está fuera de nuestro alcance. Ahora bien, recordemos que razón, para Descartes, no es un sinónimo de entendimiento. Ya hemos señalado que

ratio es usado como sinónimo de *animus*³⁷, y también hemos indicado que la razón comprende no solo el entendimiento, sino también el resto de las facultades, esto es, la voluntad, la imaginación y la sensibilidad³⁸. La razón, entendida como mente separable del cuerpo, incluye el entendimiento y la voluntad, y es la combinación de estas dos facultades lo que conduce a una vida racional. Esta no se da solo entendiendo algo de manera clara, sino que requiere además el asentimiento³⁹. Y la imaginación y la sensibilidad también desempeñan su papel: así, por ejemplo, las pasiones tienen una función importante a la hora de usar la razón, concretamente la de predisponer a la voluntad de perseguir los objetos que consideramos buenos o agradables⁴⁰. El fruto de esta combinación de facultades es el juicio.

Al final de la carta a Elisabeth que mencionábamos, Descartes nos recuerda que, si nos atenemos siempre a lo que nos dicta la razón, no tendremos nunca motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos posteriores nos hagan caer en la cuenta de que nos hemos equivocado (AT IV, 266). En esto consiste este racionalismo no infalible, circunspecto, este racionalismo en el que entran en juego todas las facultades y, en especial, el entendimiento que ve lo que está bien y la voluntad que quiere seguirlo. Cuando define la generosidad, en las *Pasiones del alma*, esta relación queda clara:

Ainsi je crois que la vrai Générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connait qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé, sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie en ce qu'il sent en soi même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre & exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. (*Les passions de l'âme*, AT XI, 445-446)

Entendimiento y voluntad, por tanto, van de la mano: para que se dé una vida racional aquel no se puede dar sin esta. En consecuencia, ninguna de las tres etiquetas de racionalismo que mencionábamos al inicio encajan del todo con la filosofía de Descartes. Ni podemos afirmar que la realidad es de carácter racional —pues las implicaciones de la doctrina de la creación de las verdades eternas lo impiden—, aunque sí la comprendamos mediante el uso de nuestra razón; ni podemos sostener que la razón es el único órgano adecuado de conocimiento, entendida la razón como algo distinto de la experiencia; ni tampoco podemos establecer una tiranía de la razón reducida a entendimiento respecto del resto de facultades, pues la voluntad acompaña a este en el proceso de conocimiento. Las tres etiquetas, pues, deben ser matizadas. El racionalismo

37. Véase *supra*, página 7.

38. Véase *supra*, página 18.

39. Sobre la relación entre entendimiento y voluntad, véase la cuarta meditación (AT VII, 52-61; AT IX, 42-50).

40. Véase *Las pasiones del alma*, art. 147-148 (AT XI, 440-442), sobre las emociones intelectuales.

metafísico es atribuible a Descartes si consideramos que, aunque desconocemos el carácter último de la realidad en la medida que desconocemos el de Dios, lo que conocemos de la realidad se produce mediante el uso de la razón. El racionalismo epistemológico puede ser una etiqueta del cartesianismo si lo redefinimos considerando que la experiencia forma parte de aquello que denominamos razón. El racionalismo psicológico, finalmente, es aceptable como etiqueta cartesiana si recordamos que la voluntad siempre acompaña al entendimiento en el proceso racional de conocimiento y de toma de decisiones. Pero más bien parece que al cartesianismo le va mejor otra etiqueta, resultado de establecer una serie de condicionantes en el ejercicio de la razón que le sitúan lejos de un racionalismo radical, la de un racionalismo moderado o circunspecto, acorde con la naturaleza humana.

Referencias bibliográficas

- ADAM, Charles y TANNERY, Paul (1973-1975). *Œuvres de Descartes*. París: Vrin. 11 vols.
- ALQUIÉ, Ferdinand (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París: PUF.
- ANDRADE M. DE OLIVEIRA, Érico (2006). «A teología negativa cartesiana». *Perspectiva Filosófica*, II, 26 (julio-diciembre), 93-111.
- ARIEW, Roger (2011). *Descartes among the scholastics*. Leiden: Brill.
- ARISTÓTELES (2010). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- BRUCKER, Jakob (1731-1736). *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie*. 7 vols. Leipzig.
- (1767). *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. 9 vols y un apéndice. Leipzig.
- CARRAUD, Vincent (2004). «L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne». En: V. Carraud y J.-L. Marion (dirs.). *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*. París: PUF, 137-171.
- CLARKE, Desmond (1982). *Descartes Philosophy of Science*. Manchester: Manchester University Press.
- DAMASIO, Antonio (1994). *El error de Descartes*. Madrid: Destino, 2011.
- FERRATER MORA, José (1991). *Diccionario de filosofía*. Vol. 4. Barcelona: Círculo de Lectores.
- GARBER, Daniel (1992). *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GARCÍA, Sergio (2017). «Duda escéptica y gobierno de sí: los límites del escepticismo en Descartes». *II Encuentro Cartesiano, Alicante 5-6 abril 2017*. Pendiente de publicación.
- GÓMEZ ALONSO, Modesto M. (2012). «Descartes: justificación reflexiva y objetividad. La adquisición de la perspectiva intelectual en la primera meditación». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 39, 29-100.
- HEGEL, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. I. Trad. cast. de W. Roces. México: FCE.

- IMBACH, R (2004). «Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique chez Montaigne». En: V. Carraud y J.-L. Marion (dirs.). *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*. París: PUF.
- KAMBOUCHNER, Denis (1995). *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*. Vol. I. *Analytique*. París: Albin Michel.
- (2015). *Descartes n'a pas dit*. París: Les Belles Lettres.
- KANT, I. (1975). «Idee zu einer allgemeinen geschichte in weltbürgerlicher Absicht». Vol. VIII. En: W. Weischedel (ed.). *Werke*. 10 vols. Darmstadt: WBG.
- KEMP SMITH, Norman (1902). *Studies in Cartesian philosophy*. Londres: Macmillan.
- LAPORTE, Jean (1945). *Le rationalisme de Descartes*. París: PUF.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1982). «Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, así como de la unión que hay en el cuerpo». En: Ezequiel de Olaso (ed.). *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas.
- LIARD, Louis (1882). *Descartes*. París: Germer Ballière.
- LLANES, Jaume y VICENS, Joan Albert (2000). «La creació de les veritats eterne en Descartes. Textos i comentaris». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 12, 113-256.
- LLANES, Jaume (2009). «Un texto olvidado de Descartes sobre la 'creación de las verdades eternas'». *Lletres de Filosofia i Humanitats*, 1, 68-82.
- LLINÀS, Joan Lluís y BELTRÁN, Miquel (2010). «L'idée de Dieu chez Montaigne et Spinoza». *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, 52, 81-103.
- LLINÀS, Joan Lluís (2014). «La integración de la experiencia de la unión en la filosofía». En: François Jaran (ed.). *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes*. Valencia: Pre-textos, 39-52.
- (2016). «¿Una aporía necesaria? Sobre la unión y la distinción de alma y cuerpo». En: Jorge Aurelio Díaz y Pablo Pavesi (eds.). *Filosofía cartesiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 191-211.
- PASCAL, Blaise (1963). *Oeuvres complètes*. París: Seuil.
- POPKIN, Richard (1979). *The history of skepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- SANTINELLO, G. y PIAIA, G. (dir.) (2004). *Storia delle storie generali della filosofia*. 5 vols: 1. *Dalle origini rinascimentali alla «historia philosophica»*, de F. Bottin, L. Malusa, G. Micheli, G. Santinello, I. Tolomio. Brescia: La Scuola, 1981; 2. *Dall'età cartesiana a Brucker*, de F. Bottin, M. Longo, G. Piaia. Brescia: La Scuola, 1981; 3. *Il secondo iluminismo e l'età kantiana*, de I. F. Baldo, F. Bottin, M. Longo, G. Micheli, G. Piaia, G. Santinello, I. Tolomio. Padua: Antenore, 1988; 4. *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*, de B. Bianco, M. Longo, G. Micheli, G. Santinello, L. Steindler. Padua y Roma: Antenore, 1995-2004; 5. *Il secondo ottocento*, de C. Cesa, M. Longo, P. de Lucia, L. Malusa, U. R. de Azevedo Marques. Roma: Antenore.
- SPINOZA, Baruch (1677). *Ética*. México y Buenos Aires: FCE, 1977.

Joan Lluís Llinàs es profesor de Filosofía Moderna en la Universidad de las Islas Baleares e investigador principal del grupo de investigación sobre pensamiento científico y filosófico moderno y contemporáneo (F&C) de la misma universidad. Ha centrado sus investigaciones en el pensamiento de los siglos XVI y XVII, en especial Montaigne y Descartes, y en cuestiones tanto del ámbito epistemológico como del moral y político, educativo y antropológico. Algunas de sus publicaciones son los libros *Educació, filosofia i escriptura en Montaigne* (2001) y *L'home de Montaigne* (2009), y los artículos y capítulos de libros «¿Una aporía necesaria? Sobre la unión y la distinción alma-cuerpo» (*Cartesiana*, J. A. Díaz y P. Pavesi eds., Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2017, p. 191-211); «El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna» (*Daimon*, 2016, supl. 5, p. 437-443); «La place de l'erreur dans la philosophie de Montaigne» (*BSAM*, 2016, 135-147); «La integración de la experiencia de la unión en la filosofía» (*De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes*, F. Jaran, ed., Valencia: Pretextos, 2014, 39-52).

Joan Lluís Llinàs is professor of modern philosophy at the University of Balearic Islands. He is the main researcher of the Research Group on Modern and Contemporary Philosophical and Scientific Thought at the University of Balearic Islands. His research focuses on 17th- century philosophy with special emphasis on Montaigne and Descartes. He is the author of several books, among them *Educació, filosofia i escriptura en Montaigne* (2001) and *L'home de Montaigne* (2009), as well as articles and book chapters, including “¿Una aporía necesaria? Sobre la unión y la distinción alma-cuerpo” (2017, in *Cartesiana*, J. A. Díaz & P. Pavesi eds., Universidad Nacional de Colombia, pp. 191-211); “El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna” (2016, *Daimon*, supl. 5, pp. 437-443); “La place de l'erreur dans la philosophie de Montaigne” (2016, *BSAM*, 135-147); and “La integración de la experiencia de la unión en la filosofía” (2014, in *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes*, Ed. F. Jaran, Valencia, Pretextos, 39-52).
