



**Universitat**  
de les Illes Balears

**TESIS DOCTORAL**

**2017**

**CONOCIMIENTO, RACIONALIDAD Y CIENCIA EN  
DESCARTES: UNA PERSPECTIVA  
PRAGMATISTA**

**Sergio García Rodríguez**







**Universitat**  
de les Illes Balears

**TESIS DOCTORAL**

**2017**

**Programa de Doctorado en Filosofía**

**CONOCIMIENTO, RACIONALIDAD Y CIENCIA EN  
DESCARTES: UNA PERSPECTIVA  
PRAGMATISTA**

**Sergio García Rodríguez**

**Director: Dr. Joan Lluís Llinàs Begon**

**Director: Dr. Andrés Luis Jaume Rodríguez**

**Doctor por la Universitat de les Illes Balears**



LA PRESENTE TESIS DOCTORAL ES UN COMPENDIO DE ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN YA PUBLICADOS O ACEPTADOS PARA SU PUBLICACIÓN. EN RELACIÓN A AQUELLOS ARTÍCULOS QUE SE ENCUENTRAN EN VÍAS DE SER PUBLICADOS, SE ADJUNTA UN DOCUMENTO DONDE SE ACREDITA LA ACEPTACIÓN DEL MISMO POR PARTE DE LA REVISTA EN CUESTIÓN.

**LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA DE LA VIDA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN DE LA VERDAD EN EL PROYECTO FILOSÓFICO CARTESIANO**

*THE PREEMINENCE OF THE PRACTICE OF LIFE OVER THE CONTEMPLATION OF TRUTH IN THE CARTESIAN PHILOSOPHICAL PROJECT*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Thémata. Revista de Filosofía</i>
<b>Estado del artículo</b>	Aceptado para publicación
<b>Datos del artículo</b>	(En prensa)
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	ERIH, Philosopher's Index, FRANCIS, Ulrich's International Periodicals Directory, EBSCO

**JUSTIFICACIÓN Y ERROR EN DESCARTES: UN ARGUMENTO  
PRAGMATISTA EN LA VALIDACIÓN CARTESIANA DEL CRITERIO DE  
CLARIDAD Y DISTINCIÓN**

*JUSTIFICATION AND ERROR IN DESCARTES: A PRAGMATIST ARGUMENT IN  
THE CARTESIAN VALIDATION OF THE CLEARNESS AND DISTINCTNESS'S  
CRITERION*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Revista de Filosofía</i>
<b>Estado del artículo</b>	Publicado
<b>Datos del artículo</b>	vol.41, no.1, pp.97-109
<b>DOI</b>	<a href="http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2016.v41.n1.52109">http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2016.v41.n1.52109</a>
<b>Índices de impacto</b>	ERIH, Philosopher's Index, ESCI, Periodicals Index Online

**FUNCIÓN NATURAL Y SALUD: LA TELEOLOGÍA MÉDICA CARTESIANA**

*NATURAL FUNCTION AND HEALTH: THE CARTESIAN MEDICAL TELEOLOGY*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Estudios Filosóficos</i>
<b>Estado del artículo</b>	Aceptado para publicación
<b>Datos del artículo</b>	(En prensa)
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	ERIH, Philosopher's Index, FRANCIS, Répertoire Bibliographique de la Philosophie

**HÁBITO Y AUTONOMÍA DEL SUJETO: LA PRESERVACIÓN CARTESIANA  
DE LA SALUD A TRAVÉS DE LA DIETA**

*HABIT AND AUTONOMY OF THE SUBJECT: THE CARTESIAN HEALTH  
PRESERVATION THROUGH DIET*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Praxis Filosófica</i>
<b>Estado del artículo</b>	Publicado
<b>Datos del artículo</b>	No.44, pp.147-67
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	Philosopher's Index, EBSCO, SciELO, Ulrich's International Periodical Directory, Colciencias (A2)

**DESCARTES ON DRUGS: THE LIMITS OF THE CARTESIAN  
INTERVENTION IN BODY AND MIND**

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Acta Comeniana</i>
<b>Estado del artículo</b>	Publicado
<b>Datos del artículo</b>	29 (LIII), pp.123-35
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	Scopus, ERIH, Central European Journal of Social Sciences and Humanities

**LA INTERVENCIÓN CARTESIANA EN EL CUERPO Y LA MENTE A TRAVÉS  
DE LAS NOCIONES DE «HÁBITO» Y «MEMORIA»**

*THE CARTESIAN INTERVENTION IN BODY AND MIND THROUGH THE  
NOTIONS OF «HABIT» AND «MEMORY»*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Anales del Seminario de Historia de la Filosofía</i>
<b>Estado del artículo</b>	Aceptado para publicación (en prensa)
<b>Datos del artículo</b>	(En prensa)
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	Scopus, ERIH, ESCI, Philosopher's Index, ANEP, CARHUS, Ulrich's Periodicals Directory, Francis, Latindex



**DUEÑOS Y POSEEDORES DE LA NATURALEZA: LA RELACIÓN  
ARTIFICIAL-NATURAL EN LA *DIÓPTRICA* DE DESCARTES**

*OWNERS AND POSSESSORS OF NATURE: THE ARTIFICIAL-NATURAL  
RELATION IN DESCARTES'S DIOPTRICS*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Contrastes. Revista Internacional de Filosofía</i>
<b>Estado del artículo</b>	Publicado
<b>Datos del artículo</b>	Vol.21, no.2, pp.75-90
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	ERIH, Philosopher's Index, FRANCIS-Philosophie, Répertoire Bibliographique de la Philosophie

**HIPÓTESIS Y CERTEZA MORAL: LA CRÍTICA DE DESCARTES A LAS CAUSAS EFICIENTES**

*HYPOTHESIS AND MORAL CERTAINTY: DESCARTES' CRITICISM OF THE EFFICIENT CAUSES*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte</i>
<b>Estado del artículo</b>	Aceptado para publicación
<b>Datos del artículo</b>	(En prensa)
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	Scopus, SciELO Citation Index-Thomson Reuters, Philosopher's Index, EBSCO

# ESTUDIOS FILOSOFICOS

Revista de investigación y crítica

Teléf. (983) 35 66 99

Apartado 586

47080 VALLADOLID (España)

Sixto J. Castro, Director de la Revista Estudios Filosóficos,

## CERTIFICO

que el artículo de D. Sergio García Rodríguez, titulado “Función natural y salud: la teleología médica cartesiana”, ha sido arbitrado y aprobado para su publicación en *Estudios Filosóficos*, lo cual, a los efectos oportunos, firmo y sello en Valladolid, a 4 de mayo de 2017.



Firmado  
Sixto J. Castro



## CONSTANCIA DE ACEPTACIÓN

### Artículo

Barranquilla, mayo 4 de 2017.

**EIDOS**, revista del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte, dirigida al público especializado en el área de filosofía y a las comunidades académicas de disciplinas afines, hace constar que el artículo **Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes** escrito por **Sergio García Rodríguez** ha sido aprobado para publicación por dos pares académicos externos y de forma anónima.

Atentamente,



Carmen Elisa Escobar María.  
Editora  
**EIDOS**



*Departamento de Filosofía y  
Lógica y Filosofía de la Ciencia*  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
*Calle Camilo José Cela, s/n*  
41018 –Sevilla-ESPAÑA

Sevilla, 5 de mayo de 2017

MANUEL SÁNCHEZ MATITO como secretario de THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA con ISSN 0212-8365 y domicilio en Facultad de Filosofía, Camilo José Cela s/n, 41018, Sevilla.

CERTIFICA que **Don Sergio García Rodríguez** es autor del artículo “*La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano*”.

Dicho artículo pasó positivamente el proceso de evaluación de la revista y será publicado por THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA en el próximo número en el cual tenga cabida. Se podrá encontrar en la edición en papel o en el enlace web de la Universidad de Sevilla (en la publicación online con e-ISSN: 2253-900X).

Igualmente, a petición del autor, hacemos constar que THÉMATA está indexada en las siguientes Bases de Datos:

- |   |  |
|---|--|
| — The philosopher’s index,                      | —Latindex                                |
| — FRANCIS,                                      | — DULCINEA                               |
| — Dialnet,                                      | —SHERPA/RoMeO                            |
| — ISOC-Ciencias sociales y humanidades,         | — Gale-CengageLearning-Informe Académico |
| — Ulrich’s International Periodicals Directory, | — EBSCO Information Services             |
| — Directory of Open Access Journal (DOAJ)       | — ERIH PLUS                              |

Fdo.: Manuel Sánchez Matito, SECRETARIO



Dpto. Historia de la Filosofía,  
Estética y Teoría del Conocimiento  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
UCM

Certifico que el artículo: **La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de «hábito» y «memoria»** de **Sergio García Rodríguez** ha sido aceptado para su publicación en la Revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, nº 2 de 2017 [ISSN: 0211-2337].

La Revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* es una publicación de periodicidad cuatrimestral. En sus páginas se editan investigaciones sobre problemas historiográficos de la Filosofía y sobre cuestiones filosóficas desde la antigüedad hasta la actualidad. La publicación cuenta con un sólido prestigio científico, como lo acreditan su indexación en *Philosopher's Index* y en *Social Sciences Citation Index (ISI)*.

Fdo. **Luis Alegre Zahonero**

Secretario de Redacción

Madrid, 5 de mayo de 2017.

## ÍNDICE

RESUMEN .....	19
INTRODUCCIÓN .....	21
1. LOS ESTUDIOS CARTESIANOS CONTEMPORÁNEOS: BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN .....	21
2. LOS PRECURSORES DEL PRAGMATISMO: UNA RECONSTRUCCIÓN DESDE JAMES Y DEWEY .....	23
2.1. Berkeley, Locke y Hume: el criterio de la <i>diferencia pragmática</i> .....	25
2.1.1. Locke y la crítica pragmatista a la substancia espiritual .....	26
2.1.2. Berkeley y la crítica pragmatista a la substancia material .....	28
2.1.3. Hume y la crítica pragmatista a la noción de causalidad .....	30
2.2. Francis Bacon, el profeta del pragmatismo.....	32
2.3. Una síntesis de los rasgos precursores del pragmatismo.....	35
3. LOS ELEMENTOS GENUINOS DE LA PERSPECTIVA PRAGMATISTA.....	35
3.1. La concepción pragmatista del individuo y del conocimiento: <i>sujeto activo</i> e instrumentalismo epistemológico.....	36
3.2. El carácter falibilista del conocimiento según el pragmatismo.....	38
3.3. La conquista de la buena vida: dominio y progreso material .....	40
4. LA CRÍTICA DEL PRAGMATISMO CLÁSICO A LA FILOSOFÍA CARTESIANA.....	43
METODOLOGÍA .....	47
OBJETIVOS .....	51
ARTÍCULOS CIENTÍFICOS .....	53
«La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano».....	55
«Justificación y error en Descartes: un argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción».....	79
«Función natural y salud: la teleología médica cartesiana» .....	95
«Hábito y autonomía del sujeto: la preservación cartesiana de la salud a través de la dieta».....	117
«Descartes on Drugs: The Limits of the Cartesian Intervention in Body and Mind» .....	141
«La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de “hábito” y “memoria”».....	157
«Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la <i>Dióptrica</i> de Descartes» .....	187

«Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes ...	205
DISCUSIÓN.....	225
1. INTRODUCCIÓN: UNIDAD Y COHERENCIA DE LAS DISTINTAS PUBLICACIONES.....	225
2. RENE DESCARTES: UN PRAGMATISTA <i>AVANT LA LETTRE</i> .....	226
2.1. La cosmovisión activa del sujeto: un punto de vista cartesiano .....	227
2.2. Conocimiento e intervención en el mundo: la búsqueda de consecuencias útiles .....	233
2.2.1. La conquista de la naturaleza mediante la ciencia cartesiana ..	233
2.2.2. Descartes contra el aristotelismo: el método pragmático .....	237
2.3. Descartes y la certeza moral: una reinterpretación falibilista de la epistemología cartesiana.....	239
2.3.1. El modelo científico cartesiano: certeza moral e hipótesis.....	241
2.3.2. Certeza moral y la praxis ordinaria del sujeto .....	245
2.4. La conquista cartesiana del progreso: la <i>buena vida</i> .....	247
2.5. Una breve recapitulación del pragmatismo <i>avant la lettre</i> cartesiano .....	251
3. LOS LÍMITES DEL PRAGMATISMO <i>AVANT LA LETTRE</i> CARTESIANO .....	252
3.1. El concepto de universo en Descartes .....	253
3.2. La noción de verdad: pragmatismo vs. cartesianismo.....	255
3.3. El carácter falibilista de la epistemología cartesiana.....	258
3.4. Recapitulando los límites del pragmatismo <i>avant la lettre</i> cartesiano .....	260
CONCLUSIÓN .....	263
1. CONTRA LA LECTURA PRAGMATISTA DEL RACIONALISMO CARTESIANO .....	263
2. DESCARTES Y LOS OTROS PRECURSORES DEL PRAGMATISMO .....	267
3. PRAGMATISMO: MÁS ALLÁ DEL INSTRUMENTALISMO .....	269
BIBLIOGRAFÍA.....	271



## RESUMEN

La presente tesis doctoral defiende una interpretación pragmatista de Descartes. Para ello, el trabajo se divide en tres secciones principales. En la primera se presenta una caracterización de lo que, en opinión de William James y John Dewey, constituía ser un *precursor* del pragmatismo. Asimismo, se determinan cuáles fueron las principales razones esgrimidas a fin de impedir una lectura pragmatista de Descartes. La segunda sección, que conforma el núcleo de la tesis, se compone de los diversos artículos científicos sobre los que se estructuran los elementos que permitirán desarrollar la interpretación pragmatista. Por último, la sección final articula las diversas publicaciones a fin de probar el pragmatismo *avant la lettre* de Descartes.

## RESUM

La present tesi doctoral defensa una interpretació pragmatista de Descartes. Per a això, el treball es divideix en tres seccions. En la primera es presenta una caracterització del que, en opinió de William James i John Dewey, constituïa ser un *precursor* del pragmatisme. Així mateix, es determinen quines varen ser les principals raons esgrimides per tal d'impedir una lectura pragmatista de Descartes. La segona secció, que conforma el nucli de la tesi, es compon dels diversos articles científics sobre els quals s'estructuren els elements que permetran desenvolupar la interpretació pragmatista. Finalment, la darrera secció articula les diverses publicacions amb l'objectiu de provar el pragmatisme *avant la lettre* de Descartes.

## ABSTRACT

This doctoral thesis defends a pragmatist interpretation of Descartes. In order to prove this aim, the work is divided into three sections. The first presents a characterization of the elements whose possession implied, according to William James and John Dewey, to be considered as a forerunner of pragmatism. Likewise, it is determined which were the main reasons used so as to avoid a pragmatist reading of Descartes. The second section, which forms the core of the thesis, is composed of the various scientific articles. They structure the elements that will justify the pragmatist interpretation. The last

section articulates the various publications in order to prove that Descartes was a forerunner of pragmatism.

## INTRODUCCIÓN

### 1. LOS ESTUDIOS CARTESIANOS CONTEMPORÁNEOS: BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN

Es importante comenzar este estado de la cuestión destacando la inabarcable cantidad de bibliografía que el pensamiento de Descartes ha dado lugar. Esbozar la historicidad de dicha multiplicidad bibliográfica difícilmente debe ser concebido en términos lineales. En otras palabras, no ha habido un desarrollo unidireccional en las lecturas de la obra de Descartes, pese a que, como mínimo se pueden destacar dos tradiciones interpretativas –la francófona y la anglófona– y una serie de «escuelas» que han incidido desde ópticas diversas en sus planteamientos. De ese modo, cualquier aproximación que bosqueje la evolución histórica de los estudios cartesianos debe subrayar siempre la multiplicidad de perspectivas coexistentes que muestran a Descartes como un autor poliédrico.

Como es sabido, la exégesis de Descartes desde la óptica racionalista constituye aquella que ha gozado de más trascendencia. Es preciso destacar, a este respecto, una de las lecturas de Descartes más relevantes e influyentes como fue la de corte hegeliano, cuya lectura se focalizaba decididamente en el «Descartes metafísico», es decir, en la dimensión fundacional que representa la metafísica cartesiana. Tal y como sostiene Hegel en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, «Descartes imprime rumbos totalmente nuevos a la filosofía; con él comienza la nueva época de la filosofía [...] Cartesio parte de la concepción de que el pensamiento debe partir del pensamiento mismo»<sup>1</sup>. Así, tras la notable impronta hegeliana en la historia de la filosofía, se consolidó la percepción del *ego cogito* como principio absoluto donde se origina la filosofía moderna y aspecto nuclear de la propuesta de Descartes. Desde la interpretación estrictamente racionalista, la ciencia cartesiana desempeñó un papel relativamente exiguo y fue concebida como una *mera extensión deductiva* desde los principios metafísicos<sup>2</sup>. Esta comprensión de la ciencia de Descartes en términos lógico-deductivos hacía recaer el peso de su ciencia exclusivamente en la solidez de su metafísica. Ahora bien, dicha interpretación coexistió con otras lecturas que, desde la tradición francófona, destacaron la relevancia de lo empírico en el proyecto cartesiano. A este respecto se encuentran las obras de Liard (1882) o Laporte (1945), quienes incidieron en los componentes empíricos del proyecto cartesiano. La tradición anglófona

---

<sup>1</sup> Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía (vol.III)*, p.257

<sup>2</sup> Cf. Hamelin, *El sistema de Descartes*, cap. 2

recogerá el testigo de estos autores y enfatizará el papel de lo empírico en Descartes<sup>3</sup>. Así, Desmond Clarke en su *Descartes' Philosophy of Science* (1986), destacará decididamente el papel que la experiencia desempeña en la ciencia cartesiana. Ésta ya no podrá ser concebida en términos meramente deductivos, dado que los distintos experimentos ejercerán una función imprescindible en las explicaciones científicas de Descartes, poniendo de manifiesto la importancia de lo empírico en el proyecto cartesiano. De esta forma, frente al «Descartes metafísico» se plantea la lectura de un «Descartes científico». En palabras de Clarke, «Nosotros interpretamos la obra conservada de Descartes como la producción de un científico práctico que por desgracia escribió unos breves ensayos de cierta importancia filosófica»<sup>4</sup>. Siguiendo esta línea interpretativa, la importancia de la ciencia cartesiana ha sido reexaminada mostrando la insuficiencia del concepto «deducción» utilizado por Descartes. Asimismo, ello ha sido complementado a través de numerosos estudios que han explorado las diversas disciplinas a las que Descartes realizó aportaciones científicas como la medicina, la óptica o la química.

Así pues, la propuesta cartesiana ha sido objeto de distintas lecturas amparadas bajo escuelas diversas. Se han realizado interpretaciones de índole racionalista (Hamelin, 1911; Brunschvicg, 1929; Laporte, 1945), empirista (Clarke, 1982; Garber, 1992; Gaukroger, 2003), metodológica (Cassirer, 1906) o fenomenológica (Husserl, 1931; Henry, 1985; Marion, 1975, 1981, 1986). Ahora bien, la idea de un Descartes entendido como antecesor intelectual del pragmatismo parece a todas luces una interpretación extraña e imposible de conciliar con la lectura centrada en la conquista de las certezas metafísicas como tarea primordial. Por un lado, cabe señalar que los primeros pragmatistas (William James, Charles Sanders Peirce y John Dewey) se presentaron a sí mismos en mayor o menor medida bajo el rubro del anticartesianismo. Las críticas de los pragmatistas fueron diversas, centrándose especialmente en el carácter fundamentalista y eminentemente racionalista de Descartes. El fundamentalismo representaba para los pragmatistas<sup>5</sup> una grave deficiencia en tanto que erigía una forma *definitiva de conocimiento* –lo que atentaba contra el falibilismo propio del pragmatismo. Análogamente, el racionalismo cartesiano era concebido como problemático debido a que los pragmatistas eran mucho más próximos al empirismo de corte británico. Una lectura pragmatista de Descartes tampoco ha gozado de buena fortuna en la contemporaneidad, pues la mayoría de las obras que refieren a los orígenes del pragmatismo no consideran a Descartes entre los posibles antecedentes del pragmatismo.

Con todo, diversos intérpretes (Kennington, 1978; Rodis-Lewis, 1985; Ribe, 1997), dando un paso más allá de la relectura en términos empiristas, han señalado un presunto *instrumentalismo* en el núcleo del cartesianismo. Es más, algunos estudiosos (Morris, 1970; Flórez, 2011) han llegado incluso a servirse, en un sentido laxo, del término «pragmatista» para calificar el instrumentalismo presente en la propuesta de Descartes. En ambos casos,

<sup>3</sup> De hecho, Clarke señala que no es el primer autor en incidir en el carácter empírico, y se retrotrae precisamente a la obra *Le Rationalisme de Descartes* de J. Laporte (1945).

<sup>4</sup> Clarke, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, p.16

<sup>5</sup> Pérez de Tudela lo señala como uno de los rasgos comunes de los pragmatistas: Cf, Pérez de Tudela, *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, pp.13-4

estos autores aluden a la búsqueda de consecuencias útiles a la que el proyecto científico cartesiano parece encaminarse –según se evidencia en la Sexta Parta del *Discurso del método*. La cuestión se ha centrado, para estos intérpretes, en la comprensión de la ciencia como conocimiento que nos provee de herramientas con las que intervenir sobre el orden de las cosas a fin de hacernos «dueños y poseedores de la Naturaleza»<sup>6</sup>. En otras palabras, el instrumentalismo cartesiano se ha reducido a los resultados prácticos que la ciencia cartesiana tenía como fin presentar. Tal y como señala Kennington, Descartes «employs the arts to articulate the goal of mastery of which the mathematical method becomes the instrument»<sup>7</sup>. Pese a estos apuntes, la estructuración de dicho instrumentalismo con el resto de elementos del proyecto cartesiano parece haber quedado estancada, pues una lectura pragmatista no ha gozado de mayor fortuna en las últimas décadas.

La presente tesis desea trazar una articulación de la filosofía cartesiana donde precisamente dicho instrumentalismo actuará como uno de los ejes centrales, señalando a un mismo tiempo otros destacados elementos que ambas filosofías comparten. Pese a que determinados autores han apuntado un pragmatismo en la filosofía de Descartes, el sentido parece haber sido recluso a un mero instrumentalismo carente de sistematicidad en el conjunto del pensamiento cartesiano. Contrariamente, existen numerosos motivos que inducen a sostener la tesis de que Descartes constituye un precedente del pragmatismo, esto es, que es posible hallar en su filosofía numerosas concepciones que guían el proyecto cartesiano y que son indisociables del mismo. Dado el carácter absolutamente heterodoxo de esta tesis, es preciso mostrar, primeramente, aquellos precursores del pragmatismo –destacados por James y Dewey– a fin de dilucidar qué rasgos constituirían un pragmatismo *avant la lettre*.

Para este propósito, en la presente *Introducción* trazaré una reconstrucción de aquellos autores que, a ojos del pragmatismo, constituyeron sus precedentes históricos. La razón de ello será determinar aquellos rasgos cuya posesión implica ser reconocido como un precursor del pragmatismo –pues ello se requerirá a fin de determinar qué convierte a Descartes en un pragmatista *avant la lettre*. Asimismo, se reconstruirá la exégesis que los pragmatistas hicieron de Descartes para, a lo largo de la presente tesis, evidenciar cómo esa interpretación no encaja con el proyecto cartesiano, y cómo ésta posee, contrariamente, multitud de elementos propios del pragmatismo.

## **2. LOS PRECURSORES DEL PRAGMATISMO: UNA RECONSTRUCCIÓN DESDE JAMES Y DEWEY**

Habitualmente se suele remontar el origen del pragmatismo a los escritos de Charles Sanders Peirce, en especial a su artículo «Cómo hacer claras nuestras ideas», considerado como el acta fundacional en la medida en que sentó los cimientos de aspectos clave para el pragmatismo como fueran el método pragmático o el carácter falible del mismo. Esta nueva filosofía, cuyo nombre

---

<sup>6</sup> Descartes, *Discurso del método*, p. (AT VI, p.

<sup>7</sup> Kennington, «Descartes and Mastery of Nature», p.213

fue, según reconoce el propio Peirce, extraído de la «creencia en sentido pragmático» de Kant<sup>8</sup>, fue concebida en su origen como «a method for explicating meanings, not a theory of truth»<sup>9</sup>. En efecto, en el artículo anteriormente mencionado, Peirce propone su máxima pragmática como una herramienta encaminada a la clarificación de conceptos<sup>10</sup>. No sería hasta unas décadas más tarde que William James entablaría contacto con el pragmatismo de Peirce, y acabaría convirtiéndose en uno de los abanderados del movimiento. James sería el responsable de tomar las ideas del pragmatismo peirceano, circunscritas fundamentalmente al espacio de la ciencia, y extenderlas a multitud de ámbitos como el de la metafísica o el de la religión. Como James y Dewey reconocieron, este método implicaba dilatar de forma notable el radio de acción de la filosofía peirceana, cuya aplicación se limita «a un universo de discurso muy estrecho y limitado»<sup>11</sup>. Así pues, el *método pragmático* acuñado por James significó la conversión del pragmatismo en una filosofía de amplio espectro, extensible a todo tipo de cuestiones filosóficas. Tal y como apunta Dewey:

«[James] ensanchó las consecuencias del [pragmatismo] al sustituir la regla o método general aplicable a la experiencia futura por consecuencias particulares [...] La razón principal que llevó a James a darle un acento distinto al método pragmático fue que le interesaba aplicarlo para determinar el significado de los problemas y las preguntas filosóficas [...] Deseaba establecer un criterio que permitiera determinar si una pregunta filosófica dada tiene un significado auténtico y vital, o si por el contrario se trata de algo trivial y puramente verbal»<sup>12</sup>

Los padres del pragmatismo (Peirce, James y Dewey) siempre tuvieron consciencia de que dicho movimiento filosófico no había surgido *ex novo*, sino que representaba –bajo la perspectiva de James– «Un nuevo nombre para viejas formas de pensar». En efecto, los tres pragmatistas habían señalado distintos precursores del pragmatismo en los que reconocían importantes planteamientos que habían contribuido a la formulación del pragmatismo. Peirce sostuvo en reiteradas ocasiones que «Berkeley on the whole has more right to be considered the introducer of pragmatism into philosophy than any other one man»<sup>13</sup>. John Dewey reconoció en la figura de Francis Bacon al «profeta del pragmatismo» cuya divisa defendía que «El saber es poder, y [que éste] se consigue dedicando la mente a estudiar en la Naturaleza, a fin de

<sup>8</sup> Cf. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, pp.627-32 (A 800-828/ B 828-856)

<sup>9</sup> Thayer, *Meaning and action*, p.135

<sup>10</sup> «[...] la regla para alcanzar el tercer grado de claridad de aprehensión es como sigue: Consideremos qué efectos, que pudieran tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto» (Peirce, «Como hacer claras nuestras ideas», p.69)

<sup>11</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.61

<sup>12</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.66

<sup>13</sup> Peirce, «Carta a William James del 23 de enero de 1903», p.425. Véase también: «In a metaphysical Club, I used to preach this principle as a sort of logical gospel, representing the unformulated method followed by Berkeley, and in conversation about it I called it "Pragmatism"» (Peirce, *Collected Papers*, 6.482, 1908); «Pragmaticism is [...] a method of thinking [...] Of those who have used this way of thinking Berkeley is the clearest example» (Peirce, *Collected Papers*, 8.206, c.1905)

aprender los procesos de mutación que esta tiene»<sup>14</sup>. Finalmente, James fue el más prolijo a la hora de identificar antecedentes del pragmatismo. Para él, «El método pragmático no [tenía] nada de nuevo. Sócrates fue un adepto a él, y Aristóteles lo usó metódicamente. Con su ayuda, Locke, Berkeley y Hume hicieron contribuciones a la verdad»<sup>15</sup>. Evidentemente ninguno de los tres sostuvo que estos filósofos fueran pragmatistas *sensu stricto*. Más bien, reconocían en ellos cualidades y prácticas que el pragmatismo asumía como propias y que «estos antecesores del pragmatismo utilizaron parcialmente [por lo que] sólo fueron sus precursores»<sup>16</sup>. Por tanto, si bien ninguno de estos filósofos representó una postura completamente pragmatista, sí es posible reconocer en ellos un pragmatismo *avant la lettre*.

A fin de mostrar en qué sentido puede ser considerado Descartes como un precursor del pragmatismo, se requiere realizar una reconstrucción de aquellos rasgos por los que filósofos como Bacon o Hume fueron identificados como pragmatistas. Así, la determinación de esos elementos facilitará posteriormente analizar si están presentes en el proyecto cartesiano. Dado que James y Dewey presentan una forma de pragmatismo cuya amplitud de miras aborda todo tipo de cuestiones filosóficas, centraré mi análisis en sus propuestas. Se tratará, por tanto, de reconstruir el pragmatismo *avant la lettre* analizando los propios precedentes que ellos mismos señalaron.

## 2.1. BERKELEY, LOCKE Y HUME: EL CRITERIO DE LA DIFERENCIA PRAGMÁTICA

William James fue siempre consciente de la historicidad que subyacía al pragmatismo y por ello manifestó en reiteradas ocasiones la existencia de una serie de precursores de este movimiento filosófico. James, al referirse a los antecesores del pragmatismo, sabía que no podía hallar una figura que recogiera gran parte de las tesis del pragmatismo. En opinión de Gale, el criterio que compartían estos antecesores refería a «the empiricistic reductions given by Locke, Berkeley, and Hume [...] were based upon content empiricism, the meaning of an idea of X consisting in the experiences that would be had upon experiencing X»<sup>17</sup>. Contrariamente, sostendré que la denominación «pragmatista» fue adoptada en relación a aquellos filósofos que se sirvieron de alguna forma del método pragmático –y en concreto del criterio de la *diferencia pragmática*:

«[...] el método pragmático trata de interpretar cada una de esas ideas señalando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué diferencia de orden práctico supondría para alguien el que fuera verdadera tal idea en vez de su contraria? Si no puede señalarse ninguna diferencia práctica, entonces las alternativas significan lo mismo de manera práctica y toda disputa es vana»<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.80

<sup>15</sup> James, *Pragmatismo*, pp.82-3

<sup>16</sup> James, *Pragmatismo*, p.83

<sup>17</sup> Gale, *The divided self of William James*, pp.152-3

<sup>18</sup> James, *Pragmatismo*, pp.79-80

Esta pauta metodológica, que ya había sido esbozada por Peirce<sup>19</sup>, centra la solución de las disputas en *los efectos prácticos* que cada una de las partes es capaz de ocasionar. Para ello, es preciso, en primer lugar, que exista una diferencia entre las consecuencias prácticas que cada una de dichas creencias ocasione, si no existe disparidad en los efectos se trata de un problema irrelevante. En caso de que exista una diferencia pragmática la cuestión se dilucidará en cuál de ambas ocasiona unos efectos más útiles, esto es, que permite al individuo desenvolverse mejor entre las circunstancias. Ello sucede en tanto que las creencias conforman *reglas de acción*<sup>20</sup>. Por tanto, «ciertas ideas no sólo resultan buenas para ser pensadas [...] sino que también son de ayuda en las contiendas de la vida práctica. Si hubiese una vida que realmente nos sería mejor llevar, y si existe una idea que, de ser creída, nos ayudaría a llevar esa vida, entonces realmente *nos será mejor* creer en tal idea»<sup>21</sup>. A fin de ilustrar esta definición parece adecuado servirnos un ejemplo planteado por William James en *La voluntad de creer* (1897). Imaginemos un soldado que se halla en el frente. La necesidad principal para éste será luchar de la mejor forma posible para que, de ese modo, pueda conservar su vida. Bajo estas circunstancias, si la creencia en Dios representa para este soldado un acicate que le permite combatir mucho mejor –porque no tiene temor a morir o porque cree que está haciendo lo correcto–, a él le será mejor creer en la existencia de Dios. Así, este caso pone de manifiesto en qué forma las ideas conformaban, para el filósofo americano, herramientas de acción.

James explícitamente reconoce que fueron los «English-speaking philosophers who first introduced the custom of interpreting the meaning of conceptions by asking what difference they make for life»<sup>22</sup>. En consecuencia, un análisis de las críticas de Locke o Hume a la noción de substancia pondrá de manifiesto que «our own pragmatic rule is used»<sup>23</sup>. Por tanto, dichas críticas serán precursoras del método pragmático. A fin de defender esta lectura frente a la interpretación de Gale que se funda exclusivamente en el carácter empirista de dichos filósofos, analizaré en qué forma Locke, Berkeley y Hume se sirven del criterio de la diferencia pragmática para realizar críticas diversas a la noción de substancia. A este respecto, debo aclarar que mi propósito consiste en esbozar la exégesis jamesiana de estos filósofos que hicieron un uso parcial del método pragmático. Se trata, pues, de exponer la interpretación de estos filósofos realizada por James a fin de determinar qué constituye a un pragmatista *avant la lettre*.

### 2.1.1. Locke y la crítica pragmatista a la substancia espiritual

Según James, John Locke representa uno de los primeros filósofos que hace uso del método pragmatista, dado que aplica «una crítica pragmática [...] a la

<sup>19</sup> Por ejemplo, afirma Peirce que «las diferentes creencias se distinguen por los modos diferentes de acción a que dan lugar. Si las creencias no difieren en este respecto, si apaciguan la misma duda produciendo la misma regla de acción, entonces las meras diferencias en la manera de tener conciencia de ellas no pueden convertirlas en creencias diferentes» (Peirce, «Como hacer claras nuestras ideas», p.65)

<sup>20</sup> Cf. James, *Pragmatismo*, p.80

<sup>21</sup> James, *Pragmatismo*, p.99

<sup>22</sup> James, «The Pragmatic Method», p.685

<sup>23</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.123



noción de *sustancia espiritual*<sup>24</sup>. Ciertamente, hallamos en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) de Locke una importante crítica a la idea de conciencia en tanto que sustancia espiritual cuyo planteamiento significó la defenestración definitiva de dicha concepción substancialista «because it was the first to include a *non-substantial account of personal identity*»<sup>25</sup>. Para ello, Locke no solo negó la cognoscibilidad de las sustancias<sup>26</sup> sino que además propuso una serie de experimentos mentales cuyo fin era evidenciar que el sustrato de la identidad personal no se halla en la sustancia sino en las conciencia de sí. A partir de ellos, se muestra que una concepción substancialista de la identidad es insuficiente para resolver las implicaciones morales<sup>27</sup> de dichos experimentos. Es conocido el ejemplo en el que Locke plantea la posibilidad de que un sujeto crea que su alma es la que estuvo en el cuerpo de Tersites y de Néstor de Troya:

«Pero como ese hombre ya no tiene ahora conciencia de ninguno de los actos de Néstor ni de Tersites, la cuestión es si se concibe o puede concebirse a sí mismo como la misma persona que Néstor o que Tersites. ¿Puede, acaso, considerar que los actos de uno de esos personajes le incumben? ¿Puede, acaso, atribuirlos a sí mismo, o creer que son actos propios en mayor grado que los actos de cualquier otro hombre que haya existido? Se advierte bien que como su conciencia no alcanza a comprender ninguno de los actos de Néstor o de Tersites, no es más una misma persona con uno de ellos, que lo sería si el alma o el espíritu inmaterial que ahora lo anima hubiese sido creado y hubiese comenzado a existir cuando comenzó a animar su cuerpo presente, por más cierto que pudiera ser que el mismo espíritu que animó el cuerpo de Néstor o el de Tersites fuese numéricamente el mismo que ahora anima el suyo. Porque esta circunstancia no serviría más para hacer que fuera la misma persona que Néstor, que la circunstancia de que algunas de las partículas de materia que alguna vez fueron parte de Néstor, fueran ahora parte de ese hombre, ya que *la misma sustancia inmaterial, sin una misma toma de conciencia, no hace más que sea una misma persona*»<sup>28</sup>

Mediante este ejemplo, Locke muestra que la sustancia espiritual es irrelevante a la hora de conformar nuestra identidad personal. De este modo, aquello que realmente constituye la conciencia es la identidad personal en tanto que , como sostiene Weinberg, «we can conceive of ourselves as the same self allows us to make sense of the concern we have for our own past actions, and this first personal relation to ourselves is of primary importance when it comes to personal identity»<sup>29</sup>. William James realizará una reinterpretación en términos pragmatistas de la crítica lockeana a dicha sustancia espiritual.

---

<sup>24</sup> James, *Pragmatismo*, p.105

<sup>25</sup> Weinberg, «Locke on Personal Identity», p.398

<sup>26</sup> «la palabra sustancia no significa nada» (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p.71); «[...] es tan razonable afirmar que no hay cuerpo, puesto que no tenemos ninguna idea clara y distinta de la sustancia de la materia, como decir que no hay espíritu, puesto que no tenemos ninguna idea clara y distinta de la sustancia de un espíritu» (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p.278)

<sup>27</sup> Para Locke, la identidad personal en tanto que conciencia y no sustancia era la forma de solventar el problema de la responsabilidad moral: Cf. Allison, «Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination», pp.41-4.

<sup>28</sup> Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p.323

<sup>29</sup> Weinberg, «Locke on Personal Identity», p.399

Para ello, sostiene que el núcleo de la misma se sirve primordialmente del criterio de la *diferencia pragmática*:

«Locke dice: supongamos que Dios suprimiera la conciencia. Muy bien, ¿qué ganaríamos *nosotros* si aún poseyéramos el principio anímico? Supóngase que Dios atribuyera la misma conciencia a diferentes almas: ¿nos iría peor a *nosotros* por ese hecho, en la medida que fuéramos conscientes de *nosotros mismos*? [...] Locke enfocó el problema desde ese punto de vista, y así mantuvo la cuestión en el terreno pragmático [...] nuestra identidad personal consiste exclusivamente en ciertos particulares definibles pragmáticamente; plantearse si, aparte de estos hechos verificables, esa identidad también es inherente a un principio espiritual, no es más que una especulación meramente curiosa»<sup>30</sup>

Desde una perspectiva jamesiana, Locke pone en funcionamiento el criterio de la diferencia pragmática a fin de dilucidar las divergencias prácticas que se derivan de preservar o prescindir una concepción substancialista de la conciencia. La conclusión lockeana fue que no era posible discernir o negar la existencia de las mismas y que, por tanto, el problema carecía de cualquier interés. Al no poder señalar diferencia práctica alguna, ambas perspectivas «acaban significando lo mismo en la práctica, y [...] el significado que no sea práctico es como si no existiese para nosotros [los pragmatistas]»<sup>31</sup>. En otras palabras, que la noción de sustancia espiritual se encuentra «void of intelligible meaning and propositions touching such ideas may be indifferently»<sup>32</sup>. En consecuencia, la cuestión de la sustancia se vuelve irrelevante respecto al problema de la identidad, de forma que «El *sí mismo* es esa cosa pensante y consciente (sin que importe de qué sustancia esté formada, ya sea espiritual, material, simple o compuesta)»<sup>33</sup>.

Mientras la noción de sustancia espiritual está vacía de contenido, el concepto lockeano de identidad personal representa «nothing more than the functional and perceptible fact that our later states of mind continue and remember our earlier ones»<sup>34</sup>. El único sentido inteligible para Locke de la identidad personal será, por tanto, la cadena de recuerdos preservada en la memoria, que conforma «the only concretely verifiable part of its significance»<sup>35</sup>. De esta forma, «Locke reduce esta noción a su valor pragmático en términos de experiencia»<sup>36</sup>, de forma que la diferencia reside en que mediante la concepción lockeana de la conciencia «we can remember and appropriate our past, calling it “mine”»<sup>37</sup>.

### 2.1.2. Berkeley y la crítica pragmatista a la sustancia material

Berkeley también fue, en opinión de James, un precursor del pragmatismo en la medida en que empleó el método pragmático para criticar la noción de

---

<sup>30</sup> James, *Pragmatismo*, pp.105-6

<sup>31</sup> James, *Pragmatismo*, p.81

<sup>32</sup> James, *The varieties of religious experience*, p.443

<sup>33</sup> Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p.325

<sup>34</sup> James, *Some problems of philosophy*, pp.121-2

<sup>35</sup> James, «Philosophical conceptions and practical results», p.307

<sup>36</sup> James, *Pragmatismo*, p.105

<sup>37</sup> James, *Some problems of philosophy*, pp.123-4

*substancia material*. En efecto, el obispo irlandés, sostuvo en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) que la substancia material subsistente en sí misma representaba una mera *abstracción* cuya existencia no era sino *dependiente* de la percepción del sujeto:

«todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, carecen de una subsistencia independiente de la mente, y que su ser consiste en ser percibidos o conocidos; y que, consecuentemente, mientras no sean percibidos por mí o no existan en mi mente o en la de otro espíritu creado, o bien no tendrán existencia en absoluto, o, si no, tendrán que subsistir en la mente de algún espíritu eterno. Pues sería completamente ininteligible y conllevaría todo el absurdo de una abstracción, el atribuir a cualquier parte de esas cosas una existencia independiente de un espíritu»<sup>38</sup>

Berkeley parte de una redefinición donde los objetos materiales debían ser reducidos a las meras experiencias perceptivas que se tenían de ellos, prescindiendo de un concepto de materia en términos substanciales –cuya existencia es *independiente* de la percepción del sujeto. Bajo la postura berkeleyana, «lo que se dice de la existencia absoluta de cosas impensadas, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, [...] resulta completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi*; y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben»<sup>39</sup>. A este respecto, James considerará que Berkeley, al reemplazar la substancia material por la percepción del objeto, centra la cuestión en los *efectos prácticos* del objeto perceptivo. Al reducir la materia a su expresión perceptiva, ésta se redefine en las consecuencias de que nos provee. En palabras de James, «The cash-value of matter is our physical sensations. That is what it is known as, all that we concretely verify of its conception. That, therefore, is the whole meaning of the word “matter” –any other pretended meaning is mere wind of word»<sup>40</sup>. Sobre esta concepción de lo existente, la crítica principal<sup>41</sup> planteada por Berkeley a las substancias materiales se fundamenta en la imposibilidad de plantear la existencia independiente de los objetos materiales, pues ello implicaría una contradicción. Ciertamente, dado que la existencia de los objetos es aquello que se percibe de ellos, es preciso que éstos sean percibidos por un sujeto para que puedan ser considerados como existentes. Es decir, si «existir» significa «ser percibido», no se puede atribuir existencia *independiente* a un objeto dado que requiere ser percibido para poder afirmar su existencia. Por tanto, si existiera una substancia material ello significaría que existen percepciones cuya existencia es *independiente* de la percepción del sujeto, lo que sería contradictorio.

Para James, el pragmatismo de Berkeley reside en la *diferencia pragmática* que se establece entre asumir una substancia material o una concepción de la materia reducida a su mera expresión perceptiva:

---

<sup>38</sup> Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, p.58

<sup>39</sup> Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, p.56

<sup>40</sup> James, «The Pragmatic Method», p.686

<sup>41</sup> Berkeley se sirve de otras críticas complementarias a fin de desechar la existencia de substancias materiales: Cf. Broad, «Berkeley's Denial of Material Substance», *The Philosophical Review*, pp.172-180.

«Lejos de negar el mundo externo que conocemos, Berkeley lo corrobora. Según Berkeley, lo que más directamente reducía el mundo externo a irrealidad era la noción escolástica de sustancia material inaccesible para nosotros, una sustancia *detrás* del mundo externo más profunda y real que él, una sustancia que hace falta para sustentarlo. Si se abole la sustancia –decía– y se cree que Dios, al que podemos entender y aproximarnos, nos envía directamente al mundo sensible, se confirmará y respaldará a éste con su divina autoridad. En consecuencia, la crítica que Berkeley hizo de la noción de “materia” fue *absolutamente pragmatista*»<sup>42</sup>

Ciertamente, para Berkeley, el concepto de sustancia material constituía un concepto ininteligible cuya utilización no entrañaba beneficio práctico alguno, más bien al contrario, por lo que era una noción completamente prescindible. Desde la comprensión jamesiana, para Berkeley la sensación representaba lo único inteligible pues era lo único de lo que se percibía efectos. Así pues, el único significado de la material era la propia sensación en tanto que ellas son «all that corporeal substances are *known-as*, [...] They are the only verifiable aspect of the word»<sup>43</sup>. Por tanto, «La diferencia [pragmática] que la materia produce en nosotros, el hecho de que exista realmente, es que entonces obtenemos esas sensaciones; y cuando no existe, es que carecemos de ellas. Esas sensaciones son, pues, su único significado»<sup>44</sup>.

En definitiva, para James, la crítica de Berkeley a la sustancia material es pragmatista en la medida en que se centra en comparar la diferencia a efectos prácticos entre asumir o rechazar dicha noción. Así, mediante el criterio de la diferencia práctica, se observa que la «sustancia material» representa una noción «vaga e indeterminada»<sup>45</sup> que «al eliminarla, el resto de la humanidad no sufre el menor daño»<sup>46</sup>. Contrariamente, al concebir los objetos materiales en tanto que experiencias perceptivas se delimita el ámbito práctico de éstos. La diferencia práctica radica, por tanto, en que la concepción berkeleyana de la materia permite un acceso a la realidad y a sus fenómenos.

### 2.1.3. Hume y la crítica pragmatista a la noción de causalidad

Por último, Hume representó para James otro de los antecesores del pragmatismo por la crítica que efectuó en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1740) y en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748) a la noción de causalidad. Para el filósofo escocés, la idea de causalidad constituía uno de los problemas filosóficos por excelencia. No es preciso incidir a este respecto en el problema engendrado por la causalidad en la Modernidad, que supuso la (presunta) defenestración de las explicaciones teleológicas en favor de las mecanicistas. El escocés, desde sus influencias escépticas, indagó respecto a los problemas que planteaba la flamante causalidad eficiente.

Desde la óptica humeana, el concepto de causa plantea un problema en relación al origen del mismo. La causalidad no constituye una noción

<sup>42</sup> James, *Pragmatismo*, pp.104-5

<sup>43</sup> James, *Some problems of philosophy*, pp.122-3

<sup>44</sup> James, *Pragmatismo*, p.105

<sup>45</sup> Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, p.61

<sup>46</sup> Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* p.75

generada *a priori*, sino que es resultado de una percepción empírica que establece una conexión necesaria entre dos fenómenos. Tras observar en múltiples ocasiones que después de encender un fuego aparece humo, concluyo que el fuego es la causa de éste. El problema surge para Hume al considerar la conexión entre ambos fenómenos, pues no existe contradicción alguna en concebir que el fuego no cause el humo. En otras palabras, pese a la asociación causal que el sujeto establece entre dos fenómenos, no existe percepción alguna que valide la conexión necesaria entre ambos. En palabras de Hume, «no podemos tener idea de algo que no haya aparecido en algún momento a los sentidos externos o al sentimiento interno, la conclusión necesaria parece ser la de que no tenemos ninguna idea de conexión o poder y que estas palabras carecen totalmente de sentido cuando son empleadas en razonamientos filosóficos o en la vida corriente»<sup>47</sup>. De este modo, las causas no constituyen entidades cuya existencia sea independiente sino que son el resultado de la asociación que el sujeto establece entre dos fenómenos a partir del hábito y la confianza en que el futuro será igual que el pasado. Pese a que la causalidad no constituya una noción amparada bajo una impresión, «Causal reasoning is justified because it works: our inferential habits are in harmony with the course of nature»<sup>48</sup>.

En opinión de James, la crítica humeana se sirve indudablemente del método pragmatista. En este sentido, su análisis parte de que «We call something a cause; but we at the same time deny its effect to be in any latent way contained in or substantially identical with it»<sup>49</sup>. En efecto, pese a la aceptación de la noción de causalidad, Hume niega contundentemente que el sujeto tenga acceso a lo que las causas sean esencialmente. De otra forma, la causalidad no goza de existencia *a priori*, sino que constituye una noción derivada de la relación entre objetos<sup>50</sup>. Como concluye Beebe, desde la perspectiva humeana, «there is no legitimate idea that corresponds to the expression “necessary connection in nature”, any claim about the existence or non-existence of such a thing either lacks in meaning or, at best, attaches an arbitrary name to an unspecified unknowable feature of the world»<sup>51</sup>. Por tanto, si el estatuto de ésta no es independiente, «We thus cannot tell what its causality amounts to until its effect has actually supervened. *The effect, then, or something beyond the thing is what makes the thing to be so far as it is a cause*»<sup>52</sup>. En otras palabras, el análisis jamesiano sostiene que el sentido de la noción de causalidad reside en sus propios efectos; tan solo podemos identificar algo como una causa tras identificar las consecuencias, pues son éstas las que otorgan sentido al propio término. De este modo, Hume será un adepto al criterio de la diferencia pragmática, pues su crítica de la causalidad concluirá que dicha noción «Apart from this practical meaning [extraído de los efectos] it has no significance whatever, and books about it may be committed to the flames»<sup>53</sup>.

---

<sup>47</sup> Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p.99

<sup>48</sup> Beebe, *Hume on causation*, p.73

<sup>49</sup> James, *The will to believe*, p.278

<sup>50</sup> «La idea de la causalidad debe derivarse de alguna relación entre los objetos y debemos ahora intentar descubrir esta relación» (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p.70)

<sup>51</sup> Beebe, *Hume on causation*, p.10

<sup>52</sup> James, *The will to believe*, p.278

<sup>53</sup> James, «The Pragmatic Method», p.686

En este punto se vislumbra la conexión con la noción de verdad jamesiana, donde algo es verdadero *en base a sus efectos*:

«[...] toda idea que nos lleve prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra distinta, que concatene satisfactoriamente las cosas, que funcione de forma segura, que simplifique las cosas y ahorre trabajo, una idea así –digo– es verdadera justamente por todo eso, *verdadera a esos efectos*»<sup>54</sup>

Por tanto, la crítica de Hume a la causalidad se sirve del método pragmatista en la medida en que la causalidad carece de significado por sí, sino que éste es resultado de los efectos.

## 2.2. FRANCIS BACON, EL PROFETA DEL PRAGMATISMO

La figura de Francis Bacon ha tenido un carácter profético para multitud de autores que han visto en él las raíces de la Modernidad. Ciertamente, desde Comenius en el *Prodromus Pansofiae* (1637), pasando por Kant –a quien alude al inicio de su *Crítica de la Razón Pura*<sup>55</sup> (1781)– hasta Hegel y sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, el proyecto de Bacon es concebido como «el despertar de una gran confianza de la razón en sí misma y en la naturaleza»<sup>56</sup>. Este testigo ha llegado también a ser recogido por la Teoría Crítica de Adorno, quien en su *Diálectica de la Ilustración* responsabiliza a Francis Bacon de la racionalidad instrumental moderna<sup>57</sup>. El pragmatismo también destacó el carácter instrumental de la epistemología baconiana. De hecho, en multitud de ocasiones se han referido los intérpretes<sup>58</sup> a la importancia que John Dewey atribuye a Francis Bacon como firme precursor del pragmatismo:

«Ignoro si cuando James afirmo que la palabra *pragmatismo* era un nombre nuevo que se daba a un viejo sistema de pensar, se acordaba concretamente de Francis Bacon; pero en lo que se refiere al espíritu y a la atmosfera en que debe perseguirse el conocimiento, puede considerarse a Bacon como el profeta del concepto pragmatista del saber»<sup>59</sup>

Ciertamente, Dewey, en su *Reconstruction in philosophy* (1920), dedica un capítulo a analizar la figura de Francis Bacon como el *profeta del pragmatismo*. Verulamio encarna, en opinión de Dewey, el espíritu de la Modernidad, pues vincula una nueva actitud mental junto a una concepción radicalmente distinta del conocimiento. Bacon representa la cosmovisión del sujeto activo que anhela la intervención sobre el orden del mundo. A fin de consumir dichas aspiraciones prácticas, el profeta del pragmatismo acometerá una transformación en la noción de conocimiento científico. Siguiendo la argumentación de Dewey, es posible sintetizar una serie de rasgos que convierten Bacon en un pragmatista *avant la lettre*.

---

<sup>54</sup> James, *Pragmatismo*, p.87

<sup>55</sup> Kant, *Critica de la razón pura*, p.18 (B-XII)

<sup>56</sup> Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía (III)*, p.217

<sup>57</sup> Adorno & Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, p.20

<sup>58</sup> Cf. Hoy, *The political philosophy of John Dewey*, p.16

<sup>59</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.71

En primer lugar, Dewey destaca el carácter inductivo de la ciencia baconiana como un rasgo que conlleva implicaciones pragmáticas. Bacon es conocido como el padre de la inducción, pues fue el responsable de sustituir los métodos científicos vinculados a la autoridad aristotélica o a la lógica escolástica por el recurso a lo empírico como fuente del conocimiento científico. En efecto, la importancia que Bacon atribuye a la experiencia en el proceder científico constituirá una pieza fundamental en la consolidación de la Nueva Ciencia. Para Dewey, el énfasis de Verulamio en el carácter empírico de la ciencia resulta decisivo para su triunfo, dado que «Before the technique of empirical method was developed and generally adopted, it was necessary to dwell explicitly upon the importance of “experience” as a starting point and terminal point, as setting problems and as testing proposed solutions»<sup>60</sup>. De ese modo, «In place of authority and the deductive method, Bacon advocated a return to nature and induction from data given through observation»<sup>61</sup>. Para Dewey, el método inductivo implica liberar a la razón de su sometimiento a la autoridad eclesiástica. Se trata, por tanto, de una *lógica del descubrimiento* enfrentada a la lógica escolástica, que solo «servía para enseñar lo ya conocido, y el enseñar equivalía a adoctrinamiento, a hacer prosélitos»<sup>62</sup>. Así, el «verdadero espíritu de la inducción es el descubrimiento constante y sin fin de hechos y de principios no conocidos»<sup>63</sup>.

El segundo aspecto involucrado en el pragmatismo de Bacon se funda en el carácter práctico que se atribuye a la ciencia, concebida por Verulamio como un saber encaminado a convertir a los hombres dueños y poseedores de la Naturaleza. El conocimiento que nos brinda la ciencia moderna no se dirige a la simple contemplación –como sucedía con el ideal aristotélico–, sino a la intervención en el mundo a fin de mejorar las condiciones materiales de los hombres. Se trata, por tanto, de un conocimiento *operativo* cuyo espíritu es recogido en máxima baconiana «El conocimiento es poder»<sup>64</sup> –y a la que Dewey refiere como un «criterio pragmatista»<sup>65</sup>. En otras palabras, «through science, man is to control nature and turn her energies to the execution of his own ends»<sup>66</sup>. La ciencia baconiana vincula, así, su carácter inductivo a una función transformadora de la realidad, tal y como se muestra en el símil que emplea Dewey de las hormigas y las abejas:

«La acumulación pasiva de experiencias –el tradicional método empírico– se parece a la hormiga que corre de un lado para otro, recoge y apila montones de materiales en bruto. El verdadero método, el que Bacon quisiera introducir, puede compararse a la actividad de la abeja que recoge materiales del mundo exterior igual que la hormiga, pero que, a diferencia de esta criatura laboriosa, ataca *y modifica lo que ha recogido para obligarle a que entregue su tesoro oculto*»<sup>67</sup>

---

<sup>60</sup> Dewey, *Experience and Nature*, p.3

<sup>61</sup> Dewey, *Studies in Logical Theory*, p.156

<sup>62</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.65

<sup>63</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.68

<sup>64</sup> Cf. Bacon, *Novum Organum*, p.31

<sup>65</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.64

<sup>66</sup> Dewey, *Democracy and Education*, p.291

<sup>67</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.66-7

La analogía con la actividad de la abeja evidencia dos características fundamentales del método científico baconiano. Por un lado, se trata de un método *activo*, pues las leyes y principios naturales «Se hallan ocultos y es preciso arrancárselos [a la Naturaleza] mediante una técnica de investigación activa y complicada»<sup>68</sup>. En otras palabras, no se trata de una mera acumulación pasiva de experiencias, sino que es preciso someter a la Naturaleza a un examen donde se la obligue a revelarnos cómo operan sus fuerzas ocultas. Por otro lado, la característica más relevante de la propuesta científica baconiana reside en su capacidad para intervenir en el mundo. Verulamio no se conforma con un conocimiento meramente contemplativo, sino que se sirve de éste para someter a la naturaleza a nuestros intereses y fines, dado que «lo sustancial en el saber científico es el dominio sobre las fuerzas de la Naturaleza»<sup>69</sup>. Y es precisamente en este sentido en el que «puede considerarse a Bacon como el profeta del concepto pragmatista del saber»<sup>70</sup>.

Los frutos de la ciencia conducen al tercer argumento por el que Bacon es considerado un pragmatista *avant la lettre*: el conocimiento científico como herramienta de *progreso material y social*.

«The stationary engine, the locomotive, the dynamo, the motor car, turbine, telegraph, telephone, radio and moving picture are not the products of either isolated individual minds nor of the particular-economic regime called capitalism. They are the fruit of methods that first penetrated to the working causalities of nature and then utilized the resulting knowledge in bold imaginative ventures of invention and construction»<sup>71</sup>

En efecto, para Verulamio, la capacidad transformadora de la ciencia es relevante por las mejoras que ocasiona en las condiciones materiales de los hombres. Así, «El dominio de la Naturaleza no debía ser individual sino colectivo; el Imperio [...] del Hombre sobre el Hombre, debe ser sustituido por el Imperio del Hombre sobre la Naturaleza»<sup>72</sup>. De esta forma, el conocimiento científico se traduce en «inventos que controlan a la Naturaleza y dominan las fuerzas de esta, aplicándolas a usos sociales»<sup>73</sup>. El objetivo final de la intervención práctica en el mundo mediante la nueva ciencia fue trazado por Bacon en su *Nueva Atlántida* (1627), donde él «foresees a human society in which skill and invention and government shall all contribute to human welfare»<sup>74</sup>.

Si Bacon es el profeta del pragmatismo es porque sus augurios preveían que el progreso humano era indisociable del dominio de la naturaleza a través de la nueva ciencia. El método inductivo «which was set forth in his new logic an era of expansive discoveries was to emerge, and these discoveries were to bear fruit in inventions for the service of man»<sup>75</sup>. Verulamio encarna, por tanto, una concepción pragmatista del conocimiento donde éste se percibe

---

<sup>68</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.66

<sup>69</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.74

<sup>70</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.71

<sup>71</sup> Dewey, *Liberalism and social action*, pp.73-4

<sup>72</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.70

<sup>73</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.80

<sup>74</sup> Dewey, *Ethics*, p.165

<sup>75</sup> Dewey, *Democracy and Education*, p.291



como un *instrumento de control*. En definitiva, la característica más relevante del pragmatismo baconiano residirá en la concepción del conocimiento científico vinculado a la generación de consecuencias útiles. El saber como instrumento de acción e intervención activa sobre el mundo.

### **2.3. UNA SÍNTESIS DE LOS RASGOS PRECURSORES DEL PRAGMATISMO**

Tras esta reconstrucción de los rasgos que, en opinión de James y Dewey, revelaron como pragmatistas a determinados filósofos como Francis Bacon o David Hume, subyace un elemento clave a considerar en una interpretación pragmatista de Descartes: la dimensión activa del conocimiento. Ciertamente, el interés por la obtención de consecuencias útiles o el empleo *parcial* –es decir, utilizado en escasas ocasiones– del método pragmático señalan dos elementos centrados en el carácter práctico del saber. Por tanto, los precursores del pragmatismo lo son en tanto que manifestaron ese carácter parcialmente.

Una posición plenamente pragmatista exige la presencia de determinados rasgos que permiten guiar los distintos proyectos en un mismo sentido –aun cuando existan divergencias. Así pues, de esos rasgos propios pragmatismo, los filósofos anteriormente mencionados compartían alguno de éstos, lo que les convertía en predecesores. El modelo que nos han ofrecido los distintos ejemplos expuestos será valioso para una consideración pragmatista de Descartes. Con todo, la intención de la presente tesis es ir más allá de los limitados rasgos pragmatistas percibidos en Francis Bacon o Locke, y defender que en Cartesio existen numerosos elementos compartidos con James o Dewey. En otras palabras, la cuestión central se encamina a evidenciar la multiplicidad de rasgos compartidos entre Descartes y los padres del pragmatismo –de forma análoga a como ellos hicieron con los empiristas británicos– a fin de exponer su pragmatismo *avant la lettre*.

### **3. LOS ELEMENTOS GENUINOS DE LA PERSPECTIVA PRAGMATISTA**

Dado que la presente tesis se encamina a dirimir la relación de Descartes con el pragmatismo, es preciso exponer aquellos rasgos por los que una lectura pragmatista del cartesianismo podría ser admitida. Cabe destacar que no se pretende realizar una formulación extensiva y definitiva de lo que el pragmatismo sea, pues, como ya en su tiempo mostrara Lovejoy –quien llegó a exponer trece sentidos distintos<sup>76</sup>–, existen innumerables formas de concebir el pragmatismo. En efecto, existen claras divergencias entre Peirce, Papini, Royce, C.I. Lewis, y tantos otros. En consecuencia, tomaré como modelo del pragmatismo *avant la lettre* una formulación extraída de las propuestas de Dewey y James. La razón principal se sustenta en que, además de ser dos de los «padres» del pragmatismo, es posible reconocer entre ambos un parecido de familia que aproxima sus propuestas más que en relación a Peirce –quien de hecho estaba tan en desacuerdo con las teorías pragmatistas de éstos que rebautizó su filosofía como «pragmaticismo». Partiendo de los precursores anteriormente expuestos, deseo plantear una caracterización del pragmatismo

---

<sup>76</sup> Cf. Lovejoy, «The Thirteen Pragmatisms», pp.29-39

lo suficientemente amplia como para que sea posible concebir dichos precedentes como tal. Sin embargo, mi propósito es además enriquecer la propia descripción que realizaran James y Dewey, poniendo de manifiesto que existen más elementos propios del pragmatismo que los anteriormente expuestos por ellos para considerar a Descartes un precursor del pragmatismo. En definitiva, que Descartes comparta más rasgos pragmatistas que Bacon, Berkeley, Hume o Locke.

### **3.1. La concepción pragmatista del individuo y del conocimiento: sujeto activo e instrumentalismo epistemológico**

La primera consideración que es preciso realizar respecto al sujeto pragmatista refiere a la concepción activa de su papel en el mundo. Desde el Renacimiento, es posible hallar una tensión entre dos formas de concebir la función que éste desempeña en la realidad. Por un lado, una concepción contemplativa donde la importancia del sujeto radica en una forma de vida encaminada hacia la vida ultraterrenal. Por otro lado, se halla una comprensión activa del proceder del sujeto en el mundo, donde éste es responsable de la praxis transformadora de la realidad con la que mejorar las condiciones de vida existentes.

La perspectiva activa se consolidará decididamente en la Modernidad, convirtiendo el hombre en actor y no en un simple espectador del mundo. De ese modo, el pragmatista, recogiendo la influencia de Bacon, constituye un sujeto plenamente centrado en la *acción*, dado que «De un modo u otro, *estamos siempre obligados a actuar*; nuestras acciones junto con sus consecuencias, de hecho cambian en función de las creencias que hayamos elegido»<sup>77</sup>. Por tanto, la acción práctica constituye la manifestación relevante del propio conocimiento, relegando «the traditional notion that action is inherently inferior to knowledge and preference for the fixed over the changing it involves the conviction that security attained by active control is to be more prized than certainty in theory»<sup>78</sup>. En dicha redefinición del sujeto activo se efectuará un «cambio radical en el concepto del conocimiento que, de contemplativo, pasará a ser activo»<sup>79</sup>. En efecto, la relación establecida entre sujeto y conocimiento se transformará de forma que el saber pasará a constituir la herramienta que guíe toda acción con la que el sujeto intervenga sobre el orden del mundo. Así, la Modernidad trae consigo el paso «from contemplative enjoyment to active manipulation and control»<sup>80</sup>. Ciertamente, el pragmatista concibe el mundo como un espacio cuyo sentido emana intrínsecamente vinculado a la acción del hombre. Se trata, por tanto, de una actitud encaminada a la transformación de la realidad:

«[El pragmatista] Se aparta de la abstracción y de la insuficiencia de las soluciones verbales, de las malas razones *a priori*, de los principios inmutables, de los sistemas cerrados y de los pretendidos “absolutos” y “origenes”. El

<sup>77</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.69

<sup>78</sup> Dewey, *The quest for certainty*, p.37

<sup>79</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.142

<sup>80</sup> Dewey, *The quest for certainty*, p.95

pragmatista se vuelve hacia la concreción y la determinación, *se dirige hacia los hechos, hacia la acción y hacia el poder*»<sup>81</sup>

En definitiva, bajo esta concepción del individuo como un *sujeto activo*, el pragmatismo «conceived of knowledge in terms of process and action, insisting that knowledge is one of the tools people use to adjust, cope and interact with their external surroundings»<sup>82</sup>. De este modo, se procederá a una redefinición del conocimiento en términos instrumentales. El pragmatismo, en tanto que consolidación de dicha cosmovisión, defenderá que «La posesión de la verdad, lejos de constituir un fin en sí mismo, sólo es un medio preliminar con vistas a otras satisfacciones vitales»<sup>83</sup>. El conocimiento, por tanto, deja de centrarse en esclarecer lo que la realidad sea en sí misma y se erige en una herramienta al servicio del hombre que le permite consumir su papel activo en el mundo. En palabras de James, la actitud pragmatista respecto al conocimiento se aparta «de las realidades primeras, los principios, las “categorías” y las supuestas necesidades, y [dirige] las miras a lo que sucede más adelante, los frutos, las consecuencias, los hechos»<sup>84</sup>.

En este sentido, el mejor ejemplo se evidencia en el carácter instrumental que asume el conocimiento científico. Siguiendo la máxima baconiana «Saber es poder», el pragmatismo percibe en la ciencia moderna el perfecto ejemplo de la relación entre conocimiento y acción que conlleva consecuencias útiles. Primeramente, es preciso señalar que, para un pragmatista, las teorías científicas no conforman ya descripciones donde se transcribe la realidad absoluta de las cosas, sino que nos ofrecen un conocimiento hipotético cuyo valor reside en su capacidad para manipular la naturaleza. Así, las teorías «se convierten en instrumentos en los que podemos apoyarnos, y no en respuestas a enigmas; instrumentos, y no soluciones a enigmas que nos permitan descansar o pararnos»<sup>85</sup>. A este respecto, la ciencia representa la forma refinada de dominio de la naturaleza, dado que, como señala James, «El alcance del control pragmático de la naturaleza, puesto recientemente en nuestras manos mediante los medios científicos de pensar, excede enormemente el alcance del viejo control fundado en el sentido común»<sup>86</sup>. La concepción pragmatista del conocimiento sitúa como eje del mismo la *transformación de la realidad*. Conocer verdaderamente un objeto requiere la manipulación del mismo, servirse de éste para los fines establecidos por el sujeto:

«[...] a medida que se impone el concepto activo del conocimiento, y se considera al medio que nos rodea como algo que debe ser cambiado si queremos conocerlo verdaderamente, los hombres se sienten animados de valor y adoptan frente a la Naturaleza una actitud que casi pudiéramos calificar de agresiva. La Naturaleza

---

<sup>81</sup> James, *Pragmatismo*, p.83

<sup>82</sup> Baert, «A neopragmatist agenda for social research: integrating Levinas, Gadamer and Mead», p.53

<sup>83</sup> James, *Pragmatismo*, p.172

<sup>84</sup> James, *Pragmatismo*, p.85

<sup>85</sup> James, *Pragmatismo*, p.84

<sup>86</sup> James, *Pragmatismo*, p.162

se hace plástica, se convierte en algo que hay que someter a los usos humanos»<sup>87</sup>

Análogamente, es siguiendo esta concepción activa e instrumental del conocimiento donde el criterio de la *diferencia pragmática* adquiere su sentido. En efecto, al recaer la importancia de una opinión en los efectos que ésta es capaz de ocasionar, James evidencia un claro interés por transformar la realidad del sujeto. Las creencias se deben adoptar por las consecuencias que éstas implican, demostrando que el conocimiento conforma una herramienta encaminada a ofrecernos las mejores consecuencias prácticas. Es más, su postura implica un rechazo a cualquier forma de conocimiento *que no conlleve implicaciones prácticas*. James manifiesta, por tanto, una clara visión del conocimiento en términos instrumentales y activos, pues una epistemología centrada primordialmente en los efectos prácticos es posible únicamente bajo una concepción instrumental del conocimiento.

En suma, el pragmatista representa un sujeto activo comprometido con la acción en el mundo hacia un progreso material y moral. Para ello, James y Dewey redefinen la noción de conocimiento en términos instrumentales. Es en los efectos prácticos donde reside la importancia del conocimiento, pues es aquello que permite establecer la diferencia para el sujeto en la medida en que mejora su propia existencia.

### 3.2. El carácter falibilista del conocimiento según el pragmatismo

Desde que fuera planteado por Peirce, el principio de falibilismo ha pasado a constituir uno de los aspectos nucleares de la concepción del conocimiento manejada por el pragmatismo, integrándose en el corazón de multitud de propuestas epistemológicas contemporáneas como el Racionalismo Crítico de Karl Popper<sup>88</sup>. Tal y como lo formulara Peirce, el falibilismo «is the doctrine that our knowledge is never absolute but always swims, as it were, in a continuum of uncertainty and of indeterminacy. Now the doctrine of continuity is that *all things* so swim in continua»<sup>89</sup>. La consecuencia más notable en términos cognoscitivos recae en la perpetua revisabilidad de cualquier creencia o verdad. El éxito del falibilismo como pieza indispensable de toda doctrina pragmatista fue consecuencia del carácter *antifundamentalista, instrumentalista y constructivista* subyacente a las epistemologías de James y Dewey.

Para estos autores<sup>90</sup> no tiene ya sentido plantear un programa gnoseológico en términos fundamentalistas por varias razones. Primeramente, la justificación de las creencias no se produce ya en un sentido deductivista, sino en base a los efectos que una determinada creencia permite alcanzar. Ciertamente, la justificación pragmatista de una creencia reside, como no

<sup>87</sup> Dewey, *La reconstrucción en filosofía*, p.135

<sup>88</sup> Cf. García Rodríguez, «En defensa del Racionalismo Crítico: el criticismo popperiano como actitud vital», pp.96 y sig.

<sup>89</sup> Peirce, *Collected Papers of C.S. Peirce*, 1. 171

<sup>90</sup> Ciertamente, el falibilismo constituye una posición compartida por todos los pragmatistas, de forma que «they recognize human fallibility, and refuse to take any particular vocabulary or set of beliefs as fundamentally justified by a direct, unmistakable relation to reality» (Cormier, «Pragmatism, politics and the corridor», p.353)

podía ser de otra forma, en las consecuencias prácticas de la misma que son las que *la hacen verdadera*. Siguiendo el planteamiento de James, «una idea es “verdadera” mientras resulte de provecho para nuestras vidas»<sup>91</sup>. En segundo lugar, porque la comprensión del fundamentalismo es concebida por los pragmatistas en términos de *fundamentalismo duro*, cuya importancia reside en la consecución de una justificación definitiva –como la certeza metafísica cartesiana. Los primeros pragmatistas afirmaron rotundamente que «las verdades nunca podrían ser absolutas»<sup>92</sup>. El pragmatismo abandona, en consecuencia, cualquier doctrina epistémica concebida en términos definitorios, pues la propia concepción que manejan de la realidad se lo impide. En este punto es donde hace su aparición el carácter constructivista de la ontología pragmatista. Para los pragmatistas, el mundo no constituye una realidad ya concluida, sino que representa un universo *en permanente construcción*:

«La doctrina del valor de las consecuencias nos lleva a tomar en consideración el futuro. Y este tomar el futuro en consideración nos conduce a la concepción de un universo cuya evolución no está acabada, de un universo que aún está, en expresión de James, “en construcción”»<sup>93</sup>

Así pues, bajo esta concepción del mundo como una construcción mutable es imposible concebir el conocimiento en términos definitorios, pues se requiere adaptarse a las circunstancias a fin de lograr los mejores efectos y ello implica necesariamente que en algunos casos unas herramientas se habrán de abandonar en favor de otras. Finalmente, en relación al *instrumentalismo*, los conocimientos constituyen para el pragmatista, como se ha expuesto, «unos inestimables instrumentos de acción»<sup>94</sup> –en ningún caso un reflejo de cómo es realmente el mundo. Ahora bien, estas herramientas se hallan, como anteriormente se ha expuesto, sujetas permanentemente a error y a revisión.

Ante esta consideración de la epistemología y de la ontología se halla, así, una necesaria referencia al falibilismo en tanto que máxima que guía al pragmatismo. Pese a que James no formula explícitamente su concepción del falibilismo, ésta impregna de forma clara toda su concepción del conocimiento. Así, sostiene que «tenemos que vivir a día de hoy con arreglo a la verdad que podemos obtener al día de hoy, y estar dispuestos a llamarla falsedad al día de mañana»<sup>95</sup>. En otras palabras, James defiende un «commitment to fallibilism, which holds that *every* proposition admits of the possibility of being revised or rejected in the light of *future* experience»<sup>96</sup>. Ciertamente, dado el carácter constructivista de su ontología no es posible admitir verdades *absolutas*. El pragmatismo implica renunciar «a la falsa pretensión de poseer la verdad de forma concluyente»<sup>97</sup>. Por tanto, bajo la perspectiva jamesiana «we can never say with certainty that any of our beliefs are incorrigibly or self-evidently

---

<sup>91</sup> James, *Pragmatismo*, p.98

<sup>92</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.71

<sup>93</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.72

<sup>94</sup> James, *Pragmatismo*, p.171

<sup>95</sup> James, *Pragmatismo*, p.185

<sup>96</sup> Gale, *The divided self of William James*, p.145

<sup>97</sup> James, *Pragmatismo*, p.83

true»<sup>98</sup>, pues el conocimiento que poseemos siempre se halla en disposición de ser revisado y, consecuentemente, reemplazado por otro mejor.

Dewey manifestó el mismo compromiso que James con el falibilismo, considerándolo un aspecto nuclear del programa pragmatista. Así, el pedagogo asumía análogamente una posición epistemológica donde «all knowledge or warranted assertion depends upon inquiry and that inquiry is, truistically, connected with what is questionable (and questioned) involves a sceptical element, or what Peirce called “fallibilism”»<sup>99</sup>. El motivo central que para Dewey justificaba una concepción falibilista apela al mismo constructivismo ontológico jamesiano. En efecto, según Dewey, «we live *in a world in process*, the future, although continuous with the past, is not its bare repetition»<sup>100</sup>. La consecuencia epistemológica que se extrae de ello reside en que «our knowledge swims in a continuum of indeterminacy, so things themselves swim in continua; there are no exact breaks and divisions such as would make exact knowledge possible. Only the idea of fallibilism opens the mind to observation of the merging edges, the fluidity of all things»<sup>101</sup>.

En definitiva, el falibilismo constituye uno de los ejes de la epistemología pragmatista cuya síntesis puede concebirse siguiendo la siguiente descripción deweyana:

«[las] verdades nunca podrían ser absolutas. Se basarían en una certeza moral o práctica, pero siempre estarían sujetas a corrección en virtud de consecuencias futuras inesperadas o de hechos observados que no habían sido tenidos en cuenta. En realidad, toda proposición relacionada con verdades es en último análisis hipotética y provisional, si bien un gran número de ellas han sido tan a menudo verificadas sin ningún fallo que tenemos justificación para usarlas como si fueran absolutamente verdaderas»<sup>102</sup>

### 3.3. La conquista de la buena vida: dominio y progreso material

Una vez expuesto el carácter eminentemente instrumental, activo y falible de la epistemología pragmatista, es preciso señalar hacia dónde se encamina, esto es, los objetivos de la misma. La intervención en el mundo no constituye, para el pragmatista, el dominio por el propio dominio, sino la búsqueda de las consecuencias útiles y el progreso de la humanidad como aspiración última. Dado el carácter eminentemente pluralista y constructivo del universo pragmatista, es posible hablar de una filosofía que mira hacia el futuro y no se centra en el pasado –como hiciera el racionalismo. Tal y como apunta Dewey, «La doctrina del valor de las consecuencias nos lleva a tomar en consideración el futuro. Y este tomar el futuro en consideración nos conduce a la concepción de un universo cuya evolución no está acabada, de un universo que aún está, en expresión de James, “en construcción”»<sup>103</sup>. Es la concepción pluralista del universo unida a una preocupación por la obtención de consecuencias útiles

<sup>98</sup> Slater, *William James on Ethics and Faith*, p.12 [nota al pie]

<sup>99</sup> Dewey, *Problems of men*, p.335

<sup>100</sup> Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, p.40

<sup>101</sup> Dewey, «Reseña de los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. By C. Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University Press, 1931», p.275

<sup>102</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.71

<sup>103</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.72

en las acciones aquello que hace al pragmatista mirar al futuro en busca de un progreso que otorgue sentido a su propia praxis. En este sentido, James y Dewey percibieron la ciencia moderna como el instrumento capaz de realizar ese progreso material. Tal y como ambos reconocen, «The extraordinary progress of the last three hundred years is due to a rather sudden finding of the way in which a certain order of questions ought to be attacked, questions admitting of mathematical treatment»<sup>104</sup>. A fin de sobrevivir «in this hostile environment man must develop certain techniques. In other words, the live creature in a dangerous and unpredictable environment must seek to devise strategies for controlling this environment»<sup>105</sup>. De ese modo, mediante la matematización y cuantificación de los fenómenos naturales efectuado mediante la ciencia moderna se consigue un control sobre la naturaleza que redundará en un *progreso material* para los hombres:

«Las ciencias han creado nuevas artes industriales. Ha sido multiplicado indefinidamente el imperio del hombre sobre las energías naturales. Se han controlado las fuentes de la riqueza y de la prosperidad materiales. Diariamente se llevan hoy a cabo hechos que en otras épocas habrían sido considerados como milagros, manipulando el vapor, el carbón, la electricidad y el aire, y también con el cuerpo del hombre»<sup>106</sup>

Así, tanto James como Dewey reconocen que una concepción pragmatista del conocimiento ha permitido consolidar una fuente de progreso material que no había sido conocida antes. Dicho progreso solo puede ser consecuencia de un «cambio radical en el concepto del conocimiento que, de contemplativo, pasará a ser activo. [...] [De este modo] Ha sido multiplicado indefinidamente el imperio del hombre sobre las energías naturales. Se han controlado las fuentes de la riqueza y de la prosperidad materiales»<sup>107</sup>. Con todo, James y Dewey no reducen la noción de progreso a su dimensión material, pues para ellos el progreso resultado del dominio de la ciencia constituye una de las esferas a la que es extensible. Para Dewey, quien sigue en este sentido a Bacon, el progreso material debía, en última instancia, instaurar un *progreso moral* –definido por Dewey como:

«Significant progress, progress which is more than technical, depends upon ability to foresee new and different results and to arrange conditions for their effectuation. Science is the instrument of increasing our technique in attaining results already known and cherished. More important yet, it is the method of emancipating us from enslavement to customary ends, the ends established in the past»<sup>108</sup>

La meta del progreso material y moral constituye, así, el objetivo de la concepción pragmatista deweyana. Ahora bien, si bien es indudable que la realización del progreso material, «serán pocos los que lleven su optimismo hasta afirmar que se ha logrado un imperio parecido sobre las fuerzas que

---

<sup>104</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.23

<sup>105</sup> Schulenberg, *Romanticism and pragmatism*, p.108

<sup>106</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.142

<sup>107</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.142

<sup>108</sup> Dewey, *Essays in Experimental Logic*, pp.439-40

controlan el bienestar social y moral del hombre. ¿Dónde está el progreso moral que debería corresponder a nuestras grandes realizaciones económicas?»<sup>109</sup>. En opinión de Dewey, el triunfo de la racionalidad científica no ha implicado sino un *deterioro moral*, cuyo cénit se materializó en la Gran Guerra<sup>110</sup>.

La perspectiva jamesiana también se distanciará del progreso de los hombres como mera realización de la ciencia. Pese a que la búsqueda de los efectos prácticos representa terreno común para Dewey y James, este último no compartía de forma tan decidida dicho carácter científicista. Para el filósofo norteamericano, la ciencia había permitido un control pragmático de la naturaleza que había redundado en multitud de instrumentos útiles para la vida humana. Con todo, suponer, como reconoce James, «that the only possible philosophy must be mechanical and mathematical, and to disparage all enquiry into the other sorts of question, is to forget the extreme diversity of aspects under which reality undoubtedly exists»<sup>111</sup>. Ciertamente, para el filósofo norteamericano, las consecuencias útiles que pueden ser extraídas del dominio de la naturaleza representan una de las esferas posibles de la existencia humana. Sin embargo, no existen absolutos, la vida humana es suficientemente rica como para que en unas circunstancias un conocimiento sea útil y en otra situación se precise servirse de otra esfera del conocimiento:

«No hay conclusión *resonante* cuando comparamos estos tipos de pensamiento con la idea de decidir cuál de ellos es verdadera de una manera más absoluta [...] su provecho para la práctica [...] se establece como una prueba señalada de su veracidad, y a consecuencia de ello, acabamos confundidos. El sentido común es *mejor* para una esfera de la vida La ciencia, para otra. Y el criticismo filosófico para una tercera. Pero cuál es más verdadero de modo absoluto, sólo lo sabe el cielo»<sup>112</sup>

Desde la óptica jamesiana, la cuestión del progreso humano es consecuencia de que la doctrina pragmatista permite un modo de vida orientado hacia la consecución de efectos prácticos y para ello puede servirse de cualquier forma de creencia que ocasione efectos. James era consciente de que la ciencia había repercutido de modo positivo en la vida humana mediante la intervención en el mundo. Ahora bien, la búsqueda de una buena vida no es necesariamente producto exclusivo de las ciencias, pues existen numerosos ámbitos de la existencia humana donde otro tipo de creencias pueden facilitar mejores resultados:

«Toda idea que nos ayude a *tratar*, de manera práctica o intelectual, con la realidad o con lo que a ella se refiere, cualquier idea que no complique nuestro progreso con fracasos [...], que adapte nuestra vida al contexto global de la

---

<sup>109</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.142

<sup>110</sup> De hecho, la Gran Guerra es utilizada como un contraejemplo del que se sirve para criticar la noción de progreso como algo unidireccional e ininterrumpido, véase: Dewey, «Progress», pp.311-3

<sup>111</sup> James, *Some problems of philosophy*, pp.23-4

<sup>112</sup> James, *Pragmatismo*, p.164



realidad, estará suficientemente de acuerdo como para cumplir las exigencias. Valdrá como verdadera de esa realidad»<sup>113</sup>

En suma, James y Dewey conciben la aspiración del proyecto moderno de dominio de la naturaleza como un reflejo de la noción pragmatista de conocimiento. Ahora bien, pese a la concepción pragmatista que subyace sobre el progreso material, ambos autores defenderán que el pragmatismo sostiene una concepción más amplia del progreso donde tengan cabida otras esferas ajenas al cientificismo y que concluyan con un progreso moral de la humanidad.

#### 4. LA CRÍTICA DEL PRAGMATISMO CLÁSICO A LA FILOSOFÍA CARTESIANA

Una vez reconstruidas las líneas maestras de lo que se podría denominar «pragmatismo», se observa que los propios pragmatistas negaron a Descartes poder aspirar a erigirse como predecesor del mismo. El principal motivo de ello reside en la asunción, por parte de los pragmatistas, de la lectura estrictamente racionalista de Descartes. Mi intención es reconstruir la concepción que James y Dewey<sup>114</sup> poseían del racionalismo a fin de mostrar posteriormente mediante los artículos y la consiguiente discusión que dicha caracterización no coincide con una aproximación fidedigna al cartesianismo. Para Peirce, James o Dewey, Descartes representaba uno de los padres del racionalismo. Tal como reconoce James, «We think of Descartes nowadays as the metaphysician who said “Cogito, ergo sum,” separated mind from matter as two contrasted substances, and gave a renovated proof of God's existence»<sup>115</sup>. En efecto, siguiendo la distinción jamesiana entre «espíritus rudos» o empiristas y «espíritus selectos» o racionalistas, Descartes participa del segundo grupo. La caracterización que se establece sobre el racionalismo sostiene, epistemológicamente hablando y a grandes rasgos, que éstos: se atienen a principios y no a hechos, son monistas, poseen una concepción de la realidad como algo ya concluido, y que el conocimiento es concebido por ellos como algo inalterable una vez conseguido. Frente a la concepción racionalista, James sostendrá que «El pragmatismo está perfectamente armado y en ristre contra el racionalismo como pretensión y como método»<sup>116</sup>. El pragmatismo se halla profundamente vinculado al empirismo, de forma que representa «a form of empiricism that employs a much richer understanding of *experience* than is familiar from the work of Hume»<sup>117</sup>. En palabras de James:

---

<sup>113</sup> James, *Pragmatismo*, p.178

<sup>114</sup> Pese a que el pragmatista que crítico con más ahínco a Descartes fue Peirce –especialmente en su «Some Consequences of Four Incapacities» (1868)–, no pretendo centrarme en sus argumentos. La razón principal es que, en mi opinión, si Descartes nunca fue calificado de pragmatista se debió fundamentalmente a su etiqueta de filósofo racionalista. Dada la profunda divergencia que los pragmatistas plantearon entre racionalistas y empiristas –considerando a estos últimos como antecesores del pragmatismo–, ser reconocido como un racionalista posee unas implicaciones que impiden detectar cualquier rasgo del pragmatismo. Por ello, mostrar la caracterización del racionalismo y cómo Descartes se incluye en la misma permitirá comprender cómo nunca se planteó la posibilidad de que fuera un pragmatista *avant la lettre*.

<sup>115</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.13

<sup>116</sup> James, *Pragmatismo*, p.85

<sup>117</sup> Hookway, *Truth, Rationality and Pragmatism*, p.4

«El pragmatismo representa una actitud completamente familiar en filosofía: la actitud empirista; pero a mi modo de ver lo hace de una forma más radical y a la vez menos objetable [...] Se aparta de la abstracción, [...] de los principios inmutables, de los sistemas cerrados y de los pretendidos “absolutos” y “orígenes”»<sup>118</sup>

Bajo la concepción de los padres del pragmatismo, «Rationalists are the men of principles, empiricists the men of facts»<sup>119</sup>. De otra forma, los racionalistas son devotos a principios cuyo carácter eterno y abstracto los transforma en la fuente última de conocimiento, constituyendo «*a priori* generalities from which the matter of experience can itself be derived»<sup>120</sup>. Los hechos de la experiencia representan, así, únicamente manifestaciones de esos mismos principios, por lo que carecen de importancia. Este desdén racionalista por los hechos se complementa, asimismo, con el que los «Rationalists prefer to deduce facts from principles. Empiricists prefer to explain principles as inductions from facts»<sup>121</sup>. Desde la perspectiva pragmatista, semejante olvido de los hechos representaba un tremendo error. Peirce, James y Dewey defendían posturas empiristas, por lo que para éstos una de las graves deficiencias del racionalismo recaía en «its failure to recognize the essential role of observation»<sup>122</sup>. Siguiendo esta caracterización, Descartes y sus principios metafísicos concordarían plenamente con una posición eminentemente racionalista. Ciertamente, Cartesio plantea las distintas certezas metafísicas como principios últimos que deben fundamentar el conocimiento de forma segura –venciendo los argumentos escépticos. Los pragmatistas presentaban, asimismo, el método cartesiano como absolutamente abstraído de la experiencia, afirmando que «The Cartesian school relegated experience to a secondary and almost accidental place»<sup>123</sup>. A ello se debe añadir el carácter deductivo propio del racionalismo y presente en el cartesianismo, pues Descartes, bajo la comprensión extremadamente racionalista, concebía que la relación entre el conocimiento procedía deductivamente desde los fundamentos.

De esta primera caracterización del racionalismo, se extrae un segundo rasgo: el monismo. Tal y como afirma James, «Rationalism [...] preserves affinities with monism, since wholeness goes with union»<sup>124</sup>. El carácter pluralista representa, a ojos de James, uno de los avances que plantea el pragmatismo, pues tanto racionalismo como empirismo se inclinaban hacia un monismo. El símil que puede ayudar a comprender el presunto carácter monista de Descartes es el del mundo como el mecanismo de un reloj (AT IX-B, p.322). Bajo esta imagen, el mundo constituiría una única entidad que opera de un mismo modo, y los distintos fenómenos naturales representarían las distintas manifestaciones de dicha unidad. Así, se preservaría en Descartes un universo monista y determinista –absolutamente opuesto a la comprensión pragmatista. Por último, el racionalismo «has always aspired to a

<sup>118</sup> James, *Pragmatismo*, p.83

<sup>119</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.35

<sup>120</sup> Dewey, *Problems of men*, p.410

<sup>121</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.35

<sup>122</sup> Dewey, *Problems of men*, p.204

<sup>123</sup> Dewey, *Experience and Nature*, p.3

<sup>124</sup> James, *A pluralistic universe*, p.8

rounded-in view of the whole of things, a closed system of kinds»<sup>125</sup>. Dado su carácter monista, basado en unos principios últimos, la filosofía racionalista es proclive a defender un sistema *último e inalterado* de conocimiento. En palabras de James, los racionalistas «claimed absolute finality for their systems, in the noble architecture of which, as their authors believed, truth was eternally embalmed»<sup>126</sup>. Así pues, existe un contraste entre la concepción pragmatista y racionalista de la realidad:

«El contraste esencial estriba en que *para el racionalismo la realidad ya está prefabricada y completa desde la eternidad, mientras que para el pragmatismo aún está en marcha y parte de su conformación está pendiente del futuro*. Desde el lado racionalista, el universo está completamente seguro; desde el pragmatista, todavía prosigue en sus avatares»<sup>127</sup>

El racionalismo negaría, por tanto, cualquier concepción falibilista del conocimiento, dado que, al constituir el universo un sistema cerrado fundado en unos principios seguros, el conocimiento nunca estaría en disposición de ser alterado. La epistemología racionalista se reflejaría para un pragmatista en «the Cartesian attempt to find the locus of absolute certainty»<sup>128</sup>. Acorde a la interpretación racionalista, la noción de certeza metafísica de Descartes representa un conocimiento cuya justificación definitiva funda el resto del conocimiento desde un orden deductivo. Precisamente la metáfora del conocimiento como un edificio planteada en reiteradas ocasiones por Descartes (AT VI, pp. 11-4; VII, p.18) parecería corroborar dicha lectura, pues el fin es hallar unos fundamentos firmes y seguros sobre los que poder construir el resto del conocimiento humano. En definitiva, desde la perspectiva del pragmatismo, Descartes constituía el paradigma de filósofo racionalista que abjura de la experiencia y sostenía una comprensión del mundo basada en principios –rechazando la relevancia de lo empírico.

Dicha caracterización del racionalismo y la filosofía cartesiana pone de manifiesto la principal razón esgrimida por los pragmatistas a fin de impedir cualquier consideración de Descartes como un antecesor del pragmatismo. El motivo reside en que la concepción estrictamente racionalista de Descartes en la que se enmarcaban los padres del pragmatismo se oponía de forma clara a cualquier rasgo del pragmatismo. En consecuencia, la presente tesis evidenciará cómo dicha imagen racionalista no concuerda realmente con el proyecto cartesiano y que, además, múltiples planteamientos de Cartesio se enmarcan en posiciones pragmatistas.

---

<sup>125</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.99

<sup>126</sup> James, *Some problems of philosophy*, pp.35-6

<sup>127</sup> James, *Pragmatismo*, p.205

<sup>128</sup> Dewey, *The quest for certainty*, p.61



## METODOLOGÍA

Tal y como señalara Charles Taylor en su artículo «Philosophy and its History» (1984), «philosophy and the history of philosophy are one [...] *you cannot do the first without also doing the second*»<sup>129</sup>. En efecto, entender el presente – tarea a la que se encamina la filosofía– requiere una consciencia de la historicidad de la propia actualidad. Los propios pragmatistas realizaron este mismo ejercicio en Kant o en los empiristas británicos, percibiendo en ellos valiosas lecciones que les permitían entender su propio presente. En palabras de Rorty:

«Rational reconstructions are necessary to help us present-day philosophers think through our problems. Historical reconstructions are needed to remind us that these problems are historical products»<sup>130</sup>

De ese modo, la historia de la filosofía «no es extrínseca a la filosofía misma como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica»<sup>131</sup>, sino que ella forja el propio filosofar. Los problemas de la filosofía solo adquieren sentido y relevancia en un contexto. Hacer historia de la filosofía significa, pues, servirnos de un método para comprendernos a nosotros mismos y a nuestra circunstancia, precisamente en esta línea interpretativa se enmarca la presente tesis.

Sobre esta breve digresión relativa a la función metodológica de la historia de filosofía, deseo determinar cuáles han sido las líneas procedimentales y los materiales textuales sobre los que se constituye la presente tesis. Respecto a los materiales empleados deben señalarse, en primer lugar, aquellas obras dirigidas a una comprensión del contexto renacentista y de la temprana modernidad en la que Descartes se enmarca, pues concedo gran importancia al contexto intelectual en el que éste desarrolla su pensamiento. Ciertamente carece de sentido considerar que los planteamientos de Descartes surjan *ex nihilo*, sino más bien que son resultado de un conjunto de influencias que propician su adhesión a una cosmovisión activa –eje sobre el que se articula el resto de su proyecto. A este respecto he destacado las conexiones de Descartes con la cosmovisión activa del sujeto especialmente en relación a la impronta hermetista que se evidencia en sus primeras obras, además de a otros aspectos como los de la propia formación de Cartesio. Asimismo, he procedido a la utilización de fuentes

---

<sup>129</sup> Taylor, «Philosophy and its History», p.17

<sup>130</sup> Rorty, «The historiography of philosophy: four genres» pp.67-8

<sup>131</sup> Zubiri, «Prólogo», p.XXV

interdisciplinarios de materias como la historia de la ciencia (Crombie, Rossi, Garin o Thorndike), así como de historia social del conocimiento (Burke), a fin de poseer un sólido conocimiento de la historia intelectual del siglo XVI y XVII. En segundo lugar, en relación a los textos cartesianos utilizados, me he ceñido a la edición canónica de las obras de Descartes editada por C. Adam y P. Tannery, complementadas por otras ediciones como son las de Alquié (1963-73) o Bridoux (1937). Asimismo, se han seguido y comparado las diversas traducciones al uso de la obra de Descartes siempre que éstas han respetado el sentido del texto original. Cuando no he estado de acuerdo con la interpretación de algún traductor he formulado yo mismo una en base a las ediciones originales. En relación a la correspondencia a la que se alude, gran parte de la misma ha sido traducida por mí. En estos casos, he indicado en el pie de página que la traducción es mía. Respecto a aquellos textos de Cartesio que hayan resultado centrales para la presente tesis, he considerado igual de relevante atender a las obras publicadas como a los manuscritos inéditos y a su correspondencia con otros intelectuales de la época, de modo que mis artículos abordan la obra cartesiana sirviéndose de ella en su conjunto. Se debe reparar en que el contexto de Descartes no era propicio al libre pensamiento, por lo que en sus escritos inéditos existen multitud de elementos no expresados en sus obras publicadas que enriquezcan notablemente las ideas de Descartes.

En relación al procedimiento utilizado para analizar el carácter pragmatista de Descartes advertido por intérpretes como Kennington (1978) o Ribe (1997), se ha apelado al pensamiento de William James y John Dewey por su especial proximidad relevancia en el desarrollo del pragmatismo. Mediante sus obras, se ha reconstruido una noción de pragmatismo y de pragmatismo *avant la lettre* a fin de establecer una comparativa en relación a las similitudes y divergencias con el pensamiento cartesiano –de forma análoga a lo que estos pragmatistas hicieran con Francis Bacon o David Hume. Asimismo, dado que la investigación relativa a Descartes ha sido presentada en forma de compendio de artículos científicos, se ha procedido a una reconstrucción del carácter pragmatista cartesiano entrelazando las distintas publicaciones –como se evidencia en el capítulo dedicado a la *Discusión*.

Por último, debo apuntar que concibo la existencia de contradicciones en el pensamiento como algo inherente a cualquier sistema de un pensador de amplio espectro. En efecto, lejos de los postulados del coherentismo (Blanshard, 1939; BonJour, 1985) –que hacen de la coherencia el principio ordenador de todo sistema de creencias–, la contradicción representa a mi entender algo con lo que el hombre debe lidiar y convivir en su día a día. Ello es, obviamente, extensible al propio proyecto cartesiano, donde es posible encontrar numerosas contradicciones en aspectos nucleares de su proyecto. Un ejemplo de ello lo hallamos, precisamente, en el Descartes que reivindica el estoicismo y que instala un carácter determinista al mundo en clara oposición con el Cartesio que desea la intervención en el mundo a través del conocimiento haciendo un ejercicio constante de su libertad. Ninguna de las dos visiones deja de conformar el pensamiento de Descartes, de manera que la contradicción emana como un diálogo entre el mismo. Dichas contradicciones, lejos de conformar una rémora, enriquecen notablemente un sistema filosófico

como el de Cartesio, pues en ellas subyace precisamente aquello que posibilita una multiplicidad de lecturas. Si bien una cuestión como ésta no debe materializarse en un estéril relativismo –no todas las interpretaciones son válidas–, ello tampoco debe ser óbice para erigirse como el poseedor de la interpretación correcta y absoluta –yo mismo me declaro un falibilista. Y, precisamente, este mismo carácter falibilista –que puede ser definido como el principio por el que toda forma de conocimiento está sujeto permanente a revisión– conformará, de hecho, uno de los aspectos que guíen mi lectura de Descartes. Por tanto, si bien considero acertada la interpretación pragmatista de Descartes que se presentará a continuación –sustentada en un análisis contextual y en amplias evidencias textuales de la obra de Descartes–, no pretendo arrogarme la autoridad para determinar que ésta sea la única interpretación correcta. En otras palabras, existe espacio para el enriquecedor disenso.





## OBJETIVOS

En la Introducción se ha presentado la descripción de la que se sirve el pragmatismo a fin de caracterizar el proyecto cartesiano. Ésta conformará una interpretación plenamente racionalista cuyos rasgos centrales son: la búsqueda de un conocimiento *definitivo* centrado en la mera contemplación, la concepción del universo como algo ya concluido y determinado o la exclusión de cualquier recurso a lo empírico. Estos elementos, al presentarse como antagónicos a los propios posicionamientos de William James o John Dewey, relegarán a Descartes a un racionalismo estéril alejado de cualquier forma de pragmatismo. Ahora bien, ante los diversos autores que han subrayado la existencia de un instrumentalismo cartesiano –incompatible con la lectura racionalista del pragmatismo–, se precisa articular una lectura pragmatista que permita dar cabida a dicho instrumentalismo.

Dado que el objetivo principal de esta tesis es demostrar que Cartesio es un pragmatista *avant la lettre*, la primera tarea se encaminará a evidenciar cómo la descripción pragmatista no se ajusta al proyecto cartesiano. Así, siguiendo los ejemplos expuestos anteriormente de Hume, Francis Bacon o Locke, será necesario probar que la propuesta de Descartes comparte algunos de los rasgos del pragmatismo que hagan posible considerarlo como un precursor. Por ello, en la discusión se procederá a desmontar la imagen pragmatista del racionalismo cartesiano y a señalar las múltiples similitudes entre ambas filosofías. En suma, a fin de probar la tesis principal, se deberán satisfacer tres objetivos: (1) desarticular la interpretación pragmatista de Descartes en la medida en que imposibilita cualquier aproximación a la filosofía cartesiana de índole pragmática; (2) evidenciar los distintos rasgos que aproximan a Descartes y los pragmatistas de forma análoga a los casos expuestos de Bacon o Hume; (3) exponer los límites de la propia lectura pragmatista de Descartes, pues éste constituye un *precedente* del pragmatismo.



## ARTÍCULOS CIENTÍFICOS

Las distintas publicaciones que se expondrán a continuación constituyen el núcleo de esta tesis doctoral. El orden por el que éstas se presentan responde a un interés temático y estructural. En consecuencia, se ha privilegiado un encadenamiento entre los diversos artículos que permita percibir *a priori* las conexiones entre los mismos –y que posteriormente se desarrollarán discursivamente en el capítulo dedicado a la *Discusión*. En relación a los criterios formales sobre los que se estructura la paginación de las distintas publicaciones. A fin de preservar el formato de la propia tesis doctoral, se incluirá el número de páginas correspondiente al orden de la propia tesis – preservando el resto de elementos formales propios de la revista tanto en los artículos ya publicados como en aquellos que se encuentran «en prensa». Asimismo, las distintas referencias que se hagan a los artículos en los apartados de la *Discusión* y la *Conclusión* indicarán el número de página correspondiente según el orden de la tesis.



**LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA DE LA VIDA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN  
DE LA VERDAD EN EL PROYECTO FILOSÓFICO CARTESIANO**

*THE PREEMINENCE OF THE PRACTICE OF LIFE OVER THE CONTEMPLATION  
OF TRUTH IN THE CARTESIAN PHILOSOPHICAL PROJECT*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Thémata. Revista de Filosofía</i>
<b>Estado del artículo</b>	Aceptado para publicación
<b>Datos del artículo</b>	(En prensa)
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	ERIH, Philosopher's Index, FRANCIS, Ulrich's International Periodicals Directory, EBSCO

**Resumen:** Habitualmente se ha interpretado que el eje sobre el que se circunscribe la filosofía de Descartes es la búsqueda de la verdad en forma de certeza metafísica, permitiendo así la fundamentación segura del conocimiento. El presente artículo cuestiona esa lectura, sosteniendo que la propuesta epistemológica cartesiana representa un instrumento para perfeccionar la conducción ordinaria del sujeto ante los avatares de la vida ordinaria, concluyendo con una noción de certeza cuyo estatuto falible y sujeto a revisión guiará las acciones del sujeto en el mundo.

Palabras clave: certeza moral; contemplación de la verdad; falibilismo; intervención en el mundo; práctica de la vida

**Abstract:** It has been usually interpreted that the axis on which the philosophy of Descartes is centered is the search for truth in the form of a metaphysical certainty, allowing the safe foundation of knowledge. This paper questions that reading, arguing that the Cartesian epistemological proposal

represents an instrument to improve the conduction of the subject in the vicissitudes of ordinary life, concluding with a sense of certainty, whose fallible status will guide the actions in the world.

*Keywords:* conduction of life; contemplation of truth; fallibilism; intervention in the world; moral certainty

## LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA DE LA VIDA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN DE LA VERDAD EN EL PROYECTO FILOSÓFICO CARTESIANO

**Resumen:** Habitualmente se ha interpretado que el eje sobre el que se circunscribe la filosofía de Descartes es la búsqueda de la verdad en forma de certeza metafísica, permitiendo así la fundamentación segura del conocimiento. El presente artículo cuestiona esa lectura, sosteniendo que la propuesta epistemológica cartesiana representa un instrumento para perfeccionar la conducción ordinaria del sujeto ante los avatares de la vida ordinaria, concluyendo con una noción de certeza cuyo estatuto falible y sujeto a revisión guiará las acciones del sujeto en el mundo.

**Palabras clave:** certeza moral; contemplación de la verdad; falibilismo; intervención en el mundo; práctica de la vida

### *THE PREEMINENCE OF THE PRACTICE OF LIFE OVER THE CONTEMPLATION OF TRUTH IN THE CARTESIAN PHILOSOPHICAL PROJECT*

**Abstract:** It has been usually interpreted that the axis on which the philosophy of Descartes is centered is the search for truth in the form of a metaphysical certainty, allowing the safe foundation of knowledge. This paper questions that reading, arguing that the Cartesian epistemological proposal represents an instrument to improve the conduction of the subject in the vicissitudes of ordinary life, concluding with a sense of certainty, whose fallible status will guide his the actions in the world.

**Keywords:** conduction of life; contemplation of truth; fallibilism; intervention in the world; moral certainty

#### **1. Descartes y la preocupación por la práctica frente a la contemplación**

El Renacimiento constituye un periodo transitorio<sup>1</sup> de conflicto intelectual entre las distintas mentalidades hegemónicas presentes en la Edad Media y la Modernidad, cuya mayor expresión se produce en relación a las cosmovisiones que cada una encarna y que serán determinantes respecto al papel que el sujeto posee en el mundo. Por un lado, la Edad Media representa, a grandes rasgos, una época donde la concepción imperante estima el conocimiento como un elemento valioso por sí mismo. Se trata, en definitiva, de una perspectiva que sitúa como fin de la vida humana la *contemplación de la verdad*, pues, según afirma Agustín de Hipona, «la vida bienaventurada no es otra cosa sino gozo de la verdad [...] Esta vida bienaventurada todos la querrían, esta vida que sola es bienaventurada todos la apetecen y todos buscan gozo de la verdad»<sup>2</sup>. En efecto, el sujeto medieval se caracteriza por una consideración *transitoria* de la vida terrenal donde la actividad a la que éste se debe es a la contemplación de la verdad —ideal que se perpetuará a través de obras como *La consolación de la filosofía* de Boecio o el *De Vita Contemplativa* de Filón de Alejandría. Contrariamente, la Modernidad encarna el triunfo definitivo de la concepción renacentista del conocimiento, pues «la tendencia principal del pensamiento renacentista era abandonar el ideal monástico medieval de la contemplación y reemplazarlo por el ideal moderno de la acción, esto es, una praxis iluminada por el pensamiento y la experiencia»<sup>3</sup>. El conocimiento constituye para los *novatores* una poderosa herramienta de transformación del mundo, y no un mero objeto de veneración, según se observa en la máxima baconiana «el conocimiento es poder».

El proyecto cartesiano, en tanto que constitutivo de la Modernidad, representa la implantación definitiva de la cosmovisión activa del sujeto renacentista donde, frente a la mera contemplación de la verdad, los hombres anhelan la intervención en el mundo a fin de ponerlo a su servicio. En este sentido, la comparación que realiza Descartes entre su propuesta científica y la aristotélica pone de manifiesto el conflicto entre dos concepciones diferentes del conocimiento. La ciencia aristotélica, si bien representaba una alternativa ampliamente explicativa capaz de dar cuenta de multitud de fenómenos, conforma para Descartes una paradigma cuyo potencial práctico es escaso<sup>4</sup>, dado que «nadie ha tenido

<sup>1</sup> Se utiliza la expresión “*periodo transitorio*” en tanto que, como afirma Kristeller, en el Renacimiento precisamente no prima de forma decisiva ninguna de las dos cosmovisiones dado que hallamos diversos autores que defienden distintas cosmovisiones como Pico della Mirandola o Giordano Bruno: «Speaking more broadly, I do not think that the respective claims of the contemplative and the active life have been settled once and for all by the Renaissance in favor of the active life. These are competing ideals which are rooted in human nature, and the contemplative life has had its advocates among the leading philosophers of all times» (Kristeller, P.O.: «Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective» en O’Kelly (ed.): *The Renaissance Image of Man and the World*, Ohio: Ohio State University Press, 1966, p.44).

<sup>2</sup> Agustín de Hipona: *Confesiones*, Madrid: Gredos, 2010, 10, 23, 33.

<sup>3</sup> Kristeller, P.O.: *op.cit.*, p.42

<sup>4</sup> De hecho, la crítica al aristotelismo apelando a la falta de resultados que produce su ciencia será una constante en la Modernidad: Schmitt, C.: «Philosophy and science in sixteenth-century universities: some preliminary comments» en Murdoch, J. (ed.): *The Cultural Context of Medieval Learning*, Boston: Reidel Publishing Company, 1975, p.489.



éxito en derivar algún beneficio práctico de la “materia primera”, “formas substanciales”, “cualidades ocultas” y similares»<sup>5</sup>, concluyendo que, a través de los principios del aristotelismo, «no ha cabido realizar progreso alguno por medio de ellos después de haber sido respetados durante siglos»<sup>6</sup>. Así, frente a esta limitación práctica para ofrecer resultados, la Nueva Ciencia cartesiana estará comprometida con la intervención en el mundo, planteando como objetivo central el:

«hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud»<sup>7</sup>.

Bajo la ciencia cartesiana subyace, de hecho, una nueva comprensión vital del hombre que posibilita otorgar sentido a la intervención del sujeto en el mundo. El hombre cartesiano ya no se contentará con una concepción de la vida como mero tránsito hacia lo ultraterrenal, sino que efectuará una *revalorización de la vida terrenal* (AT II, p.480; III, p.580) —dado que «en esta vida nos suceden siempre más bienes que desdichas»<sup>8</sup>—, dirigiendo gran parte de los frutos resultantes de su ciencia a la preservación de la vida (AT I, p.645; I, p.649; V, p.178). Con todo, Descartes no deseará simplemente vivir, sino la consecución de una *buena vida* (AT IV, p.282; VI, p.22; IX-B, p.13) —pues «debemos sobre todo *bien vivir*»<sup>9</sup>. La buena vida representará el objetivo hacia el que se encamine la transformación cartesiana del mundo que desempeñe el sujeto, ejerciendo como criterio de demarcación respecto a la correcta intervención en el mundo. En definitiva, para Descartes, el conocimiento ya no es valioso en sí mismo, sino por sus aplicaciones prácticas que facilitan la obtención de *consecuencias útiles*, subordinando, consecuentemente, la teoría a la práctica hacia la conquista de los frutos del árbol de la filosofía (AT IX-B, pp.14-5).

Esta lectura se enfrenta con la interpretación más usual del proyecto filosófico cartesiano, articulada a través de lo que Williams ha denominado la figura del *investigador*

<sup>5</sup> Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT— (*Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam, C. & Tannery, P. (eds.): París: Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo Flórez (*Descartes*, Flórez, C. (ed.): Madrid: Gredos, 2011), indicando su página correspondiente. La *Dióptrica* y los *Principios de la Filosofía* se ceñirán a la traducción de Guillermo Quintás (*Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Quintás, G. (trad.): Madrid, Alfaguara, 1981; *Principios de la filosofía*, Quintás, G. (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1995). La traducción de las *Séptimas Respuestas* corresponde a la traducción de Vidal Peña: (*Meditaciones metafísicas*, Peña, V. (trad.): Madrid: Alfaguara, 1977). Descartes, «Carta a Voetius de mayo de 1643» (AT VIII-B, p.26) [Mi traducción]

<sup>6</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.18 (AT IX-B, pp.18-9)

<sup>7</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62)

<sup>8</sup> Descartes: «Carta a la princesa Isabel del 3 de noviembre de 1645», p.616 (AT IV, p.333)

<sup>9</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.15, (AT IX-B, p.13)

*puro* —que, en una línea aristotélica, «pierde todo interés que no sea el interés por el conocimiento [en sí mismo]»<sup>10</sup>. Desde esta perspectiva, se propone como eje central del planteamiento filosófico cartesiano la búsqueda del conocimiento mediante la obtención de unos fundamentos epistémicos seguros sobre los que construir un nuevo edificio gnoseológico. El descubrimiento de las certezas últimas constituye el elemento estructural que otorga sentido al resto del proyecto cartesiano, dado que el investigador puro «se presenta cuidadosamente a sí mismo en una situación en la que se dedica sólo a investigar, no teniendo, en la medida que el ejercicio continúa, ningún otro interés añadido [...] su instrumento de investigación reflexiva, no será llevada hacia asuntos prácticos»<sup>11</sup>.

El objetivo del presente artículo tratará, sin embargo, de subvertir la interpretación del investigador puro, defendiendo que en el proyecto cartesiano existe una *primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad*. Ello supondrá extender el influjo de la cosmovisión activa del sujeto más allá de la consecución de consecuencias útiles en la dimensión científica, redefiniendo en términos prácticos los objetivos de su propuesta filosófica, dado que «Descartes expresa un genuino interés en la conducta de la vida, presentándola como el objetivo principal de su empresa intelectual»<sup>12</sup>. Esta tesis abordará el carácter fundamentalmente práctico de la filosofía de Descartes, cuyo objetivo central será facilitar nuestra correcta conducción ante los avatares de la vida ordinaria. Se trata, en definitiva, de reemplazar la visión de un Descartes centrado primordialmente en la obtención de un conocimiento definitivo, por una comprensión de su filosofía vinculada a la práctica de la vida. Para ello, la estrategia consistirá en un análisis del planteamiento metafísico cartesiano donde se evidencie cómo cada elemento epistemológico se halla inexorablemente vinculado a las acciones de la vida ordinaria.

## **2. Los límites de la duda escéptica cartesiana: la práctica de la vida**

El escepticismo constituye el punto de partida de la filosofía cartesiana en tanto que permite acometer una serie de tareas precisas para la fundamentación segura del nuevo conocimiento. Diversos intérpretes, como Broughton o Wilson, han planteado dos lecturas posibles del papel de la duda pirrónica, cuyo estatus real o imaginario es planteado por Descartes de forma ambivalente. Por un lado, la interpretación ficticia sostiene que el escepticismo representa un método utilizado por Descartes a fin de suprimir los prejuicios de la infancia (AT VI, p.10; VIII, pp.35-7; IX, p.179) con vistas a obtener los principios últimos del conocimiento. Bajo esta lectura, la duda no representa un problema real, pues es

---

<sup>10</sup> Williams, B.: *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra, 1996, p.59

<sup>11</sup> *Ibíd.*: pp.58-9

<sup>12</sup> Naaman-Zauderer, N.: *Descartes' Deontological Turn. Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p.152.

*hiperbólica*, esto es, se trata de una exageración ridícula e irreal<sup>13</sup> que Descartes plantea por sus intereses discursivos. De hecho, la caracterización efectuada por Descartes reitera en numerosas ocasiones la exageración que representa la propia duda radical (AT VI, p.32; VII, p.21; VII, p.144), afirmando incluso que «todas las dudas de estos días [son] hiperbólicas y ridículas»<sup>14</sup>. Consecuentemente, la duda hiperbólica representaría «sobre todo, una técnica meditativa, una forma de terapia de pensamiento encaminada a tratar la excesiva confianza de la mente en los sentidos»<sup>15</sup>, de forma que, «se supone que es “real” en el sentido de poseer una especie de significado experiencial para el sujeto que piensa»<sup>16</sup>.

Contra esta lectura, el presente artículo sostiene que el escepticismo representa para Descartes una preocupación *real* en tanto que posee un impacto efectivo en la vida del sujeto y no se reduce a un ámbito meramente teórico-metafísico. En efecto, si algo se evidencia en la crisis pirrónica del siglo XVII es la huella que el escepticismo deja en las esferas filosófica y religiosa, cuya traslación implica, de hecho, efectos transformadores de la realidad del momento. Por ejemplo, el pirronismo conforma el instrumento utilizado por la Reforma a fin de instaurar la crisis del criterio —que suprimía la existencia una única lectura de la Biblia correcta—, planteando el problema de «cómo sabemos cuál es la regla de fe, la norma por la cual pueda distinguirse la verdadera fe de la falsa fe. Lutero y Calvino habían desafiado el criterio de la Iglesia»<sup>17</sup>. La introducción del escepticismo en la dimensión religiosa conlleva, así, el reemplazo de la interpretación correcta y única de la Iglesia por la libre exégesis de los textos sagrados propia del protestantismo. Otro caso del impacto real del escepticismo se halla en la traslación de sus efectos a la vida ordinaria de los sujetos, afectando a la toma de decisiones vitales. Ante la falta de conocimientos verdaderos, un escéptico podía tomar la salida de la suspensión del juicio (*epoché*), evitando pronunciarse respecto a cualquier cuestión. Así, una *epoché* llevada hasta sus últimas consecuencias podía conllevar serias deficiencias para la práctica vital de un individuo. Descartes ilustra una suspensión del juicio radical a través del ejemplo de Pirrón<sup>18</sup>, cuyos efectos comprenden la vida ordinaria del sujeto, representando a aquellos «escépticos que se desinteresaban hasta tal punto de las cosas del mundo, que, para impedir

<sup>13</sup> Broughton compara la duda hiperbólica con *un juego* —resaltando así su carácter ficticio—, de forma que: «The player winds up suspending judgment about things it would be quite reasonable to believe. This would be ridiculous behavior if she weren't playing the game. But because she is playing the game, her suspense of judgment makes sense» (Broughton, J.: *Descartes's Method of Doubt*, Princeton: Princeton University Press, 2002, pp.49-50)

<sup>14</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.220 (AT VII, p.89)

<sup>15</sup> Kenny, A.: *Descartes. A study of his philosophy*, New York: Random House, 1968, p.34.

<sup>16</sup> Wilson, M.: *Descartes*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, p.228.

<sup>17</sup> Popkin, R.: *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p.119.

<sup>18</sup> La referencia de Descartes concuerda con la descripción de Pirrón realizada por Diógenes Laercio: «Era consecuente con esto en su vida, sin desviarse ni tomar precauciones ante nada, enfrentándose a cualquier cosa, a lo que le saliera al paso, tanto carros como precipicios y perros, con total inadvertencia de sus sensaciones. Sin embargo le ponían a salvo, según dicen los seguidores de Antígono de Caristo, sus amigos que le acompañaban» (Diógenes Laercio: *Vidas de los Filósofos Ilustres*, Madrid: Alianza, 2011, IX 62).

que se arrojasen ellos mismos a los precipicios, debían ser cuidados por sus amigos»<sup>19</sup>. Por tanto, el planteamiento contextual de la crisis pirrónica pone de manifiesto la capacidad de la duda escéptica para transformar la realidad, cuyos efectos prácticos se oponen a una concepción de la misma en términos meramente ficticios.

El proyecto filosófico cartesiano requiere enfrentarse ante el reto que supone el escepticismo pirrónico a fin de establecer los fundamentos seguros sobre los que construir el conocimiento. Para ello, Descartes se ve obligado a plantear su duda metódica en los términos más radicales a fin de superar el escepticismo pirrónico. El zénit escéptico cartesiano es introducido mediante el argumento del genio maligno, pues permite cuestionar la propia naturaleza del sujeto a la hora de obtener percepciones claras y distintas en tanto que «tal vez algún dios había podido darme tal naturaleza que siempre me engañase con respecto a las cosas que me parecen más evidentes»<sup>20</sup>. De este modo, dicho argumento extiende una duda incluso ante aquellos fenómenos que percibimos con certeza muy segura —como las matemáticas (AT VII, pp.20-1; IX-B, pp.26-7)—, estableciendo una incertidumbre más radical que aquella referida a nuestras sensaciones a través del argumento del sueño. Ante la envergadura de la duda cartesiana, parece factible suponer que su extensión debiera comprender la práctica ordinaria de los sujetos —suspendiendo el juicio en las dimensiones vital e intelectual para prevenir el error. A fin de evitar dicha situación, Descartes introduce una distinción entre «práctica de la vida» y «conocimiento de la verdad» (AT II, p.35; III, p.335; VI, p.31; VII, p.149; VII, pp.350-1; VIII, p.5; IX-B, p.7), instaurando unos límites definitivos a su argumento escéptico, donde se dilucida la extensión posible de la *epoché*. Dicha diferenciación se traduce en una escisión entre el ámbito de la metafísica y el de la vida ordinaria, donde se excluye a ésta última de los confines de la duda radical, pues «En modo alguno debemos hacer extensiva esta duda al gobierno de nuestras acciones»<sup>21</sup>. Dado el carácter *real* de la duda escéptica y el que «las acciones de la vida no admiten demora»<sup>22</sup>, Descartes sostiene que las decisiones que el sujeto ordinariamente adopta no pueden estar sujetas a una suspensión, pues ello implicaría arriesgar su vida por un mero pretexto metafísico. La prudencia constituye la máxima que debe guiar el proceder ordinario del sujeto<sup>23</sup> (AT IV, pp.356-7), de forma que la extensión de la *epoché* a la práctica de la vida supondría precisamente atentar contra ese principio (AT IX-B, p.6), conduciendo a situaciones peligrosas para la conservación de la buena vida:

<sup>19</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.386 (AT VII, p.351)

<sup>20</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.179 (AT, IX-A, p.28)

<sup>21</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.22 (AT IX-B, p.26)

<sup>22</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.118 (AT VI, p.25)

<sup>23</sup> Brown vincula la prudencia cartesiana a la *phronesis* aristotélica (sabiduría práctica): Cf. Brown, D.: *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.193-5. A este mismo respecto, Marion destaca la importancia que este principio práctico desempeña respecto a la constitución del conocimiento científico: Cf. Marion, J.L.: *Sur l'Ontologie Grise de Descartes*, París: Vrin, 2000, pp.33-4.

«debería ser tachado sin duda de loco y suicida quien quisiera abstenerse de todo alimento hasta consumirse de hambre, por no tener la certeza de que no se les hubiese mezclado algún veneno, y pensara que no es culpable de su consunción porque no sería claro y evidente de que tendría ante sí el sustento de su vida, y de que es mejor esperar la muerte ayunando que matarse comiendo»<sup>24</sup>.

En este punto cabe plantearse cuáles son las razones que inducen a Descartes a plantear una distinción donde se excluye de la duda radical el ámbito de la vida ordinaria. La tesis que se sostendrá defiende que la supresión de las *acciones de la vida* del ámbito de la duda radical se fundamenta en la *preeminencia cartesiana de la práctica de la vida sobre el conocimiento*. La cosmovisión del sujeto activo a la que Descartes pertenece conlleva una redefinición de sus objetivos vitales, reemplazando la mera contemplación de la verdad por la práctica y la intervención en el mundo para someterlo a sus designios. Si el fin del proyecto cartesiano es, en definitiva, la consecución de una *buena vida*, ésta es, sin embargo, incompatible con la instauración de una *epoché* que comprenda los asuntos relativos al orden práctico de la vida, pues vivir bien requiere que el sujeto tome decisiones ante encrucijadas vitales «porque la vida no tolera dilaciones y, además, porque debemos intentar sobre todo bien vivir»<sup>25</sup>. El caso de la moral provisional expuesta en el *Discurso* es el que mejor ilustra la exclusión de la dimensión vital, dado que, ante la duda radical donde se rechaza «como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda»<sup>26</sup>, enuncia una serie de reglas prudenciales que el sujeto debe seguir *independientemente de su verdad* y que le permiten gozar temporalmente de una buena vida por los resultados prácticos que se extraen de las mismas:

«Por último, como para empezar a reconstruir el alojamiento en donde uno habita, no basta haberlo derribado y haber hecho acopio de materiales y de arquitectos [...] sino que también hay que proveerse de *alguna otra habitación en donde pasar cómodamente el tiempo* que dure el trabajo; así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y *no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese*, hube de arreglarme una moral provisional»<sup>27</sup>.

Por tanto, las decisiones de la vida ordinaria no pueden quedar suspendidas hasta lograr el conocimiento de las certezas indubitables, dado que «sucede las más de las veces, cuando el negocio emprendido es interesante, que *su oportunidad acaba por perderse* mientras demoramos la ejecución»<sup>28</sup>. De esta forma, el sujeto cartesiano está *obligado a actuar* (AT II, p.35; VI, p.25; IX-B, p.13) a fin de lograr los mejores frutos de sus prudentes acciones, «pues las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos

<sup>24</sup> Descartes: «Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641», pp.393-4 [trad. Olaso] (AT III, p.422)

<sup>25</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.15 (AT IX-B, p.13).

<sup>26</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.123 (AT VI, p.31)

<sup>27</sup> *Ibid.*: p.117 (AT VI, p.22)

<sup>28</sup> Descartes: «Carta a la princesa Isabel de mayo de 1646», p.629 (AT IV, p.415)



vernos libres de todas nuestras dudas»<sup>29</sup>. En este sentido, la moral provisional constituye un instrumento que busca facilitar la *praxis* del sujeto en el mundo, proponiendo unas reglas eminentemente prácticas donde la verdad no es el elemento primordial sino el *conducirse de la mejor forma* —como se ejemplifica en la primera máxima: «seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión»<sup>30</sup>, pues «lo más útil era acomodarme a aquellos con quienes tendría que vivir»<sup>31</sup>. La inclusión de la práctica de la vida bajo la duda radical representa, consecuentemente para Descartes, una mera extravagancia propia de personas que han perdido el juicio (AT III, p.422; VII, p.460; VII, p.548; IX-B, p.6), «los cuales van más allá de todos los límites de la duda»<sup>32</sup>, en tanto «que menosprecia[n] conducirse con prudencia»<sup>33</sup>. Bajo esta lectura, la duda no puede suprimir el ámbito vital del hombre pues, como más adelante se defenderá, el propósito último de ésta se halla intrínsecamente ligado al perfeccionamiento de nuestra práctica ordinaria.

Por último, siguiendo el análisis de Kenny, cabría cuestionarse si, tras extraer el ámbito de la práctica de la vida de la duda radical, es posible afirmar que se trata de una duda *real*, «porque dado que la duda no encuentra expresión alguna en la acción, ella es algo menos que una genuina suspensión del juicio»<sup>34</sup>. Contrariamente, es debido a que se establece esa distinción por lo que se trata una duda real. Descartes es consciente del peligro que entraña el reto escéptico y se ve obligado a abstraer la dimensión vital del ser humano a fin de evitar los efectos reales y perniciosos que pudieran acarrear a nuestra conducta ordinaria. Si la duda representara un mero ejercicio ficticio —sin implicaciones prácticas—, propuesto para hallar los fundamentos del conocimiento, no tendría sentido que se planteara dicha distinción, dado que la duda no entrañaría riesgo alguno para las acciones de la vida. Con todo, es cierto que Descartes parece sostener en diversas ocasiones la irrealidad de la misma, lo que ha llevado a intérpretes como Wilson a sostener una incoherencia en el propio planteamiento cartesiano<sup>35</sup>. Sin embargo, se debe reafirmar el carácter real del reto escéptico cartesiano, defendiendo que las afirmaciones sobre la irrealidad de la duda representan una *estrategia retórica*. La fragilidad en la que la crisis pirrónica había sumido a la filosofía escolástica, rompiendo el compromiso religioso<sup>36</sup> asumido por la filosofía institucionalizada a fin de ofrecer el sustento teórico del

<sup>29</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.22 (AT IX-B, p.26)

<sup>30</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.117 (AT VI, pp.22-3)

<sup>31</sup> *Ibid.*: p.117 (AT VI, p.23)

<sup>32</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.417 [trad. Peña] (AT VII, p.548)

<sup>33</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.10 (AT IX-B, p.6)

<sup>34</sup> Kenny, A.: *op. cit.*, p.23

<sup>35</sup> Cf. Wilson, M.: *op. cit.*, p.46.

<sup>36</sup> La filosofía institucionalizada del siglo XVII —fundamentalmente un aristotelismo de corte tomista— había asumido la tarea de defender filosóficamente la teología cristiana de los envites de la crisis escéptica y las nuevas filosofías, pues consideraban que ello podía suponer un riesgo para la hegemonía del Cristianismo. A este respecto: Cf. Jolley, N.: «The relation between theology and philosophy», en Garber, D. & Ayers, M. (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy (Vol. I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.364

cristianismo, implicó que la acusación más reiterada contra los escépticos del siglo XVI-XVIII fuera la de ateísmo —como sucedió en el caso de Charron—, dado que «cualquier ataque a esta filosofía sería entendido como un agravio a los fundamentos de la teología»<sup>37</sup>. Asimismo, conviene recordar que Descartes se sirve en sus *Meditaciones* de hipótesis arriesgadas como la del Dios engañador (AT VII, p.21), o incluso de la necesidad de probar la existencia de Dios —lo que implicará para algunos de sus críticos el negar temporalmente la misma (AT IV, p.536). Este representa uno de los momentos más espinosos de su propuesta filosófica, de modo que, para evitar la acusación de impiedad, se sostendrá que Descartes se vio obligado a recalcar constantemente el carácter ficticio de las dudas, donde «todo lo que se ha dicho aquí de Dios es una fábula»<sup>38</sup> —lo que no impidió que «ciertos teólogos, tanto en Utrecht como en Leyden, denunciaran el escepticismo del filósofo francés como un disfraz del ateísmo»<sup>39</sup> pues Voetius y Bourdin le acusarán de ateo (AT IV, p.536). La atribución a la duda de un carácter irreal y exagerado constituye así un recurso retórico utilizado por Descartes a fin de que no se cuestione su fe —recordemos que las *Meditaciones* incluso buscaron la aprobación de la Facultad de Teología de la Sorbona (AT III, pp.184-5; III, p.233; III, p.239; VII, pp.1-6). Por tanto, la duda posee un estatuto real para Descartes y todas las referencias que realiza de su carácter ficticio constituyen estrategias discursivas para evitar la acusación de ateísmo.

### **3. La distinción entre certeza moral y metafísica como fundamento epistemológico de la práctica de la vida**

El proyecto epistemológico cartesiano del *investigador puro* inaugura la Modernidad al otorgar al problema de la fundamentación epistémica un cariz central que perdurará en la filosofía venidera. Bajo esta interpretación, el objetivo central de la filosofía de Descartes es el descubrimiento de la verdad absoluta, pues «no hay nada que sea valioso excepto el valor de la búsqueda de la verdad»<sup>40</sup>. Descartes «veía su misión en la vida como la del encargado de barrer los escombros de la opinión preconcebida a fin de construir un nuevo sistema de conocimiento basado en principios “claros y distintos”»<sup>41</sup>. Ante este desafío, la duda cartesiana adquiere una relevancia clara, erigiéndose en el método mediante el que «deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante

---

<sup>37</sup> Menn, S.: «The Intellectual Setting», en Garber, D. & Ayers, M. (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy (Vol. I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.35.

<sup>38</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.168 (AT VII, p.21)

<sup>39</sup> Dibon, P.: «Scepticisme et orthodoxie reformée dans la Hollande du Siècle d’Or» en Popkin, R., & Schmitt, C. (eds.): *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, 1987, p.57

<sup>40</sup> Williams, B.: *op. cit.*, p.59

<sup>41</sup> Cottingham, J.: *How to read Descartes*, Croydon: Granta, 2008, pp.19-20

en las ciencias»<sup>42</sup>. La *certeza metafísica* representará el producto resultante de la duda hiperbólica que permitirá superar el argumento del genio maligno, conformando el fundamento epistemológico firme y seguro sobre el que sea posible asentar el resto del conocimiento humano.

Con todo, la lectura del proyecto epistemológico cartesiano centrada sobre la mera obtención de la certeza metafísica se ve cuestionada por la distinción entre «práctica de la vida» y «conocimiento de la verdad», dado que al erigirse una limitación práctica donde el ámbito de la vida ordinaria queda excluido de la *epoché*, se establece la necesidad de un *conocimiento provisional* que permita al sujeto la toma de decisiones y la consecución de las mismas en el mundo al margen de la certeza metafísica. El mundo obliga al sujeto a asumir decisiones de orden práctico de las que depende su supervivencia, por lo que éste no puede conformarse con la suspensión del juicio hasta la obtención de un conocimiento seguro pues «las constricciones de la vida cotidiana requieren a menudo que tomemos decisiones en función de propósitos prácticos, y no exclusivamente en vista del logro del conocimiento verdadero»<sup>43</sup>. En consecuencia, se precisa una certeza en la dimensión ordinaria del sujeto capaz de dirimir los asuntos del orden práctico de la vida. Este conocimiento constituirá la denominada *certeza moral*, «suficiente para la práctica de la vida, y muy diferente, según he dicho a menudo, del saber metafísico»<sup>44</sup>. En otras palabras, Descartes introduce la distinción entre «certeza metafísica» y «certeza moral» (AT IV, p.173; VI, pp.37-8; VII, p.475; IX-B, pp. 323-5) como el sustento epistémico que permite salvaguardar la escisión entre conocimiento de la verdad y práctica de la vida, garantizando la coexistencia de ambas esferas bajo objetivos epistémicos diferenciados. Esta distinción constituye el revulsivo de una comprensión de la epistemología cartesiana cuyo eje sea conformado exclusivamente por la certeza metafísica, pues implica el reconocimiento de una dimensión cuya vinculación con la verdad metafísica no se produce *sensu stricto*. Ciertamente, la certeza moral representa un conocimiento falible ligado a la práctica de la vida y, en este sentido, alejado de aquello que representa la certeza metafísica, lo que implica desmarcarse de la lectura de Markie que «define las certezas moral y metafísica en relación a un interés por la verdad»<sup>45</sup>.

La relación entre la certeza moral y la práctica de la vida es establecida en reiteradas ocasiones por Descartes (AT VI, pp.24-5; VII, p.149; IX-B, p.26), constituyendo aquel conocimiento «suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como [el] que tenemos acerca de las cosas que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida»<sup>46</sup>. Por un lado, la certeza moral la conforman aquellos conocimientos de los que se excluye la duda pues, aunque existan razones por las que pudieran ser

<sup>42</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.165 (AT VII, p.17)

<sup>43</sup> De Araujo, M.: *Scepticism, Freedom and Autonomy*, New York: Walter de Gruyter, 2003, p.148

<sup>44</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.360 [trad. Peña] (AT VII, p.475)

<sup>45</sup> Markie, P.: *Descartes's Gambit*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, p.52

<sup>46</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.411 (AT IX-B, p.323)



incluidas bajo la *epoché*, ello implicaría serios problemas para la práctica ordinaria. El ejemplo más claro a este respecto es encarnado por los sentidos, de los que no podemos prescindir ordinariamente «porque cuando se trata de la conducción de la vida, sería una cosa por completo ridícula no referirse a los sentidos»<sup>47</sup>, pues «Toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos»<sup>48</sup>. Así, aunque metafísicamente existan motivos para dudar de aquellas percepciones de las que nos proveen nuestros sentidos (AT I, p.350; II, p.599; VII, p.18; IX-B, p.7), debemos confiar en la certeza moral que nos proporcionan ordinariamente, pues habitualmente «se tiene mayor razón para creerlas que para negarlas»<sup>49</sup> —lo contrario entrañaría una práctica arriesgada e imprudente propia de locos (AT III, p.422; VI, pp.37-8). Por otro lado, la certeza moral conforma un código que permite al sujeto *regular sus costumbres*, según se ejemplifica en la moral provisional planteada en el *Discurso* (AT VI, pp.22-8). En ella, se enuncian unas máximas cuyo «objetivo principal [...] es permitírnos conducir nuestras vidas lo más lejos posible, incluso mientras caminamos en la oscuridad»<sup>50</sup>. Debemos recordar que el fin de las acciones del sujeto es la consecución de una *buen vida*; la certeza moral constituye así el mejor instrumento disponible para alcanzarla en vista de que, en el caso de la *moral par provision*, garantiza «no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese»<sup>51</sup>. Ciertamente, la certeza moral representa un conocimiento *probable* (AT VI, p.25; VII, p.22; VII, p.73) —susceptible de ser falso— caracterizado por su *falibilidad*, en tanto que:

«la necesidad de los asuntos nos obliga con frecuencia a determinarnos antes de que hayamos tenido tiempo para examinarlos tan cuidadosamente, hay que confesar que la vida del hombre se halla sujeta a fallar con mucha frecuencia en las cosas particulares, y, en fin, hay que reconocer la imperfección y debilidad de nuestra naturaleza»<sup>52</sup>.

La urgencia de los asuntos ordinarios impele al sujeto a determinarse *provisionalmente* (AT VI, p.22; VI, pp.27-8; IX-B, p.7). Sin embargo, ello no es óbice para que, ante la aparición de juicios más correctos, no se efectúen sustituciones que *perfeccionen* la certeza moral, dado que nuestras opiniones «tampoco deben ser estimadas tan ciertas que no pueda[n] modificarse [...] cuando a ello obliga la evidencia de alguna razón»<sup>53</sup>, permitiendo así «aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar»<sup>54</sup>. En definitiva, la caracterización que es posible reconstruir de las referencias cartesianas

<sup>47</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.386 (AT VII, p.351)

<sup>48</sup> Descartes: *Dióptrica*, p.59 (AT VI, p.81)

<sup>49</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.169 (AT VII, p.22)

<sup>50</sup> Naaman-Zauderer, N.: *op. cit.*, p.164

<sup>51</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.117 (AT VI, p.22)

<sup>52</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.220 (AT VII, p.90)

<sup>53</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.11 (AT IX-B, p.7)

<sup>54</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.102 (AT VI, p.3)

concernientes a la certeza moral da cuenta de un conocimiento *probable* del que *tentativamente* el sujeto debe servirse hasta hallar uno mejor, por lo que es *falible* y susceptible de ser *perfeccionado* (AT VI, p.3; VI, p.24; VII, p.47) a fin de garantizar al sujeto la mejor toma de decisiones.

Ahora bien, asumiendo la distinción «entre las afirmaciones de conocimiento realizadas en el contexto de las circunstancias cotidianas, y las afirmaciones de conocimiento efectuadas en el contexto de una investigación filosófica»<sup>55</sup>, es preciso reafirmar la tesis cartesiana de la una *primacía de la práctica sobre la contemplación de la verdad*. Si bien la existencia de una certeza moral que se ve excluida —debido a la importancia de la dimensión vital del hombre— de la investigación de los fundamentos metafísicos evidencia que la práctica vital prima ante la discusión metafísica, sin embargo, la función de la certeza metafísica aún debe ser redefinida en relación a sus conexiones con la conducción de la vida. Aunque la certeza metafísica ha tendido a ser interpretada como el gran descubrimiento epistemológico de Descartes, no se debe perder de vista el objetivo práctico hacia el que ésta se encamina: *el perfeccionamiento de la certeza moral*. En efecto, Descartes afirma reiteradamente (AT IV, p.291; VI, p.10; VI, p.61; IX-B, p.2; X, p.361; X, p.496) el poder que la certeza metafísica posee para mejorar la forma de conducirnos por el mundo:

«[...] por lo que toca a las opiniones, a las que hasta entonces había dado mi crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón. Y tuve firmemente por cierto que, por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos»<sup>56</sup>.

Consecuentemente, la certeza metafísica no representa sino un instrumento que contribuye a la práctica de la vida, cuyo fin es otorgar las herramientas al sujeto con que «distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida»<sup>57</sup>, pues «esperaba perfeccionar más y más mis juicios»<sup>58</sup>. Ahora bien, esta certeza no puede sustituir a la certeza moral, tan solo *perfeccionarla*, dado que «En lo que se refiere a la conducta de la vida debiera desearse tanta certeza como la que se necesita para adquirir la ciencia; pero, sin embargo, se demuestra muy fácilmente que en aquélla *no se debe buscar ni esperar certeza semejante*»<sup>59</sup>. De ese modo, las pretensiones que habitualmente se achacan a la certeza metafísica de constituir el fundamento del que derivar un conocimiento

<sup>55</sup> De Araujo, M.: *op. cit.*, p.157

<sup>56</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.111 (AT VI, pp.13-4)

<sup>57</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.106 (AT VI, p.10)

<sup>58</sup> *Ibid.*: p.118 (AT VI, p.24)

<sup>59</sup> Descartes: «Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641», p.393 [trad. Olaso] (AT III, p.422)

infallible se ven diluidas, pues, aunque la certeza metafísica conforma el fundamento último indubitable, la relación que posee con el resto del conocimiento —constituido por certezas morales— es únicamente de perfeccionamiento. Las certezas morales derivadas de las certezas metafísicas permiten al sujeto realizar juicios *más probables*<sup>60</sup>, no obstante, el carácter falible del conocimiento humano indica que estamos siempre sujetos a errar. Ciertamente, Descartes reitera la falibilidad del conocimiento humano (AT VI, p.3; VI, p.68; VII, p.88; VII, p.90), lo que se traduce en unas certezas morales cuyo perfeccionamiento nunca podrá eludir absolutamente el error. El fin último del proyecto cartesiano refiere a la consecución de una buena vida, de forma que perfeccionar las certezas morales —elemento que guía las acciones del sujeto— constituye la mejor forma de lograr dicho fin. La certeza metafísica debe replantearse así respecto al papel que juega en relación a dicho objetivo, cuyo estatuto epistemológico es garantía de una mejora en nuestra forma de movernos por el mundo —sin suprimir la idea de que el conocimiento adquirido siempre estará en disposición de ser falso. En consecuencia, la certeza metafísica, en tanto que fundamento epistemológicamente seguro, no representa sino un conocimiento último que permite la mejora de la práctica ordinaria, pero que en ningún caso conlleva la supresión del error en ella: la certeza moral perfeccionada por la certeza metafísica continuará siendo certeza moral, esto es, falible.

En suma, la primacía de la práctica de la vida implica redefinir el papel de la certeza metafísica, pues el conocimiento de la verdad se encamina al perfeccionamiento de nuestras herramientas para tomar decisiones en la vida ordinaria —evitando aquellas interpretaciones<sup>61</sup> donde se pretende una coexistencia separada de las esferas teórica y vital. La distinción entre tipos de certeza como estrategia para salvaguardar la dimensión metafísica y la dimensión ordinaria no impide que la certeza metafísica halle su sentido en relación a la práctica de la vida.

#### **4. La crítica cartesiana a la irresolución: la urgencia de los asuntos prácticos vitales**

Una vez abordada la cuestión de las certezas, origen del conocimiento que permite la toma de decisiones, el siguiente punto a considerar alude a la materialización de dicho conocimiento en la formulación de juicios de los que dependerá la acción. Los juicios representan uno de los pilares de la propuesta epistemológica cartesiana, resultado de «una facultad de juzgar que nunca le permitiría equivocarse mientras el sujeto la utilizara

---

<sup>60</sup> Se responde así al problema de Ragland de que «if all our perceptions about how to direct our attention are somewhat unclear, then they cannot compel us to attend in any particular way» (Ragland, C.P.: *The Will to Reason. Theodicy and Freedom in Descartes*, Oxford: Oxford University Press, 2016, p.152), pues el que sean más probables nos otorga un criterio de elección.

<sup>61</sup> Autores como Guenancia perciben la distinción entre «práctica de la vida» y «contemplación de la verdad» como espacios alejados que se rigen por distintas reglas y que no manifiestan relación mutua alguna: Cf. Guenancia, P.: *Lire Descartes*, Paris: Gallimard, 2000, pp.488-90

correctamente»<sup>62</sup>, sobre la que se asentará la obtención de un conocimiento seguro. El correcto empleo de la facultad de juzgar logrará que el sujeto obtenga conocimiento, mientras que su uso inadecuado conducirá al error en los juicios formulados. Habitualmente, la interpretación<sup>63</sup> que ha primado respecto a la comprensión cartesiana de los usos incorrectos de la facultad de juzgar se ha circunscrito al problema de la *precipitación*, donde la voluntad instiga un juicio en el que se produce una falta de adecuación entre entendimiento y voluntad que ocasiona el error en el mismo. Esta lectura aunque correcta es insuficiente, dado que Descartes afirma en diversas ocasiones (AT VI, p.18; VI, p.22) la existencia de una segunda variable a evitar al elaborar juicios: la *irresolución*. En efecto, según la primera regla del método, para Descartes es necesario en los juicios «evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención»<sup>64</sup>, pues, como se observará, cada uno de dichos errores traslada una serie de deficiencias a éstos. Previo al análisis de la precipitación y la irresolución debe destacarse que los juicios no deben concebirse exclusivamente en relación a la mera consecución de la verdad, en tanto que conforman a su vez el criterio de acción que guía el proceder del sujeto en el mundo, hallándose en relación tanto con el conocimiento de la verdad como con la práctica de la vida.

Precisamente atendiendo a dicha distinción es posible dilucidar en qué sentido cada uno de estos dos errores repercute en los juicios. La *precipitación* (AT VI, p.18; VI, p.22; IX-B, p.25; X, p.526) representa un mal uso de la facultad de juzgar donde la voluntad —cuya facultad de desear es infinita en comparación con el alcance limitado del entendimiento (AT VII, p.58; IX-B, p.40)— se determina «sobre algo que nuestro entendimiento no conoce en modo alguno»<sup>65</sup>, dando lugar a juicios donde se va «más allá de lo que nosotros conocemos clara y distintamente. Y cuando en forma de tal abusamos de la voluntad, no es maravilla alguna si nos equivoquemos»<sup>66</sup>. De otro modo, la precipitación constituye aquella inadecuación entre entendimiento y voluntad que induce al sujeto al error en sus juicios, lo cual conforma un problema respecto al conocimiento de la verdad, pues este uso deficiente de nuestras facultades constituye la causa principal de nuestros errores (AT VII, p.58; IX-B, p.39). Contrariamente, la *irresolución* no atenta contra el conocimiento de la verdad, dado que «nos dispone a deliberar y tomar consejo»<sup>67</sup> a fin de realizar juicios acertados. El problema de la irresolución refiere exclusivamente a la dimensión práctica de la vida, dado que, ante la urgencia de los asuntos ordinarios que requieren la toma de decisiones con inmediatez, ésta induce al sujeto a «emplea[r] en

<sup>62</sup> Naaman-Zauderer, N.: *op. cit.*, p.62

<sup>63</sup> Cf. Hamelin, O.: *Le Système de Descartes*, París: Félix Alcan, 1921, p.165

<sup>64</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.114 (AT VI, p.18)

<sup>65</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.41 (AT IX-B, p.39)

<sup>66</sup> *Ibid.*: p.42 (AT IX-B, p.40)

<sup>67</sup> Descartes: *Pasiones del alma*, art.59, p.489 (AT XI, p.376)

deliberar el tiempo que se necesita para actuar»<sup>68</sup>. En consecuencia, la irresolución no es problemática debido a que, como ha sostenido Quintás, impida «fundar el juicio en ideas claras y distintas, primando el peso que se otorga a la memoria a los hábitos»<sup>69</sup>, sino en tanto que dificulta al sujeto determinarse por un juicio, evitando la realización de una acción debido a su indecisión, donde «*su oportunidad acaba por perderse* mientras demoramos la ejecución»<sup>70</sup>. Dado que los juicios conforman el instrumento tanto para obtener verdades como para determinar las decisiones prácticas, se pone de manifiesto que la precipitación y la prevención representan las dos formas posibles en que lastran la doble tarea propia de los juicios: la precipitación induce al sujeto a errar, mientras que la excesiva prevención suprime la posibilidad de actuar cuando al sujeto lo impelen las circunstancias.

En este punto, se nos plantea el dilema de que el mundo nos sitúe ante la necesidad de realizar un juicio a fin de actuar a pesar de que no podamos afirmar con seguridad que sea realmente verdadero —como el ejemplo del alimento envenenado (AT III, p.422). Lo que esta situación representa, de hecho, es la elección entre la práctica de la vida o el conocimiento de la verdad como cometido principal que debe prevalecer en los juicios. Si bien Descartes sugiere la *epoché*, consistente en «sostener con firmeza la resolución de nunca dar mi juicio sobre las cosas cuya verdad no me es conocida con claridad»<sup>71</sup>, como forma de evitar el error, la elección por la que finalmente se inclina decisivamente es por *la acción*. Es más importante ser resolutivo en el juicio y llevar a cabo los actos, aunque posteriormente ello implique el error:

«[...] ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas, imitando en esto a los caminantes que, extraviados en algún bosque, no deben andar errantes dando vueltas por una y otra parte, ni menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones, aun cuando en un principio haya sido sólo el azar el que les haya determinado a elegir ese rumbo, pues de este modo, si no llegan precisamente a donde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, en donde es de pensar que estarán mejor que no en medio del bosque»<sup>72</sup>.

Así, se rompe la interpretación de los juicios cartesianos vinculada a la búsqueda de la verdad como tarea primordial, pues Descartes reconoce que ha «exceptuado siempre las cosas que se refieren a la fe y a las acciones de la vida, cuando dije que no debemos otorgar crédito sino a las cosas que conocemos con evidencia»<sup>73</sup>. Dada la *preeminencia de la acción sobre la contemplación*, en los juicios prima la dimensión práctica sobre la verdad,

<sup>68</sup> Descartes: *Pasiones del alma*, art.170, p.533 (AT XI, p.459)

<sup>69</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.21 (nota)

<sup>70</sup> Descartes: «Carta a la princesa Isabel de mayo de 1646», p.629 (AT IV, p.415)

<sup>71</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.199 (AT VII, p.61)

<sup>72</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.118 (AT VI, pp.24-5)

<sup>73</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.334 (AT VII, pp.24-5)

es decir, es más importante que se realice la acción a la que el mundo nos obliga a que el conocimiento que la fundamente sea verdadero. Dado que «la vida no tolera dilaciones»<sup>74</sup>, los intereses cartesianos por la práctica se materializan en una constante defensa (AT IV, p.265; IV p.295; IV, p.411; IV, p.415; VI, p.24) por parte de Descartes de la *resolución* en los juicios, pues:

«[...] aunque no podamos contar con demostraciones fidedignas de todo, tenemos, sin embargo, que tomar partido y hacer nuestras las opiniones que nos parezcan más verosímiles en cuanto se refieren a los usos, de forma tal que, llegado el momento de actuar, no pequemos nunca de irresolutos. Pues sólo la falta de resolución es causa de lamentaciones y arrepentimientos»<sup>75</sup>.

Es más, Descartes no sólo se inclina por la práctica ordinaria frente a la contemplación de la verdad, sino que incluso reiteradamente sostiene que «Tampoco es necesario que nuestra razón no yerre nunca»<sup>76</sup> (AT II, p.35; IV, p.266; IV, p.307). Descartes, consciente de la naturaleza falible del sujeto y de la necesidad que impelen al sujeto a actuar ante los asuntos de la vida ordinaria, afirma que el error en los juicios sucede habitualmente y que ello no debe conllevar decepción alguna para el sujeto, pues «si nos atenemos siempre a lo que nos dicta la razón, no tendremos nunca motivo para arrepentimos, aunque los acontecimientos nos hagan caer en la cuenta, pasado un tiempo, de que nos hemos equivocado»<sup>77</sup>. No importa que nuestros juicios sean verdaderos, sino que juzguemos «lo mejor que se pueda, para obrar también lo mejor que se pueda»<sup>78</sup> —lo que significa introducir en los juicios la certeza moral. En los juicios que atañen a la vida debemos conformarnos con la certeza moral, pues es más importante la realización del acto que su verdad. Consecuentemente, se evidencia que el proyecto epistemológico cartesiano no es el del investigador puro cuyo fin es evitar el error a toda costa, sino que el sujeto cartesiano procura juzgar de la mejor forma posible, actuando acorde a lo que su razón le determina como mejor —aunque ello pueda concluir en error.

Ahora bien, no se trata tampoco de disolver la esfera de la verdad en el proyecto cartesiano, sino de mostrar que los intereses últimos de ésta poseen un carácter eminentemente práctico. El sujeto no está necesariamente obligado a efectuar juicios vitales en todo momento<sup>79</sup>, y precisamente en esas ocasiones «en que nos dedicamos

<sup>74</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.15 (AT IX-B, p.13)

<sup>75</sup> Descartes: «Carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645», p.603 (AT IV, p.295)

<sup>76</sup> Descartes: «Carta a la Princesa Isabel del 4 de agosto de 1645», p. 587 (AT IV, pp.266-7)

<sup>77</sup> Descartes: «Carta a la princesa Isabel del 4 de agosto de 1645», pp.586-7 (AT IV, p.266)

<sup>78</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.120 (AT VI, p.28)

<sup>79</sup> La urgencia de las circunstancias de la vida para tomar una decisión no es la misma en todas las ocasiones, y es precisamente en los momentos en que no es preciso realizar una acción práctica donde es posible la reflexión metafísica. El propio Descartes refiere, de hecho, al contexto tranquilo y libre de agitaciones que requiere la contemplación de la verdad: «[...] y no teniendo tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos» (*Discurso del método*, p.109 [AT VI, p.11]); «[...] cuando mi



exclusivamente al problema del conocimiento»<sup>80</sup>, adquiere sentido el ejercicio de la *epoché* —la suspensión de los juicios que carecen de una percepción clara y distinta (AT VI, p.18; VII, pp.59-60; IX-B, p.43)— a fin de evitar el error y hallar los fundamentos metafísicos con que perfeccionar la certeza moral. No obstante, la suspensión del juicio no puede abarcar en ningún momento la esfera vital del sujeto, ya que «esta duda tan universal puede producir una gran irresolución y un gran desarreglo en las costumbres»<sup>81</sup> de forma que «las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas»<sup>82</sup>, dificultando la toma de decisiones que garantizan la buena vida. Así, aun cuando exista una preeminencia de la acción, la búsqueda de la verdad en los juicios se preserva mientras las circunstancias lo permitan. La buena vida requiere juicios resolutos donde el sujeto se debe conformar con una certeza moral susceptible de ser perfeccionada pero que, a la postre, nunca suprimirá la posibilidad de errar. Y, precisamente el sujeto que nunca ha dejado «de hacer todo aquello que ha juzgado lo mejor [...], recibe una satisfacción tan poderosa para hacerle feliz que no los mayores esfuerzos de las pasiones tienen jamás poder suficiente para turbar la tranquilidad de su alma»<sup>83</sup>, permitiéndole gozar de una buena vida.

En definitiva, los juicios poseen una doble función vinculada a la práctica de la vida como al conocimiento de la verdad, donde la precipitación y la irresolución representan las dos formas deficientes de efectuar juicios. El carácter resolutivo que Descartes propugna respecto a éstos, junto con la mayor importancia de la toma de decisiones que de la obtención de la verdad —sin importar si el sujeto finalmente yerra, pues «partiendo de la imposibilidad de juzgar siempre bien, nos queda [...] la constrictión de juzgar lo mejor posible»<sup>84</sup>— da cuenta de la preeminencia de la acción sobre la contemplación de la verdad.

## 5. Conclusión

El proyecto cartesiano no puede ser subsumido bajo la figura del *investigador puro*, pues, como se ha puesto de manifiesto, la meta hacia la que se dirige la propuesta de Descartes es

---

espíritu se halle libre de toda preocupación, y habiéndome procurado un seguro reposo en una soledad apacible, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir de manera general todas mis antiguas opiniones» (*Meditaciones metafísicas*, p.165 [AT VII, pp.17-8]). La búsqueda cartesiana del conocimiento precisa de unas circunstancias que permitan la abstracción más allá de los problemas mundanos. Sin embargo, esta capacidad no debe traducirse en un despreocupación respecto a la práctica de la vida, pues ésta prima ante la búsqueda de la verdad, además de que el sujeto posee una capacidad limitada de abstracción que no le permite distanciarse demasiado tiempo de los asuntos del mundo: «Sin embargo, esta resolución es ardua y laboriosa, y cierta pereza me arrastra insensiblemente al trajín de mi vida ordinaria» (*Ibid.*, p.169 [AT VII, p.22]).

<sup>80</sup> De Araujo, M.: *op. cit.*, p.151

<sup>81</sup> Descartes: «Carta a Renieri para Pollot, de marzo de 1638», pp.362-3 [trad. Olaso] (AT II, p.35)

<sup>82</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.22 (AT IX-B, p.26)

<sup>83</sup> Descartes: *Pasiones del alma*, art.148, pp.523-4 (AT XI, p.442)

<sup>84</sup> Rodis-Lewis, G.: *La Morale de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p.121

a perfeccionar la forma en que el sujeto se conduce en relación a los «asuntos ordinarios de la vida, donde el objetivo central, hablando en general, es vivir bien y de forma feliz»<sup>85</sup>. Si bien la búsqueda de la verdad guarda un importante papel en su filosofía, se ha evidenciado cómo la esfera de la práctica vital del hombre, que lo posiciona ante los avatares de la vida ordinaria, se sitúa por encima del proceder que Descartes propone para la obtención de la verdad. En efecto, nuestras acciones vitales, resultado de juicios que nos permiten la obtención de una buena vida, no pueden estar sujetas ni a la *duda radical*, ni a una suspensión del juicio hasta la obtención de una percepción clara y distinta. La práctica de la vida es ubicada por Descartes al margen de los ejercicios metafísicos, en tanto que la prudencia no nos permite ocasionar una gran irresolución al sujeto ante la necesidad de tomar decisiones vitales, mostrando que la dimensión ordinaria del sujeto prima ante las disquisiciones metafísicas. Esta *preeminencia de la acción sobre la contemplación de la verdad* implica, por otra parte, una redefinición del papel de la certeza metafísica, cuya tarea pasa a ser la de *perfeccionar la certeza moral*, asumiendo el carácter inherentemente falible del ser humano —donde la supresión del error deja de constituir una tarea central. Por tanto, la búsqueda de la verdad en forma de certeza metafísica se plantea a fin de hallar «los medios de fortificar el propio entendimiento de forma tal que le resulte posible distinguir lo mejor en cuanto se hace en la vida»<sup>86</sup>. Así, dado que el sujeto precisa de actuar obligado por las circunstancias del mundo, se requieren juicios resolutos fundamentados en una certeza moral —aunque el error pueda producirse posteriormente—, porque:

«[...] en lo que respecta a la práctica de la vida, no pienso de ninguna manera que haya que seguir sólo las cosas que conocemos muy claramente; al contrario, sostengo que ni siquiera hay que esperar siempre las más verosímiles, sino que a veces, entre muchas cosas por completo desconocidas e inciertas, hay que escoger una y determinarse por ella, y luego de ello no creerla con menos firmeza que si la hubiéramos escogido por razones ciertas y muy evidentes»<sup>87</sup>.

Cabe añadir, a fin de subvertir completamente la interpretación del investigador puro, que Descartes reconoce en diversas ocasiones que las disquisiciones metafísicas no deben ocupar al sujeto demasiado tiempo, en tanto que:

«[...] sería muy perjudicial tener el entendimiento ocupado en esa meditación con excesiva frecuencia, puesto que, en tal caso, no podría dedicarse de forma adecuada a las funciones de la imaginación y los sentidos. Opino, pues, que lo más aconsejable es contentarse con conservar en la memoria y en las creencias las conclusiones anteriormente aceptadas y dedicar luego el tiempo

---

<sup>85</sup> Marshall, J.: *Descartes's Moral Theory*, London: Cornell University Press, 1998, p.13

<sup>86</sup> Descartes: «Carta del 15 de septiembre de 1645 a la princesa Isabel», p.600 (AT IV, p.291).

<sup>87</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.263 (AT VII, p.149)



restante al estudio y a los pensamientos en los que, junto con el entendimiento, intervienen la imaginación y los sentidos»<sup>88</sup>.

Descartes sostiene que una excesiva ocupación respecto a los asuntos metafísicos puede resultar muy perjudicial para el sujeto, pues de ese modo «se separa demasiado la mente de las cosas físicas y sensibles, haciéndola inepta para examinarlas, cosa que sería, sin embargo, muy deseable que los hombres hicieran, porque ello resultaría de gran utilidad para su vida»<sup>89</sup>. De ahí que Descartes afirme repetidamente que debemos, en el plano metafísico, deshacernos de todas nuestras opiniones *una vez en la vida* (AT II, p.35; III, p.695; V, p.165; VII, p.17; IX-B, p.25). Recordemos que los sentidos representan uno de los pilares que guían nuestra vida ordinaria (AT VI, p.81; VII, p.351), y el dedicar demasiado tiempo a los asuntos metafísicos puede trastocar seriamente elementos sobre los que conducimos nuestras acciones, por ello se deben dedicar «muy pocas horas a los pensamientos que mantienen ocupada a la imaginación, y poquísimas horas al año a los que sólo mantienen ocupado el entendimiento, empleando todo el tiempo sobrante en dar suelta a los sentidos y descanso de la mente»<sup>90</sup>. De este modo, concluye Descartes que «no es preciso dedicarse tanto a las *Meditaciones* ni a las cosas metafísicas»<sup>91</sup>, pues «no hay necesidad de tomar tanto tiempo para leer mis *Meditaciones* a fin de entender mis principios»<sup>92</sup>, sino que «basta con conocer el primer libro de los *Principios*, en el que se contiene lo que se necesita saber de metafísica para la física»<sup>93</sup>. Así pues, la búsqueda de la verdad no constituye la tarea primordial del proyecto cartesiano, sino que la adquisición de las certezas metafísicas solo representa un importante paso hacia la mejora de la conducción del sujeto en el mundo.

En suma, la preeminencia de la práctica de la vida garantiza la formulación de juicios resolutos sustentados por una certeza moral que permiten la acción ante las circunstancias vitales, mejorando nuestra conducción y, consecuentemente, contribuyendo a gozar de una buena vida. No se trata de suprimir la importancia de la búsqueda de la verdad en el proyecto cartesiano, sino que, observando que Descartes encarna una cosmovisión activa del sujeto en el mundo dirigida a la intervención en la naturaleza, el papel de la metafísica cartesiana se redefine en relación a sus intereses prácticos.

### Referencias bibliográficas

Agustín de Hipona: *Confesiones*, Madrid: Gredos, 2010

---

<sup>88</sup> Descartes: «Carta del 28 de junio de 1643 a la princesa Isabel», pp.559-60 (AT III, p.695)

<sup>89</sup> Descartes: *Conversación con Burman*, p.440 (AT V, p.165)

<sup>90</sup> Descartes: «Carta a Isabel del 28 de junio de 1643», p.558 (AT III, pp.692-3)

<sup>91</sup> Descartes: *Conversación con Burman*, p.440 (AT V, p.165)

<sup>92</sup> Descartes: «Carta a Chanut del 26 de febrero de 1649» (AT V, p.291).

<sup>93</sup> Descartes: *Conversación con Burman*, p.440 (AT V, p.165)

- Broughton, J.: *Descartes's Method of Doubt*, Princeton: Princeton University Press, 2002,
- Brown, D.: *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- Cottingham, J.: *How to read Descartes*, Croydon: Granta, 2008
- De Araujo, M.: *Scepticism, Freedom and Autonomy*, New York: Walter de Gruyter, 2003
- Descartes, R.: *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam, C. & Tannery, P. (eds.), París: Leopold Cerf, 1897-1913
- *Meditaciones metafísicas*, Peña, V. (trad.): Madrid: Alfaguara, 1977
- *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Quintás, G. (trad.): Madrid, Alfaguara, 1981
- *Principios de la filosofía*, Quintás, G. (trad.): Madrid, Alianza Editorial, 1995
- *Descartes*, Flórez, C. (Ed.): Madrid: Gredos, 2011
- Dibon, P.: «Scepticisme et orthodoxie reformée dans la Hollande du Siècle d'Or» en Popkin, R., & Schmitt, C. (eds.): *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, 1987
- Diógenes Laercio: *Vidas de los Filósofos Ilustres*, Madrid: Alianza, 2011
- Guenancia, P.: *Lire Descartes*, Paris: Gallimard, 2000
- Hamelin, O.: *Le Système de Descartes*, Paris: Félix Alcan, 1921
- Jolley, N.: «The relation between theology and philosophy», en Garber, D. & Ayers, M. (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy (Vol. I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kenny, A.: *Descartes. A study of his philosophy*, New York: Random House, 1968
- Kristeller, P.O.: «Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective» en O'Kelly (ed.): *The Renaissance Image of Man and the World*, Ohio: Ohio State University Press, 1966
- Marion, J.L.: *Sur l'Ontologie Grise de Descartes*, Paris: Vrin, 2000
- Markie, P.: *Descartes's Gambit*, Ithaca: Cornell University Press, 1986
- Marshall, J.: *Descartes's Moral Theory*, London: Cornell University Press, 1998

Menn, S.: «The Intellectual Setting», en Garber, D. & Ayers, M. (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy (Vol. I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998

Naaman-Zauderer, N.: *Descartes' Deontological Turn. Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010

Popkin, R.: *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983

Ragland, C.P.: *The Will to Reason. Theodicy and Freedom in Descartes*, Oxford: Oxford University Press, 2016

Rodis-Lewis, G.: *La Morale de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970

Schmitt, C.: «Philosophy and science in sixteenth-century universities: some preliminary comments» en Murdoch, J. (ed.): *The Cultural Context of Medieval Learning*, Boston: Reidel Publishing Company, 1975

Williams, B.: *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra, 1996

Wilson, M.: *Descartes*, London: Routledge & Kagan Paul, 1978



**JUSTIFICACIÓN Y ERROR EN DESCARTES: UN ARGUMENTO  
PRAGMATISTA EN LA VALIDACIÓN CARTESIANA DEL CRITERIO DE  
CLARIDAD Y DISTINCIÓN**

*JUSTIFICATION AND ERROR IN DESCARTES: A PRAGMATIST ARGUMENT IN  
THE CARTESIAN VALIDATION OF THE CLEARNESS AND DISTINCTNESS'S  
CRITERION*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Revista de Filosofía</i>
<b>Estado del artículo</b>	Publicado
<b>Datos del artículo</b>	vol.41, no.1, pp.97-109
<b>DOI</b>	<a href="http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2016.v41.n1.52109">http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2016.v41.n1.52109</a>
<b>Índices de impacto</b>	ERIH, Philosopher's Index, ESCI, Periodicals Index Online

**Resumen:** La percepción clara y distinta es el elemento sobre el que se asienta la certeza metafísica de Descartes. Con todo, el planteamiento de los argumentos escépticos referidos a la duda metódica cartesiana ha evidenciado la necesidad de hallar una justificación al propio criterio de la percepción clara y distinta. Frente a los intentos basados en la indubitabilidad de la percepción o en la garantía surgida de la bondad divina, se defenderá una justificación alternativa pragmatista.

*Palabras clave:* Descartes, certeza metafísica, claridad y distinción, justificación, escepticismo, error, pragmatismo

**Abstract:** The clear and distinct perception is the element on which Descartes's metaphysical certainty is justified. However, the exposition of the skeptical arguments referred to the Cartesian methodical doubt has shown that is necessary to find another justification for the clearness & distinctness criterion. From attempts based on indubitability of the perception or warranty arising from the divine goodness, it will be defended a pragmatist alternative justification.

*Keywords:* Descartes, metaphysical certainty, clearness and distinctness, justification, skepticism, error, pragmatism

*Justificación y error en Descartes:  
un argumento pragmatista en la validación  
cartesiana del criterio de claridad y distinción*

*(Justification and error in Descartes:  
a pragmatist argument in the Cartesian  
validation of the clearness and  
distinctness's criterion)*

Sergio GARCÍA RODRÍGUEZ

Recibido: 4 de febrero de 2015

Aceptado: 5 de octubre de 2015

**Resumen**

La percepción clara y distinta es el elemento sobre el que se asienta la certeza metafísica de Descartes. Con todo, el planteamiento de los argumentos escépticos referidos a la duda metódica cartesiana ha evidenciado la necesidad de hallar una justificación al propio criterio de la percepción clara y distinta. Frente a los intentos basados en la indubitabilidad de la percepción o en la garantía surgida de la bondad divina, se defenderá una justificación alternativa pragmatista.

*Palabras clave:* Descartes, certeza metafísica, claridad y distinción, justificación, escepticismo, error, pragmatismo

**Abstract**

The clear and distinct perception is the element on which Descartes's metaphysical certainty is justified. However, the exposition of the skeptical arguments referred to the Cartesian methodical doubt has shown that is necessary to find another justification for the clearness & distinctness criterion. From attempts based on indubitability of the perception or warranty arising from the divine goodness, it will be defended a pragmatist alternative justification.



*Keywords:* Descartes, metaphysical certainty, clearness and distinctness, justification, skepticism, error, pragmatism

## 1. La certeza metafísica como fundamento seguro del conocimiento

La cuestión del error encarna para Descartes<sup>1</sup> uno de los problemas centrales de cuya elucidación depende el resto de su proyecto filosófico. Para comprender dicha importancia es necesario, primeramente, atender al contexto vivido por Descartes, donde el surgimiento de una “nueva ciencia” representada por Galileo, Kepler o Harvey y el resurgir del escepticismo<sup>2</sup> a consecuencia de la crisis del paradigma filosófico vigente –el aristotélico-escolástico<sup>3</sup>– marcan a Descartes la necesidad de alcanzar dos objetivos centrales: (1) la obtención de unos fundamentos últimos y seguros que superen los argumentos escépticos; (2) la posibilidad de dar cuenta y continuar con la construcción de esta “nueva ciencia” a partir de tales fundamentos. El error, por tanto, juega un papel indesligable en la cuestión de la búsqueda de los fundamentos últimos, pues los argumentos escépticos se constituirán con vistas a mostrar que no poseemos un criterio por el cual juzgar si en cualquier cuestión a determinar estamos errados o no, de tal manera que podemos equivocarnos incluso en aquellas cuestiones que consideramos más fiables. Así, la obtención de unos fundamentos últimos será sinónimo de superar los argumentos escépticos, es decir, adquirir un conocimiento cierto y seguro en forma de *certeza metafísica*.

El procedimiento cartesiano para alcanzar las certezas últimas necesita partir del argumento escéptico más radical –encarnado en el “argumento del genio maligno”<sup>4</sup>–, cuyo zénit hiperbólico hace extensible la posibilidad de error a toda dimen-

<sup>1</sup> Las obras de Descartes serán citadas según la edición Adam-Tannery (AT, vol., p.), no obstante, dado que cada uno de los volúmenes incluye más de una obra, se incorporará en la referencia la obra concreta citada.

<sup>2</sup> Cf. Popkin, 2011, cap. 2 y 4

<sup>3</sup> La vinculación entre “nueva ciencia” y la crisis de la Escolástica es clara. La “nueva ciencia” se caracteriza por ofrecer nuevas explicaciones –como las nuevas explicaciones sobre el movimiento que se distanciaban totalmente de la explicación aristotélica y que *no podían ser asumidas por ésta*– con resultados mucho mayores que los que podía ofrecer la ciencia escolástica. El interés por los resultados y su consiguiente búsqueda es algo propio de la nueva ciencia, pues, tal y como Crombie ha señalado, “[...] existe una diferencia básica entre los objetivos de la filosofía de la ciencia medieval y los de toda la filosofía de la ciencia desde Galileo. [...] El principal interés de los científicos desde Galileo ha recaído sobre el siempre creciente ámbito de problemas concretos que la Ciencia puede resolver [...] porque ciertos problemas científicos concretos y específicos pueden ser resueltos satisfactoriamente sólo por una reforma completa de los principios fundamentales. [...] Pero los filósofos medievales de la naturaleza estaban interesados primordialmente [...] por el tipo de saber de la ciencia de la naturaleza: cómo se adecuaba dentro de la estructura general de su metafísica y, si se extendía más, qué relación tenía con la Teología” (Crombie, 1985, p.109).

<sup>4</sup> El argumento del genio maligno –tal como Kenny (1968, p.35 y sig.) ha puesto de manifiesto–, a diferencia de otros como el argumento del sueño que solo permite dudar de nuestra corporalidad, posi-



sión epistémica. Desde este punto escéptico de partida, Descartes debe buscar la certeza metafísica descartando para ello “[...] todo aquello en lo cual pueda imaginar la menor duda, lo mismo que si supiera que es por completo falso”<sup>5</sup>. El criterio propuesto por Descartes para superar dicho argumento es el de la “claridad y distinción”, de forma que todo aquello que se nos presente bajo dicho carácter poseerá un estatuto indubitable, desvelando así una certeza.

El *cogito* encarna el ejemplo paradigmático de certeza metafísica, donde, después de rechazar todo aquello dubitable, surge una proposición que supera el argumento escéptico, pues “[...] esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu”<sup>6</sup>. Así, una vez se alcancen la totalidad de las certezas metafísicas, se construirán deductivamente el resto de conocimientos a partir de ellas, tratando de que cada paso no sea precipitado y que se siga adecuadamente.

La tarea del presente artículo consistirá en analizar de qué formas el criterio de la claridad y la distinción puede justificarse para superar una serie de cuestiones vinculadas al error, derivadas de los argumentos escépticos, que imposibilitan la determinación de una percepción clara y distinta *real*. La elucidación de esta cuestión será aquello que posibilite sostener un fundamento último en forma de certeza metafísica.

## 2. El error en la percepción clara y distinta: problemas interpretativos

El criterio de la claridad y la distinción anteriormente planteado no es suficiente por sí mismo para justificarse, una serie de problemas vinculados al error que recogeré en este apartado evidencian que tal criterio aún debe ofrecer una serie de justificaciones. El problema fundamental del criterio propuesto por Descartes se puede sintetizar en la siguiente pregunta: *¿Cómo sabemos que lo que nosotros percibimos como claro y distinto es realmente claro y distinto?* Esta enunciación<sup>7</sup> plan-

bilita una *duda radical* cuyo alcance propicia el rechazo de *todo* aquello que se nos presenta como claro y distinto en tanto que podría ser falso, en palabras de Descartes: “tal vez algún dios había podido darme tal naturaleza que *siempre me engañase con respecto a las cosas que me parecen más evidentes*” (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, p.28). Esta lectura del argumento del genio maligno se enmarca en lo que Murdoch (1999, p. 223) ha denominado “interpretación radical”. Para una justificación más profunda de esta interpretación del argumento: Cf. Wilson, 1978, cap. 3.

<sup>5</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, pp. 18-19

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.19

<sup>7</sup> Esta cuestión no debe confundirse con el “problema de la memoria” que algunos autores como Williams (1996) han tratado de postular como el problema real de la percepción clara y distinta. El planteamiento sobre el que versará el análisis no se refiere a aquellas percepciones pasadas que yo recuerdo que fueron claras y distintas (y en las que mi memoria podría engañarme), sino a aquellas que en *el mismo momento en que las percibo* se me presentan con ese carácter, a pesar de que de hecho no lo posean. Sobre esta cuestión, Doney sostiene que las “*Present clear and distinct perceptions were*

tea, en suma, el problema de la justificación de las percepciones claras y distintas. Algunos intérpretes como Rubin o Doney<sup>8</sup> han sostenido como criterio justificatorio de las percepciones claras y distintas el *carácter indubitable* de la intuición con que se nos presentan, pues Descartes mismo parece afirmarlo en determinados fragmentos, como por ejemplo aquel donde se defiende, respecto al *cogito*, que “[...] no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo”<sup>9</sup>. Sobre ello, Rubin sostiene que dichas percepciones indubitables poseen además un carácter que *nos impele a creerlas* –lo que Williams ha denominado “proposiciones irresistibles”– poniendo como ejemplo de ello que “[...] the axioms of Euclidean geometry are ‘simple and evident’ propositions which our understandings compel our wills to affirm”<sup>10</sup>. Aun así, a pesar de que la indubitabilidad conforme un rasgo indicador de tal percepción, ella no será adecuada como *criterio justificativo* dado que el propio Descartes introduce en las *Meditaciones* la posibilidad de tener una percepción clara y distinta de proposiciones muy simples –como esos axiomas de la geometría euclidiana a los que se refiere Rubin– y que sin embargo sea *falsa*:

También dudaremos de todas las otras cosas que nos han parecido muy ciertas en otro momento, incluso de las demostraciones de la matemática y de sus principios, aun cuando sean bastante manifiestos por sí mismos, dado que hay hombres que, razonando sobre tales materias, se han equivocado.<sup>11</sup>

De ese modo, la percepción clara y distinta no obtiene una justificación suficiente apelando únicamente a su propio carácter indubitable, según el propio Descartes<sup>12</sup>, pues ello no garantiza estar a salvo del error. Con todo, Curley ha señalado que el hecho de que *pueda haber error* no es condición suficiente para poner en duda algo claro y distinto, pues dudar “[...] must always be reasonable doubt in the sense that some valid ground must always be offered for doubting whatever pro-

never subject to doubt” (Doney, 1955, p.325), por lo que parecería que el problema no se sitúa en las percepciones en el momento que las tenemos, sin embargo, Descartes afirma en las *Séptimas Respuestas* que “[...] hay muy pocos que sepan distinguir entre *lo que verdaderamente se percibe y aquello que tan sólo se cree percibir*, porque hay muy pocos que tengan el hábito de no servirse más que de percepciones claras y distintas” (AT, VII, p.511). Sería precisamente en esta distinción donde se ubicará el presente artículo, entre *tener* una percepción clara y distinta y *creer que se tiene* tal percepción.

<sup>8</sup> Cf. Doney, 1955, pp.326 y sig.

<sup>9</sup> Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, AT, IX, p.19.

<sup>10</sup> Rubin, 1977, p. 198.

<sup>11</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, AT, IX, pp. 26-7.

<sup>12</sup> “[...] una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual *no bastaría* para asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa” Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, p.19.



position is to be doubted”<sup>13</sup>. Ahora bien, la búsqueda de fundamentos últimos y seguros que caracteriza al proyecto cartesiano implica un proceso de “duda metódica” según el cual hemos de rechazar “[...] todo aquello en lo cual pueda imaginar la menor duda, lo mismo que si supiera que es por completo falso”<sup>14</sup>. Descartes reconoce que una percepción clara y distinta puede ser errónea, de lo cual se sigue que tenemos motivos para dudar que las percepciones claras y distintas por sí mismas se hayan de aceptar –por ello Descartes trata de hallar una justificación para ellas como se mostrará más adelante–. Una vez evidenciado que el criterio de indubitabilidad es insuficiente para saber si aquello que se presenta como percepción clara y distinta lo es realmente, será necesario dilucidar qué formas de *justificación alternativa* necesita para confirmarse como tal. En este punto, conviene discernir las causas posibles de error en una percepción clara y distinta con el fin de elucidar qué justificación posibilita validar algo como claro y distinto y, de ese modo, salvar el error. Para tal tarea se requiere una investigación sobre las causas posibles de una percepción clara y distinta errónea, así como una indagación sobre las justificaciones de tal percepción que posibiliten no incurrir en dichos errores. La interpretación sobre las fuentes de error en el criterio de claridad y distinción puede sintetizarse en dos casos:

- (a) “Podría ser que erráramos en nuestras percepciones claras y distintas porque nuestra naturaleza estuviera *mal constituida*, de tal manera que nosotros no pudiéramos discernir cuando nuestras percepciones claras y distintas *lo son realmente*.”

Esta forma de error se derivaría del argumento del genio maligno, permitiendo plantear, no solo una duda en aquello que se nos presenta como evidente, sino una imposibilidad de base en la naturaleza del sujeto para distinguir entre percepciones claras y distintas reales y erróneas, cuya máxima implicación sería el que *pudiéramos estar equivocados siempre*. De hecho, el propio Descartes recoge esta posibilidad en las *Meditaciones*:

“Porque puedo persuadirme de que he sido hecho de tal Naturaleza, que me puedo engañar con facilidad aun en las cosas que creo comprender con la mayor evidencia y certeza; teniendo en cuenta, sobre todo, que me acuerdo de haber estimado con frecuencia muchas cosas como verdaderas y ciertas, que luego otras razones me han llevado a juzgar como absolutamente falsas”<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Curley, 1978, p.116.

<sup>14</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, pp. 18-19.

<sup>15</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, p. 55.

- (b) “Es posible que erremos en nuestras percepciones claras y distintas porque hagamos un *mal uso de nuestras facultades*, de tal manera que achaquemos a algo de forma precipitada el carácter de ‘percepción clara y distinta’ sin serlo realmente.”

Descartes sostiene que el origen del error se halla en un mal uso de las facultades, donde entendimiento y voluntad no se adecúan de forma correcta. El entendimiento es aquella facultad *limitada* que nos provee de ideas de cosas que es posible afirmar o negar, y, dado que sólo nos provee de tales ideas –no afirma nada sobre ellas–, “[...] se puede decir que no hay en él nunca error alguno”<sup>16</sup>. La voluntad, sin embargo, es una facultad *ilimitada* (AT V, p.159; IX, p.40) que, tomando el material presente en el entendimiento, hace juicios, afirma. Será en ese carácter ilimitado de la voluntad donde ésta pueda excederse de tal manera que:

[...] al ser la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo [...] y escoge el mal por el bien, o lo falso por lo verdadero. Lo que hace que yo me engañe y peque.<sup>17</sup>

De esta forma, cuando la voluntad se exceda y sostenga *juicios precipitados*, es decir, que van más allá de las ideas que ofrece el entendimiento se hará un mal uso de nuestras facultades. Por tanto, el error se producirá al achacar *precipitadamente* el carácter de “percepción clara y distinta” a algo que no posee tal naturaleza (AT IX, p.43).

Habitualmente dos han sido las formas propuestas para sortear los dos errores anteriores. En el caso de (a), la solución formulada por Descartes fue apelar a la bondad absoluta de Dios. A través de una serie de argumentos<sup>18</sup>, Descartes demuestra la existencia de Dios, cuya perfección comprende la bondad, siendo así incapaz de crearnos con una naturaleza tal que siempre erráramos pues ello implicaría la existencia de malicia en Dios –una imperfección (AT VIII-B, p. 60; VIII, p. 16; IX, pp. 42-3. Por tanto, nuestra naturaleza no estaría mal constituida y el error no puede darse en ella, de tal manera que éste solo se hallaría en la segunda posibilidad. Respecto a (b), Descartes propone el método en el *Discurso* con vistas a que *conduzcamos bien nuestra razón* y no hagamos un mal uso de nuestras facultades. Así

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p.45

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p.46

<sup>18</sup> El argumento más conocido es el ontológico, cuya forma es la siguiente:

- (1) Poseemos la idea de suprema perfección, la cual posee todas las perfecciones
- (2) La existencia necesaria es una perfección .
- (3) Aquello que es supremamente perfecto [Dios] existe



pues, si nos adecuamos a las reglas del método, haremos un *uso correcto de nuestras facultades* y el error no se producirá en nuestras percepciones claras y distintas pues con él, afirma Descartes:

[...] tenía la seguridad de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, por lo menos lo mejor que fuera en mi poder. Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se iba acostumbrando poco a poco a concebir los objetos con mayor claridad y distinción.<sup>19</sup>

Con todo, una serie de escollos lastran estas salidas al problema del error en la percepción clara y distinta. En primer lugar se halla el conocido problema del “círculo cartesiano”, ya planteado por Arnauld y Gassendi, donde se señala que el argumento cartesiano incurre en una circularidad justificatoria. Dios, a través de su infinita bondad, es garante de que nuestra naturaleza está bien constituida. Ahora bien, esta justificación exige que previamente sea demostrada la existencia de Dios y dicha demostración –a través de argumentos como el ontológico– debe *surgir del sujeto*. Por tanto, si el argumento que demuestra la existencia de Dios no puede ser falso porque Dios garantiza que nuestra naturaleza está bien constituida –y así el argumento–, estaríamos presuponiendo aquello que debemos demostrar. De esta forma, Dios no podría garantizar, *antes de la demostración de su existencia*, que el argumento ontológico no es erróneo, por lo que Dios no podría validar nuestra naturaleza como bien constituida.

En segundo lugar, el problema a la solución de (b) apunta a que el método *por sí mismo* es insuficiente como salida, pues recurrir a éste como criterio exclusivo conduce al siguiente problema:

Es posible que sigamos de *forma incorrecta* el método, incurriendo así en el error de otorgar el carácter de ‘percepción clara y distinta’ a algo que no posea tal estatuto.

La apelación que hace Descartes al método es, al fin y al cabo, una forma de desplazar un escalón el problema al que debía hacer frente dicha solución. Está claro que el método posee un papel irrenunciable en la propuesta cartesiana, pero el planteamiento del mismo como genuina solución es insuficiente para solventar el problema de la justificación de la percepción clara y distinta, conduciéndonos al error (c). Por tanto, dado que el planteamiento del método es la solución genuina que Descartes defiende ante (b), los casos a tratar serán (a) y (c).

En este punto se observa que las soluciones propuestas por la lectura habitual se ven lastradas por: (1) un problema de circularidad justificatoria –el llamado “círculo cartesiano”–; (2) una insuficiencia del método como forma genuina de solventar el problema del error. En el próximo apartado propondré una salida alternativa que

<sup>19</sup> Descartes, *Discurso del método*, AT, VI, p. 21.

trate de dar salida a ambos problemas, pues la solución de uno solo de estos problemas supondría aceptar la posibilidad de que aquello que denomináramos «percepción clara y distinta» siguiera sin serlo. Una solución adecuada, por tanto, deberá enfrentarse a ambas cuestiones.

### 3. La dimensión pragmatista de Descartes como justificación alternativa

En el presente apartado se sostendrá la tesis de que existe una “dimensión pragmatista” en la justificación cartesiana de la certeza metafísica, esto es, de lo que es claro y distinto, cuya consideración posibilita el dar una salida alternativa a los problemas del apartado anterior. Para realizar tal tarea se examinará, en primer lugar, el pragmatismo cartesiano con vistas a poder determinar el sentido de la expresión “dimensión pragmatista” y mostrar así, en segundo lugar, la justificación alternativa del criterio de claridad y distinción.

El pragmatismo no es un movimiento filosófico nacido *ex novo* en el siglo XIX, el propio William James se refirió a éste como “un nuevo nombre para viejas formas de pensar” indicando que “El método pragmático no tiene nada de nuevo. [Ya que] Sócrates fue un adepto a él, y Aristóteles lo usó metódicamente. [Y] Con su ayuda, Locke, Berkeley y Hume hicieron importantes contribuciones”<sup>20</sup>, siguiendo la misma línea que Dewey, quien consideraba a Francis Bacon como el primer pragmatista. En consecuencia, esta línea interpretativa parece conducirnos a un “pragmatismo *avant la lettre*”, donde defenderé que se enmarca Descartes y cuyo sentido debe ser elucidado con vistas a determinar el alcance de la dimensión pragmatista cartesiana. El pragmatismo *avant la lettre*, aun cuando sea pragmatista, no debe entenderse como un reflejo exacto del pragmatismo clásico norteamericano, en tanto que, como señala James, “[...] estos antecesores del pragmatismo lo utilizaron parcialmente y sólo fueron sus precursores”<sup>21</sup>, de tal manera que el pragmatismo cartesiano englobará unas determinadas tesis o actitudes que para el pragmatismo clásico son centrales, pero que están lejos de conformar una síntesis completa de la filosofía de James o Dewey. Para concretar dichos rasgos y actitudes conviene establecer un paralelismo con el caso de Francis Bacon, cuya consideración pragmatista justifica Dewey fundamentalmente en el interés por las consecuencias prácticas formulado en la tesis baconiana de que “el conocimiento es poder” —que Dewey denomina “criterio pragmatista”<sup>22</sup>— encaminada hacia el dominio de la naturaleza. Siguiendo esa caracterización baconiana del pragmatismo *avant la lettre*, entenderé fundamentalmente la “dimensión pragmatista” cartesiana como “[...] una actitud

<sup>20</sup> James, 2006, pp. 82-3.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>22</sup> Dewey, 1967, p. 29.



para orientarse [...] y de dirigir las miras a lo que sucede más adelante, los frutos, las consecuencias”<sup>23</sup>, pues, siguiendo a Dewey, este es el rasgo más genuino que permite achacar a un autor una consideración pragmatista. Con todo, este interés por los resultados no debe reducirse a un mero consecuencialismo, dado que, según la caracterización pragmatista de Bacon, la obtención de consecuencias útiles en el pragmatismo *avant la lettre* se vincula a su vez a otras tesis pragmatistas como el rechazo hacia el conocimiento que en última instancia no produce resultados –lo cual se concreta tanto en Bacon como en Descartes en una dura crítica del aristotelismo–, así como una antropología del sujeto activo preocupado por la acción donde el conocimiento está ligado a la intervención –materializándose en ambos autores en la búsqueda del dominio de la naturaleza–, rechazando así la figura de un sujeto puramente contemplativo. De ese modo, a pesar de que el pragmatismo cartesiano carezca de determinados elementos propios del pragmatismo clásico, aquellos elementos que sí se hallan presentes y que son centrales para el pragmatismo posibilitarán la consideración de Descartes como pragmatista, tal y como sucede con Bacon.

Una vez determinado el sentido de la dimensión pragmatista y el modo en que puede considerarse partícipe del pragmatismo, se debe mostrar en qué manera puede ello ser relevante con vistas a la justificación del criterio de claridad y distinción. Respecto al error (a), y asumiendo que el problema del “círculo cartesiano” lastra su solución, es posible obtener una justificación alternativa para defender que nuestra naturaleza no está mal constituida. Descartes, en la proposición 38 de los *Principios*, explicita un argumento alternativo que ofrece una forma de elucidar si nuestra naturaleza está bien constituida:

[...] no existe defecto en nuestra naturaleza pues *es siempre la misma*, sean los juicios verdaderos o falsos.<sup>24</sup>

Este argumento alternativo supone, en suma, subsumir (a) en (c), dado que si es posible precisar cuándo nuestros juicios son acertados y cuándo errados, es decir, cuándo seguimos el método de forma adecuada y hacemos un buen uso de nuestras facultades y cuándo no, podremos determinar que nuestra naturaleza no está mal constituida. Partiendo de que el que se dé (a) entraña que nuestra naturaleza esté mal constituida, es decir, que estamos *siempre* inclinados al error, conseguir un criterio para salvar (c) implicaría que nuestra naturaleza no se inclina siempre al error.

La cuestión a dilucidar en este punto es, entonces, si es posible obtener un criterio por el cual sepamos que hemos seguido el método de forma adecuada y que la percepción obtenida es correcta. Para afrontar tal tarea considero que debemos diri-

<sup>23</sup> James, 2006, p. 875.

<sup>24</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, AT, IX, p. 41.

girmos a la justificación que Descartes realiza de su método en el *Discurso* –pues ella ejemplifica aquello que sucede cuando se sigue el método de forma adecuada, ofreciendo así un criterio que nos indica qué sucede cuando seguimos el método de forma adecuada–, donde sostiene que debemos seguir el método que él propone porque “[...] tales frutos he recogido ya de ese método”<sup>25</sup>. En otras palabras, Descartes propone una justificación del método basada en las “consecuencias útiles” que ha conseguido extraer del método, pues éste es el método que nos permite aprender “[...] a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida”<sup>26</sup> en los tres sentidos del árbol de la ciencia –moral, medicina y mecánica–. Por tanto, la validación que Descartes realiza del método atiende a las consecuencias útiles extraídas de él, es decir, una justificación pragmatista del método –*el método es válido porque funciona*–. La existencia de una dimensión pragmatista del método se ve, asimismo, confirmada por otro tipo de factores como, por ejemplo, la crítica que Descartes realiza al aristotelismo:

No cabe probar de mejor manera la falsedad de los principios de la filosofía de Aristóteles que afirmando que *no ha cabido realizar progreso alguno* (AT VIII-B, p.26) *por medio de ellos* después de haber sido respetados durante siglos<sup>27</sup>

El rechazo de Descartes a la filosofía aristotélica surge de que, mientras el predominio de ésta durante siglos no ha conllevado progreso alguno, el método que Descartes propone sí ha ofrecido resultados (AT VI, p.62). Por tanto, la validación del método se halla claramente ligada a las consecuencias útiles que éste es capaz de ofrecer, su capacidad para dar frutos –siendo éstos, en el caso del *Discurso*, los tres tratados sobre dióptrica, meteoros y geometría que habían surgido de la aplicación de su método– y permitir la intervención del sujeto en la naturaleza.

En este punto parece factible ofrecer un “criterio pragmatista” para salvar el error (c): se sabrá que el método se ha seguido de forma adecuada y que su resultado es verdadero porque se ha conseguido extraer frutos de él. En otras palabras, las consecuencias extraídas del método –que funcionan– son aquello que posibilitan saber que no hemos errado y que hemos alcanzado conocimiento. Será precisamente el conocimiento correcto el que nos permitirá “[...] hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza”<sup>28</sup> conllevando ello una serie de frutos que conformarán aquello que valide dicho conocimiento.

Una vez se ha solventado el problema central, ello conllevará el que sea posible determinar también que nuestra naturaleza no está mal constituida –que era el otro

<sup>25</sup> Descartes, *Discurso del método*, AT, VI, p. 3.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>27</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, AT, VIII, pp. 18-19.

<sup>28</sup> Descartes, *Discurso del método*, AT, VI, p. 62.



problema a solventar—. En tanto que poseemos un criterio por el cual discernir entre aquello que es erróneo y aquello que no lo es, es posible saber cuándo estamos errados y cuándo no. De esta forma, nuestra naturaleza no está mal constituida porque si así fuera solamente erraríamos, pero, dado que es posible distinguir cuándo erramos y cuando no, es posible, en consecuencia, saber que conocemos la verdad y que nuestra naturaleza no está mal constituida.

En suma, tal y como se ha puesto de manifiesto, Descartes subraya la importancia de las consecuencias prácticas en la justificación del método. Así, la dimensión pragmatista conformará un elemento irrenunciable que ofrezca un argumento alternativo con vistas a validar las propias certezas cartesianas, actuando como criterio, núcleo de una justificación alternativa de las certezas metafísicas. Con todo, esa dimensión pragmatista debe asumirse, no se trata de una simple justificación alternativa que sea posible rechazar en caso de hallar otra posible, sino que definiendo que se trata de un rasgo propio de la filosofía de Descartes, pues ese carácter instrumental ya ha sido señalado por algunos intérpretes<sup>29</sup>. Por último, conviene reiterar que la dimensión a la que he apelado es pragmatista y no meramente consecuencialista, el pragmatismo *avant la lettre* de Descartes no aspira a representar de forma total el pragmatismo clásico, sino a introducir algunas tesis y actitudes fundamentales para el pragmatismo, como es el interés por las consecuencias prácticas. Si Dewey consideraba a Bacon como “[...] the prophet of a pragmatic conception of knowledge”<sup>30</sup> en base a su máxima “El conocimiento es poder” con la que podíamos dominar la naturaleza, parece factible que Descartes, quien también busca hacernos “dueños y poseedores de la naturaleza”, encarne también ese mismo papel.

## Conclusión

Tras analizar la fundamentación del criterio de claridad y distinción, se ha observado que las soluciones propuestas por Descartes según la interpretación habitual no son suficiente pues: (1) validar la constitución de nuestra naturaleza sobre un argumento ontológico implica caer en el problema del “círculo cartesiano”; (2) el argumento mediante el cual el método se convierte en la guía que nos ayuda a conducir de *forma adecuada* nuestra razón —y así evitar el error— es *insuficiente* en tanto que debe especificarse algún criterio que nos permita discernir cuándo seguimos de forma adecuada el método para, así, poder saber si estamos errados de hecho o no.

Una vez evidenciados los problemas que plantea la justificación cartesiana clásica de la certeza, el presente artículo ha tratado de mostrar que Descartes sostuvo a

<sup>29</sup> Cf. Clarke, 1982, pp. 4-5; Turró, 1989, p. 26.

<sup>30</sup> Dewey, 1967, p. 38.

su vez una forma alternativa de justificar la certeza atendiendo para ello al carácter práctico del conocimiento, esto es, una *justificación pragmatista del conocimiento*. La tesis que se ha desarrollado defendía que la certeza cartesiana no puede desvincularse de su carácter pragmatista, pues, tanto en su constitución –donde la justificación de ésta apela, en última instancia, a las consecuencias útiles– como en el fin al que ella sirve –movernos de mejor manera por el mundo–, se encuentra vinculada estrechamente a tal dimensión. De manera que una interpretación que trate de eludir esta cuestión deberá enfrentarse a los problemas que se han evidenciado en el apartado 2, y que solo parecen solventarse –y ser además más coherentes con el resto de la propuesta cartesiana– si se considera el papel pragmatista de la certeza.

Sobre esta interpretación pragmatista de Descartes se podría entender que cabe la posibilidad de sustituir la justificación cartesiana de la certeza que apela al argumento ontológico por una justificación puramente pragmatista. Ahora bien, considero que esta lectura, que podría parecer factible en un principio, sería incorrecta, pues, tal y como ha puesto de manifiesto Williams<sup>31</sup>, Descartes no solo dedica gran parte de sus obras a fundamentar la certeza a través de la existencia de Dios (AT, VI, pp.38-9; AT, IX, pp.28-9), sino que una interpretación que negara el peso de tal argumento quedaría invalidada por la consideración que Descartes hace de los ateos. Según ésta, un ateo nunca podría alcanzar la certeza, pues la justificación de las certezas necesita de Dios como garante:

[...] un Ateo, no puede estar cierto de no ser engañado en las cosas que le parecen ser muy evidentes [...] y nunca estará libre del peligro de tenerla, si antes no reconoce un Dios<sup>32</sup>

Por tanto, a pesar de que el argumento a través de Dios pudiera no justificar la certeza, la interpretación más correcta de Descartes parecería ser aquella que con-jugue dos argumentos que validen la certeza –el de la dimensión pragmatista y el basado en la existencia de Dios–. Cabe además recordar en este punto que aunque la validación de nuestra naturaleza como buena se pudiera realizar desde el argumento ontológico porque no existiera circularidad justificatoria, la necesidad de una justificación pragmatista seguiría manifestándose en tanto que, tal y como señalé en el apartado 2, es necesario que se solventen los posibles errores causados por (a) y (c). El error (c), dirigido a la forma correcta de seguir el método, halla su solución únicamente apelando a la dimensión pragmatista como forma de verificar el buen uso del método.

En suma, la justificación pragmatista de Descartes posibilita una validación alternativa de las percepciones claras y distintas, pudiendo, asimismo, dar cuenta

<sup>31</sup> Cf. Williams, 1996, pp. 238-269.

<sup>32</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, p.111.



del «instrumentalismo cartesiano» propio de su pragmatismo *avant la lettre* que nos presenta a un sujeto preocupado por la acción y las consecuencias útiles, germen de lo que será el pragmatismo clásico.

### Referencias bibliográficas

- CLARKE, D. (1982): *Descartes' philosophy of science*, Manchester, Manchester University Press
- CROMBIE, A.C. (1985): *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*, Madrid, Alianza Ed.
- CURLEY, E.M. (1978): *Descartes against the Sceptics*, Oxford, Basil Blackwell
- DESCARTES, R. (1996): *Oeuvres de Descartes*, edición preparada por Ch. Adam y P. Tannery, París, Vrin, 1897-1913 (12 volúmenes. 11 vols. + vol. 12 bibliografía). Reeditada por Vrin en 1996.
- DEWEY, J. (1967): *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press
- DONEY, W. (1955): "The Cartesian Circle", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 16, No. 3, pp. 324-38.
- JAMES, W. (2006): *Pragmatismo*, Madrid, Alianza Ed.
- KENNY, A. (1968): *Descartes. A study of his philosophy*, Nueva York, Random House
- MURDOCH, D. (1999): "The Cartesian Circle", *The Philosophical Review*, Vol. 108, No. 2, pp. 221-44.
- POPKIN, R. (2011): *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Iowa, Grierson Press
- RUBIN, R. (1977): "Descartes's Validation of Clear and Distinct Apprehension", *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 2, (1977), pp. 197-208.
- TURRÓ, S. (1989): "Estudio introductorio" en *El mundo. Tratado de la luz*, Barcelona, Anthropos
- WILLIAMS, B. (1996): *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- WILSON, M. (1978): *Descartes*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Sergio García Rodríguez  
 Universidad de las Islas Baleares  
 grsergio91@hotmail.com



**FUNCIÓN NATURAL Y SALUD: LA TELEOLOGÍA MÉDICA CARTESIANA**

*NATURAL FUNCTION AND HEALTH: THE CARTESIAN MEDICAL TELEOLOGY*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Estudios Filosóficos</i>
<b>Estado del artículo</b>	Aceptado para publicación
<b>Datos del artículo</b>	(En prensa)
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	ERIH, Philosopher's Index, FRANCIS, Répertoire Bibliographique de la Philosophie

**Resumen:** El rechazo de Descartes al uso de causas finales en su proyecto ha sido uno de los tópicos más reiterados por la tradición interpretativa. Sin embargo, una aproximación a la medicina cartesiana evidencia la existencia de una teleología en la comprensión del funcionamiento de los órganos descrita por Descartes. Ante tal cuestión, el objetivo del presente artículo es dilucidar si existe una teleología en la medicina cartesiana y determinar el impacto que ésta pueda ejercer sobre los objetivos prácticos de ésta expresados en lo que Descartes denomina “conservación de la salud”.

*Palabras clave:* Conservación de la salud, Descartes, Función natural, Instrumentalismo, Intervención, Medicina, Teleología

**Abstract:** The refusal of final causes in the Cartesian project has been one of most repeated topics by scholars. Nevertheless, an approach to Cartesian medicine evidences the existence of a teleological comprehension in the function of organs described by Descartes. Faced with this question, the purpose of this article is to determine whether there is a teleological approach in Cartesian medicine and to define the impact that this may have on its

practical objectives expressed in what Descartes called “maintenance of health”.

*Keywords:* Descartes, Intervention, Instrumentalism, Medicine, Maintenance of health, Natural function, Teleology

## **FUNCIÓN NATURAL Y SALUD: LA TELEOLOGÍA MÉDICA CARTESIANA**

*Resumen:* El rechazo de Descartes al uso de causas finales en su proyecto ha sido uno de los tópicos más reiterados por la tradición interpretativa. Sin embargo, una aproximación a la medicina cartesiana evidencia la existencia de una teleología en la comprensión del funcionamiento de los órganos descrita por Descartes. Ante tal cuestión, el objetivo del presente artículo es dilucidar si existe una teleología en la medicina cartesiana y determinar el impacto que ésta pueda ejercer sobre los objetivos prácticos de ésta expresados en lo que Descartes denomina “conservación de la salud”.

*Palabras clave:* Conservación de la salud, Descartes, Función natural, Instrumentalismo, Intervención, Medicina, Teleología

## **NATURAL FUNCTION AND HEALTH: THE CARTESIAN MEDICAL TELEOLOGY**

*Abstract:* The refusal of final causes in the Cartesian project has been one of most repeated topics by scholars. Nevertheless, an approach to Cartesian medicine evidences the existence of a teleological comprehension in the function of organs described by Descartes. Faced with this question, the purpose of this article is to determine whether there is a teleological approach in Cartesian medicine and to define the impact that this may have on its practical objectives expressed in what Descartes called “maintenance of health”.

*Keywords:* Descartes, Intervention, Instrumentalism, Medicine, Maintenance of health, Natural function, Teleology

### **1. Introducción**

La figura de Descartes como un filósofo racionalista que abjura de la experiencia ha sido progresivamente cuestionada en las últimas décadas, reivindicándose el papel de la experiencia en el proyecto cartesiano. Siguiendo esta lectura, sostengo que Descartes no es un científico tan solo por el valor que otorga a la experiencia, sino que, en la misma línea de Francis Bacon, su comprensión de la ciencia entiende además a ésta como una herramienta con la que obtener consecuencias útiles, pues permite, tal y como afirma en el *Discurso del método*, hacernos dueños y poseedores de la naturaleza, conquistando, así, los

frutos del árbol de la filosofía descritos en los *Principios*: moral, mecánica y medicina. La ciencia conforma, por tanto, el instrumento de dominio de la naturaleza con el que mejorar nuestra vida. Si bien el análisis de las contribuciones científicas cartesianas ha tendido a otorgar un papel preponderante a la física y a las matemáticas, relegando las aportaciones cartesianas en otros ámbitos científicos, cabe señalar que Descartes realizó importantes contribuciones médicas que le dispensaron de un amplio reconocimiento entre sus contemporáneos, hecho que se materializó en el ofrecimiento de una cátedra de medicina en la universidad de Bolonia<sup>1</sup>. Es más, el propio Descartes evidencia un reiterado interés a lo largo de su obra por las cuestiones médicas, cuyos frutos constituyen el objetivo central al que se dirigen sus estudios, en tanto que “[l]a conservación de la salud ha sido desde siempre el objetivo principal de [sus] estudios”<sup>2</sup>. De este modo, la medicina cartesiana encarna una de las principales finalidades hacia las que se encamina la fundamentación de su proyecto metafísico, lo cual obliga a replantearse su significación.

Es necesario apuntar, en primer lugar, que la búsqueda cartesiana de un conocimiento médico no debe ser concebida como un *fin en sí mismo*, sino vinculada a la práctica médica. A pesar de que en la obra de Descartes se hallen diversas descripciones sobre cuestiones fisiológicas del hombre que puedan conceder verosimilitud a la tesis de que la meta última perseguida es la obtención misma del conocimiento, no se debe ignorar que ello constituye el cimiento a través del cual obtener instrumentos para la “conservación de la salud”, “fundamento de todos los demás bienes que pueden poseerse en esta vida”<sup>3</sup>. En este punto se debe introducir una distinción entre la *dimensión teórica* y la *dimensión práctica* del saber cartesiano, cuya vinculación implica que “el conocimiento que adquirimos en física es conocimiento causal que puede ser puesto en práctica para mejorar nuestras vidas de forma notable. Eso sucede al equiparnos mejor para manipular el mundo a fin de producir efectos deseables”<sup>4</sup>. La medicina, en tanto que estudio del funcionamiento fisiológico y mecánico del cuerpo, conforma, por un lado, la disciplina teórica que determina, por otro lado, *cómo* intervenir en el cuerpo. Tal modificación se efectúa –siguiendo el símil del árbol planteado en los *Principios*– a través de *los frutos* que crecen a partir del tronco del árbol (física). Los tratados cartesianos dedicados al análisis de distintos aspectos del

<sup>1</sup> Cf. Guideon MANNING, “Descartes and the Bologna affair” en *British Journal for the History of Science*, 41 (1) (2014), pp.1-13

<sup>2</sup> DESCARTES, “Carta al Marqués de Newcastle de octubre de 1645”, (AT IV, p.329). Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT— (Charles ADAM & Paul TANNERY, *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, París, Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo Flórez (*Descartes*, Cirilo FLÓREZ (Ed.), Madrid, Gredos, 2011), indicando su página correspondiente. La *Dióptrica* y los *Principios de la Filosofía* se ceñirán a la traducción de Guillermo Quintás (*Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Guillermo QUINTÁS (trad.), Madrid, Alfabeta, 1981; *Principios de la filosofía*, Guillermo QUINTÁS (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1995). Los subrayados de los fragmentos de Descartes son míos.

<sup>3</sup> DESCARTES, “Carta a la princesa Isabel de mayo o junio de 1645”, p.580 (AT IV, p.220)

<sup>4</sup> Guideon MANNING, “Descartes’ Healthy Machines and the Human Exception”, en Sophie ROUX & Daniel GARBER, *Mechanization of Natural Philosophy*, Londres, Springer, 2013, p. 244.



funcionamiento orgánico constituyen, en consecuencia, la dimensión teórica que posibilita la conservación de la salud, meta a la que se dirige la aplicación práctica de dichos conocimientos teóricos. Se establece, así, una vinculación entre la esfera práctica del saber y la conservación de la salud que encarna una de los modos posibles en que nos hacemos “dueños y poseedores de la naturaleza”<sup>5</sup> a través de una aplicación de los conocimientos científicos de tipo teórico.

La conservación de la salud constituye aquello que otorga sentido a la *intervención del sujeto* en la esfera de la medicina, pues dicta *los límites de la intervención en el cuerpo y la mente*, definiendo qué alteraciones son *positivas* –y, en consecuencia, deben acometerse– y cuáles son *negativas* –y deben rechazarse. Por tanto, se precisa definir el significado de la expresión “conservación de la salud” a fin de determinar qué restricciones establece Descartes en la transformación del cuerpo y la mente. El propósito del presente artículo es dilucidar el sentido de “conservación de la salud”, examinando las relaciones que diversos autores han apuntado entre la medicina y una teleología presente en su fisiología que determinará las formas en que es posible la intervención del sujeto sobre el cuerpo. Para ello, mi estrategia se fundamentará en un desglose de la locución, dado que cada término refiere a distintas cuestiones, con vistas a elucidar el sentido de “salud” –que determina cuál es el objetivo último– y el de “conservación” –que define los procedimientos posibles de intervención.

## 2. La teleología biológica cartesiana y su repercusión en la noción de salud

El reemplazo de la causalidad final (*Omne agens agit propter finem*) por la causalidad eficiente en las explicaciones científicas de los fenómenos representa uno de los tópicos interpretativos recurrentes a la hora de exponer los rasgos científicos más genuinos de la Nueva Ciencia<sup>6</sup>. El ejemplo de la ciencia cartesiana ilustra dicha sustitución, pues evidencia una descripción científica en términos mecanicistas donde los fenómenos naturales –como el proceso fisiológico de la visión<sup>7</sup> o el movimiento del corazón<sup>8</sup>– son explicados en base a la interrelación entre distintas partículas de la materia desplazadas por causas eficientes acorde a las leyes naturales. Dicho reemplazo irá unido, en el caso de Descartes, a un explícito y reiterado repudio de la causalidad final en las explicaciones científicas, bajo lo que Osler ha denominado un argumento epistemológico<sup>9</sup>, fundado en la imposibilidad del sujeto para *conocer* las causas finales en tanto que “todos los fines de Dios se nos escapan, y es temerario querer alcanzarlos”<sup>10</sup> –lo cual no implica rechazar su existencia sino negar simplemente que tengamos acceso cognoscitivo a éstas.

---

<sup>5</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p. 142 (AT VI, p.62).

<sup>6</sup> Paolo ROSSI, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Barcelona, Crítica, 1997 pp. 138-40.

<sup>7</sup> Cf. DESCARTES, *Dióptrica*, pp.96-110 (AT VI, pp.130-47)

<sup>8</sup> Cf. DESCARTES, *Discurso del método*, p. 132-7 (AT VI, pp. 47-54).

<sup>9</sup> Cf. Margaret OSLER, “Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy” en *Osiris* 16 (2001), p.156

<sup>10</sup> DESCARTES, *Entrevista con Burman*, p.432 (AT V, p.158)

Con todo, varios intérpretes han aseverado la existencia de una teleología presente en la concepción biológica de Descartes. En efecto, la interpretación cartesiana de los procesos orgánicos no se reduce a una descripción mecanicista de los fenómenos en términos de causalidad eficiente, sino que hallamos en éstos una determinada función biológica *para* la que han sido diseñados. Las propias evidencias textuales al respecto son claras, pues Descartes constantemente apela, en dichas explicaciones, a expresiones que indican un procedimiento para el que el órgano o el proceso biológico ha sido determinado tales como: “destinado a” (*destiné à*) o “sirve para” (*sert à*). De ese modo, la vesícula biliar está “destinada a purgar la sangre de las partículas que son, de entre todas, las más aptas para inflamarse en el corazón”<sup>11</sup> y el bazo está “destinado [...] a purgar la sangre de las partículas que son las menos aptas para inflamarse en el corazón”<sup>12</sup>, mientras que el “cambio de tamaño que se produce en la pupila sirve para moderar la fuerza y la eficacia de la visión”<sup>13</sup> y el “color negro, tanto de la superficie interior de la piel [...] como de las fibras [del ojo] [...] sirve también para hacer la visión más nítida”<sup>14</sup>. Dicha descripción teleológica llega incluso a sostener, en numerosas ocasiones, la existencia de “funciones naturales”<sup>15</sup>, correspondiendo con los, denominados por Aucante, “movimientos automáticos *innatos*”<sup>16</sup>, cuyo funcionamiento apropiado *ya nos es asignado por naturaleza*, designando un cometido concreto a cada uno órganos cuya consecución garantiza nuestra salud.

Una vez expuesto el carácter teleológico de las funciones biológicas, observamos que la definición cartesiana de salud precisa de éstas, pues es “sólo en este contexto teleológico donde tiene sentido para Descartes hablar, como a menudo hace, de ‘salud’ y ‘perjuicio’ del cuerpo”<sup>17</sup>. Una primera aproximación al sentido cartesiano de “salud” se evidencia a partir de la metáfora del autómatas que recorre toda la obra de Descartes, cuya tesis central sostiene que es posible entender el cuerpo humano como una máquina cuyas acciones son reductibles a movimientos de partículas –recordemos que para Descartes la realidad material es explicable en términos de la *res extensa*. Siguiendo este símil, hallamos en las *Meditaciones*, a propósito del caso del hidrópico, una analogía mecanicista donde se discute la propia noción de salud. En ella se establece una comparación entre el cuerpo del hombre

<sup>11</sup> DESCARTES, *Tratado del hombre*, p.712 (AT XI, p.169)

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.712 (AT XI, p.169)

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.702 (AT XI, p.156)

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.701 (AT XI, p.155)

<sup>15</sup> Descartes utiliza esta expresión en diversas ocasiones: “ha estado acompañado siempre por los primeros sentimientos que ella había tenido e incluso también por los movimientos o funciones naturales [*fonctions naturelles*] que entonces estaban en el cuerpo” (DESCARTES, “Carta a Chanut del 1 de febrero de 1647” [AT IV, p.605]); “su función natural [de las pasiones] es incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto” (DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.517 [AT XI, p.430]); “El primer sentido que denomino interno comprende el hambre, la sed y todos los otros apetitos naturales; es excitado en el alma en virtud de los movimientos de los nervios del estómago y de todas las partes que sirven a las funciones naturales [*fonctions naturelles*] para las que se poseen tales apetitos” (DESCARTES, *Principios de la filosofía*, p.397 [AT IX-B, p.311]).

<sup>16</sup> Vincent AUCANTE, *Écrits physiologiques et médicaux*, Paris, PUF, 2000, p.258

<sup>17</sup> Alison SIMMONS, “Sensible Ends: Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation” en *Journal of the History of Philosophy* 39 (2001), p.55

y el mecanismo de un reloj donde “mi pensamiento que compara a un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea que tengo de un hombre sano y un reloj bien hecho”<sup>18</sup>. Siguiendo este símil, parece factible entender que “Si un cuerpo funciona bien, entonces está sano; si funciona mal, está enfermo”<sup>19</sup>, acudiendo para ello al carácter normativo que tienen prescritas las funciones del cuerpo como forma de determinar el proceder adecuado o inadecuado, esto es, la salud o enfermedad del cuerpo. Por tanto, de acuerdo con el símil del mecanismo de reloj, la determinación de un hombre como sano es resultado de un *funcionamiento adecuado* de sus “piezas” –órganos y demás elementos corporales. Análogamente, dicha descripción permite establecer a su vez una definición cartesiana de “enfermedad” vinculada al *incumplimiento* de la función atribuida a los órganos. Consecuentemente, Descartes determina situaciones en las que *los órganos actúan deficientemente*, dando lugar a desequilibrios generados por las distintas dolencias. Así, por ejemplo, se halla el caso del estómago que al contraer una afección conlleva un funcionamiento progresivamente deficiente donde “el estómago *deja de cumplir su función*, tiende a vomitar y rechazar los alimentos ingeridos o, al menos, a corromperlos y convertirlos en malos humores”<sup>20</sup>, mientras que la correcta ejecución de su función natural contribuye a nuestra salud, pues cuando “la digestión de los alimentos en el estómago [que es su función natural] se hace más rápidamente, [...] [ello] es *útil para la salud*”<sup>21</sup>. Por tanto, una comprensión teleológica de las funciones permite determinar el concepto cartesiano de salud como el *funcionamiento adecuado del cuerpo según las funciones que cada elemento corporal tiene asignadas por naturaleza*. Ahora bien, la analogía entre el cuerpo humano y el reloj no solo evidencia la conexión entre el concepto de salud y las funciones teleológicas corporales, sino que conlleva a su vez la atribución de una finalidad al propio cuerpo, pues:

[...] mirando el uso para el cual ha sido destinado el reloj por su fabricante, yo pued[o] decir que se aparta de su naturaleza cuando no marca bien las horas; y que, de igual manera, si se considera la máquina del cuerpo humano como habiendo sido formada por Dios para tener en sí todos los movimientos que acostumbran a hallarse allí, yo tendría motivo para pensar que no sigue el orden de la naturaleza [es decir, no cumple con su finalidad] cuando su garganta ésta seca y el beber hace daño a su conservación<sup>22</sup>

En otras palabras, del mismo modo en que un reloj ha sido diseñado para dar la hora, el cuerpo humano ha sido fabricado para constituir un cuerpo sano, esto es, la finalidad del cuerpo es conservar la salud para preservar su existencia. La descripción del cuerpo en términos teleológicos se extiende, por tanto, tanto a la concepción de sus funciones y

---

<sup>18</sup> DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p.216 (AT IX, p.68)

<sup>19</sup> Susan MILLS, “The Challenging Patient: Descartes and Princess Elisabeth on the Preservation of the Health” en *Journal of Early Modern Studies*, vol.2, no. 2 (2013), p.116.

<sup>20</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, art. 98, p.503 (AT XI, p.402)

<sup>21</sup> *Ibíd.*, art. 97, p.503 (AT XI, p.402)

<sup>22</sup> DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p.216 (AT VII, p.85)

procesos orgánicos que están diseñados acorde a una finalidad, como a la comprensión de la salud como el fin al que aspira el cuerpo –para cuya conservación será preciso el adecuado desarrollo de las funciones naturales.

Hasta ahora se han distinguido dos tipos de finalidades que articulan el proyecto biológico cartesiano: 1) el concepto de salud vinculado a la preservación de la vida; 2) las descripciones funcionales de los distintos elementos por los que el cuerpo se rige (órganos, pasiones y procesos). Respecto al concepto de función biológica, varios autores señalan un vínculo con la teleología<sup>23</sup>, ahora bien, una comprensión completa de los fenómenos corporales en términos teleológicos requerirá considerar el *problema normativo* que entraña la noción de función biológica y que permite determinar la corrección del proceder orgánico y de las intervenciones sobre el cuerpo –algo fundamental a fin de definir el concepto cartesiano de salud. En este punto, a fin de probar el carácter teleológico de la descripción biológica cartesiana, se precisa aclarar qué resuelve para Descartes que el proceder de un cuerpo o de un órgano se pueda diagnosticar cómo sano/adeecuado o malsano/inadeecuado. Para ello, me enmarcaré parcialmente en la interpretación de Manning y Mills, quienes apelan a la distinción escolástica entre “denominación externa” y “denominación interna” como la herramienta utilizada por Descartes para otorgar normatividad a su constructo teleológico.

Respecto a la salud, la cuestión consiste en dilucidar por qué ésta constituye un horizonte al que el cuerpo humano debe aspirar, es decir, qué motiva que la finalidad del cuerpo sea preservar su existencia a través de la conservación de su salud. La analogía establecida entre el reloj y el cuerpo presenta la clave interpretativa con la que evidenciar el carácter normativo que posee la salud. Así, de la misma forma en que atribuimos a un reloj la finalidad de darnos la hora, podemos otorgar al cuerpo humano –en tanto que representa una máquina– el objetivo de estar sano para garantizar su existencia. El problema en este punto se ubica en que dicha explicación refiere, en última instancia, a artefactos que se rigen únicamente por las leyes de la naturaleza, de tal forma que al introducir la finalidad en las explicaciones físicas transgredimos el estatuto de lo real, pues “éstas no son funciones que se encuentren en la naturaleza de la materia, sino que son ideadas por nosotros y atribuidas a dichos objetos”<sup>24</sup>. Es precisamente en este punto donde Descartes introduce el concepto de “denominación extrínseca” como forma de otorgar una normatividad externa a los objetos de la física. La determinación normativa de la teleología biológica cartesiana como “denominación extrínseca” (*denominatio extrínseca*) conlleva que los términos “salud” y “enfermedad” sean solo *formas externas* introducidas por nosotros en los cuerpos regidos por las leyes de la física para explicar la finalidad normativa de las operaciones sin determinar si ello corresponde realmente con los fines para los que Dios ha creado las cosas. El carácter *irreal* de las denominaciones extrínsecas

---

<sup>23</sup> Para un examen de la vinculación entre el concepto de “función” y la teleología: Cf. Andrés L. JAUME, “La teleología aristotélica como inferencia a la mejor explicación” en *Ágora. Papeles de filosofía*, vol.32 no.2 (2013), pp. 43-5.

<sup>24</sup> Susan MILLS, op.cit., p.116

se funda en su pertenencia exclusiva al ámbito del entendimiento, de forma que, cuando se propone dicha denominación al cuerpo humano, ello “no significa nada que se encuentre en la cosa de la cual ella se dice”<sup>25</sup>, pues se trata de “una simple denominación, la cual depende por entero de mi pensamiento”<sup>26</sup> que “no les causa [a las cosas] ningún cambio”<sup>27</sup>. En suma, el concepto de salud como denominación extrínseca refiere al hecho de que éstas representan finalidades normativas que atribuimos a los objetos y que *no se extienden a la realidad*, pues son conceptos que se circunscriben únicamente al ámbito del pensamiento

La analogía, por tanto, se presenta como un elemento clave, pues nos permite equiparar el cuerpo con una máquina, de forma que podemos atribuirle fines ficticios que actúan como eje normativo, determinando el propósito que debe procurar. Un reloj se rige en sus movimientos exclusivamente por las leyes de la física –funcione bien o mal– y no es posible afirmar que en tanto que *res extensa* posea una finalidad real, sin embargo, el propio reloj no puede ser ajeno a la función ficticia con la que ha sido creado: decirnos qué hora es. Precisamente esa finalidad ficticia ejercerá una normatividad en tanto que, en caso de que esté averiado, obligará a los sujetos a que intervengan *de una forma concreta* sobre él para repararlo con vistas a restituir su finalidad ficticia. El carácter de denominación extrínseca plantea, por tanto, una teleología en términos *constructivos*, donde los fines son determinaciones propuestas que se circunscriben a un ámbito mental y no real, precisando el criterio normativo en tanto que indica *para qué* está diseñado un objeto extenso y *cómo* hemos de intervenir en él para garantizar que se satisfaga su finalidad. Así, contra la afirmación de que en los objetos puramente extensos “Simplemente no existe un juicio normativo o evaluativo que pueda ser realizado”<sup>28</sup>, fundada en la imposibilidad de otorgarles una finalidad *real*, se evidencia que una denominación extrínseca es capaz de ejercer una normatividad (ficticia) sobre los objetos regidos exclusivamente por leyes físicas.

Ahora bien, respecto a si existe una incoherencia entre un planteamiento teleológico y el rechazo a las causas finales, la cuestión debe centrarse en el carácter ficticio de dichas finalidades, pues no se trasladan a la realidad. De ese modo, siguiendo la distinción entre tipos de finalidades planteada por Simmons, existe una facultad en el sujeto que le permite “la atribución de fines a los artefactos, de forma análoga a cuando afirmamos que la finalidad de los relojes es darnos la hora [...] [así, la finalidad] es derivada de las intenciones de sus diseñadores, constructores y *usuarios*”<sup>29</sup>, de modo que “la salud o la enfermedad del cuerpo se juzga mediante un estándar derivado de una concepción del *uso* del cuerpo”<sup>30</sup>. Se trata, en definitiva, de una teleología constructiva

---

<sup>25</sup> DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p.216 (AT VII, p.85)

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.216 (AT VII, p.85)

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.407 (AT VII, p.381)

<sup>28</sup> Guideon MANNING, “Naturalism and Un-Naturalism Among the Cartesian Physicians” en *Inquiry* 51 (5) (2008), p.452

<sup>29</sup> Alison SIMMONS, op.cit., p.64

<sup>30</sup> Dennis DES CHENE, *Spirits & Clocks. Machine & Organism in Descartes*, Nueva York, Cornell University Press, 2001, p.135



donde el sujeto, en tanto que *usufructuario de su propio cuerpo* está facultado para otorgarle fines normativos irreales, circunscritos a la máquina que su cuerpo constituye. En consecuencia, dicho planteamiento teleológico no investiga los fines reales para los que Dios ha creado la *res extensa*, preservando el rechazo cartesiano a las causas finales en la física.

Cabe destacar que el papel de la “denominación extrínseca” como forma de establecer un criterio normativo lo circunscribe Descartes exclusivamente al ámbito de la corporalidad, pues la analogía siempre se establece entre la máquina y el *cuerpo* humano<sup>31</sup>. Para Descartes el ser humano no puede ser reducido a mera extensión, dado que constituye una *unión substancial* entre cuerpo (*res extensa*) y mente (*res cogitans*). Consecuentemente, la analogía establecida entre el hombre y el reloj no representa una comprensión total del hombre en tanto que solo refiere a su dimensión extensa, dando lugar a una caracterización *insuficiente* por lo que concierne a las funciones –donde ambas substancias se ven implicadas. Ante ello, Descartes planteará una descripción normativa de las funciones de los órganos, pasiones y procesos que sí implique una *existencia real*, sosteniendo que la naturaleza está ordenada hacia un fin. La “denominación intrínseca” precisamente consistirá en esa atribución de existencia real a las funciones biológicas para las que han sido diseñados los órganos y pasiones. Así, las funciones orgánicas no encarnan determinaciones circunscritas al ámbito del pensamiento, sino descripciones que refieren “a una entidad real inherente a la cosa, o entre aquellas de las que está compuesta (‘real’ significa aquí: perteneciente a ella independientemente de nuestro modo de concebirla)”<sup>32</sup>.

En consecuencia, su normatividad no proviene de la capacidad del sujeto para dictar fines sino de una “naturaleza o sistema ordenado que Dios ha establecido al elaborar la unión entre el alma y el cuerpo”<sup>33</sup>. Hallamos numerosos ejemplos en las caracterizaciones de las funciones biológicas donde se utiliza la expresión “instituido por la Naturaleza”<sup>34</sup> para dar cuenta de una función natural propuesta por Dios que dicta el modo en que los órganos, procesos o pasiones deben proceder en la realidad, esto es, una *normatividad real*. Por ejemplo, respecto al correcto funcionamiento de los órganos, Descartes afirma que, en las fibras que los componen, existe una “disposición natural”<sup>35</sup>, establecida por la naturaleza, para determinar el proceder correcto que debe satisfacer un órgano, pues “Dios, al formar esas pequeñas fibras, las ha dispuesto de tal manera que los pasos que ha dejado entre ellas llevan los espíritus, movidos por una acción particular, hacia todos los nervios

<sup>31</sup> Véase DESCARTES, *Discurso del método*, p.132 (AT VI, p.46); DESCARTES, *Tratado del hombre*, pp.675-6 (AT XI, pp.120-1); DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.464-5 (AT XI, pp.330-1)

<sup>32</sup> Dennis DES CHENE, *op.cit.*, p.135 [nota]

<sup>33</sup> Susan MILLS, *op.cit.*, p.117

<sup>34</sup> Existen multitud de ejemplos donde Descartes se sirve de esta expresión: DESCARTES, *Dióptrica*, p.102 (AT VI, p.130); DESCARTES, *Principios de la filosofía*, p.398 (AT IX-B, p.311); DESCARTES, *Regulae*, p.62 (AT X, p.454); DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.499 (AT XI, p.394); DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.502 (AT XI, p.399)

<sup>35</sup> Cf. DESCARTES, *Tratado del hombre*, p.730 (AT XI, p.192)

adonde deben ir, para provocar en esta máquina los mismos movimientos”<sup>36</sup>. De esta forma, la disposición natural proporciona normatividad en la operación del órgano, guiando el procedimiento correcto que debe seguir para el que la función ha sido instituida por naturaleza. Asimismo, debe ser reiterado que Descartes introduce la mente en la concepción teleológica de las funciones, estableciendo la relación entre mente y cuerpo conforme al cumplimiento de una función. Por ejemplo, en el caso de la pupila, cuya modificación posee un correlato en nuestro cerebro “en la forma que ha sido instituida por la Naturaleza para motivar que nuestra alma conozca esta distancia”<sup>37</sup>. Eso mismo sucede con las pasiones, cuya “función natural es incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto”<sup>38</sup>.

Por tanto, todas las funciones biológicas que determinan el proceder orgánico poseen una finalidad real precisada por naturaleza que actúa como criterio para determinar la corrección. Su función normativa no conforma, en consecuencia, un mero constructo ficticio, sino que se halla *realmente* en las disposiciones naturales que constituyen las distintas partes del cuerpo y guían las operaciones de los órganos y las pasiones. De ese modo, se puede señalar la existencia de dos teleologías presentes dentro del proyecto biológico cartesiano. Asimismo, respecto a la compatibilidad entre una perspectiva teleológica de las funciones biológicas y la explicación en términos mecanicistas, sostengo la misma justificación que Simmons<sup>39</sup>: las explicaciones mecanicistas de los fenómenos fisiológicos que, en última instancia, comportan una teleología no implican contradicción. La sustitución en los modelos explicativos en la Nueva Ciencia supone el reemplazo de un modelo teleológico por un modelo mecanicista, de forma que la explicación del corazón ya no se cimienta sobre aquello para lo que está diseñado sino que simplemente se ciñe a las relaciones corpusculares en términos de causalidad eficiente que dan lugar a su movimiento. Ahora bien, este último modelo explicativo no conlleva necesariamente suprimir todo rastro de finalidad. Siempre y cuando la descripción del fenómeno se atenga a sus causas eficientes como eje explicativo, aludir a su finalidad puede ser considerado como un apéndice explicativo que enriquece nuestra comprensión de éste. Así, la apelación a una teleología biológica sería compaginable con las explicaciones mecanicistas.

Cabe destacar, por último, las divergencias que presenta esta interpretación de la teleología biológica cartesiana respecto a la propuesta de Mills y Manning al afirmar que el concepto de salud representa únicamente una denominación extrínseca vinculada exclusivamente a la dimensión corporal. Contrariamente, dichos intérpretes sostienen que el concepto de salud constituye además una denominación intrínseca en tanto que la finalidad *real* de la unión aspira a la “conservación del cuerpo”. El sustento argumentativo de dicha interpretación se funda en la imposibilidad de atribuir normatividad a las denominaciones extrínsecas –dado que pertenecen exclusivamente al ámbito de las leyes físicas– de forma

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.730 (AT XI, p.192)

<sup>37</sup> DESCARTES, *Dióptrica*, p.102 (AT VI, p.137).

<sup>38</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.517 (AT XI, p.430).

<sup>39</sup> Cf. Alison SIMMONS, *op.cit.*, pp.69-74.

que la salud posee un estatuto *real* en la unión a través de los *verdaderos errores de la naturaleza* mencionados en la Sexta Meditación. Frente a su lectura, mantengo que hay mejores argumentos para defender una concepción de la salud entendida exclusivamente en términos corporales –reconociendo, no obstante, la relevancia de las funciones normativas reales respecto a la definición de salud. En primer lugar, ya se ha señalado que la crítica fundada en la imposibilidad de atribuir normatividad a las denominaciones extrínsecas no es correcta en tanto que la equiparación entre el cuerpo y la máquina permite establecer una finalidad hipotética que supla la carencia de una normatividad real. De ese modo, el sujeto otorgaría la finalidad ficticia de que su cuerpo debe ser un cuerpo sano para preservar su existencia.

En segundo lugar, según reconoce Descartes, la “conservación del cuerpo” constituye una meta a la que no solo se encaminan los humanos, sino también los propios animales. La repercusión de esta afirmación imposibilita la tesis de que la conservación de la vida constituya un impulso propio de la unión<sup>40</sup>, pues dicho principio es el mismo que guía las acciones de los animales –que, al estar constituidos *exclusivamente como corporalidad*, “carecen de pensamiento”<sup>41</sup>. Ello implica que la búsqueda para preservar nuestra vida es una tarea que concierne exclusivamente a nuestra dimensión corporal y no a la unión:

Uno está en nosotros en tanto que seres humanos, y es puramente intelectual: ésta es la luz natural o ‘visión mental’. Este es el único instinto que creo que uno debería seguir. *El otro pertenece a nosotros en tanto que animales, y es un cierto impulso de la naturaleza hacia la preservación de nuestro cuerpo*, hacia el disfrute de nuestros placeres corporales, etcétera. Éste no debería ser siempre seguido<sup>42</sup>

De hecho, ese “instinto natural”<sup>43</sup> que compartimos con los animales hacia la preservación de la vida, es el mismo que le indica al hidrópico la necesidad de beber:

Sino que, más aún, vemos a veces que somos engañados realmente por ese *instinto natural* que nos ha sido dado por Dios, como cuando un hidrópico tiene sed; porque entonces es impulsado realmente a beber por la naturaleza que le ha sido dada por Dios para la conservación de su cuerpo, aunque esta naturaleza sin embargo lo engañe<sup>44</sup>

Así, la “conservación del cuerpo” encarnaría un *telos* presente únicamente en la dimensión extensa, por lo que solo podría considerarse en tanto que denominación extrínseca según los propios postulados de Manning. Por último, si bien es cierto que determinados influjos en los que la mente se ve implicada desempeñan un importante papel respecto a la

---

<sup>40</sup> Cf. Vincent AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, PUF, 2006, pp.408-10 ; Susan MILLS, *op.cit.*, p.117;

<sup>41</sup> DESCARTES, “Carta a Mersenne del 28 de octubre de 1640” (AT III, p.213)

<sup>42</sup> DESCARTES, “Carta a Mersenne del 16 de octubre de 1639”, (AT II, p.599)

<sup>43</sup> Vincent AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, p.381

<sup>44</sup> DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p.259 (AT VII, p.143)



conservación de la salud (pasiones, sensibilidad, etc.), tampoco debemos perder de vista que la influencia de la mente respecto a la salud debe materializarse en *términos corporales*. Por ejemplo, en relación a la pasión del deseo, observamos su implicación en la preservación de la vida en tanto que “el mejor procedimiento para prolongar y conservar la vida es una buena dieta, porque vivimos, comemos, etc., *como los animales*, es decir, que todo lo que nos agrada es bueno para la salud, mientras nos agrade”<sup>45</sup>. De ese modo, la implicación de la unión en el concepto de salud se vería reducida a su dimensión puramente corporal, impidiendo una determinación intrínseca del concepto de salud. La única diferencia entre el cuerpo de un animal y el de un humano reside en que la preservación de la vida, en el caso humano, se dirige a la conservación de la unión, de forma que un cuerpo está “completo y entero en tanto que tiene en sí mismo las disposiciones requeridas para preservar la unión”<sup>46</sup>. Sin embargo, la preservación de la unión conforma, en última instancia, un sinónimo “conservación de la vida”, cuestión que se materializa exclusivamente en términos corporales, tal y como se evidencia en la definición cartesiana de muerte<sup>47</sup>.

En definitiva, la salud constituye una denominación extrínseca a la que le otorgamos normatividad: el cuerpo busca su preservación a través de la conservación de la salud. Bajo dicha definición, entiendo el concepto de salud como *el cumplimiento de todas las funciones naturales que el cuerpo tiene asignadas por naturaleza y que le permiten preservar su existencia*. Se establece, así, una vinculación entre ambas denominaciones. El sentido extrínseco permite adjudicar una finalidad a la máquina que representa el cuerpo, pero esa finalidad requiere a su vez del concepto normativo intrínseco que dicta la forma correcta de preservarse.

### 3. Una definición completa de salud: la distinción entre “vivir” y “vivir bien”

El análisis del concepto cartesiano de salud ha tendido a ser interpretado exclusivamente en relación al propósito de “conservar la vida”, fundado en el correcto desempeño de las funciones corporales que permiten preservar el funcionamiento de nuestro cuerpo. Con todo, un examen de la noción de “muerte” en términos cartesianos evidencia los límites de ésta lectura. El deceso representa para Descartes la pérdida completa de la salud a consecuencia de la alteración perniciosa de los procesos mecánicos del cuerpo donde “alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe”<sup>48</sup>, de forma que se suprimen los principios de movimiento y calor que dan vida a la máquina. De dicha descripción se deduce que no toda perturbación en el desempeño de las funciones corporales conlleva la muerte, pues ello solo sucede ante la corrupción de alguno de sus *elementos principales*. De hecho, Descartes describe alteraciones orgánicas donde solamente se producen

---

<sup>45</sup> DESCARTES, *Entrevista con Burman*, p.459 (AT V, p.179)

<sup>46</sup> DESCARTES, “Carta a Mesland del 9 de febrero de 1645” (AT IV, p.166)

<sup>47</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.465 (AT XI, pp.330-1)

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p.465 (AT XI, p.330)

*incomodidades* que reducen la calidad de vida del sujeto, pero que no implican su fallecimiento. Por tanto, si la salud cartesiana se define como correcto proceder del cuerpo según sus funciones naturales, ello no se puede encaminar a la mera conservación de la vida, pues existen perturbaciones en la salud que no suponen una amenaza para la preservación de ésta. En consecuencia, sostendré que la finalidad de la salud no se reduce exclusivamente a la perpetuación de nuestra existencia, sino que también se dirige a garantizar que el hombre goce de una *buena vida*, “porque debemos sobre todo bien vivir”<sup>49</sup>.

La consecución de la buena vida cartesiana es resultado de la conquista de los distintos bienes –espirituales y terrenales– hacia los que nuestra alma es inclinada por la pasión del deseo, de forma que mediante ella anhelamos “adquirir un bien que aún no se tiene o evitar un mal que nos parece inminente [...] [así como] la conservación de un bien o la ausencia de un mal”<sup>50</sup>. El resultado comporta al sujeto el gozo de una alegría corporal o de una espiritual<sup>51</sup>, dando lugar a un sentimiento agradable denominado *contento*<sup>52</sup> que ejerce de estímulo para que el deseo de los bienes sea consistente, motivando al alma a desear los bienes. El amor que Descartes manifiesta por la vida terrenal se funda, precisamente, en la capacidad del sujeto para disfrutar de la alegría que le procuran dichos bienes y sobre los que se constituirá la “buena vida”. Descartes atribuye en reiteradas ocasiones a la salud la categoría de *bien*<sup>53</sup>, encarnando un objeto *universalmente deseable* para todo sujeto, esto es, una finalidad última, pues constituye “el primer bien y el fundamento de los otros bienes en esta vida”<sup>54</sup>. El carácter de bien con el que es definida la salud conlleva, a su vez, una caracterización de la enfermedad donde, como su contrario, es entendida en términos de *privación*, de forma que “como no existe ningún bien cuya privación no sea un mal, ni ningún mal considerado como una cosa positiva y cuya privación no sea un bien [...] huyendo de las enfermedades se busca la salud”<sup>55</sup>. La atribución a la salud de un carácter de bien es fundamental para explicar la forma en que ésta contribuye a conformar una *buena vida*. Descartes reconoce una vinculación entre el sentimiento de alegría que funda toda buena vida y la conservación de la salud, pues “cuando se goza de plena salud [...] sentimos en nosotros un contento [...] y, del mismo

<sup>49</sup> DESCARTES, *Principios de la filosofía*, p.15 (AT IX, p.13)

<sup>50</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.489 (AT XI, p.375)

<sup>51</sup> Descartes establece la distinción –que se halla en todas las pasiones– entre “alegría intelectual” y “alegría corporal” (DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.500 [AT XI, p.397]).

<sup>52</sup> Cf. DESCARTES, “Carta a la princesa Isabel de mayo/junio de 1645”, p.580 (AT IV, p.220); DESCARTES, “Carta a la princesa Isabel del 4 de agosto de 1645”, pp.585-6 (AT IV, pp.264-6); DESCARTES, “Carta a la princesa Isabel del 18 de agosto de 1645”, p.593 (AT IV, p.277)

<sup>53</sup> “la salud, que es el fundamento de todos los bienes que pueden poseerse e esta vida” (DESCARTES, “Carta a la princesa Isabel de mayo o junio de 1645”, p.580 [AT IV, p.220]); “la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de todos los bienes de esta vida” (DESCARTES, *Discurso del método*, p.142 [AT VI, p.62]); “Pero la virtud, el conocimiento, la salud y, en general, todos los otros bienes” (DESCARTES, “Carta a Chanut del 6 de junio de 1647” [AT V, p.55]); “La salud es el mayor de todos los bienes que conciernen al cuerpo” (DESCARTES, “Carta a Chanut del 31 de marzo de 1649” [AT V, p.327])

<sup>54</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62)

<sup>55</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.498 (AT XI, p.393)

modo, nos sentimos tristes cuando el cuerpo está indispuesto<sup>56</sup>. De ese modo, el correcto desempeño de las funciones orgánicas conlleva un *sentimiento agradable* que nos permite disfrutar de nuestra vida, mientras que las enfermedades y otras alteraciones que perturben las funciones del cuerpo sin ponerlo en peligro de muerte, originarán incomodidades en el alma a través del sentimiento de tristeza.

Ante esta noción de salud, se observa la imposibilidad de plantearla en tanto que determinación extrínseca, dado que se trata un concepto que no refiere a la pura corporalidad, sino que su constatación como bien conlleva una evaluación por parte del alma a través de la pasión del deseo –recordando que las pasiones afectan al alma. Vivir bien no es un concepto que concierna al cuerpo, sino al alma. Los animales no se dirigen más que a vivir, mientras que el ser humano desea vivir bien, tal y como se evidencia en las formas de intervención. De ese modo, nos encontramos con que la salud, en tanto que bien para obtener una buena vida, representa una denominación intrínseca.

Si el concepto cartesiano de salud se circunscribiera exclusivamente a la finalidad de preservar la vida, no tendría sentido que el sujeto se preocupara por intervenir ante las alteraciones que tan solo son incómodas –pero no mortales. Sin embargo, Descartes evidencia que uno de los objetivos de su intervención sobre el mundo es precisamente librarnos de esas perturbaciones incómodas, como son por ejemplo los rasgos de la vejez. Dado que la “buena vida” constituye el fin último al que se dirige el dominio de la naturaleza, la salud conformará uno de sus pilares en tanto que representa “el mayor de todos los bienes que conciernen a nuestro cuerpo”<sup>57</sup>. Dicha consideración es fundamental para la intervención sobre el cuerpo, pues al determinarse la salud como un objeto de consecución obliga al sujeto a garantizar su preservación o su recuperación; en otras palabras, el carácter de bien es aquello que empuja al sujeto a intervenir sobre su cuerpo para garantizar la salud. En definitiva, se debe entender la noción de salud como el funcionamiento adecuado del cuerpo acorde a las funciones naturales que la naturaleza le ha otorgado, cuya finalidad es tanto la *conservación de la existencia* como la consecución de una *buena vida*.

#### **4. La definición de “conservación”: formas posibles para la intervención en el cuerpo**

Tras dilucidar el significado cartesiano de “salud”, la siguiente tarea consiste en determinar a qué refiere Descartes con “conservación” de la misma. Según ha sostenido Mills, la preservación de la salud consistiría en dejarnos guiar por aquello que nuestra naturaleza nos indica como saludable, pues “En tanto que la ‘función correcta’ de las percepciones sensoriales es indicar qué es beneficioso o perjudicial para el funcionamiento correcto del cuerpo, obtener y mantener la salud es simplemente una cuestión de dejar a la naturaleza

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.501 (AT XI, pp.398-9)

<sup>57</sup> DESCARTES, “Carta a Chanut del 31 de marzo de 1649” (AT V, p.327)

que siga su curso”<sup>58</sup>. Esta interpretación de “conservación” se sustenta en la función que poseen las pasiones, por las que la naturaleza nos induce a desear aquello que es conveniente para nuestra salud. De este modo, la “función natural [de las pasiones] es incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto”<sup>59</sup>, “fortalec[iendo] y mant[eniendo] en el alma pensamientos que es sano que mantenga y que, sin ellas, serían borrados fácilmente”<sup>60</sup>. Ahora bien, no se debe olvidar, no solo el *carácter falible* de nuestra constitución que nos impulsa a constantes equivocaciones en nuestros juicios, sino que las propias pasiones son susceptibles de incitarnos a desear objetos que son *perjudiciales para nosotros* dado que “hacen aparecer tanto a los bienes como a los males que representan mucho más grandes y más importantes de lo que son”<sup>61</sup>. Es más, en dicha lectura del concepto de “conservación” no tendrían cabida la multitud de prescripciones médicas que Descartes realizó a lo largo de su vida a diferentes amigos, dado que la autonomía del sujeto guiado por aquello que la naturaleza le dicta se situaría en clara contradicción con éstas. Consecuentemente, si bien es cierto que el papel de la autonomía médica guiada por la naturaleza constituye el primer baluarte de la salud, no parece correcto reducir el significado a ésta. Una interpretación alternativa se deberá fundamentar en las *distintas formas en que el sujeto interviene para garantizar la salud no de forma exclusivamente autónoma*.

Así, ante la definición de conservación vinculada a las distintas formas de intervención que garantizan el adecuado funcionamiento corporal sostendré una comprensión polisémica del término derivada de las diversas acciones que el sujeto puede efectuar con vistas a lograr dicho objetivo. La comprensión más extendida de las formas de intervención se ha centrado en el conjunto de remedios farmacológicos y conductuales con los que superar una enfermedad y restablecer, en consecuencia, el estado de salud. Ahora bien, defenderé que es posible circunscribir el significado del término a tres sentidos posibles de intervención que servirán “tanto para *curar las enfermedades*, como para *prevenirlas*, así como para *retrasar el curso del envejecimiento*”<sup>62</sup>. La tarea a realizar consiste, por tanto, en una exposición de los diversos significados de “conservación de la salud” que dilucide las formas de actuación efectuadas por parte de Descartes que han permitido, en cada uno de los sentidos, contribuir a preservar la salud del sujeto en sus dos vertientes –conservar la vida y garantizar una buena existencia.

#### 4.1. “Conservación” como restablecimiento de la salud

<sup>58</sup> Susan MILLS, *op.cit.*, p.118

<sup>59</sup> DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p.517 (AT XI, pp.429-30)

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.493 (AT XI, p.383)

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.518 (AT XI, p.431)

<sup>62</sup> DESCARTES, *Descripción del cuerpo humano*, [Mi traducción] (AT XI, p.223)

El primer sentido de “conservación de la salud” refiere al intento por *recobrar el correcto funcionamiento que el cuerpo posee acorde a las funciones orgánicas determinadas por naturaleza*, cuya pérdida surge en base a la contracción de una enfermedad. Las distintas dolencias privan al sujeto de su salud al perpetrar en su cuerpo *desequilibrios* mediante los que se suprime el funcionamiento correcto y regular bajo el que un órgano opera:

[...] solo con eso bastaría para que el corazón se acostumbrase a sentirse oprimido y para andar entre suspiros; con lo que se retrasaría y demoraría la circulación de la sangre, y las partes más groseras de ésta podrían trabarse entre sí y obstruir el bazo, entorpeciendo y deteniéndose en sus poros. Y las partes más sutiles, al refrenar su movimiento, podrían alterar los pulmones y causar a esa persona una tos que, a la larga, resultaría muy perniciosa<sup>63</sup>

Acorde a los dos tipos de finalidad a la que se dirige la salud podemos discernir entre enfermedades que ponen en peligro la conservación de la unión y afecciones que representan una incomodidad que dificulta el disfrute de la vida, pero que no amenazan la conservación del cuerpo. En la primera situación hallaríamos dolencias como la hidropesía, por la que el sujeto “tiene sed cuando le es muy dañino el beber”<sup>64</sup> y que pueden implicar su fallecimiento. En el segundo caso, se trataría de afecciones, como los postemas descritos por la princesa Isabel, que constituyen una “leve dolencia [...] a veces algo molesta”<sup>65</sup>, pero donde no peligra la conservación del sujeto. En cualquier caso, la forma de intervención no difiere, pues el significado de “conservación” refiere en ambos casos a la *recuperación de la regularidad bajo la que el órgano afectado actuaba*. Este sentido se evidencia en la propia caracterización que realiza Descartes en el *Discurso* sobre la “conservación de la salud”, donde se plantea que al ser éste “el primer bien y fundamento de los otros bienes de esta vida”<sup>66</sup>, los avances prácticos que podamos llevar a cabo en medicina posibilitarán efectuarlo en tanto que podremos “librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu [...] si tuviéramos bastante conocimiento de sus causas y de todos los remedios de que la naturaleza nos ha provisto”<sup>67</sup>. Por tanto, será la intervención del sujeto a través de distintos fármacos y remedios aquello que permita restablecer el equilibrio, purgando la acumulación excesiva de humores que cause la afección.

En suma, este primer sentido de “conservación de la salud” determina que las intervenciones del sujeto se deben dirigir a todas aquellas modificaciones sobre el cuerpo que nos permitan recuperar la forma en que el cuerpo *debe funcionar* a través del uso de dietas, medicinas, sangrías o cualquier otro remedio. En la obra de Descartes pueden localizarse tanto un compendio de medicamentos –*Remedia et vires medicamentorum*–, como distintas cartas con prescripciones médicas dirigidas a tal fin.

<sup>63</sup> DESCARTES, “Carta a la princesa Isabel de mayo o junio de 1645”, p.579 (AT IV, p.219)

<sup>64</sup> DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, p.217 (AT VII, p.85)

<sup>65</sup> DESCARTES, “Carta a la princesa Isabel de diciembre de 1646”, p.643 (AT IV, p.589)

<sup>66</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62)

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp.142-3 (AT VI, p.62)



#### 4.2. “Conservación” como lucha contra el envejecimiento

En la caracterización de la “conservación de la salud” reside un segundo significado vinculado a *evitar el envejecimiento del cuerpo*. Respecto a éste, es posible señalar dos posibles líneas interpretativas enmarcadas en la doble lectura que he sostenido del concepto cartesiano de salud. Por un lado, se halla el análisis de Aucante y Mills, quienes defienden que “conservación de la salud” refiere a todas aquellas intervenciones del sujeto que conducen a una *prolongación de nuestra vida*, centrando así el problema del envejecimiento en el proceso degenerativo progresivo que implica la muerte del cuerpo. Se trata, por tanto, de una “conservación de la salud” entendida como preservación de la vida, donde las intervenciones en el cuerpo a través del “estudio de la naturaleza del cuerpo humano deben permitir ‘retrasar el curso del envejecimiento’, no sólo empíricamente sino científicamente”<sup>68</sup>. De esta forma, un cuerpo es saludable “en el sentido de que debería desempeñar funciones que preserven la vida”<sup>69</sup>. Pese a que determinados fragmentos avalan dicha interpretación, la lucha contra el envejecimiento no se plantea únicamente por el peligro que entraña para la conservación de la vida, sino también en relación a las numerosas *incomodidades* que plantea la propia senectud. La búsqueda de una prolongación de nuestra vida no es sino la manifestación de “un impulso de la naturaleza [que poseemos] para la conservación de nuestro cuerpo”<sup>70</sup>. Ahora bien, esta pulsión no abarca el sentido completo de la “conservación de la salud”, pues el sujeto no busca simplemente vivir, sino “no dejar de vivir, desde luego, *con la mejor ventura que pudiese*”<sup>71</sup>.

En este punto entra la segunda interpretación, amparada por Kolesnik, entendiendo que la conservación de la salud consiste en *evitar los síntomas que conlleva la vejez*, debido a las incomodidades que dificultan gozar de una buena vida. Así, no se trata tanto “de ganar en longevidad [...] que de mejorar las condiciones presentes de una vida donde el envejecimiento, similar en sus efectos a la enfermedad, representa un carácter mórbido”<sup>72</sup>. Postergar la corrupción progresiva de la función de los órganos, permite evitar “la debilidad que la vejez nos trae”<sup>73</sup> y las “las incomodidades que la edad conlleva”<sup>74</sup>, haciendo posible “llegar a una vejez mucho más larga y mucho más afortunada”<sup>75</sup> –objetivo acorde con la obtención de una *buena vida* no reducible únicamente a la mera prolongación de ésta. Bajo esta comprensión se establece un paralelismo entre la vejez y la enfermedad, pues en ambos casos se produce una alteración pernicioso en la función a la que los órganos están

<sup>68</sup> Vincent AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, p.409

<sup>69</sup> Susan MILLS, *op.cit.*, p.117

<sup>70</sup> DESCARTES, “Carta a Mersenne del 16 octubre 1639” [Mi traducción] (AT II, p.599)

<sup>71</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p.117 (AT VI, p.22)

<sup>72</sup> Delphine KOLESNIK-ANTOINE, “Peut-on s’exempter de vieillir? L’apport cartésien”, en *Astérian* (2011), par.5 [Consulta: 3 de septiembre de 2015]. Disponible en: <http://asterion.revues.org/2008>

<sup>73</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p.143 (AT VI, p.62)

<sup>74</sup> DESCARTES, “Carta a Mersenne del 9 de enero de 1639” (AT II, p.480)

<sup>75</sup> DESCARTES, “Carta a Huygens de 23 de enero de 1638” (AT I, p.507)

destinados. Las incomodidades de la vejez a las que alude Descartes son deterioraciones que gradualmente<sup>76</sup> surgen en los órganos *debido a su utilización*, como en el caso de la modificación de la forma del ojo que puede efectuar el cuerpo:

[...] en otros casos [la naturaleza] ha errado más, pues ha dado a algunos unos ojos de tal forma que *no les sirven sino para mirar los objetos alejados, tal como acontece principalmente a los ancianos* [...] Parece, pues, que los ojos se forman al principio un poco más largos y estrechos de lo que debieran ser y que, posteriormente, *a medida que se envejece, pasan a ser más planos y anchos*. Por tanto, para que podamos remediar en virtud del arte estos defectos<sup>77</sup>

La vejez encarna, por tanto, un proceso gradual donde las funciones corporales que deberían efectuarse se corrompen progresivamente, generando incomodidades, y que conlleva, en última instancia, la *destrucción del cuerpo*<sup>78</sup>. En este sentido, el fallo progresivo en las funciones orgánicas como definición cartesiana de la muerte establece una semejanza entre las enfermedades y la vejez. Ahora bien, esta similitud en las distorsiones que se producen sobre los cometidos del cuerpo se distancia a la hora de diseñar intervenciones con las que “conservar la salud”, es decir, evitar los rasgos degenerativos propios de la vejez. En el caso de las enfermedades, se trata de sustituir o reparar el engranaje averiado para recobrar el movimiento del reloj. La vejez, por otra parte, supone el *desgaste orgánico progresivo e inalterable*, sobre el que se origina la alteración corporal, y que solo puede ser apaciguado –aunque no impedido– mediante fórmulas como la, denominada por Kolesnik, “juventud espiritual” –la capacidad que poseen los ancianos de regocijarse, con los efectos positivos que ello implica para la salud<sup>79</sup>, al recordar “los males pasados, si representan aquellas situaciones en las que ellos estuvieron el peligro y que pudieron superar”<sup>80</sup>. De hecho, la corrupción progresiva que la vejez ejerce sobre los órganos naturales es invariable de modo tal que solo es posible remediarla en algunos casos mediante la sustitución del órgano natural por un órgano artificial, como sucede en la *Dióptrica* con la utilización de gafas para remediar los problemas de vista.

Por tanto, la segunda forma de intervención dirigida a “conservar la salud” trata de evitar los síntomas propios de la vejez que lastran el funcionamiento para el que los órganos están diseñados. El fin de las operaciones se encaminará más hacia la búsqueda de

---

<sup>76</sup> Para una completa descripción del proceso cartesiano del envejecimiento: Cf. Mirko D. GRMEK, “Les idées de Descartes sur le prolongement de la vie et le mécanisme du vieillissement” en *Revue d’Histoire des Sciences et de leurs Applications*, 21 (4) (1968), pp.293-5

<sup>77</sup> DESCARTES, *Dióptrica*, p.112 (AT VI, p.150)

<sup>78</sup> Descartes describe el proceso de degeneración fisiológica que ocasiona el envejecimiento: DESCARTES, *Descripción del cuerpo humano* (AT XI, p.250)

<sup>79</sup> La “actitud positiva” es, según Descartes (AT, IV, p.221; IV, p.530) una de las mejores herramientas para preservar la salud, pues permite remediar y prevenir las alteraciones que provocan las pasiones en el cuerpo y que, en última instancia, pueden llegar a ser causa de distintas afecciones.

<sup>80</sup> Delphine KOLESNIK-ANTOINE, *op.cit.*, par.32

una vida más cómoda –una buena vida– que a la preservación de ésta. Aunque, debido a que los desequilibrios que genera en los órganos son de una índole diferente a los que ocasionan las enfermedades, la forma de intervención sobre el cuerpo será distinta.

#### 4.3. “Conservación” como preservación de la salud

A pesar de que los dos significados anteriores hayan encarnado en mayor forma los ejes sobre los que se han analizado las formas de intervención, es posible señalar una tercera acepción de “conservación” cuyo objetivo central es la *preservación de la salud*. Las prácticas que el sujeto realiza –fruto de los estudios fisiológicos cartesianos– posibilitan “curar o prevenir sus enfermedades”<sup>81</sup>. Es entonces la capacidad del sujeto para *proteger el correcto funcionamiento del cuerpo en que se halla* y evitar su corrupción a través de las afecciones aquello que otorga sentido a prescripciones médicas cartesianas tales como el *uso de pelucas*, que Descartes considera “un preservativo contra las fluxiones y los otros males de cabeza”<sup>82</sup>. De esta forma, la expresión “conservación de la salud” refiere, en último lugar, a acciones que tratan de preservar nuestro estado actual de salud.

Fisiológicamente, las intervenciones que aseguran la preservación de nuestra salud tienen por objetivo cooperar con los distintos elementos corporales para que éstos puedan satisfacer sus funciones, procurando, para ello, contribuir a la *regularidad* de estos procesos. Siguiendo el símil mecanicista, se trataría de aquellas operaciones que tratan de preservar el buen funcionamiento del mecanismo del reloj, como, por ejemplo, engrasar las piezas o darle cuerda. Análogamente, se hallan distintas intervenciones que preservan la salud del sujeto de diversas formas. Por un lado es posible señalar aquellas acciones que tratan de *facilitar las funciones que el cuerpo debe efectuar a fin de asegurar su ejecución*. Este tipo de operaciones tratarían de favorecer la correcta satisfacción de la función lo más brevemente posible. Ese es el caso de las recomendaciones dietéticas cartesianas vinculadas a la vida ordinaria<sup>83</sup>, que tienen como resultado facilitar el proceso de digestión, conllevando implicaciones beneficiosas para salud, pues siguiendo éstas “la digestión de los alimentos en el estómago se hace más rápidamente, de suerte que [...] es útil para la salud”<sup>84</sup>, de forma que “el mejor procedimiento para [...] conservar la vida es una buena dieta”<sup>85</sup>. Por otro lado, se hallan las intervenciones que garantizan nuestra salud en tanto que *evitan aquellas acciones causantes de desequilibrios en nuestro organismo por los que se puede enfermar*. Ejemplo de ello es la “actitud vital positiva” frente a los hechos de la vida, que trata de impedir distorsiones perniciosas que las pasiones puedan ocasionar sobre nuestro cuerpo:

<sup>81</sup> DESCARTES, *Descripción del cuerpo humano*, [Mi traducción] (AT XI, p.227)

<sup>82</sup> Adrien BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes* (vol. II), Paris, 1691, p.446.

<sup>83</sup> Steven SHAPIN, “Descartes the doctor: Rationalism and its therapies” en *British Journal for the History of Science* 33 (2) (2000), pp.144-5

<sup>84</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, p.503 (AT XI, p.402)

<sup>85</sup> DESCARTES, *Entrevista con Burman*, p.221 (AT V, p.179)



[...] la inclinación que tengo de mirar cuantas cosas se me presentan bajo el aspecto que puede tornármelas más gratas y de hacer que mi principal contento no dependa sino de mí mismo fue la causa de que esta indisposición, que era en mí algo natural, se atenuara poco a poco hasta desaparecer por completo<sup>86</sup>

Por tanto, una consideración de todas las formas de intervención del sujeto que contribuyen a preservar nuestra salud debe examinar aquellas que, ubicándose ya en un estado de salud, tratan de garantizar el *correcto funcionamiento* de nuestro cuerpo. Éstas representan buena parte del corpus prescriptivo médico de Descartes, pues hallamos una dietoterapia<sup>87</sup>, consejos sobre la importancia de la práctica de ejercicio<sup>88</sup> o recomendaciones climatológicas<sup>89</sup> como elementos que recorren el corpus médico cartesiano y que encarnan formas posibles mediante las que conservar la salud.

## 5. Conclusión

Una vez dilucidado tanto el sentido de “salud” como el de “conservación”, estamos en disposición de comprender de qué forma se efectúan las intervenciones médicas cartesianas resultado de sus investigaciones teóricas. La salud cartesiana se define como el funcionamiento adecuado del cuerpo acorde a las funciones naturales que la naturaleza le ha dictado, cuya finalidad es tanto la *conservación de la existencia* como la consecución de una *buena vida*. De esta forma, es posible *determinar el objetivo* que deben satisfacer las operaciones que tratan de garantizar esa meta y delimitar así su corrección. El examen de las distintas formas de intervención ha posibilitado, asimismo, determinar las diversas prácticas que, en modos diversos, permiten alcanzar ese fin que es la conservación de la salud. Se ha evidenciado, así, la importancia de la dimensión práctica de la medicina cartesiana como una forma de vivir una mejor vida.

Si bien la concepción teleológica de corte aristotélico es entendida como contraria a la posibilidad de intervenir sobre el mundo en tanto que “el conocimiento de la causa final no da pautas para la intervención”<sup>90</sup>, sostendré que la propuesta teleológica cartesiana se distancia en dos sentidos de la aristotélica. En primer lugar, el carácter extrínseco de la teleología corporal cartesiana, que considera la atribución de fines como una mera denominación efectuada dentro del modelo mecánico se debe entender como una capacidad del sujeto para dictar los fines con los que se orientan las intervenciones sobre éstos. Así, no se trata de una teleología *à la* aristotélica cuyo objeto sea una descripción del mundo

---

<sup>86</sup> DESCARTES, “Carta a la Princesa Isabel de mayo o junio de 1645”, p.580 (AT IV, p.221)

<sup>87</sup> Sergio GARCÍA RODRÍGUEZ, “Hábito y autonomía del sujeto: la preservación cartesiana de la salud a través de la dieta”, *Praxis filosófica*, (en prensa)

<sup>88</sup> Adrien BAILLET, *op.cit.*, p.454

<sup>89</sup> Cf. DESCARTES S, “Carta a Balzac del 5 de mayo de 1631” (AT I, p.204)

<sup>90</sup> Andrés L. JAUME, “De explicaciones por inferencia a la mejor explicación a explicaciones basadas en mecanismos” en *Angelicum* 89 (2012), p.487

real, sino que el sujeto posee la capacidad de atribuir finalidades dentro del modelo que le sirven como guía para sus operaciones, cuya existencia es plenamente compatible con las incognoscibles causas finales reales. En segundo lugar, Descartes posee, contra lo sostenido por Aristóteles, una concepción de la naturaleza ontológicamente defectiva que le permite determinar nuevos fines y diseñar mejores órganos con los que satisfacerlas<sup>91</sup>, facilitando así la intervención sobre el mundo. En otras palabras, el sujeto es consciente de que el reloj diseñado por la Naturaleza posee errores, de forma que es capaz de diseñar piezas que sustituyan y mejoren a las naturales, permitiendo una amplia intervención sobre el cuerpo que no permanezca en la mera contemplación de éste.

En suma, la teleología cartesiana presente en su propuesta médica se distancia de la aristotélica, de forma que, guiada por estas dos tesis, contribuye a la intervención del sujeto, facilitando así la consecución de la dimensión práctica de la medicina. La conservación de la salud que busca la obtención de una buena vida permite, de esta forma, determinar intervenciones adecuadas para la consecución de ésta.

SERGIO GARCÍA RODRÍGUEZ

Universitat de les Illes Balears. Departamento de Filosofía

[grsergio91@hotmail.com](mailto:grsergio91@hotmail.com)

\*Sergio García Rodríguez es investigador en la Universitat de les Illes Balears. Sus principales líneas de investigación son la epistemología, el pragmatismo y sus vinculaciones con la filosofía moderna, especialmente la de Descartes. Ha publicado:

–“Justificación y error en Descartes: una relectura del criterio de claridad y distinción en sentido pragmatista”, *Revista de filosofía*, Vol. 41, N°1, 2016, pp.97-109

–“Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Vol.21, No.2, 2016, pp.75-90

–“Descartes on Drugs: The Limits of the Cartesian Intervention in Body and Mind”, *Acta Comeniana*, 29 (LIII), (en prensa)

---

<sup>91</sup> Cf. Sergio GARCÍA RODRÍGUEZ, “Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes” en *Contrastes* (2016), vol.21, no.2, pp.75-90

**HÁBITO Y AUTONOMÍA DEL SUJETO: LA PRESERVACIÓN CARTESIANA  
DE LA SALUD A TRAVÉS DE LA DIETA**

*HABIT AND AUTONOMY OF THE SUBJECT: THE CARTESIAN HEALTH  
PRESERVATION THROUGH DIET*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Praxis Filosófica</i>
<b>Estado del artículo</b>	Publicado
<b>Datos del artículo</b>	No.44, pp.147-67
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	Philosopher's Index, EBSCO, SciELO, Ulrich's International Periodical Directory, Colciencias (A2)

**Resumen:** La “conservación de la salud” ha encarnado el eje sobre el que se han articulado y evaluado las aportaciones de Descartes a la medicina. Sobre ello, las interpretaciones clásicas —como la de Aucante (2006)— se han circunscrito a la terapéutica cartesiana para las enfermedades, obviando otras dimensiones a las que el proyecto médico cartesiano también se dirigió. De ese modo, el presente artículo aborda un segundo sentido de conservación de la salud entendido como “preservación de la salud”, dirigiéndose para ello a un análisis de la dieta cartesiana, cuyo empleo evita, según Descartes, la contracción de distintas afecciones. Dicho examen trata de mostrar en qué sentido la dieta posibilita la preservación de la salud, y cómo ésta se justifica apelando a la propia fisiología cartesiana.

*Palabras clave:* autonomía, Descartes, dieta, hábito, salud

**Abstract:** “Maintenance of health” has embodied the axis on which have been articulated and evaluated the contributions of Descartes to medicine. Scholars —Aucante (2006)— have been centred on the Cartesian therapeutic for

diseases, ignoring other dimensions which the Cartesian medical project also studied. Thus, this article affirms the existence of a second sense of conservation of health understood as “health preservation”, analyzing the Cartesian diet, which prevents —according to Descartes— the contraction of different diseases. That examination seeks to show in which way the diet allows the preservation of health, and how it is justified by appealing to the Cartesian physiology.

*Keywords:* autonomy, Descartes, diet, habit, health



HÁBITO Y AUTONOMÍA DEL SUJETO:  
LA PRESERVACIÓN CARTESIANA DE LA SALUD  
A TRAVÉS DE LA DIETA

*Sergio García Rodríguez*

Universitat de les Illes Balears–España

**Resumen**

*La “conservación de la salud” ha constituido el eje sobre el que se han articulado y evaluado las aportaciones de Descartes a la medicina. Sobre ello, las interpretaciones canónicas se han circunscrito a la terapéutica cartesiana para las enfermedades, obviando otras dimensiones a las que el proyecto médico cartesiano también se dirigió. De ese modo, el presente artículo aborda un segundo sentido de conservación de la salud entendido como “preservación de la salud”, dirigiéndose, para ello, a un análisis de la dieta cartesiana, cuyo empleo evita, según Descartes, la contracción de distintas afecciones. Dicho examen trata de mostrar en qué sentido la dieta posibilita la preservación de la salud, y cómo ésta se justifica apelando a la propia fisiología cartesiana.*

**Palabras clave:** *autonomía; conservación de la salud; dieta; hábito; medicina cartesiana.*

**Recibido marzo 08 de 2016: -Aprobado: mayo 04 de 2016**

*Praxis Filosófica Nueva serie, No. 44, enero-junio 2017: 147 - 167*

## Habit and autonomy of the subject: the Cartesian health preservation through diet

### *Abstract*

*“Maintenance of health” has embodied the axis on which have been articulated and evaluated the contributions of Descartes to medicine. Scholars have been centred on the Cartesian therapeutic for diseases, ignoring other dimensions which the Cartesian medical project also studied. Thus, this article affirms the existence of a second sense of conservation of health understood as “health preservation”, analyzing the Cartesian diet, which prevents —according to Descartes— the contraction of different diseases. That examination seeks to show in which way the diet allows the preservation of health, and how it is justified by appealing to the Cartesian physiology.*

**Keywords:** *Autonomy; Diet; Habit; Maintenance of Health; Cartesian Medicine*

**Sergio García Rodríguez.** Doctorando en la Universitat de les Illes Balears (España). Sus líneas de investigación son el pragmatismo norteamericano y Descartes. Ha publicado en revistas como: Estudios Filosóficos (Valladolid), Revista de Filosofía (Madrid) o Contrastes y Revista Internacional de Filosofía (Málaga).

**Dirección postal:** Despacho del Dr. Andrés L. Jaume Rodríguez. Universidad de las Islas Baleares, Departamento de Filosofía (Despacho BC06). Edificio Ramón Llull Campus universitari. Cra. de Valldemossa, km 7.5 07122 Palma (Islas Baleares). España

**Dirección electrónica:** sergio.garcia@uib.es y grsergio91@hotmail.com



## HÁBITO Y AUTONOMÍA DEL SUJETO: LA PRESERVACIÓN CARTESIANA DE LA SALUD A TRAVÉS DE LA DIETA

*Sergio García Rodríguez*

Universitat de les Illes Balears–España

### Introducción

Las aportaciones realizadas por intérpretes como Lindeboom (1979) o Aucante (2000) han puesto de manifiesto el importante papel que la medicina juega en el proyecto científico cartesiano. Siguiendo la descripción realizada por Descartes en el *Discurso del método*, el objetivo de la ciencia cartesiana —en una línea baconiana— es convertirnos en “dueños y poseedores de la naturaleza” para así obtener los frutos señalados en los *Principios de la filosofía*, a saber, moral, mecánica y medicina. Será respecto a ese objetivo de *intervención* en la naturaleza donde los “frutos de la medicina” encarnen uno de los pilares sobre los que se centre su investigación. El propio Descartes reconoce en diversas ocasiones que “[...] [l]a conservación de la salud ha sido desde siempre el objetivo principal de mis estudios”<sup>1</sup>. De esta

---

<sup>1</sup> Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT— (Adam, C., Tannery, P., *Oeuvres de Descartes*, XII Vol., París, Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Flórez (Flórez, C., *Descartes*, Madrid, Gredos, 2011), indicando la página a la que corresponden. Dada la amplitud de los escritos de Descartes, recogidos en varios volúmenes de AT, se especificará en cada caso el escrito a la que pertenece cada referencia. Descartes, R., “Carta de octubre de 1645”, (AT IV, p.329).



forma, las contribuciones cartesianas a la medicina poseerán como objetivo último la “conservación de la salud”, instrumento para “[...] librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta quizá la debilidad que la vejez nos trae”<sup>2</sup>. Este sentido de medicina circunscribe el desarrollo de un conocimiento teórico a unas vinculaciones prácticas donde el sujeto que busca la conservación de la salud *interviene sobre el mundo* —en este caso se hace “señor” de su cuerpo—, presentándose, en consecuencia, la necesidad de elucidar el sentido de dicha conservación.

Se ha tendido a entender la “conservación de la salud” cartesiana como sinónimo de *recuperación de la salud tras una enfermedad*, acudiendo para ello a los distintos remedios terapéuticos expuestos en el *De vires et remedia medicamentorum* (AT XI, pp.641-4), así como en su correspondencia. Esta línea interpretativa implica prescindir de un sentido de “conservación de la salud” más amplio, donde no se trata sólo de hallar una terapéutica para distintas afecciones, sino también de *prevenir la enfermedad* a través de un buen cuidado de la salud. Bajo esta lectura más amplia del término, tanto la *prevención* de la enfermedad, como su *curación* mediante los remedios medicamentosos y psicosomáticos constituirán los diversos procederes en que es posible conservar la salud. Así, sostiene Descartes:

150

“Y la utilidad que debemos esperar de este conocimiento [se dirige también a] [...] la Medicina, donde creo que puedo encontrar muchos preceptos muy seguros, tanto para *curar enfermedades como para prevenirlas*”<sup>3</sup>

El propósito del presente artículo se encamina a analizar las prescripciones dietéticas que Descartes realiza a fin de *prevenir las afecciones*, esto es, las prácticas alimenticias que se describen como beneficiosas para nuestra salud, pues evitan que ésta se vea menoscabada y que, en consecuencia, enfermemos. Cabe añadir que la cuestión de la *preservación de la salud* a partir de la dieta ha sido exiguamente mencionada en los estudios cartesianos, cuya atención se ha centrado en otras cuestiones como el retraso del envejecimiento<sup>4</sup>, por ello, el presente artículo tratará de

<sup>2</sup> Descartes, R., *Discurso del método*, pp. 142-3 (AT VI, p.62).

<sup>3</sup> “[...] Médecine; en laquelle je croie qu’on auroit pû trouver beaucoup de préceptes très-assurez, tant pour guérir les maladies que pour les prévenir” Descartes, R., *Descripción del cuerpo humano*, (AT XI, p.223) [Mi traducción].

<sup>4</sup> “Il ne s’agit donc pas tant de gagner en longueur (même si à l’arrivée, c’est bien ce qui se passera si l’entreprise réussit) que d’améliorer les conditions présentes d’une vie que le vieillissement” Kolesnik-Antoine, D., “Peut-on s’exempter de vieillir? L’apport cartésien”, *Astérion*, 2011[citado el 3 de septiembre de 2015]; par.5. Disponible en: <http://asterion.revues.org/2008>

contribuir a este aspecto. Para tal tarea, se desarrollará, en primer lugar, una descripción fisiológica sobre el modo en que nuestros hábitos alimenticios posibilitan una “conservación de la salud”. Posteriormente, se estudiarán las prescripciones cartesianas respecto al régimen como forma de preservación de la salud, atendiendo también a su dimensión fisiológica. Por último se analizarán los hábitos dietéticos de Descartes como ejemplo de régimen cartesiano basado en dichas máximas dietéticas, facilitando una comprensión encarnada de dicha teoría.

### **El influjo fisiológico de la alimentación sobre la salud según Descartes**

El siglo XVII ilustra una época de profundas transformaciones en la ciencia del momento, cuyo impacto fue variable según la disciplina. Mientras en algunos campos, como el de la física, suceden modificaciones radicales vinculadas a una nueva concepción del mundo en términos cuantitativos y matematizables, otras disciplinas continuaron muy unidas y determinadas por el peso de la tradición, como sucedió en la medicina. A pesar de las alternativas explicativas formuladas desde la medicina espagírica que entre el XVI y el XVII surge en Europa, cuya impronta se materializó en una renovación médica a nivel fisiológico y farmacológico, el peso de la tradición galénica basada en la teoría humoral constituyó el paradigma dominante, tal y como Descartes evidencia. La importancia de la dieta cartesiana en relación a su capacidad tanto para curar enfermedades, como para prevenirlas, conformará así la herencia de una tradición donde “[...] la dietética fue situada al mismo nivel que la cirugía y la farmacología en la batalla contra las enfermedades; de hecho, algunos la ubicaron por encima de éstas, con el argumento de que la medicina dietética juega un rol igual de importante en la prevención que en la cura de afecciones”<sup>5</sup>.

De ese modo, la teoría médica cartesiana de las enfermedades, como toda concepción galénica, parte de un desarrollo de las nociones de *equilibrio* y *desequilibrio* que, sobre el cuerpo y el alma, actúan como eje central. Es el equilibrio entre los humores aquello que garantiza la salud de nuestro cuerpo, mientras que el desequilibrio en éstos constituye la causa de las afecciones, de forma análoga a las teorías humorales donde “[...] la enfermedad [era entendida] como el resultado de un desequilibrio dentro del cuerpo. La salud, tal y como era entendida, era recobrada cuando el equilibrio era restaurado”<sup>6</sup>. La explicación fisiológica cartesiana de las enfermedades se efectúa, consecuentemente, en base a los desequilibrios de tres elementos que

<sup>5</sup> Nutton, V., *Ancient Medicine*, Londres, Routledge, 2004, p.125

<sup>6</sup> Longrigg, J., *Greek Rational Medicine. Philosophy and medicine since Alcmaeon to the Alexandrians*, Londres, Routledge, 1993, p.53



se hallan en permanente conexión: *partículas de la sangre, espíritus animales y humores*. Descartes sitúa el origen de las dolencias en las alteraciones que se realizan sobre los cuatro humores —enmarcándose así en la tradición galénica e hipocrática—, pues las manifestaciones sintomáticas que poseen las distintas afecciones son resultado del desequilibrio entre éstos:

“[...] es de temer, tanto en el caso de Vuestra Alteza como en el de su señora hermana que el frío de la estación haya retenido los humores que así se purgaban, y esos humores podrían acarrear la misma dolencia en primavera, o ponerlas en peligro de contraer cualquier otra enfermedad”<sup>7</sup>

152

Ahora bien, a pesar de que los humores sean artífices de las enfermedades, la modificación en éstos proviene de la relación que mantienen con las partículas de la sangre a través de los espíritus animales. Dicha vinculación se funda en el papel que la sangre posee respecto a la generación de los espíritus animales, donde son las *partículas más sutiles* de la sangre<sup>8</sup> que se dirige al cerebro aquellas que “[...] dejan de tener la forma de sangre y se llaman espíritus animales”<sup>9</sup>. En otras palabras, es la sangre aquello que engendra los espíritus animales<sup>10</sup>, de tal manera que “[...] todo lo que es causa de cambio en la sangre puede serlo también en los espíritus”<sup>11</sup>. El influjo de las partículas de la sangre constituirá uno de los elementos explicativos más genuinos de la posición cartesiana, pues el poder de éstas apela a las diferencias entre las diversas propiedades de las partículas cuyo movimiento puede ocasionar diversas reacciones —esto es una teoría médica fundada en el mecanicismo—, distanciándose de una comprensión galénica vinculada a propiedades no cuantificables como el calor o la humedad. Los espíritus animales, presentes ya en la tradición galénica, poseen, a su vez, un poderoso influjo respecto a los humores, dado que las distintas propiedades de los espíritus —abundancia, tamaño, agitación e igualdad—, resultado de

<sup>7</sup> Descartes, R., “Carta a la princesa Isabel de Bohemia de marzo de 1647”, pp. 646-7 (AT IV, p.625).

<sup>8</sup> “Pues bien, justamente estas partes muy sutiles de la sangre componen los espíritus animales, para lo cual no necesitan experimentar ningún otro cambio en el cerebro, sino que en él quedan separadas de las partes de sangre menos sutiles” Descartes, R., *Las pasiones del alma*, art. 10 p.467 (AT XI, p.335).

<sup>9</sup> Descartes, R., *Tratado del hombre*, p.682 (AT XI, p.130).

<sup>10</sup> “Por lo que respecta a las partículas de sangre que penetran hasta el cerebro, no es que éstas sirvan exclusivamente para alimentar y conservar su sustancia, sino esencialmente también para producir en él un determinado hálito muy sutil, o más bien, una llama muy viva y muy pura que llamamos *espíritus animales*” *Ibid.*, pp. 680-1 (AT XI, p.129).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 712 (AT XI, p.169).

las partículas sanguíneas, determinarán los humores<sup>12</sup>. Así, la influencia que las partículas de la sangre ejercen en los espíritus animales conlleva, en última instancia, una manifestación en los humores, pudiendo generar perturbaciones en éstos que ocasionen a su vez enfermedades. La alteración de las partículas de la sangre conformará una de las principales causas de las enfermedades junto con los desequilibrios psicosomáticos. En este punto cabe analizar la forma en que se componen y alteran las partículas de la sangre, para lo que conviene apelar al origen de éstas como *resultado de la alimentación*.

La explicación cartesiana de la digestión<sup>13</sup> sostiene que, una vez ingeridos los alimentos, éstos se separan en partículas con distintas propiedades debido a la acción de los líquidos que el estómago utiliza para disolverlos. El resultado del proceso digestivo<sup>14</sup> da, así, lugar a:

“[...] sutiles partículas de alimento, [que] al no ser todas iguales y al estar aún mal mezcladas, componen un licor que permanecería turbio y blanquecino, si no fuera porque una parte se mezcla al instante con la masa de sangre contenida en las ramificaciones de la vena llamada porta (que recibe ese licor de los intestinos), en todas las de la vena llamada cava (que lo conduce hacia el corazón) y en el hígado, como si se tratara de un único vaso sanguíneo”<sup>15</sup>

153

Las partículas de los alimentos ingeridos son, consecuentemente, absorbidas por la sangre, llegando Descartes a afirmar que “[...] la sangre no es otra cosa que una acumulación de muchas porciones pequeñas de los alimentos que hemos tomado para alimentarnos”<sup>16</sup>, de modo que *las partículas de la sangre corresponderán a las partículas que formen a los alimentos ingeridos*. Esta conexión, reiterada por Descartes en numerosas ocasiones<sup>17</sup>, constituye una aclaración fundamental en la consideración que

<sup>12</sup> “[...] en toda su diversidad, los demás humores y caracteres o inclinaciones naturales dependen de éstos [espíritus animales]” *Ibid.*, p.711 (AT XI, p.167).

<sup>13</sup> Para una descripción exhaustiva del fenómeno de la digestión véase Gaukroger, S., *Descartes' system of natural philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp.21-2.

<sup>14</sup> En la digestión adquiere importancia la cuestión de la *fermentación de los alimentos*, dado que, como señala Aucante, “[...] il attribue cette chaleur à une fermentation chimique, et surtout il modifie la circulation des parties nutritives” Aucante, V., *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p.155

<sup>15</sup> Descartes, R., *Tratado del hombre*, pp. 676-7 (AT XI, p.122-3).

<sup>16</sup> Descartes, R., *Descripción del cuerpo humano*, (AT XI, p.250) [Mi traducción].

<sup>17</sup> “[...] el jugo de los alimentos, que se convierte en nueva sangre” (AT XI, p.404); “Y la acción que convierte en sangre el jugo de esas viandas” (AT VI, p.53); “[...] la sangre



la dietoterapia cartesiana posee respecto a la salud, pues evidencia que las partículas de la sangre conforman un reflejo de la alimentación. Así, son las viandas ingeridas las responsables últimas de las modificaciones en la sangre, cuyas partículas generan un correlato en relación a las respuestas del cuerpo —como se evidencia en el caso del vino:

“Esta desigualdad [en las partículas de los espíritus animales] puede proceder de las diversas materias de que están constituidos, como se ve en los que han bebido mucho vino: los vapores de este vino, entrando rápidamente en la sangre, suben del corazón al cerebro, donde se convierten en espíritus que, al ser más fuertes y más abundantes que los que allí hay de ordinario, resultan capaces de mover el cuerpo de varias extrañas maneras. La desigualdad de los espíritus puede proceder [...] de todas las demás partes que contribuyen a su producción”<sup>18</sup>

154 Por tanto, siguiendo a Sutton<sup>19</sup>, toda alteración en la dieta es susceptible de ejercer una influencia decisiva en la composición de las partículas que conforman la sangre, pudiendo ocasionar, en algunos casos, perturbaciones en los espíritus animales que se trasladen, en último término, a los humores. Dicho influjo de la alimentación se evidencia a su vez en las prescripciones dietéticas que Descartes realiza en los casos de enfermedad y que sólo pueden justificarse ateniéndose a la explicación fisiológica de la conexión entre alimentación y partículas de la sangre. La dieta no es una mera cuestión de costumbre, como algún autor ha sugerido<sup>20</sup>, sino que solamente si las viandas ingeridas son capaces de *intervenir* sobre la composición sanguínea puede sostenerse que Descartes aconseje a Boswell, ante su afección, no consumir vinagre, aceite o especias (AT, IV, p.698), así como que a la princesa Isabel le recomiende tomar caldos refrescantes (AT IV, p.590). Se observa, pues, que la explicación fisiológica cartesiana de las enfermedades concede a la alimentación un cometido fundamental con vistas a una posible influencia sobre el cuerpo.

no es otra cosa que una acumulación de muchas porciones pequeñas de los alimentos que hemos tomado para alimentarnos” Descartes, R., *Descripción del cuerpo humano*, (AT XI, p.250) [Mi traducción].

<sup>18</sup> Descartes, R., *Las pasiones del alma*, art. 15, p.470 (AT XI, p.340).

<sup>19</sup> Sutton señala varias formas de incidir en las partículas sanguíneas, siendo una de ellas la dieta: “These factors include a wide array of internal and external influences. The quality of food” Sutton, J., “The body and the brain” En S. Gaukroger, J. Schuster y J. Sutton, (eds.): *Descartes’ Natural Philosophy*, Londres, Routledge, 2000, p.704.

<sup>20</sup> Cf. Garber, D., *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.22

En definitiva, la procedencia de las partículas sanguíneas atribuye a la alimentación un papel decisivo respecto a la salud y posibilita a la dieta ejercer un control sobre las propiedades de las partículas sanguíneas. Consecuentemente, como sostiene Shapin, “[...] el alimento era la base de todos los elementos corporales, incluyendo los espíritus [animales]”<sup>21</sup>. El poder de las viandas sobre el cuerpo posee, asimismo, una importancia fundamental en relación a los remedios farmacológicos que Descartes recomienda ante las enfermedades, dado que la mayoría de ellos deben ser ingeridos. Ahora bien, el régimen constituirá además uno de los elementos con los que se puedan *prevenir las afecciones*, reconociendo Descartes que “[...] el mejor procedimiento para prolongar y conservar la vida es una buena dieta”<sup>22</sup>.

### **La dieta y su función en la preservación de la salud: la autonomía dietética del individuo**

Una vez examinada la importancia de la digestión respecto a la constitución de los espíritus animales y los humores, conviene analizar las prescripciones realizadas por Descartes para mantener una dieta saludable que asegure nuestra resistencia frente a las enfermedades. Ante las descripciones escuetas del régimen cartesiano que intérpretes como Shapin (2000) han realizado, se percibe como necesario un examen de la dieta más exhaustivo que permita dilucidar cómo la formulación de determinadas máximas alimenticias por parte de Descartes solo es justificable a partir de una explicación desde sus fundamentos fisiológicos.

La dieta cartesiana encarna su primera propiedad en lo que denominaré *autonomía dietética del individuo*, entendida como la necesidad de que sea el propio sujeto quien determine qué alimentos desea que compongan su régimen. Dicho carácter autónomo adquiere su justificación gracias, en primer lugar, al *sentimiento agradable* que nos otorga el poder comer aquello que deseamos, pues “[...] todo lo que nos agrada es bueno para la salud, *mientras nos agrade*”<sup>23</sup>. Asimismo, la autonomía dietética se explica en tanto que conforma un reflejo de lo que la naturaleza de nuestro cuerpo nos hace desear, generando implicaciones para la salud. En otras palabras, dado que Descartes sostiene que es el “poder de nuestro cuerpo” aquello que

<sup>21</sup> Shapin, S., “Descartes the doctor: Rationalism and its therapies”, *British Journal for the History of Science*, 33 (2), 2000, p.148

<sup>22</sup> Descartes, R., *Conversación con Burman*, p.459 (AT V, p.178).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.459 (AT V, p.178).



primeramente posibilita prevenir o tratar las afecciones<sup>24</sup>, toda dieta que esté en consonancia con lo que esta naturaleza nos indica será beneficiosa para nuestra salud. El sujeto autónomo encarna, por tanto, a aquel que sigue a su naturaleza en la alimentación —basándose en el criterio de aquello que le agrada—, contribuyendo a mantener la primera línea de defensa contra las afecciones que es el “poder de nuestro cuerpo”. La libre elección de la dieta por parte del sujeto estará, además, amparada por la *experiencia* que adquiera éste respecto a las consecuencias de consumir determinados alimentos:

“[A la pregunta de cómo saber qué alimentos conforman una dieta buena] Esto nos lo enseña la experiencia misma, pues siempre sabemos si un alimento nos es útil o no, y a partir de aquí podremos aprender si debemos tomarlo otra vez del mismo modo y en el mismo orden. Y según la sentencia de Tiberio (aunque yo creo que es de Catón), ninguna persona de treinta años debería necesitar un médico, porque a esta edad él mismo puede saber por experiencia qué es lo que le aprovecha y qué le perjudica, y ser así su propio médico”<sup>25</sup>

156 Ejercer la autonomía dietética constituye, así, un elemento que favorece la preservación de la salud. Posee ésta, además, una serie de implicaciones fisiológicas que evitan o posibilitan superar la enfermedad. Por otra parte, la renuncia a la autonomía alimentaria conlleva, desde la óptica cartesiana, un error, dado que ante una enfermedad no ingerimos los alimentos que deseamos sino otros que nos son prescritos por médicos y donde, al no coincidir con lo que nuestra naturaleza nos indica, el proceso de recuperación será más prolongado:

“Y quizá si los médicos permitieran a los enfermos que coman y beban lo que desean, a menudo se restablecerían mucho mejor que con tediosos medicamentos. Esto lo prueba la experiencia, porque en tales casos la misma naturaleza se esfuerza en lograr su restablecimiento, cosa que ella, perfectamente consciente de sí misma, conoce mejor que un médico”<sup>26</sup>

Por tanto, la autonomía dietética debe entenderse como un reflejo de aquello que nuestra naturaleza nos induce a ingerir. Es el propio sujeto quien, en base a la satisfacción y la utilidad que los alimentos le proveen

<sup>24</sup> “[...] estando enfermo, es fácil reponerse contando tan sólo con el poder de la naturaleza” Descartes, R., “Carta a Isabel de Bohemia de julio 1647” (AT V, p.65) [Mi traducción].

<sup>25</sup> Descartes, R., *Conversación con Burman*, p.459 (AT V, p.179).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.459 (AT V, p.179).



—cuestión ratificada empíricamente<sup>27</sup>—, construye su propio régimen. El papel de las pasiones poseerá un cometido fundamental en la dietética cartesiana, pues “[...] el efecto principal de todas las pasiones en los hombres es incitar y disponer su alma con el fin de que quieran las cosas para las cuales preparan sus cuerpos”<sup>28</sup>. En otras palabras, la pasión es el mecanismo por el que nuestra naturaleza nos inclina hacia determinados alimentos. La pasión del deseo será, así, aquella que incite al alma a desear un determinado alimento que el sujeto considere beneficioso. No obstante, aquí se introduce la experiencia como elemento corrector de dicha pasión. Dado que las pasiones nos pueden inducir a error en nuestras evaluaciones sobre un bien, la experiencia del sujeto debe actuar como elemento corrector en los juicios que efectuamos movidos por nuestras pasiones.

La segunda máxima dietética que complementa a la autonomía alimenticia cartesiana consiste en una exigencia de *regularidad en la dieta*. Para Descartes el consumo habitual de determinados alimentos está estrechamente vinculado a la conservación de la salud, pues “[...] nuestro cuerpo llega a estar bien acostumbrado al estilo de vida que nosotros llevamos”<sup>29</sup>. Consecuentemente, toda alteración en nuestro régimen conforma la causa de afecciones, dado que “[...] cuando nosotros cambiamos este estilo de vida, entonces, mucho más a menudo, nuestra salud empeora”<sup>30</sup>. Los excesos<sup>31</sup>, como una forma de desequilibrio de nuestra regularidad alimenticia, constituirán aquello que se debe evitar, ya que Descartes afirma en repetidas ocasiones que “[...] no es fácil enfermar, a menos que se cometa un exceso notable”<sup>32</sup>. Ahora bien, regularidad dietética no sólo comprende unos *alimentos determinados*, sino también unas *cantidades determinadas*. Atentamos contra nuestros hábitos alimenticios al consumir una cantidad mucho mayor o menor de alimentos de la que acostumbramos, ocasionando alteraciones en la salud. Ante la conexión entre irregularidades dietéticas y la

<sup>27</sup>La importancia de la experiencia en la dietética cartesiana se articula de forma plena en su propuesta científica. Recordemos que el papel de ésta en el proyecto científico cartesiano es irrenunciable, pues, aunque la ciencia pueda ser en algún sentido derivada de los principios metafísicos, la experiencia representa el elemento central que posibilita el avance en las investigaciones de Descartes. En este sentido cabe recordar las contribuciones de Clarke, que han mostrado la importancia de la experiencia en dicho proyecto: Cf. Clarke, D., *Descartes' philosophy of science*, Manchester, Manchester University Press, 1982.

<sup>28</sup>Descartes, R., *Pasiones del alma*, art. 40, p. 480 (AT XI, p.359).

<sup>29</sup>Descartes, R., “Carta a Pollot de 1648”, (AT V, p. 558) [Mi traducción].

<sup>30</sup>*Ibid.*, (AT V, p.558) [Mi traducción].

<sup>31</sup>Descartes ejemplifica distintos tipos de excesos en la dieta: “[...] un ayuno excesivo, beber en demasía y otros excesos semejantes” Descartes, R., *Tratado del hombre*, p.735 (AT XI, p.200).

<sup>32</sup>Descartes, R., “Carta a Huygens de 23 de enero de 1638”, (AT I, p.507) [Mi traducción].

eventualidad de enfermar, no es de extrañar que Descartes se preocupara por el régimen que su amigo Mersenne debía seguir en sus visitas a Italia —los viajes “[...] son incómodos y los cambios en la forma de vida son peligrosos para la salud”<sup>33</sup>, o que advirtiera a Huygens del peligro que representaba para su salud la falta de apetito que manifestaba por la enfermedad de su esposa<sup>34</sup>.

En definitiva, la perspectiva dietética cartesiana sostiene que una dieta regular y autónoma encarna el mejor instrumento para preservar nuestra salud ante las enfermedades, de tal manera que si “[...] nosotros nos guardamos de ciertos errores que nosotros tenemos la costumbre de cometer en nuestra dieta [*régime de nôtre vie*], podríamos sin otras invenciones [*sans autres inventions*] llegar a una vejez mucho más larga y mucho más afortunada”<sup>35</sup>.

Conviene elucidar en este punto el fundamento fisiológico de los principios dietéticos cartesianos. Dado que el cuidado de la salud se halla ligado al régimen que seguimos, abordaré la justificación fisiológica de los beneficios de esas máximas mostrando cómo, el no seguir adecuadamente estos principios conlleva la posibilidad de enfermar, es decir, que *su utilización previene contraer distintas afecciones*. La noción central para ello se circunscribirá al concepto de *hábito*, cuyo uso permite a Descartes explicar la influencia del régimen en el compuesto alma-cuerpo.

158

Como se ha mostrado en el apartado anterior, la alimentación puede ser vinculada al desarrollo de enfermedades en tanto que posee la capacidad de originar desequilibrios en los humores apelando únicamente a los movimientos generados por las partículas sanguíneas de determinados alimentos digeridos. En otras palabras, es en la conexión entre las partículas de los alimentos y las de la sangre donde radica la posible perturbación de los equilibrios a los que estamos acostumbrados. Por ejemplo, Descartes advierte a la princesa Isabel ante los riesgos de ingerir remedios químicos como el mercurio, pues, siguiendo la tesis hipocrática, “[...] el cambio más pequeño en su preparación, incluso aunque sea con la intención de mejorarlos, puede alterar por completo esas virtudes y convertir dichos remedios de medicinas

<sup>33</sup> “[...] les voyages sont incommodes, & les changements de vivre sont dangereux pour la santé” Descartes, R., “Carta a Mersenne de 7 de septiembre de 1646”, (AT IV, p.497) [Mi traducción].

<sup>34</sup> “Et quoi que j’appréhendasse pour vôtre santé, pendant que vous perdiez le manger & le repos pour servir vous même vôtre malade” Descartes, R., “Carta a Huygens del 20 de mayo de 1637”, (AT I, p.371).

<sup>35</sup> “Si nous nous gardions seulement de certaines fautes que nous avons costume de commettre au régime de notre vie, nous pourrions sans autre invention parvenir à une vieillesse beaucoup plus longue et plus heureuse que nous ne faisons” Descartes, R., “Carta a Huygens del 4 de diciembre de 1637”, (AT I, p.507) [Mi traducción].



en venenos”<sup>36</sup>. El consumo de determinados productos que se alejan de nuestros hábitos dietéticos puede implicar problemas de salud por la forma en que sus partículas se transforman en espíritus animales, cuyas propiedades perturbarían los humores. Esa amenaza es la que motiva a Descartes alertar a Mersenne sobre los peligrosos cambios de alimentación que puede sufrir durante sus viajes:

“Vuestro viaje a Italia me genera inquietud, ya que es un país muy poco sano para los franceses; sobre todo hay que comer poco, pues las carnes de allí se alimentan (*nourrissent*) demasiado”<sup>37</sup>

La *regularidad dietética* constituye la salvaguarda ante las afecciones causadas por los propios alimentos. La explicación fisiológica de este fenómeno se halla en el *hábito* que se genera al acostumbrar el cuerpo a determinadas partículas —resultado de una dieta regular— que causan unas modificaciones concretas. La cuestión se centra, consecuentemente, en la capacidad que el sujeto posee de influir en el “temperamento del estómago”<sup>38</sup>, entendiendo éste como una determinada disposición del estómago para digerir los alimentos. Además, Descartes afirma que la *disposición* de los órganos puede ser *natural o adquirida*, y es precisamente en esta última posibilidad donde se circunscribe la capacidad del sujeto para influir a través de una dieta concreta sobre la disposición de las fibras de su estómago — como puede suceder con otros órganos como el cerebro:

“En cuanto a la *disposición* de las fibras que componen la sustancia del cerebro, puede ser adquirida o natural, y como la adquirida depende de todas las demás circunstancias que cambian el recorrido de los espíritus”<sup>39</sup>

Así, mediante un determinado régimen al que nos habituamos, ocasionamos una modificación en la disposición de las fibras del estómago

<sup>36</sup>Descartes, R., “Carta a la princesa Isabel de diciembre de 1646”, p. 644 (AT IV, p.590).

<sup>37</sup>Descartes, R., “Carta a Mersenne del 13 de noviembre de 1639”, (AT II, p.623) [Mi traducción].

<sup>38</sup> La noción de “temperamento” proviene de la tradición médica clásica (Galeno, Hipócrates) en la que se enmarcará Descartes, quien reconocerá que el temperamento puede ser *natural o adquirido* (AT III, p.65). Respecto a la conexión entre temperamento y alimentación, Aucante sostiene que “Si de fait certains aliments conviennent plus à tel tempérament, sachant par exemple qu’il sera favorable à certains de manger des viandes, et à d’autres pas” (Aucante, V., *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p.385). Por tanto, el *hábito* jugará un papel clave a la hora de *adquirir temperamentos* que generen determinadas reacciones ante alimentos concretos.

<sup>39</sup>Descartes, R., *Tratado del hombre*, p.730 (AT XI, p.192).

que transforma el temperamento del estómago a la hora de digerir los alimentos. Este proceso *adquirido* de digestión dará lugar a unos espíritus animales con unas propiedades concretas, pues “La desigualdad de los espíritus puede proceder también de las diversas disposiciones del corazón, del hígado, del estómago [...] y de todas las demás partes que contribuyen a su producción”<sup>40</sup>. De esta forma, la regularidad dietética obtiene su justificación fisiológica a partir de la salud que una alimentación regular produce a partir de un hábito generado en forma de temperamento estomacal. Obligar al estómago a enfrentarse a alimentos a los que no esté acostumbrado constituirá, asimismo, otra práctica que pueda dar lugar a enfermedades.

160

El segundo fenómeno fisiológico a explicar se circunscribe a la *autonomía dietética del individuo*. La caracterización de esta máxima fundada en la búsqueda de aquellos alimentos que nos agraden establece una conexión necesaria entre las pasiones y la dieta. Descartes menciona en repetidas ocasiones que las pasiones poseen efectos positivos, pues incitan “[...] al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo”<sup>41</sup> y “[...] que el efecto principal de todas las pasiones es incitar y disponer su alma con el fin de que quieran las cosas para las cuales preparan sus cuerpos”<sup>42</sup>. El deseo que sentimos de consumir alimentos que por experiencia nos han parecido beneficiosos para nuestra salud constituye una de esas pasiones que contribuyen a la conservación de nuestra salud. Dicho apetito es amparado por *nuestra naturaleza*, estableciéndose una conexión entre la experiencia del alimento que evaluamos y esa misma naturaleza. La pasión jugará un papel importante en este vínculo entre lo que nuestra naturaleza nos indica y el deseo, dado que “[...] [las pasiones] disponen al alma para querer las cosas que la naturaleza nos prescribe como útiles”<sup>43</sup>. De hecho, ese *sentimiento agradable* que experimentamos al consumir los alimentos que nos gustan es descrito por Descartes como una *pasión*<sup>44</sup>, evidenciando una estrecha conexión entre las pasiones y nuestra autonomía dietética. Por tanto, la explicación fisiológica de la autonomía posee su fundamento en las pasiones que, al ser seguidas, nos aportan la satisfacción descrita por Descartes.

<sup>40</sup> Descartes, R., *Las pasiones del alma*, art. 15, p.470 (AT XI, p.340).

<sup>41</sup> *Ibid.*, art.137, p.517 (AT XI, p.430).

<sup>42</sup> *Ibid.*, art.40, p. 480 (AT XI, p.359).

<sup>43</sup> *Ibid.*, art.52, p.487 (AT XI, p.372).

<sup>44</sup> “[...] asimismo, el alma sólo advierte inmediatamente las cosas útiles al cuerpo por una especie de sentimiento agradable que produce en ella la alegría, hace surgir luego el amor hacia lo que cree ser su causa y, finalmente, el deseo de adquirir lo que puede prolongar esta alegría o gozar después de una semejante” Descartes, R., *Las pasiones del alma*, art.137, pp.517-8 (AT XI, p.430).



Esta máxima también apela al *hábito* que conforma la asunción de un determinado régimen por parte de un sujeto, pues supone, en relación al cuerpo, establecer una unión entre un “pensamiento” y un “acto corporal”. Es en este punto donde se observa cómo los dos principios que guían el proceder dietético cartesiano se entrelazan, vinculando el “acto corporal” que entraña consumir habitualmente determinados alimentos y cantidades con un “pensamiento”, como es la satisfacción que nos produce tal manjar. Recordemos que “[...] todo lo que nos agrada es bueno para la salud, mientras nos agrada”<sup>45</sup>. De esta forma, *generamos un hábito en nuestro cuerpo*, descrito por Descartes como “[...] tal vinculación entre nuestra alma y nuestro cuerpo que, cuando hemos unido alguna vez un acto corporal con un pensamiento, en lo sucesivo ya no se nos presenta uno sin el otro”<sup>46</sup>, cuyo ejemplo es análogo a los planteados por Descartes:

“El olor de las rosas puede haber causado un gran dolor de cabeza a un niño cuando aún estaba en la cuna, o puede haberle asustado mucho un gato, sin que nadie se haya dado cuenta de ello ni él lo recuerde en absoluto, aunque el sentimiento de aversión que entonces tuvo por dichas rosas o por el gato permanezca impreso en su cerebro hasta el fin de su vida”<sup>47</sup>

161

Este hábito da lugar a una conexión cuyo resultado es un sentimiento agradable. De tal manera, consumir alimentos que nos puedan producir sentimientos contrarios podría ocasionar afecciones. Es, en suma, el *hábito*, entendido como una correlación que establecemos entre un determinado estímulo corporal y un pensamiento concreto, el responsable de que la alimentación que encarnan ambas máximas nos prevenga de las enfermedades que puede ocasionar una alimentación deficiente e irregular. Ahora bien, en este punto parece surgir una incoherencia en la propuesta cartesiana, pues se debe conciliar la existencia de unos hábitos dietéticos *autónomos* —es decir, que dependen únicamente del sujeto y de lo que le indica su naturaleza— con el hecho de que Descartes prescriba dietas y remedios en multitud de ocasiones, lo que atenta contra dicha autonomía. Es aquí donde debemos recordar las múltiples afirmaciones cartesianas respecto a la constitución *falible* de los sujetos. Tal y como sostiene en las *Meditaciones metafísicas*, nuestra naturaleza corporal puede inducirnos a

<sup>45</sup> Descartes, R., *Conversación con Burman*, p.459 (AT V, p.178).

<sup>46</sup> Descartes, R., *Las pasiones del alma*, art.136, p.517 (AT XI, p.428).

<sup>47</sup> *Ibid.*, art.136, p.517 (AT XI, p.429).

veces a error<sup>48</sup>, haciéndonos desear objetos que nos son perjudiciales —como sucede en el caso del hidrópico:

“[...] por ejemplo, hidrópico, sufrir sequedad en la garganta, lo que suele indicarle al espíritu el sentimiento de la sed, y estar dispuesto por esta sequedad a mover sus nervios y sus demás partes de la manera requerida para beber, y aumentar así su mal y hacerse daño”<sup>49</sup>

La posibilidad de error en aquello a lo que nos dispone la naturaleza<sup>50</sup> posee, a su vez, su explicación en nuestras pasiones, pues implican una evaluación de los hechos para juzgar su grado de utilidad donde, en algunas situaciones, pueden “[...] engañar al alma y [...] hacerle ver las razones que sirven para persuadir al objeto de su pasión como mucho más fuertes de lo que realmente son y como mucho más débiles las que sirven para disuadirla”<sup>51</sup>. Así, la tesis cartesiana de que *no debemos seguir ciegamente nuestras pasiones* adquiere su justificación, dado que, aunque éstas en multitud de ocasiones nos dirijan hacia elementos positivos, también pueden conducirnos a objetos perjudiciales para nuestra salud —y que nosotros habíamos juzgado de forma errónea, como el hidrópico, positivas para nuestra salud. La pasión de desear un determinado alimento —que da lugar a un juicio donde se evalúa positivamente un alimento— se corrige, por tanto, apelando al segundo rasgo que constituye la autonomía dietética: la experiencia que poseemos sobre las consecuencias de ingerir dicho alimento.

Es, por tanto, ante este tipo de situaciones donde debemos ubicar las prescripciones cartesianas tanto dietéticas como farmacológicas. Precisamente, el hecho de que Descartes no recomiende una dieta concreta —qué utilizar para *prevenir la salud*—, pero sí unos remedios determinados ante la enfermedad, se ajusta a este hecho. Nuestra naturaleza es la mejor guía que poseemos tanto para preservar la salud, como para restablecernos de una afección. Ahora bien, es la posibilidad de errores en lo que deseamos por naturaleza —nuestra condición falible— aquello que justifica la existencia de prescripciones por parte de Descartes.

<sup>48</sup> “[...] nos engañamos con bastante frecuencia aun en las cosas hacia las cuales somos llevados de manera directa por la naturaleza, como les sucede a los enfermos cuando desean beber o comer cosas que les pueden hacer daño” Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, pp.215-6 (AT IX, p. 67).

<sup>49</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, p.216 (AT IX, p. 67).

<sup>50</sup> Cottingham, J. (2008): “The Role of God in Descartes’s Philosophy” En Broughton & Carriero (Eds.): *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publishing, p.298

<sup>51</sup> Descartes, R., *Las pasiones del alma*, art.211, p.548 (AT XI, p.487).



### Un ejemplo de alimentación regular y autónoma: la dieta de Descartes

Según se ha evidenciado, la dieta constituye uno de los instrumentos principales empleados por Descartes para *preservar la salud*. En este punto conviene mostrar la forma en que estos principios se encarnan en un régimen determinado. Para ello, es interesante reparar en los hábitos alimenticios del propio Descartes como forma de poner en práctica dichas máximas. La dieta cartesiana ha sido objeto de sucintos análisis<sup>52</sup>, caracterizados por la falta de una dimensión teórica que aborde tanto las máximas dietéticas, como su explicación fisiológica. Dado que el presente artículo ofrece dicho bagaje teórico, explorar el régimen de Descartes nos permitirá analizar profundamente un ejemplo de dieta cartesiana.

Descartes manifestó a lo largo de su vida un interés central por la *conservación de la salud*, que consideraba “[...] el primer bien y fundamento de los otros bienes de esta vida”<sup>53</sup>. Ahora bien, no debe entenderse que la importancia otorgada a este tipo de fines se expresara únicamente en un plano teórico, sino que, como ejemplificará el caso de la dieta, Descartes trató de seguir en su propia práctica aquellas máximas y fines a los que se debe aspirar. Así, junto a su *actitud vital positiva*<sup>54</sup>, él asumió un régimen alimenticio determinado como método para adquirir ese fin que constituye la preservación de la salud. De esta forma, según se observará en la descripción realizada por Baillet, su dieta se ajusta rigurosamente a las prescripciones analizadas con anterioridad. En primer lugar, Descartes concedió una gran importancia a la *regularidad* en su dieta; ello se evidencia tanto en la uniformidad de los alimentos ingeridos, como en el respeto escrupuloso de los tiempos para su consumo. A propósito de ello, afirma Baillet que “[s]u tipo de dieta era siempre uniforme”<sup>55</sup> y que “[s]us horas para comer estaban marcadas rígidamente, y nunca sobrepasaba la medida que había prescrito respecto a la cantidad de alimentos que debía tomar”<sup>56</sup>. Por tanto, la *regularidad* constituyó la divisa de sus hábitos dietéticos, y es mediante

163

HÁBITO Y AUTONOMÍA DEL SUJETO: LA PRESERVACIÓN CARTESIANA ...

<sup>52</sup> Shapin, S., “Descartes the doctor: Rationalism and its therapies”, *British Journal for the History of Science*, 33 (2), 2000, pp.144-5.

<sup>53</sup> Descartes, R., *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62).

<sup>54</sup> Para un análisis sobre la preservación cartesiana de la salud psicósomática a través de una actitud vital positiva véase: García Rodríguez, S., “Patología psicósomática y propiedades terapéuticas de la alegría en Descartes” En Piñas Mesa (ed.): *Psicósomática, Medicina y Filosofía. Humanidades Médicas en torno a J. Rof Carballo*, 2015, pp.159-165.

<sup>55</sup> [Todas las traducciones de Baillet son propias] Baillet, A., *La vie de Monsieur Descartes*, Vol. II, Paris, 1691, p.447.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.447



ella como él “[...] había acostumbrado su gusto a todo aquello que no era perjudicial para la salud de su cuerpo”<sup>57</sup>.

La *autonomía dietética* conformó un segundo rasgo propio de su alimentación. En ella, Descartes apela a sus *experiencias* como el criterio para distinguir qué alimentos debía consumir habitualmente:

“Él [Descartes] había comprobado *mediante sus experiencias* que no había nada mejor que una tortilla compuesta de huevos incubados durante ocho o diez días, pues se volvería detestable si el plazo fuera mayor o menor”<sup>58</sup>

Así, sus experiencias le permitieron elaborar una dieta que “[...] no consistía en comer de forma rara, sino en distinguir la calidad de la comida”<sup>59</sup>. Entre sus alimentos principales destacaban las frutas y verduras, pues los consideraba “[...] como mucho más adecuados para prolongar la vida del hombre que la carne de los animales”<sup>60</sup>. En consecuencia, la carne representaba una pequeña parte de la dieta cartesiana, evitando además “[...] en tanto que le era posible comer carnes demasiado energéticas (*nourrissantes*)”<sup>61</sup>. En consecuencia, la verdura y la fruta jugaban un papel clave en su alimentación, dado que Descartes “[...] tenía cuidado de utilizar cada día su tabla de legumbres (*legume*) y hierbas en todo momento, como los nabos, coliflores, panecillos, lechugas de su jardín, manzanas con pan grande”<sup>62</sup>. En suma, la autonomía dietética le condujo, a través de sus experiencias, a determinar como más positivo para su salud un régimen rico en vegetales.

Por otro lado, la importancia para Descartes de la preservación de la salud se manifestó en el empleo de otro tipo de prácticas cuya finalidad era *facilitar los procedimientos digestivos* y, en consecuencia, preservar los beneficios de una dieta regular y autónoma. Descartes previene en varias ocasiones de las cualidades saludables que posee una digestión ligera<sup>63</sup>, por lo que toda costumbre que facilite ese proceso contribuye a la conservación de la salud. De esta forma se justifica el que Descartes estimara “[...] que

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.448

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.449

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.448

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.448

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.447

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.448

<sup>63</sup> “[...] que la digestión de los alimentos en el estómago se hace más rápidamente, de suerte que esta pasión es útil para la salud” Descartes, R., *Las pasiones del alma*, art.97, p.503 (AT XI, p.402).

era bueno dar ocupación continua al estómago y a las vísceras”<sup>64</sup>, pues ello evitaba una acumulación muy grande de alimentos en el estómago, favoreciendo las digestiones ligeras. Asimismo, Descartes adquirió el hábito de cortar toda la comida en trozos pequeños antes de ingerirla:

“[...] él mezclaba todo aquello que deseaba comer durante una comida en una placa y hacía un picadillo que tomaba con la intención de aliviar a su estómago y facilitar la digestión de los alimentos”<sup>65</sup>

Dicha costumbre adquiere su justificación fisiológica en tanto que el picar la carne implica reducir el tamaño de las partículas de los alimentos, lo cual facilita el que los líquidos del estómago descompusieran éstas, dando lugar a una digestión ligera.

En suma, la dieta de Descartes constituye un ejemplo de dieta que preserva nuestra salud ante las enfermedades, pues se ha observado como ésta se ajusta a los principios descritos a lo largo de este artículo: *autonomía dietética del individuo y regularidad alimentaria*. Consecuentemente, a través del ejemplo cartesiano se evidencia el procedimiento y la forma en que se encarnaba un determinado tipo de régimen.

165

### Conclusión

Una vez analizado el papel de la dieta en el proyecto médico cartesiano, queda evidenciada la relevancia del mismo respecto a la *conservación de la salud* —tanto como remedio a las enfermedades, como en su forma preventiva<sup>66</sup>. Los hábitos alimenticios, al materializarse, en última instancia, en partículas de la sangre poseen un estrecho vínculo en relación al equilibrio de los humores, pues la sangre es aquello que puede a su vez ocasionar alteraciones en los espíritus animales que se trasladen a los humores. Por tanto, la dieta constituye una forma de generar equilibrios o alteraciones en el organismo. A esta conexión debe unírsele la importancia que nuestras costumbres dietéticas generan en nuestro organismo, dando lugar a *hábitos* que determinan que algo pueda ser beneficioso o perjudicial para salud. De esta forma, el régimen cartesiano conforma a varios niveles un elemento fundamental que posibilita preservar la salud. Asimismo, la complejidad de

<sup>64</sup> Baillet, A., *La vie de Monsieur Descartes*, Vol. II, Paris, 1691, p.448.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.448

<sup>66</sup> Véase, por ejemplo, la conexión entre la asunción de una determinada dieta como forma de evitar el envejecimiento y las consecuencias que implica (Cf. Grmek, M. D., “Les idées de Descartes sur le prolongement de la vie et le mécanisme du vieillissement”, *Revue d’Histoire des Sciences et de leurs Applications*, 21 (nº4), 1968, p. 300 y sig).

las constituciones corporales de cada individuo será aquello que justifique la imposibilidad de ofrecer una dieta que se adecue universalmente a todos los individuos. Los distintos temperamentos corporales junto con los hábitos que cada uno suscita en sus órganos conducirán a una alimentación basada en los principios de la *autonomía dietética del individuo* y la *regularidad alimentaria*. En ellas, el papel de la experiencia —siguiendo la importancia que manifiesta a lo largo de todo el proyecto científico cartesiano— se percibe como central, pues conformará el instrumento que posibilite al sujeto determinar aquello que le es saludable e *intervenir* para garantizar su bienestar.

En definitiva, la dieta cartesiana, encargada de *preservar la salud*, sintetiza sus dos principios más elementales en la *autonomía dietética del individuo* y en la *regularidad alimenticia*. Serán estas máximas las que posibiliten generar las regularidades de nuestro cuerpo que eviten el contraer distintas afecciones. La importancia del régimen deberá, consecuentemente, dilucidarse en relación a que su utilidad no sólo se dirige como remedio a una enfermedad, sino que es fundamental para realizar una tarea de *preservación de la salud*.

166



**Referencias bibliográficas:**

- AUCANTE, V. (2006). *La philosophie médicale de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France
- BAILLET, A. (1691). *La vie de Monsieur Descartes (Vol. II)*, Paris
- CLARKE, D. (1982). *Descartes' philosophy of science*, Manchester: Manchester University Press.
- COTTINGHAM, J. (2008). "The Role of God in Descartes's Philosophy" En Broughton & Carriero (Eds.): *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.288-301.
- DESCARTES, R. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam & Tannery (Eds.), Paris: Leopold Cerf
- \_\_\_\_\_. (2011). *Descartes*, C. Flórez (Ed.), Madrid: Gredos
- GARBER, D. (2000). *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. (2015). "Patología psicosomática y propiedades terapéuticas de la alegría en Descartes" En Piñas Mesa A. (ed.): *Psicosomática, Medicina y Filosofía. Humanidades Médicas en torno a J. Rof Carballo*, Ecuador-España: Universidad Técnica Particular de Loja: pp.151-167
- GAUKROGER, S. (2002). *Descartes' system of natural philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRMEK, M. D. (1968). "Les idées de Descartes sur le prolongement de la vie et le mécanisme du vieillissement", *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs Applications*, 21, n°4, pp. 285-302
- KOLESNIK-ANTOINE, D. (2011). "Peut-on s'exempter de vieillir? L'apport cartésien", *Astérior*, par. 5 [citado el 3 de septiembre de 2015]. Disponible en: <http://asterion.revues.org/2008>
- LONGRIGG, J. (1993). *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Londres: Routledge.
- NUTTON, V. (2004). *Ancient Medicine*, Londres: Routledge
- SHAPIN, S. (2000). "Descartes the doctor: Rationalism and its therapies", *British Journal for the History of Science*, 33 (2), pp.131-54.
- SUTTON, J. (2000). "The body and the brain" En S. Gaukroger, J. Schuster y J. Sutton, (eds.): *Descartes' Natural Philosophy*, Londres, Routledge, pp.697-722.

167

HÁBITO Y AUTONOMÍA DEL SUJETO: LA PRESERVACIÓN CARTESIANA ...



**DESCARTES ON DRUGS: THE LIMITS OF THE CARTESIAN  
INTERVENTION IN BODY AND MIND**

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Acta Comeniana</i>
<b>Estado del artículo</b>	Publicado
<b>Datos del artículo</b>	29 (LIII), pp.123-35
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	Scopus, ERIH, Central European Journal of Social Sciences and Humanities

**Abstract:** This paper aims to analyze the relation between Descartes and drugs as forms of intervention which can help to delimitate the spaces of the Cartesian correct and incorrect ways to transform the world. For this purpose, I will distinguish between medical and recreational drugs in order to give a proper account of the Cartesian position. Furthermore, the analysis will appeal both historical and philosophical reasons which explain the Descartes' attitude to them.

*Keywords:* chemical drugs, Descartes, happiness, intervention, medicine, moral, recreational drugs





Sergio García Rodríguez (University of the Balearic Islands, Palma)

## Descartes on Drugs: The Limits of the Cartesian Intervention in Body and Mind

### 1. Introduction

Scholars have frequently underlined the importance of medicine in the Cartesian project. Most of these studies have focused their analysis on topics such as Descartes' view on the physiological structure of an eye,<sup>1</sup> or his approach to the connexion between sense perception and our mental representations.<sup>2</sup> Although theoretical dimension constitutes an important part of Cartesian medicine, it must be remembered that the main objective of his medical approach is not the mere growth of scientific knowledge. Following the analogy of the philosophical tree located in the *Principles of Philosophy* (AT IX, pp. 14–15),<sup>3</sup> knowledge is for Descartes a way to obtain the fruits to improve our life. In other words, medicine represents one of the possibilities to make ourselves “lords and masters of nature”<sup>4</sup> because we have “above all else to live well”.<sup>5</sup> The development of theoretical knowledge supposes the first step for intervening in the world. Before an operation that changes the state of affairs, it is necessary to have the knowledge of how our body works in order to make a positive intervention. Thus, the *Treatise on Man* and the *Passions of the Soul* represent a theoretical dimension preceding the practical operation.

Descartes directs his practical interests in medical intervention in order to guarantee the maintenance of health (AT IV, p. 329; VI, p. 62). Preserving health, healing diseases and prolonging our life are the aims that a Cartesian medical intervention must achieve (AT XI, p. 223), proposing different kinds of operation in order to accomplish this goal

<sup>1</sup> Celia WOLF-DEVINE, *Descartes on Seeing: Epistemology and Visual Perception*, Illinois 1993, pp. 51–65.

<sup>2</sup> Raffaella DE ROSA, *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*, Oxford 2010, pp. 95–116.

<sup>3</sup> References to Descartes' texts are given as follows: “AT” = Charles ADAM – Paul TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, XII Vols., Paris 1897–1913; “CSM” = *The Philosophical Writings of Descartes*, Vols. I–II, John COTTINGHAM – Robert STOOHOFF – Dugald MURDOCH (eds.), Cambridge 1984–85; “CSMK” = *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, John COTTINGHAM – Robert STOOHOFF – Dugald MURDOCH – Anthony KENNY (eds.), Cambridge 1991. To ease the identification of the fragments, I will mark the letter or book which corresponds to the quote.

<sup>4</sup> René DESCARTES, *Discourse on the Method*, AT VI, p. 62 (CSM I, pp. 142–143).

<sup>5</sup> René DESCARTES, *Principles of Philosophy*, AT IX, p. 13 (CSM I, p. 186).

such as diets,<sup>6</sup> vital attitudes or medicines.<sup>7</sup> The paper on the latter as instruments which make it possible to obtain these objectives has been one of the most relevant and studied forms.<sup>8</sup> Nevertheless, Descartes does not consider all kinds of intervention as suitable; there are forms which cause our conditions of life to deteriorate. Although medicines can usually contribute to the preservation of our health, it is possible to draw up a list of drugs rejected by Descartes which set limits on our transformation of the world. That means that the Cartesian intervention in body must be adequate to some objectives.

This paper explores the drugs forbidden by Descartes, explaining the causes that justify his rejection in order to establish the limits of the Cartesian intervention. Appealing to different justifications for refusal, I distinguish between two kinds of drugs: chemical drugs and recreational drugs. This paper tries to give an historical account of Descartes' contact with these drugs, because, as it will be defended, part of this rejection can be explained by the medical context. I begin by considering the history of iatrochemical medicine and its conflict with Galenic tradition in the sixteenth-seventeenth centuries, attending to every specific kind of drug mentioned by Descartes. I discuss the influence of these approaches on Descartes' position on chemical drugs, whose result I understand as a joint position. Then I analyze the rejection of recreational drugs, appealing to both the context and the Cartesian conception of true happiness. My aim is to show that Descartes' practical view of medicine and morality makes it possible to delimit correct and incorrect forms of intervention in order to have the best possible life.

## 2. Descartes on chemical drugs: limits on the Cartesian intervention

### 2.1 Influences on the Cartesian drugs: the struggle between Galenists and Spagyrist

The history of medicine from Antiquity to the Renaissance had been mainly dominated by the Galenic tradition, whose fathers circumscribed their therapies and remedies to the humoral theory of Hippocrates and Galen. According to this, we have four humours (black bile, yellow bile, blood and phlegm) and the equilibrium between them guarantees the health of the body. Therefore, the main forms of intervention are addressed to restore the balance in the humours<sup>9</sup> through different remedies like bleedings and natural drugs extracted from classical pharmacopoeias; although it is possible to find chemical drugs circumscribed to external use in authors of the Galenic tradition.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Steven SHAPIN, *Descartes the Doctor: Rationalism and its Therapies*, *British Journal for the History of Science* 33, 2, 2000, pp. 144-145.

<sup>7</sup> Delphine KOLESNIK-ANTOINE, *Peut-on s'exempter de vieillir? L'apport cartésien*, Astéris 2011, p. 5.

<sup>8</sup> Vincent AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris 2006, pp. 387-408.

<sup>9</sup> James LONGRIGG, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London 1993, p. 53.

<sup>10</sup> Allen G. DEBUS, *The French Paracelsians: The Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France*, Cambridge 1991, p. 43; Juan ESTEVA, *La química sagrada: de la alquimia a la química en el siglo XVII* [Sacred chemistry: from alchemy to chemistry in the seventeenth century], Madrid 1991, p. 39.

In the sixteenth century, Paracelsus brought a totally new understanding of medicine. In opposition to humoral theory, he proposed a chemical comprehension of the human being based on a blend of three principles: Mercury, Salt and Sulphur. For him, illnesses were “regarded as entities in themselves distinguishable by specific changes and causes”<sup>11</sup> and, consequently, “[t]his conception of disease and accompanying drug therapy is totally alien to Galenic humoral medicine, in which disease is viewed as an imbalance rather than an unwanted, growing being”.<sup>12</sup> Diseases acquired an ontological status, and could not be comprehended as mere privations of health. Likewise, Paracelsus coined a different approach to the intervention in body based on his homoeopathic principle whose core idea was: “[...] in the source of the disease lies its remedy”.<sup>13</sup> This principle led the iatrochemists to understand that medicines resulted from a process where they transformed the poisons which caused the diseases, into the drugs that cure them – contrary to the opinion of the Galenists. An adequate procedure is necessary to transmute antimony from poison into a safe medicine.<sup>14</sup> This new comprehension of medicine implied a conflict<sup>15</sup> in the sixteenth-seventeenth centuries between the Galenic tradition and the iatrochemical approach (Paracelsus) where “*The old-fashioned physician defended ‘Galenicals’ (herbal preparations); the new physician championed ‘Spagyric’ (chemical) drugs, and took a generally anti-Galenist position*”.<sup>16</sup> The fight embodied the typical conflict of the Scientific Revolution where Spagyrist medicine sows the seeds of an innovative understanding of the body. Those centuries supposed a transition time characterized by the acceptance in different times of the Paracelsian position against Galenism, and vice versa. Most physicians – including iatrochemists – rejected the Paracelsian theory of health<sup>17</sup> and, as a result, the conflict crystallized in a strife for the use or rejection of

<sup>11</sup> Walter PAGEL, *Paracelsus, an Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, New York 1982, p. 137.

<sup>12</sup> Jole SHACKELFORD, *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine: The Ideas, Intellectual Context, and Influence of Petrus Severinus (1540-1602)*, Copenhagen 2004, pp. 117-118.

<sup>13</sup> PAGEL, *Paracelsus, an Introduction to Philosophical Medicine*, p. 146.

<sup>14</sup> Basil VALENTINE, *The Triumphal Chariot of Antimony*, London 1893, p. 13.

<sup>15</sup> Although the struggle was mainly represented by these two positions, the existence of other kinds of therapeutic approaches whose influence was more reduced must be underlined. For example, both Empirics and iatromathematics embodied two medical schools of the 17<sup>th</sup> century. Concerning Empirics, they vindicated the power of observation in medicine (Gianna POMATA, *A Word of the Empirics: The Ancient Concept of Observation and Its Recovery in the Early Modern Medicine*, *Annals of Science*, 68, 1, 2011, pp. 1-15), compromising “*themselves to the ‘waves of experience’ and proceed without any method at all*” (William EAMON, *Science and the Secrets of Nature*, Princeton 1996, p. 286). In relation to the iatromathematical School, they appealed to the astrological influence in medicine (See James LEWIS, *The Astrology Book: The Encyclopedia of Heavenly Influences*, Canton 2003, pp. 436-439). Both these approaches were refused (AT IV, p. 625) by Descartes without considering the impact of their drugs – in the case of Empirics – affirming, in relation to the astrological influence, that “those who boast of possessing secrets, in chemistry or judicial astrology, however ignorant and impudent they may be, never fail to find curious people who buy their impostures at a high price” (AT V, p. 327 /CSMK, p. 370/).

<sup>16</sup> Marie BOAS HALL, *The Scientific Renaissance 1450-1630*, New York 1994, p. 164.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 162.



chemical drugs. On the one hand, the Spagyrist argued that medicine based on natural remedies was harmless, so only chemical remedies could improve the health of sick people. On the other hand, the Galenists maintained that internal chemical remedies like mercury or antimony involved too many risks, understanding chemical drugs as poisons and calling for their rejection.<sup>18</sup> An example of this struggle is the “Antimony war” of the sixteenth-seventeenth centuries,<sup>19</sup> whose origin emerged with the popularity given by Louis de Launay (1564) and Paracelsus to antimony as a chemical drug. This dispute illustrates the typical conflict between Spagyrist and Galenists that caused the intervention of the authorities at different times to support each one.<sup>20</sup>

Descartes was one of the physicians immersed in this medical conflict, embodying the Galenist position. I defend the position that there are three main reasons which support the consideration of Descartes as a Galenist. First of all, the Cartesian theory of health and body is based on a humoral comprehension (AT IV, p. 283; XI, pp. 166–168; XI, pp. 247–248) where the loss of equilibrium in the humours entails diseases. Consequently, remedies prescribed by Descartes are addressed to restore the balance through bleedings or purges, as the case of the Princess Elisabeth illustrates: “[...] the humours which are purged in this way have been stopped by the cold of the season, and that in the spring they will bring back the same illness, or will put you at risk of some other malady, unless you cure it by means of a good diet – that is, by consuming only food and drinks which restore the blood and purge without any effort.”<sup>21</sup>

Therefore, the acceptance of a humoral theory is connected with Descartes’ rejection of the Paracelsian theory, which he considered false. For him, the three principles (Mercury, Salt and Sulphur) do not carry any miraculous property which heals any kind of illness. The Cartesian dismissal of Paracelsian principles is based on Descartes’ comprehension of *res extensa*, whose concept of matter is universally applied to all objects. In the moment that all kinds of phenomena can be explained by the same laws of nature, explanations which do not fit into these laws, appealing to the secrets of nature (AT IV, p. 570; V, p. 327), cannot be accepted. For Descartes, the alchemist strategy is only based in the “[...] use of words in an uncommon sense only in order to make it seem that they know what in fact they do not know”.<sup>22</sup> Furthermore, Descartes explained the causes and properties of these elements in order to show that “all these bodies are made of the same matter, and that the only thing which makes a difference between them is that the tiny parts of this matter which constitute some of them do not have the same shape or arrangement as the parts which constitute the others”<sup>23</sup>. Thus, we found Cartesian explanations about how substances utilized by the Spagyrist

<sup>18</sup> Allen G. DEBUS, *The English Paracelsians*, London 1965, p. 37.

<sup>19</sup> Bernard JOLY, *La rationalité de l'alchimie au XVIIe siècle*, Paris 1992, pp. 36–42; Philip BALL, *The Devil's Doctor: Paracelsus and the World of Renaissance Magic and Science*, New York 2006, p. 375.

<sup>20</sup> John EMSLEY, *The Elements of Murder: A History of Poison*, New York 2005, p. 200.

<sup>21</sup> René DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, March 1647, AT IV, p. 625 (CSMK, p. 314).

<sup>22</sup> René DESCARTES, Letter to the Marquess of Newcastle, 23 November 1646, AT IV, p. 570 (CSMK, p. 302).

<sup>23</sup> *Ibid.*, AT IV, p. 570 (CSMK, p. 302).

such as mercury, vitriol or salt are formed (AT II, p. 525; IV, p. 570; VI, pp. 249-64; IX, pp. 234-6), so as to prove that:

“[...] anyone who considers all this will readily be convinced that there are no powers in stones and plants that are so mysterious, and no marvels attributed to sympathetic and antipathetic influences that are so astonishing, that they cannot be explained in this way. In short, there is nothing in the whole of nature (nothing, that is, which should be referred to purely corporeal causes, i.e. those devoid of thought and mind) which is incapable of being deductively explained on the basis of these selfsame principles; and hence it is quite unnecessarily to add any further principles to the list”.<sup>24</sup>

Secondly, Descartes understands diseases as privations, denying them the ontological status which Paracelsian medicine granted them. This attitude, inherited from Galenic tradition<sup>25</sup>, is justified by appealing to a Scholastic comprehension of the goods, where both Aristotle<sup>26</sup> and Aquinas<sup>27</sup> referred diseases to privations. According to Descartes, “Health is the greatest of all the goods which concern our bodies”<sup>28</sup> so “[...] there is no good whose privation is not an evil [...] [Thus] in avoiding illness we pursue health”.<sup>29</sup> Consequently, under this sense of health as a good (AT IV, p. 220; V, p. 55; V, p. 327; VI, p. 62) underlies a conception of illness as a privation. The main implication concerns the form in which drugs must restore health. A Galenic comprehension of health leads the different forms of intervening to purge the excess of humours, whereas the Paracelsian strategy searches for the destruction of the diseases.<sup>30</sup> That means a search for a different effect from the use of chemical drugs, which can imply the rejection of them by the Galenists.

Finally, based on the latter rejection, we found in Descartes a refusal to use chemical drugs to heal diseases. As he affirms, “[...] for drugs, either of apothecaries or of empirics, I have such a low opinion of them that I would never venture to advise anyone to use them”.<sup>31</sup> The Cartesian rejection of chemical drugs is circumscribed to mercury and antimony because they “[...] are both bad drugs, especially mercury”.<sup>32</sup> According

<sup>24</sup> René DESCARTES, *Principles of Philosophy*, AT IX, p. 309 (CSM I, p. 279).

<sup>25</sup> Guideon MANNING, *Descartes' Healthy Machines and the Human Exception*, in: Sophie ROUX - Daniel GARBER (eds.), *Mechanization of Natural Philosophy*, London 2011, p. 249.

<sup>26</sup> ARISTOTLE, *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols., J. BARNES (ed.), Princeton 1984, 1044b, 29-34.

<sup>27</sup> Martín F. ECHEVARRÍA, *Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino. Sobre el concepto de enfermedad* [Mental illnesses according to Aquinas: On the concept of disease], *Scripta Mediaevalia*, No. 1, 2008, p. 94.

<sup>28</sup> René DESCARTES, Letter to Chanut, 31 March 1649, AT V, p. 327 (CSMK, p. 370).

<sup>29</sup> René DESCARTES, *Passions of the soul*, AT XI, p. 393 (CSM I, p. 359).

<sup>30</sup> DEBUS, *The English Paracelsians*, pp. 30-31.

<sup>31</sup> René DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, March 1647, AT IV, p. 625 (CSMK, p. 314).

<sup>32</sup> René DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, October or November 1646, AT IV, p. 532 (CSMK, p. 298).



to Aucante, for Descartes vitriol is another dangerous drug,<sup>33</sup> concluding that he refuses its employment. I will argue, against Aucante, that Descartes does not reject the use of vitriol, representing a Galenic position which supported the use of few chemical drugs – the safer ones – refusing most part them because of their risks.

## 2.2 Descartes' forbidden and authorized chemical drugs: mercury, antimony and vitriol

The dispute between Galenists and Spagyrist led in some cases to positions where several Galenists accepted progressively the use of chemical drugs.<sup>34</sup> Some facts like the appearance of chemical medicines in official pharmacopoeias<sup>35</sup> or the legalization of their usage by the authorities<sup>36</sup> contributed to this process. Therefore, in the seventeenth century the number of Galenists who defended the utilization of mixed therapies that included chemical drugs by their purgative and emetic effects began to grow. I will argue that Descartes belongs to this judgment, representing a heterodox Galenist who combined the classical pharmacopoeia with some remedies from chemistry carefully accepted.

Mercury and antimony are substances whose reference can be rolled back into classical sources like Dioscorides. Both embodied the chemical drugs most used in the Spagyrist tradition of the sixteenth-seventeenth centuries which built a progressive influence in Galenism. Concerning mercury, its therapeutic popularity emerged with the first manuscripts which attributed to it properties for healing syphilis.<sup>37</sup> After Paracelsus' influence, mercury became a recognized treatment adopted for healing a high number of diseases.<sup>38</sup> Likewise, the medical usage of antimony appeared in the sixteenth century with Paracelsus and Louis de Launay, although it was the work of Basil Valentin – *Le char triomphal de l'antimoine* (1604) – which most contributed to the consolidation of the influence of antimony in the field of medicine in France,<sup>39</sup> adopting the Spagyrist doctors' antimony as a remedy for every kind of illness. Together with these medicines, vitriol constituted the third Paracelsian element to have a profound influence on latter pharmacopoeias.<sup>40</sup> Mercury, antimony and vitriol shared common properties that

<sup>33</sup> AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, p. 405.

<sup>34</sup> ALLEN G. DEBUS, *Guintherius, Libavius, and Sennert: The Chemical Compromise in Early Modern Medicine*, in: ALLEN G. DEBUS (ed.), *Science, Medicine and Society in the Renaissance: Essays to Honor Walter Pagel*, Vol. I, London 1972, pp. 161–162; BOAS HALL, *The Scientific Renaissance*, p. 164; SHACKELFORD, *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine*, p. 214.

<sup>35</sup> R.A. HALL, *La revolución científica (1500-1750)* [The scientific revolution (1500-1750)], Barcelona 1985, p. 131; GEORGES URDANG, *How Chemicals Entered the Official Pharmacopoeias*, *Archives internationales d'histoire des sciences* XXXIII, 1954, p. 131.

<sup>36</sup> DEBUS, *The French Paracelsians*, p. 95.

<sup>37</sup> WALTER SNEADER, *Drug Discovery: A History*, West Sussex 2005, p. 44.

<sup>38</sup> EMSLEY, *The Elements of Murder*, p. 43.

<sup>39</sup> BOAS HALL, *The Scientific Renaissance*, p. 163.

<sup>40</sup> ANTONIO CLERICUZIO, *Mechanism and Chemical Medicine in the Seventeenth-Century England: Boyle's Investigation of Ferments and Fermentation*, in: PETER DISTELZWEIG – BENJAMIN GOLDBERG

justified their inclusion in the pharmacopoeias of the physicians: purgative and emetic effects.<sup>41</sup> Following the humoral theory, the main part of intervention was directed to restore the humoral equilibrium purging an excess of humours. Thus, chemical remedies were stripped by Galenic physicians from their Paracelsian interpretation and adopted looking for their purgative repercussions in order to recover the lost equilibrium in the humours.

Notwithstanding the employment of mercury and antimony as a purgative by some Galenists, Descartes explicitly rejected their usage (AT V, p. 625) arguing that “[...] the slightest change in preparing them, even when you think you are doing your best, [...] can wholly change their qualities, and make them into poisons rather than medicines”.<sup>42</sup> This position about chemical drugs as poisonous purgatives agreed with some part of the Galenic tradition, which considered in many cases “[...] the violent effects produced in the body by Antimonie and Mercury vomative”.<sup>43</sup> Descartes was “[...] far from being a supporter of the use of chemical drugs”,<sup>44</sup> nonetheless, I defend that his dismissal was not addressed to all kind of chemical drugs as some authors have affirmed.<sup>45</sup> Concerning vitriol, he asserted that it is “[...] much less to be feared and because [it] diminish the spleen and chase away melancholy, I value them”.<sup>46</sup> In other words, the Cartesian position upon chemical drugs claimed the rejection of the most dangerous, those which entailed too many risks for their employment – in the case of antimony and mercury, the danger arose with their violent purgative effect.<sup>47</sup> Nevertheless, he admitted the usage of other chemical drugs – such as vitriol – whose effects were judged by him to be more controllable and reliable, embodying the image of those physicians who brought medical tradition up to date with iatrochemical contributions.

### 3. Descartes on recreational drugs: limits on Cartesian intervention

#### 3.1 A brief history of the Cartesian context on recreational drugs

Descartes' position on drugs has been analyzed exclusively from the perspective of chemical drugs, overlooking the Cartesian judgement on other varieties such as recreational drugs – although they represent another possible form of intervention. For Descartes, recreational drugs do not belong to the medical sphere; they are not connected with the concept of health, therefore they are understood as narcotics, not medicines.

---

– EVAN R. RAGLAND (eds.), *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, Berlin 2016, p. 278; DEBUS, *The English Paracelsians*, p. 153.

<sup>41</sup> DEBUS, *The French Paracelsians*, p. 30; BOAS HALL, *The Scientific Renaissance*, p. 162.

<sup>42</sup> RENÉ DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, December 1646, AT IV, p. 590 (CSMK, p. 305).

<sup>43</sup> DEBUS, *The English Paracelsians*, p. 148.

<sup>44</sup> BERNARD JOLY, *Descartes et la chimie*, Paris 2011, p. 63.

<sup>45</sup> AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, p. 404; JOLY, *Descartes et la chimie*, p. 64.

<sup>46</sup> RENÉ DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, October or November 1646, AT IV, p. 532 (CSMK, p. 298).

<sup>47</sup> SHACKELFORD, *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine*, p. 213.



My aim is to explore the attitude of Descartes towards recreational drugs, analyzing both their historical context and their rejection in the Cartesian moral project.

Descartes mentions several substances whose employment is not connected to medical purposes: alcohol (AT IV, p. 305), opium (AT IV, p. 188) and tobacco (AT IV, p. 305). According to him, these are drugs intended to stun or narcotize our consciousness in order to obtain a happy and relaxed mood (AT IV, p. 305). Thus, they are different from those which search for the restoration of the equilibrium in the humours. The history of opium, alcohol and tobacco has been linked since their introduction in Western culture to the alteration of consciousness. Above all, it is important to note that, in the seventeenth century, there was a consolidated separation in the use of drugs between the two spheres: the medical and the recreational. Following Escotado's approach, the division between medical and recreational employment of drugs cannot be found in Antiquity, as the example of opium shows us.<sup>48</sup> This distinction was progressively introduced by Christianity in the eleventh century<sup>49</sup> and had a profound influence on habits of consumption in the following centuries. On the one hand, medical use was always more tolerated, being recommended by physicians<sup>50</sup> and included in influential pharmacopoeias as the *Antidotarium Nicolai* (1471). On the other hand, recreational employment of drugs was forbidden until the sixteenth-seventeenth centuries. The main argument used against them was focused on the kind of joy caused by the alteration of the consciousness, where Christianity understood that "Only some kinds of euphoria – the pure or legitimate – can be considered worthy, whereas another forms of obtaining satisfaction fall into sin".<sup>51</sup> In other words, Christianity distinguished between legitimate joy and illegitimate joy appealing to the way in which it was obtained, the latter including the recreational use of drugs. They understood them as pernicious interventions into the soul, addressing a false joy.<sup>52</sup> More specifically, opium and alcohol have been used for altering our psychic states since Antiquity, but the eleventh century brought the prohibition of the recreational employment of opium, whereas alcohol preserved its legality due to its religious implications. The case of tobacco is similar. This drug was discovered by Europeans in the fifteenth-sixteenth centuries, and disseminated over Europe by the Thirty Years War,<sup>53</sup> a conflict in which Descartes was in-

<sup>48</sup> John SCARBOROUGH, *The Opium Poppy in Hellenistic and Roman Medicine*, in: Roy PORTER – Mikulas TEICH (eds.), *Drugs and Narcotics in History*, Cambridge 1998, pp. 4–23.

<sup>49</sup> Antonio ESCOTADO, *Historia general de las drogas* [The general history of drugs], Madrid 1998, p. 170.

<sup>50</sup> Grace G. STEWART, *A History of the Medicinal Use of Tobacco (1492-1860)*, *Medical History* 11, 3, 1967, pp. 231–238.

<sup>51</sup> ESCOTADO, *Historia general de las drogas*, p. 170.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>53</sup> David T. COURTWRIGHT, *Forces of Habit: Drugs and the Making of the Modern World*, London 2002, pp. 15–16; Rudolph MATTHEE, *Exotic Substances: The Introduction and Global Spread of Tobacco, Coffee, Cocoa, Tea, and Distilled Liquor, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, in: Roy PORTER – Mikulas TEICH (eds.), *Drugs and Narcotics in History*, Cambridge 1998, p. 26; Jacob M. PRICE, *Tobacco Use and Tobacco Taxation: A Battle of Interests in Early Modern Europe*, in: Jordan GOODMAN – Paul E. LOVEJOY (eds.), *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, Routledge 1995, p. 166.

volved.<sup>54</sup> In the seventeenth century, although tobacco was soon associated with beneficial properties for health, it was also linked to a recreational function addressed to stun our consciousness.<sup>55</sup> Then, “[b]y the early 1600s tobacco was established in western Europe as both a medical and recreational drug”,<sup>56</sup> with the appearance of books like Leander’s *Tobacco, Universal Panacea* (1626), which made a deep defence for a recreational use. Concerning tobacco’s rejection, the reasons were also founded on the same arguments adopted against alcohol and opium.<sup>57</sup>

Therefore, Descartes’ historical context placed him between two possible reactions toward recreational drugs whose difference resided on the consideration of his effect. Put differently, the acceptance or rejection of the kind of joy to which drugs lead is the main reason for building a position on them. Descartes refused the use of recreational drugs (AT III, p. 456) but, as I will defend, his position was influenced not only by Christian arguments, thus his moral conception of joy led him to this refusal.

### 3.2 Cartesian criticism of recreational drugs: against a second-order joy

The alteration of consciousness states through the use of recreational drugs has embodied a classical form of intervention in mind whose influence is manifested in Descartes. He described two kinds of repercussions that consumption of these drugs can produce: stunning (AT IV, p. 305) or numbing (AT XI, p. 145) the consciousness, fitting with those effects which tradition conceded to opium<sup>58</sup> or tobacco.<sup>59</sup>

The Cartesian explanation of the power of drugs is based on their physiological influence upon the constitution of the animal spirits. The digestion is the organic process – deeply analyzed in the *Treatise of Man* – which explains the influence of drugs on the body. After consuming any kind of substance, the stomach decomposes it in tiny particles that ultimately are the elements which compose the blood. When the blood flows to the brain, their more subtle parts are separated, so they “cease to have the form of blood, and are called ‘animal spirits’”.<sup>60</sup> In other words, the blood constitutes the element which generates the animal spirits, thus “all that is due to change in the blood may also be in spirits”.<sup>61</sup> Therefore, according to Sutton,<sup>62</sup> any alteration in the diet ex-

<sup>54</sup> Anthony C. GRAYLING, *Descartes: The Life of René Descartes and Its Place in His Times*, New York 2006, pp. 46, 56.

<sup>55</sup> FRANCISCO LÓPEZ-MUÑOZ – ÁLAMO GONZÁLEZ, *Historia de la psicofarmacología* [History of psychopharmacology], Vol. II, Madrid 2007, p. 1091; ESCOHOTADO, *Historia general de las drogas*, p. 281.

<sup>56</sup> JORDAN GOODMAN, *Tobacco in History and Culture: An Encyclopedia*, Farmington 2005, p. 35.

<sup>57</sup> ESCOHOTADO, *Historia general de las drogas*, p. 256.

<sup>58</sup> ESCOHOTADO, *Historia general de las drogas*, pp. 151–152.

<sup>59</sup> GOODMAN, *Tobacco in History and Culture*, p. 557.

<sup>60</sup> René DESCARTES, *Treatise on Man*, AT XI, p. 130 (CSM I, p. 100).

<sup>61</sup> *Ibid.*, AT XI, p. 169.

<sup>62</sup> JOHN SUTTON, *The Body and the Brain*, in: Stephen GAUKROGER – John SCHUSTER – John SUTTON (eds.), *Descartes’ Natural Philosophy*, London 2000, p. 704.



erts a decisive influence on the composition of the particles which constitute the blood, and can lead, in some cases, to disturbances in the animal spirits that, in the end, are transferred to the humours. As is known, Descartes maintains that the body possesses the ability to influence the mind (AT XI, pp. 354–355) through those spirits, and that all the substances consumed are transformed into these (AT XI, p. 130; XI, p. 169). Consequently, the different drugs employed modify the animal spirits, whose properties<sup>63</sup> (strength, agitation and abundance) are determined by the kind of drug due to a process of absorption. For example, substances like opium or poppy, which cause sleep, reduce the force of the animal spirits sending weaker and fewer spirits to the brain (AT IV, p. 188), whereas drugs such as tobacco or wine, whose effect is to stun, send stronger and more numerous spirits to the brain (AT XI, p. 416; XI, p. 340). Thus, “[...] spirits derived from wine and reaching the brain in excessive quantities cause drunkenness; those derived from opium cause sleep, and so on for the rest”.<sup>64</sup>

The alteration of consciousness has been historically linked to the search for joy, where these interventions tried to obtain a stunning joy.<sup>65</sup> The Cartesian moral project presupposes as the final goal the achieving of happiness (beatitude), since “[t]he end of our actions, however, can be understood to be one or the other; for the supreme good is undoubtedly the thing we ought to set ourselves as the goal of all our actions, and the resulting contentment of the mind [happiness] is also rightly called our end, since it is the attraction which makes us seek the supreme good”.<sup>66</sup> Descartes was not far from this interpretation of the drug’s consumption linked to the achieving of joy. Consequently, as the main target which guides his philosophy is happiness, he elucidated the following question for delimiting possible interventions in order to obtain joy: “Is it better to be cheerful and content, imagining the goods one possesses to be greater and more valuable than they are, and not knowing or caring to consider those one lacks; or is it better to have more consideration and knowledge, so as to know the just value of both, and thus grow sad?”<sup>67</sup>

For him, the first answer would justify the use of recreational drugs, approving “[...] those who drown their sorrows in wine, or dull them with tobacco”<sup>68</sup> in order to be happy. Nevertheless, Descartes refuses this response, distinguishing between two kinds of joy. First, the Cartesian moral aims are engaged to the pursuit of a sort of happiness called *beatitude*, considered as an outcome of a successful evaluation of the actions that

<sup>63</sup> Under the mechanical physiology of the Cartesian project, the properties of the animal spirits agree with the principles of the *res extensa* (size, shape and movement), making possible a quantification of the animal spirits in quantitative terms which establishes the differences between them. The mechanical account of the animal spirits is very important in order to explain which properties are responsible for the various effects in the body. These differences constitute the theoretical dimension necessary for analyzing the effects of drugs.

<sup>64</sup> René DESCARTES, Letter to Vorstius, 19 June 1643, AT III, p. 686 (CSMK, p. 226).

<sup>65</sup> ESCOHOTADO, *Historia general de las drogas*, pp. 151–152.

<sup>66</sup> René DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, 18 August 1645, AT IV, p. 275 (CSMK, p. 261).

<sup>67</sup> René DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, 6 October 1645, AT IV, pp. 304–305 (CSMK, p. 268).

<sup>68</sup> *Ibid.*, AT IV, p. 305 (CSMK, p. 268).

lead us to search some goods over others. The main characteristics of this happiness are its wide durability (AT IV, p. 286; V, p. 85) and the fact that it is the result of “[...] firm and determinate judgements bearing upon the knowledge of good and evil, which the soul has resolved to follow in guiding its conduct”.<sup>69</sup> In other words, virtuous action based on the knowledge of truth (AT IV, p. 291; XI, p. 432) leads to joy. Thus, the connection between virtue – correct form of action based in a satisfactory evaluation – and beatitude evidences this form of happiness.

Contrary to the portrait of beatitude, Descartes describes a second-order joy highly joined to the corporeal dimension. This second form of happiness is characterized by its connexion with false judgments which allow the obtaining of joy because of their deception. For example, passions can lead us to evaluate one thing wrongly, understanding it as a very desirable good (AT XI, p. 368; XI, p. 431) and, consequently, making ourselves wish for its achievement. Nevertheless, after the achievement of the good comes the deception, thus a worse and lesser good has been chosen instead of a bigger one. Consequently, this second-order joy is ephemeral; its duration begins with “[...] the acquisition of something useful to the body [...], and cease[s] as soon as it stops being useful”.<sup>70</sup> Recreational drugs will be regarded by Descartes as generators of this kind of joy, understanding them as “[...] only slight and passing joys [...] accompanied by laughter”.<sup>71</sup> Furthermore, this connection between recreational drugs and laughter confirms their effect as second-order happiness since “[...] laughter is never caused by the greatest joys”<sup>72</sup> but they are caused by a mediocre joy (AT, XI, p. 377; XI, p. 420). In brief, recreational drugs lead to a form of happiness which is not the result of virtue, but a volatile joy. Their distortion of consciousness contributes to the spread of “[...] false imaginations; [whose] resulting pleasure can touch only the surface of the soul”.<sup>73</sup>

Cartesian moral philosophy recognizes beatitude as the correct form of happiness that subjects ought to pursue. The gradual conception of joy implies that the “[...] contentment supervenient on virtue is not only sweeter, more certain, and more durable than contentment from gifts of fortune [like drugs], it is qualitatively different and phenomenologically of a higher order”.<sup>74</sup> Consequently, the refusal of recreational drugs can be explained upon the kind of joy they provide, whose use leads the subject to false judgements which disturb the reason, thus, according to Descartes, “[i]t is less distressing to lose one’s life than to lose the use of one’s reason”.<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> René DESCARTES, *Passions of the Soul*, AT XI, p. 367 (CSM I, p. 347).

<sup>70</sup> René DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, 1 September 1645, AT IV, p. 286 (CSMK, p. 264).

<sup>71</sup> René DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, 6 October 1645, AT IV, p. 305 (CSMK, p. 268).

<sup>72</sup> René DESCARTES, *Passions of the Soul*, AT XI, p. 423 (CSM I, p. 373).

<sup>73</sup> René DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, 6 October 1645, AT IV, pp. 305–306 (CSMK, p. 268).

<sup>74</sup> John MARSHALL, *Descartes’s Moral Theory*, New York 1998, pp. 69–70.

<sup>75</sup> René DESCARTES, Letter to Princess Elizabeth, 1 September 1645, AT IV, p. 282 (CSMK, p. 263).



#### 4. Conclusion

This paper has explored the Cartesian approach to drugs appealing to both historical influence and Descartes' philosophical project. Since the eleventh century, the consumption of drugs had been divided into medical and recreational use, a distinction that implied different processes and objectives in their assimilation. The former embodied in the sixteenth and seventeenth centuries a struggle between Galenic and Spagyrist medicine, that is, between traditional herbal remedies and chemical medicine. The latter carried to a conflict where the central problem was to determine which forms of obtaining happiness were acceptable, according to a moral perspective.

Descartes had to face these problems, thus they were contextually important issues which any medical and moral philosophy had to take on board. I argued that Cartesian philosophy had its own reasons for facing these topics, even though one cannot discard the influence context had on Descartes' answers in order to obtain a full comprehension of them. Regarding chemical drugs, Descartes embodied a mixed position which incorporated the use of some chemical products, chiefly for their emetic and purgative effects, into the Galenic account of diseases and treatments. As Debus has maintained,<sup>76</sup> this attitude was held by many physicians in the seventeenth century, showing the contextual influence upon Descartes' view. In respect of recreational drugs, Descartes refused the use of drugs such as opium, tobacco and alcohol in order to obtain joy. This rejection is based on the distinction between drugs established by Christianity in the eleventh century which situated the recreational use in the moral scope. As for Christianity, the problem for Descartes is to determine which kind of happiness is acceptable. The Cartesian moral approach refused the use of recreational drugs appealing to discernment between the kinds of joy where drugs represented the lowest form.

In brief, Descartes embodied positions on drugs influenced by context which fitted in the lines of his philosophical project. Moreover, the importance of Descartes' view on the use of drugs is seen in the restriction of the interventions which can be performed upon body and mind. Although science allows us to make ourselves masters and possessors of nature, there are limits on Cartesian intervention in the world. The main part of chemical and recreational drugs represents that frontier for Descartes.

---

<sup>76</sup> DEBUS, *Guintherius, Libavius, and Sennert*, pp. 161–162.

## **SUMMARY**

### **Descartes on Drugs: The Limits of the Cartesian Intervention in Body and Mind**

This paper aims to analyze René Descartes' attitude to drugs as forms of intervention which can help to delimit the spaces of the Cartesian correct and incorrect ways to transform the world. For this purpose, the paper distinguishes between medical and recreational drugs in order to give a proper account of the Cartesian position. Furthermore, the analysis focuses on historical and philosophical reasons which explain Descartes' attitude.

## **RESUMÉ**

### **Descartes o návykových látkách: Limity karteziánského působení na tělo a mysl**

Cílem tohoto příspěvku je analýza postoje Reného Descarta k drogám jako prostředkům, které mohou pomoci vymezit karteziánské pojetí správných a nesprávných způsobů proměny světa. Proto studie rozlišuje mezi drogami používanými k lékařským účelům a rekreačními drogami s cílem poskytnout odpovídající výklad karteziánské pozice. Analýza se navíc zaměřuje na historické a filosofické důvody, které vysvětlují Descartův postoj k drogám.

## **KEYWORDS**

Descartes; Medicine; Chemical drugs; Recreational drugs; Intervention; Happiness; Moral



**LA INTERVENCIÓN CARTESIANA EN EL CUERPO Y LA MENTE A TRAVÉS  
DE LAS NOCIONES DE «HÁBITO» Y «MEMORIA»**

*THE CARTESIAN INTERVENTION IN BODY AND MIND THROUGH THE  
NOTIONS OF «HABIT» AND «MEMORY»*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Anales del Seminario de Historia de la Filosofía</i>
<b>Estado del artículo</b>	Aceptado para publicación (en prensa)
<b>Datos del artículo</b>	(En prensa)
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	Scopus, ERIH, ESCI, Philosopher's Index, ANEP, CARHUS, Ulrich's Periodicals Directory, Francis, Latindex

**Resumen:** El hábito cartesiano constituye el elemento clave que posibilita la implantación de determinadas regularidades en mente y cuerpo, facilitando la *intervención del sujeto* en ambas dimensiones. Así, se observa cómo el hábito juega un importante papel en propuestas cartesianas centrales — la asunción del método, los prejuicios de la infancia o la educación de las pasiones—, de forma que toda comprensión que se dirija a examinar éstas, deberá referirse previamente al concepto cartesiano de hábito. El presente artículo tratará, en consecuencia, de elucidar el sentido de hábito. Para ello se efectuará una distinción entre los tipos de movimientos encargados de generar distintos hábitos y las diversas formas de memoria que permiten preservar las conexiones sobre las que éste se genera. Una vez ofrecida esta explicación sobre cómo se producen los hábitos, se propondrá una categorización apelando a la distinción establecida por Descartes entre alma y cuerpo.

*Palabras clave:* cuerpo, Descartes, hábito, instrumentalismo, intervención, memoria, mente

**Abstract:** The Cartesian habit is the key element that enables the implementation of certain regularities in mind and body, allowing the *intervention of the subject* in both dimensions. Habits play a central role in important Cartesian proposals —the assumption of the method, the prejudices of childhood or the education of passions—, for that reason, the present article will elucidate the meaning of habit. This aim will require a distinction between types of movements which generate different habits and an analysis of the kinds of memory which preserve the connections of habits. Once offered this explanation about how habits are produced, it will be proposed a categorization of them appealing to Descartes's distinction between soul and body.

*Keywords:* body, Descartes, habit, instrumentalism, intervention, memory, mind



## La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de «hábito» y «memoria»

### *The Cartesian intervention in body and mind through the notions of «habit» and «memory»*

SUMARIO: I.—Introducción. II.—El hábito como instrumento para generar correlaciones sobre el cuerpo y la mente. III.—La implantación de hábitos a través de la «memoria cartesiana». 3.1—La «memoria corporal» como elemento posibilitante de los hábitos corporales. 3.2—La modificación de los órganos mediante la «memoria local». 3.3—La «memoria intelectual» como elemento posibilitante de los hábitos intelectuales. IV.—Los distintos espacios de la intervención: una taxonomía de los hábitos cartesianos. 4.1—La intervención del sujeto en el cuerpo: los «hábitos corporales». 4.2. La intervención del sujeto en la mente: los «hábitos mentales». V.—Conclusión

**Resumen:** El hábito cartesiano constituye el elemento clave que posibilita la implantación de determinadas regularidades en mente y cuerpo, facilitando la *intervención del sujeto* en ambas dimensiones. Así, se observa cómo el hábito juega un importante papel en propuestas cartesianas centrales — la asunción del método, los prejuicios de la infancia o la educación de las pasiones—, de forma que toda comprensión que se dirija a examinar éstas, deberá referirse previamente al concepto cartesiano de hábito. El presente artículo tratará, en consecuencia, de elucidar el sentido de hábito. Para ello se efectuará una distinción entre los tipos de movimientos encargados de generar distintos hábitos y las diversas formas de memoria que permiten preservar las conexiones sobre las que éste se genera. Una vez ofrecida esta explicación sobre cómo se producen los hábitos, se propondrá una categorización apelando a la distinción establecida por Descartes entre alma y cuerpo.

*Palabras clave:* cuerpo, Descartes, hábito, instrumentalismo, intervención, memoria, mente

**Abstract:** The Cartesian habit is the key element that enables the implementation of certain regularities in mind and body, allowing the *intervention of the subject* in both dimensions. Habits play a central role in important Cartesian proposals —the assumption of the method, the prejudices of childhood or the education of passions—, for that reason, the present article will elucidate the meaning of habit. This aim will require a distinction between types of movements which generate different habits and an analysis of the kinds of memory which preserve the connections of habits. Once offered this explanation about how habits

are produced, it will be proposed a categorization of them appealing to Descartes's distinction between soul and body.

*Keywords:* body, Descartes, habit, instrumentalism, intervention, memory, mind

## I. Introducción

El giro científicista que se ha venido efectuando en los estudios cartesianos a lo largo de las últimas décadas ha permitido elucidar la importancia otorgada por Descartes en su proyecto a la experiencia y a la ciencia. Pese a los aspectos positivos extraídos de esta nueva lectura, dicha revalorización de lo empírico ha tendido a entenderse como un mero intento de Descartes por construir un conocimiento seguro, obviando que el fin último que guía sus estudios científicos trata de alcanzar la aspiración baconiana de convertirnos en «dueños y poseedores de la naturaleza»<sup>1</sup>, esto es, habilitar la *intervención* del sujeto en el mundo para nuestro beneficio práctico. Así, siguiendo el símil del árbol de la ciencia descrito en los *Principios*, el desarrollo del conocimiento científico —encarnado en el tronco de la física— aspira a conquistar una serie de frutos —moral, mecánica y medicina— que, entre otras cosas, «nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella»<sup>2</sup>. Con todo, la noción cartesiana de *intervención* tampoco debe reducirse tan solo a su dimensión más estrictamente científica, pues ésta nos permite modificar otros diversos aspectos propios del compuesto alma-cuerpo que conforma el hombre, generando importantes y diversas implicaciones respecto a su propuesta filosófica. Por ejemplo, es la posibilidad de intervenir en la mente aquello que posibilita al sujeto cartesiano abandonar los prejuicios de su infancia. De esta forma, el sentido cartesiano de *intervención* adquiere un carácter más amplio, referido a *todo intento por parte del sujeto de modificar su realidad* —sea corporal, mental o externa.

De esas tres posibilidades en las que el sujeto puede intervenir, la tercera —que se refiere a la realidad externa, esto es, al mundo externo— constituye la dimensión más analizada, dado que la forma en que la ciencia cartesiana puede modificar la realidad a través de distintas invenciones ha constituido una cuestión relativamente estudiada<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT— (Adam, C. & Tannery, P., *Oeuvres de Descartes (XII Vols.)*, Leopold Cerf, París, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Sin embargo, las traducciones expuestas en el texto se realizarán fundamentalmente, salvo que se indique una traducción propia o alternativa, en base a la edición de Flórez (Flórez, C., *Descartes*, Gredos, Madrid, 2011). Dada la amplitud de los escritos de Descartes, recogidos en varios volúmenes de AT, se especificará en cada caso el escrito a la que pertenece cada referencia. Descartes, *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62).

<sup>2</sup> Descartes, *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62)

<sup>3</sup> En este sentido, hallamos autores cuya investigación se ha centrado en el estudio de distintos instrumentos propuestos por Descartes (Cf. Burnett, G., «Descartes and the Hyperbolic Quest: Lens Making Machines and their Significance in the Seventeenth Century», *Transactions of the American Philosophical Society*, 2005, pp.1-155). No obstante, ello no implica que se haya efectuado una interpretación más instrumental de su proyecto, con la excepción de Ribe (1997), quien vincula carácter instrumental que se ubica en la *Dióptrica*

Respecto a las otras dos, a pesar de la importante tarea que el sujeto debe acometer en su intento por modificar aspectos corporales o mentales, elementos que han sido relativamente estudiados, la cuestión última, esto es, de qué manera puede Descartes garantizar que la intervención en determinados fenómenos permanece, no ha sido abordada con claridad. Distintos fenómenos —como, por ejemplo, la adquisición de una conducta vital con la que controlar las pasiones— han sido expuestos sin plantearse cómo se justifican ese tipo de mecanismos utilizados por el sujeto para intervenir en el control de las pasiones.

Por tanto, siguiendo este sentido amplio de intervención, el presente artículo analizará la forma en que el sujeto cartesiano modifica dos de sus dimensiones: la estrictamente mental y la corporal<sup>4</sup>. Para ello, se recurrirá a un examen de las herramientas conceptuales que posibilitan a Descartes sustentar dicha intervención y que consistirán, fundamentalmente, en las nociones de «hábito» y «memoria», pues permiten establecer regularidades alternativas en el sujeto que sustituyen hábitos perniciosos a fin de gozar de una mejor vida.

## II. El hábito como instrumento para generar correlaciones sobre el cuerpo y la mente

De entre las distintas formas en las que el sujeto es capaz de *intervenir* sobre su mente y su cuerpo el hábito constituye una de las principales, según evidencia el propio Descartes, quien apela en innumerables ocasiones a este tipo de práctica como herramienta transformadora de elementos corporales y mentales. Pese a su relevancia en aspectos como el correcto seguimiento del método o la educación de las pasiones, la cuestión del hábito no ha recibido atención exhaustiva por parte de los intérpretes, quienes han tendido a considerar ésta como una noción cuyo sentido ha sido presupuesto<sup>5</sup>, prescindiendo, en

---

con las aspiraciones baconianas de dominio de la naturaleza —enmarcándose el presente artículo en dicha línea interpretativa.

<sup>4</sup> En este punto deseo hacer constar mi adhesión a la lectura de Cunnig y Menn que recalca la *distinción real* entre cuerpo y alma formulada por Descartes (AT III, p.665; VII, pp.120-1; VII, p.220; IX-B, pp.51-2), facilitando una comprensión del alma y el cuerpo que preserva una diferenciación entre ambas sustancias, de forma que «permanecerían siendo realmente distintas a pesar de esta unión» (*Principios de la filosofía*, p.58 [AT IX-B, p.51]). Siguiendo a Cunnig, el argumento de Descartes se funda en que «As soon as the meditator knows that all that there is to him is his thinking, then if he is not aware of himself as the source of his sensory perceptions, he knows that he is not their source» (Cunnig, *Argument and Persuasion in Descartes' Meditations*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p.170). Esta posición no implica negar que exista una unión —de forma que mente y cuerpo puedan influirse mutuamente—, pero sobre la base de la distinción real es también posible discernir hábitos que pueden ser explicados apelando únicamente a la corporalidad del hombre y, análogamente, hábitos de los que se puede dar cuenta refiriéndose exclusivamente al ámbito del *cogito*.

<sup>5</sup> Ello se evidencia en el uso del término por parte de distintos autores, quienes apelan a éste en sus interpretaciones sobre elementos como las pasiones cartesianas sin dilucidan qué sentido posee más allá del que intuitivamente puede el lector captar: «It is an habitude because [...] it disposes us to have certain types of thoughts» (Oksenberg Rorty, A., «Descartes on thinking with the body» En Cottingham (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.387); «The soul's occasional influence on the bodily states of associative memory is its only, imperfect way of instuuting better habits» (Sutton, J., «The Body and the Brain» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy* Routledge, London, 2000, p.711). Asimismo hallamos algún intento de definición como el

consecuencia, de una explicación exhaustiva que ahonde en los fundamentos que validan este tipo de práctica. Así, nos situamos ante una carencia de estudios que examinen los hábitos cartesianos y su repercusión en la capacidad transformadora del sujeto activo.

La intervención cartesiana por parte del sujeto en el cuerpo y en la mente se efectúa de dos formas posibles. La primera de ellas supone una modificación parcial y temporalmente delimitada de un elemento mental o corporal del hombre que habitualmente satisface correctamente su función, pero que, debido a una alteración concreta y eventual en su forma de actuar, requiere una intervención *temporal* que permita remediar dicha deficiencia puntual. La recomendación de Descartes a la princesa Isabel de tratar la afección que la aqueja —postemas en sus dedos— mediante «algunos purgantes ligeros o algunos caldos refrescantes, en cuya composición no entran sino yerbas de las que se usan en cocina»<sup>6</sup>, ejemplifica este tipo de intervención. En este caso, el uso de medicamentos y otros remedios se debe entender como formas de subsanar la irregularidad *concreta y temporal* que encarna la enfermedad, que no cuestiona el funcionamiento general del cuerpo sino que altera el buen ejercicio que éste desempeña habitualmente.

La segunda forma de intervención modifica una forma concreta en la que tanto el cuerpo como la mente están *acostumbrados a actuar*, es decir, se trata de *sustituir un hábito por otro*. En esta situación, la intervención busca transformar el propio procedimiento asumido por cualquiera de las dos sustancias que da lugar a una regularidad en las respuestas corporales o mentales ante determinados estímulos. La cuestión no radica, por tanto, en solventar una problemática concreta y temporal asumiendo el buen funcionamiento del proceso, sino que, en este segundo caso, *es el propio hábito corporal o mental contraído el que es incorrecto y el que, en consecuencia, se busca modificar*. La reiterada tesis cartesiana de abandonar los prejuicios de nuestra infancia (AT VI, p.10; AT VIII, pp.35-7; AT IX-B, p.179) encarna un ejemplo de ello, pues representa un hábito pernicioso que debe ser sustituido por otro. En efecto, «mientras [los prejuicios de la infancia] permanecen grabados en [la memoria], pueden ser causa de diversos errores»<sup>7</sup>, por lo que, a fin de evitar que nuestro «juicio vuelva a verse dominado por malos hábitos y apartado del recto camino que puede conducirlo a la verdad»<sup>8</sup>, debemos *reemplazar este mal hábito por el hábito de distinguir las cosas corporales de las mentales*. Esta segunda forma de intervención es a la que se circunscribirá el presente artículo, pues representa aquella donde el concepto de hábito actúa como el eje posibilitante de la modificación. Si bien el primer tipo ha supuesto la forma más común y abordada de cómo el cartesianismo actúa sobre el mundo —los estudios sobre los remedios medicamentosos de Descartes, la modificación temporal de determinados órganos a través de instrumentos en la *Dióptrica*—,

---

«Principle of habituation» de Voss (1989), que no capta la amplitud ni la profundidad del término que está en juego.

<sup>6</sup> Descartes, «Carta a la Princesa Isabel de Bohemia de diciembre de 1646», p.644 (AT IV, p.590)

<sup>7</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.67 (AT VIII, p.36)

<sup>8</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.169 (AT VII, p.22)

esta forma alternativa poseerá una gran importancia, encontrándose presente de forma muy estrecha en su proyecto científico-filosófico.

El concepto cartesiano de hábito puede ser definido como *el conjunto de costumbres o regularidades que el cuerpo o la mente asumen al responder ante determinados estímulos*. En la asunción de un hábito jugará un papel muy importante la repetición de esta conexión entre un estímulo X y una respuesta Y, constituyendo aquello que permita establecer el propio hábito —aunque Descartes describirá casos en que «este hábito puede ser adquirido por una sola acción y no requiere un largo uso»<sup>9</sup>. De este modo, la adquisición de un hábito cartesiano implica establecer, ante un estímulo concreto, *una determinada reacción* cuyos rasgos centrales serán: *regularidad, automatización e inmediatez*.

La regularidad representa una parte consustancial a todo hábito —dado que se halla de forma implícita en él— y se caracteriza por ofrecer *una misma respuesta*<sup>10</sup> ante un estímulo. Es el carácter regular de la respuesta ante determinados estímulos aquello que posibilita determinar y modificar las reacciones —en los dos sentidos de intervención. Así, a través de dicha uniformidad, Descartes afirma que «incluso los que tienen las almas más débiles podrían adquirir un dominio muy absoluto de sus pasiones haciéndose el firme propósito de adiestrarlas y conducir las»<sup>11</sup>. Descartes establece a su vez que todo acto asumido en tanto que hábito produce una *automatización* a la hora de generar la respuesta ante el estímulo, de tal manera que «si un perro es azotado cinco o seis veces con el sonido de un violín, éste comenzaría a gritar y salir corriendo *tan pronto como volviera a escuchar la música de nuevo*»<sup>12</sup>. Finalmente, todo hábito posee una *inmediatez* en su respuesta automatizada, dando lugar a un acto inmediatamente después de recibir su estímulo correspondiente —como sucede al juzgar rechazando los prejuicios de la infancia:

«Y del mismo modo me parecía que yo había aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba con respecto a los objetos de mis sentidos; porque notaba que los juicios que acostumbraba a hacer sobre esos objetos *se formaban en mí antes de que yo tuviera ocasión de pesar y considerar algunas razones* que me pudieran obligar a hacerlos»<sup>13</sup>

El carácter inmediato propio de este tipo de respuestas conlleva, además, la transformación de un acto consciente en un *acto automatizado inconsciente*, donde la rapidez de la respuesta establecida por el hábito impide momentáneamente al sujeto de la acción realizar una evaluación de la misma. De hecho, la falta de reflexividad en este tipo de respuestas automatizadas constituye el argumento que posibilita a Descartes establecer *el mismo tipo*

<sup>9</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

<sup>10</sup> «Así, por ejemplo, cuando de repente encontramos algo muy sucio en un manjar que se come con apetito, la sorpresa de este encuentro puede cambiar de tal manera la disposición del cerebro *que en lo sucesivo no podamos mirar dicho manjar sin sentir horror*» Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

<sup>11</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.486 (AT XI, p.370).

<sup>12</sup> Descartes, «Carta a Mersenne del 18 de marzo de 1630» (AT I, p.134) [Mi traducción]

<sup>13</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.209 (AT IX-A, p.60)



*de mecanismos tanto en humanos como en animales* (autómatas), dado que éstos carecen de pensamiento con el que poder evaluar dicha respuesta. Con todo, cabe señalar que el carácter inconsciente que predomina en el hábito no excluye el que el sujeto (humano) pueda volverlo consciente, pues la transformación voluntaria de un hábito requiere ser consciente del mismo. En este sentido, siguiendo la definición de Kieft, «Cuando hablamos de inconsciente, hace falta entender por ello: un estado inconsciente necesariamente temporal y no un fondo o substrato permanente de la consciencia»<sup>14</sup>. El carácter temporal de la inconsciencia del hábito radica en la posibilidad, siempre existente, de hacerse consciente de un hábito del que el sujeto no lo es. Un ejemplo muy claro de cómo es necesario hacer consciente un hábito oculto a fin de intervenir voluntariamente sobre el mismo se evidencia en el caso de Descartes y su inclinación por las personas estrábicas:

«Por ejemplo, cuando yo era niño me gustaba una chica de mi edad que era un poco bizca, por lo cual la impresión que se cumplía mediante la vista en mi cerebro cuando yo miraba sus ojos desviados se unía tan estrechamente a la que también se hacía en mí para conmovier mi pasión amorosa, que mucho tiempo después, al ver personas bizcas me sentía más inclinado a amarlas que a amar otras sólo porque tenían ese defecto y, *sin embargo, yo no sabía que era por eso. Por el contrario, desde que reflexioné sobre ello y reconocí que era un defecto no me ha conmovido más*»<sup>15</sup>

Hacerse consciente debe entenderse, así, como el descubrir que poseemos un hábito ocultamente enraizado y ser capaces de pensarlo en tanto que, como afirma Descartes, «Ser consciente es, ciertamente, pensar y reflexionar sobre el propio pensamiento»<sup>16</sup>. En definitiva, la asunción de un hábito se caracteriza por responder ante un estímulo concreto mediante una acción regular, automatizada e inmediata que suprime la consciencia del propio acto —al menos hasta que el sujeto lo hace consciente.

En la noción cartesiana de hábito cobra también importancia el concepto de *movimiento*, constituyendo el elemento que permite pasar de un estímulo a una respuesta —pues en ambos casos lo que los genera es un movimiento. Siguiendo la clasificación establecida por Aucante, es posible determinar tres tipos de movimientos<sup>17</sup>. Los «movimientos naturales innatos» constituyen los primeros, siendo únicamente resultado de la mera disposición de los órganos. Ejemplos de ello serán la palpitación del corazón, la respiración o la digestión. Con todo, este tipo de movimientos representan los únicos en los que *la intervención no será posible*. El sujeto no posee capacidad para intervenir en estos procesos ya que no dependen en ningún sentido de nuestra voluntad, ni han sido adquiridos a través de un hábito, sino que encarnan la única configuración posible en que dichos

<sup>14</sup> Kieft, X., «Le problème de l'inconscient selon Descartes», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 132 (3), 2007, p.309 (Mi traducción)

<sup>15</sup> Descartes, «Carta a Chanut del 6 de junio de 1647» (AT V, p.57) [Trad. Olaso Y Zwanck]

<sup>16</sup> Descartes, «Conversación con Burman» p.422 (AT V, p.149)

<sup>17</sup> Cf. Aucante, V., *Écrits physiologiques et médicaux*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, pp.258-9; Aucante, V., *La philosophie médicale de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, pp.290-3.

movimientos pueden producirse. El segundo tipo lo conforman los denominados «movimientos naturales adquiridos» que también son resultado de la mera disposición de los órganos y de la constitución de los espíritus animales que los generan, por lo que son movimientos que los humanos tienen en común con los animales. Ahora bien, este tipo de movimientos se diferencian de los primeros en tanto que son *adquiridos* a través de un hábito y, por tanto, *modificables*. La importancia del carácter adquirido de éstos radica en que dicho factor posibilita una sustitución, dado que en este caso no se trata de un movimiento que no pueda darse de otra forma —como sucede en el primer caso. Bajo esta categoría se debe, por tanto, ubicar todo movimiento corporal automatizado cuyo origen se sitúe en un hábito asumido:

«Así, cuando un perro ve una perdiz se siente naturalmente inclinado a correr hacia ella; y cuando oye disparar un fusil, este ruido le incita naturalmente a huir; pero, a pesar de ello, es corriente domesticar a los perros de caza de tal manera que al ver una perdiz los hace detenerse y el ruido que oyen después, cuando se dispara sobre aquélla, hace que corran en su busca»<sup>18</sup>

Finalmente, Aucante establece los denominados «movimientos volitivos» entendidos como *movimientos del espíritu*, por lo que no manifiestan un engarce fisiológico, tratándose de movimientos exclusivos de seres con pensamiento —y constituyen aquellos que nos distinguen. De ese modo, Descartes presenta en este punto una distinción entre movimientos «que se efectúan en nosotros por ministerio del espíritu, [...] [diferenciados de los] que dependen únicamente de los espíritus animales y de la disposición de los órganos»<sup>19</sup>.

Ante la caracterización de este tercer tipo de movimientos se plantea un problema ocasionado por la posesión de un alma, pues conlleva el que determinados movimientos corporales propios de los humanos —a diferencia de los animales— *impliquen al pensamiento*, dificultando la definición de los movimientos naturales adquiridos en humanos. Así, dado que los «movimientos naturales adquiridos» representan aquellos movimientos corporales que los humanos tienen en común con los animales, surge el dilema de considerar si los movimientos corporales que en los humanos están vinculados al pensamiento, deben ser considerados bien movimientos volitivos, bien movimientos naturales adquiridos. Contra lo afirmado por Aucante, sostengo que dichos movimientos corporales —donde el alma se ve conjugada— constituyen movimientos naturales adquiridos, en tanto que son susceptibles de ser reducidos a la dimensión corporal. Aunque el alma cartesiana ejerce un efecto sobre el cuerpo que no se halla en animales, éste es *reducible a términos corporales* —el alma agita la glándula pineal, produciendo un

---

<sup>18</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, pp.485-6 (AT XI, p.370)

<sup>19</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.321 (AT IX-A, p.179).

movimiento determinado de los espíritus animales<sup>20</sup>. Es más, el propio Descartes efectúa una comparación entre humanos y animales donde dicha diferencia es asumida en base al papel corporal que el alma es susceptible de ejercer:

«me parece una cosa muy notable que no se pueda hacer ningún movimiento, ya sea en los cuerpos de los animales, ya en los nuestros, si esos cuerpos no tienen todos los órganos e instrumentos por cuyo medio estos mismos movimientos podrían realizarse también en una máquina; de manera que, aun en nosotros, no es el espíritu (o el alma) el que mueve de manera inmediata los miembros exteriores, sino que él únicamente puede determinar el curso de ese licor muy sutil que se llama espíritus animales, el cual, al fluir desde el corazón por el cerebro a los músculos, es causa de todos los movimientos de nuestros miembros»<sup>21</sup>

Así, dicha caracterización de los movimientos naturales adquiridos evidencia que, en el caso de los humanos, el alma posee un papel respecto a éstos, pero, como Descartes afirma, no se trata de un *movimiento inmediato* —como sucede con los movimientos volitivos—, sino que se trata de la influencia que el alma es capaz de ejercer sobre el cuerpo, de manera que «puede determinar el curso de ese licor muy sutil que se llama espíritus animales»<sup>22</sup>. Por tanto, aquellos movimientos del alma cuyo influjo se traslada a los espíritus animales deben ser considerados como parte de los movimientos naturales adquiridos, pues éstos continúan siendo meramente dependientes de la disposición de los órganos y de los espíritus animales. El alma puede alterar los espíritus animales, no obstante, el movimiento que se ejecuta es únicamente consecuencia de la disposición de los órganos y de los espíritus animales, ajustándose así la voluntad a uno de los dos sentidos posibles descritos por Descartes —«acciones [del alma] que *terminan en nuestro cuerpo*, como cuando, por el simple hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, nuestras piernas se mueven y andamos»<sup>23</sup>.

Esta interpretación posibilita, asimismo, preservar la tesis de que los movimientos naturales adquiridos son aquellos que poseemos en común con el resto de animales. La existencia del pensamiento como rasgo diferenciador había conllevado la posibilidad de clasificar los movimientos del pensamiento en la categoría de volitivos, separando hábitos corporales de humanos y animales, cuya naturaleza era muy similar. No obstante, al sostener la posibilidad de movimientos naturales adquiridos donde el alma se ve envuelta, preservamos aquello que poseemos en común con los animales —aunque apelando a explicaciones ligeramente distintas:

«Cosa que también es observable en los animales, pues, aunque carezcan de toda razón y acaso de todo pensamiento, también en ellos se dan todos los movimientos de los espíritus

<sup>20</sup> Para una explicación completa sobre la influencia de los movimientos del alma sobre el cuerpo Cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, p.481 (AT XI, p.361).

<sup>21</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp.320-1 (AT IX-A, p.178).

<sup>22</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp.320-1 (AT IX-A, p.178).

<sup>23</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.471 (AT XI, p.343).

que provocan en el hombre las pasiones y sirven para mantener y fortalecer, no como en nosotros las pasiones, sino los movimientos de los nervios y los músculos que habitualmente los acompañan»<sup>24</sup>

Consecuentemente, es necesario precisar de mejor forma la definición de los movimientos volitivos expuesta por Aucante, quien los entiende como meros movimientos «comandados por el alma»<sup>25</sup>. Acogiéndonos de nuevo a la distinción entre tipos de voluntad establecida en las *Pasiones*, los movimientos volitivos serán aquellos movimientos comandados por el alma «que terminan en el alma misma»<sup>26</sup>.

En suma, los diversos tipos de movimiento constituyen formas variadas en las que es posible adquirir un hábito en tanto que permiten explicar qué tipo de acción reiterada engendra el hábito en cuestión. En este punto es factible establecer una distinción, que posteriormente desarrollaré, entre dos tipos de hábitos —«hábitos corporales» y «hábitos intelectuales»— cuya justificación se funda en la distinción real dispuesta por Descartes entre el alma y el cuerpo, validada por los dos tipos de movimientos que representan las dos formas posibles de adquirir un hábito referente a cada substancia. Estos dos tipos de hábito elucidarán las formas en que es posible intervenir para un sujeto sobre el cuerpo o sobre la mente. Ahora bien, una explicación completa de la noción cartesiana de hábito precisa de profundizar en otro aspecto previo. Pese a que la descripción cartesiana del movimiento explica qué acción se debe desarrollar con tal de generar un hábito, también es cierto que un análisis exhaustivo debe dar cuenta de la forma en que dicho movimientos acaban siendo *grabados* en nosotros —recordemos que la asociación entre estímulo X y respuesta Y requiere que haya una conexión que permanece establecida. Será en este punto donde entre en juego el concepto cartesiano de *memoria*, que permitirá ubicar el lugar donde se establece dicha correlación.

### III. La implantación de hábitos a través de la «memoria cartesiana»

A pesar del giro cientificista producido en los estudios cartesianos, la cuestión de la memoria ha sido exigüamente tratada<sup>27</sup>, centrándose los escasos estudios en un análisis del funcionamiento de la misma, al margen de sus repercusiones en el proyecto cartesiano. Si la noción de hábito no ha sido examinada en relación a la relevancia que conlleva para la *intervención del sujeto*, la memoria tampoco ha podido, consecuentemente, ser estudiada en sus repercusiones respecto a dicha labor. El problema que se plantea, por tanto, no es la mera cuestión, tratada por distintos autores, sobre cómo articular los distintos tipos de

<sup>24</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

<sup>25</sup> Aucante, V., *Écrits physiologiques et médicaux*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p.258 (Mi traducción)

<sup>26</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.471 (AT XI, p.343).

<sup>27</sup> Cf. Fóti, V., «Descartes' Intellectual and Corporeal Memories» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge, London, 2000, p.591

memoria descritos por Descartes, sino examinar de qué formas la memoria constituye uno de los elementos que permite la intervención en cuerpo y mente.

La relación entre intervención y memoria se establece a través del importante papel que ésta posee en la constitución del hábito cartesiano, componiendo el lugar donde se imprimen y preservan las conexiones —establecidas tras la repetición reiterada de un mismo movimiento— entre determinados estímulos y reacciones concretas, acogiendo de ese modo las distintas regularidades que conforman un hábito. Parafraseando a Descartes, la memoria es la sede del hábito. La relevancia de ésta se evidencia, por otro lado, no solo como la marca ocasionada por los distintos movimientos, sino también como condición de posibilidad para la caracterización del hábito mismo. La memoria es necesaria para establecer el acto regular, automático e inmediato que constituye la respuesta ante un estímulo, dado que la impresión dejada en ella permite que el tipo de reacción se estandarice, facilitando además una veloz respuesta en la misma. En consecuencia, ella constituye el espacio donde se efectúa la repetición de un estímulo que instaura el hábito, pues «Cuanto más se repita un patrón, más fuerte es la disposición adquirida y más fuerte es el “recuerdo” de la idea anterior»<sup>28</sup>. Por tanto, la memoria encarna la forma en que un hábito puede intervenir en el cuerpo. La capacidad que posee la memoria de generar, a través de un mismo acto reiterado, una conexión estímulo-respuesta es lo que nos permitirá ocasionar reacciones determinadas en el compuesto alma-cuerpo, es decir, intervenir en él.

En este punto, cabe definir el proceso por el que se definen los hábitos en la memoria. Siguiendo su distinción entre cuerpo y alma —que no abandonará en ninguna de sus obras—, Descartes afirma en varias ocasiones que «además de la memoria corporal [...] hay también en nuestro intelecto otro tipo de memoria»<sup>29</sup>, por lo que es posible discernir dos tipos de memoria: «memoria corporal» y «memoria intelectual». Esta distinción permitirá mostrar diversas maneras en la que los hábitos son grabados en la memoria. Dado que anteriormente he dividido las formas de hábitos en «hábitos corporales» y «hábitos intelectuales», me acogeré a esta distinción entre tipos de memoria en tanto que constituirá aquello que permita explicar cómo es posible imprimir cada tipo de hábito en la memoria—atendiendo a la diversidad que caracteriza a cada uno. Es más, esta distinción se percibirá como necesaria al observar la existencia de distintos hábitos que poseen diferencias cuya explicación requiere de esos dos tipos de memoria.

### 3.1 La «memoria corporal» como elemento posibilitante de los hábitos corporales

La denominada «memoria corporal» constituye la forma más extendida de entender el sentido de memoria en Descartes, aun cuando refiere a connotaciones exclusivamente corporales. Siguiendo la distinción real entre cuerpo y mente, Descartes propone una definición de memoria corporal que apela únicamente a entidades fisiológicas abordadas en

---

<sup>28</sup> Clarke, D., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p.93 (Mi traducción)

<sup>29</sup> Descartes, «Carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640» (AT III, p.143) [Mi traducción]



términos mecanicistas, estableciendo una descripción del fenómeno análoga tanto para autómatas como para humanos (AT III, p.143). Respecto a la cuestión del hábito, cabe reiterar que el vínculo más relevante de la memoria con ésta es su capacidad para *conservar* las conexiones estímulo-respuesta a través de un *proceso de impresión* —que Descartes menciona en los distintos tipos de memoria. Ahora bien, el modo en que se grabarán imágenes en las diversas formas de memoria no se efectuará según el mismo procedimiento, pues, en el caso de la memoria corporal, éste se describe en términos *estrictamente fisiológicos*, siendo comparado con el proceso de dejar huellas en una tela con un punzón:

«del mismo modo que, si se pasaran varias agujas o punzones a través de una tela [...] los agujeritos que haríamos se mantendrían todavía abiertos [...] después de que quitáramos las agujas o, si se volvieran a cerrar, dejarían huellas en esa tela [...] que permitirían que pudieran volverse a abrir fácilmente»<sup>30</sup>

En el procedimiento fisiológico que esta analogía representa, el cerebro encarna el papel de tela, es decir, la parte interior del cerebro conforma el lugar donde se *imprimen* las marcas en las que consiste la memoria corporal. El cerebro —como cualquier otro órgano del cuerpo— está compuesto por *fibras*, quienes son además las responsables de conducir las respuestas que emergen a consecuencia de los movimientos de la glándula pineal. Para ello, las fibras estimuladas ensanchan los distintos poros e intervalos que se encuentran en el cerebro, dirigiendo la reacción, a través de los nervios, hacia las fibras que componen los miembros implicados. Así, las fibras que forman el cerebro son las responsables de efectuar la respuesta concreta, encarnando el lugar al que la *intervención* del sujeto se debe dirigir, pues «la disposición de las fibras que componen la sustancia del cerebro, puede ser *adquirida o natural*»<sup>31</sup>. De manera que la capacidad que poseen las fibras de adquirir *nuevas disposiciones* constituirá aquello que nos permita implantar nuevos hábitos que queden grabados en la «memoria corporal», es decir, en las fibras que componen el cerebro. La acción que posibilita imprimir nuevas disposiciones a las fibras encaja, asimismo, con la descripción realizada del hábito, dado que, consiste en que se «trazan también figuras que se vinculan a las de los objetos, sin embargo no desde el primer momento con la misma facilidad [...] sino mejorando poco a poco, según sea su acción más fuerte y de mayor duración o sea más repetida. Y ésta es la causa de que las fibras tampoco se borren fácilmente, sino que perduren»<sup>32</sup>. Por tanto, las fibras del cerebro conforman el elemento que permite dilucidar *dónde* tiene lugar la memorización corporal: las acciones reiteradas que constituyen un hábito «imprimen cierta disposición en las fibras que componen esa parte del cerebro N, gracias a la cual pueden abrirse de nuevo con mucha más facilidad que

---

<sup>30</sup> Descartes, *Tratado del hombre*, p.719 (AT XI, pp.178-9).

<sup>31</sup> Descartes, *Tratado del hombre*, p.730 (AT XI, p.192).

<sup>32</sup> Descartes, *Tratado del hombre*, p.719 (AT XI, p.178).

si nunca hubieran estado abiertos, del mismo modo que si se pasaran varias agujas o punzones»<sup>33</sup>.

Con todo, la generación de un hábito mediante la memoria corporal no debe reducirse a la mera impresión de una imagen en ésta, en tanto que es fundamental la *correlación* que se establece entre el estímulo y la respuesta —que explica al propio hábito. Imaginemos el caso de adquisición de un hábito a través de la memoria corporal donde «si un perro es azotado cinco o seis veces con el sonido de un violín, éste comenzaría a gritar y salir corriendo tan pronto como volviera a escuchar la música de nuevo»<sup>34</sup>. Esta correlación se establece sobre la denominada «Ley de asociación de ideas»<sup>35</sup> que apela a la impresión simultánea en la «memoria corporal» del sonido de un violín y del dolor. «La contigüidad de las impresiones en el cerebro establece una vinculación entre ellas»<sup>36</sup>, es la posibilidad de asociar esas dos imágenes grabadas aquello que permite suscitar una nueva respuesta en forma de hábito. Así, aquello que nos permitirá explicar dicha correlación será *el hecho de haber grabado en las fibras esas dos impresiones simultáneamente*:

«Y hay que insistir incluso en que si sólo se volvieran a abrir algunos [de los poros del cerebro] como *a* y *b*, eso solo podría ser la causa de que los otros, como *c* y *d*, se volvieran a abrir también al mismo tiempo, sobre todo si se habían abierto varias veces todos a la vez y no solían abrirse separadamente, los unos sin los otros. *Eso muestra cómo el recuerdo de una cosa puede ser excitado por el recuerdo de otra que fue imprimido en la memoria al mismo tiempo que aquel [...]* cuando veo fuego, me acuerdo de su calor porque otras veces lo he percibido al ver el fuego»<sup>37</sup>

En suma, la descripción fisiológica de la adquisición de un hábito corporal se sostiene sobre la explicación del proceso de impresión de imágenes y de la asociación entre éstas. De esta forma, a través de un hábito se consigue imprimir una determinada disposición en las fibras que ante un estímulo permite una respuesta. Esa misma disposición debe conectarse, a su vez, con otra impresión para poder generar una nueva reacción ante un determinado estímulo, implantando así un nuevo hábito. Por tanto, la memoria corporal es la capacidad de las fibras de adquirir una nueva disposición en asociación con otra que, a través del hábito, da lugar a una respuesta novedosa —una reeducación de la respuesta— ante un mismo estímulo.

En este punto, diversos intérpretes han planteado un problema respecto a la propia definición de la memoria corporal. Según Descartes, este tipo de memoria es la que nos permite explicar los movimientos de los animales, aquella que no se halla vinculada al pensamiento, sino que se reduce a una dimensión *estrictamente corporal*. El problema

<sup>33</sup> Descartes, *Tratado del hombre*, p.719 (AT XI, pp.178-9).

<sup>34</sup> Descartes, «Carta a Mersenne del 18 de marzo de 1630» (AT I, p.134) [Mi traducción]

<sup>35</sup> Landormy, P., «La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes», *Bibliothèque du Congrès Internationale de Philosophie*, n°4, 1902, pp.276-7.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p.276 (Mi traducción).

<sup>37</sup> Descartes, *Tratado del hombre*, p.720 (AT XI, p.179).

surge al considerar el estatuto de los hombres en comparación a los del resto de animales. Los hombres constituyen una unión entre mente y cuerpo, mientras que los animales se reducen a extensión. Esta diferencia dificulta la vinculación de determinados hábitos humanos a una memoria corporal, dado que implica pensamiento en algún sentido:

«Así, por ejemplo, cuando de repente encontramos algo muy sucio en un manjar que se come con apetito, la sorpresa de este encuentro puede cambiar de tal manera la disposición del cerebro que en lo sucesivo no podamos mirar dicho manjar sin sentir horror, mientras que antes lo comíamos con placer»<sup>38</sup>

En este caso, dicho sentimiento de placer o de odio se vincula a la posesión de un alma —*res cogitans*— que, según el sentimiento establecido en la correlación, da pie a la respuesta sea un rechazo o una búsqueda de dicho manjar:

«el sentimiento de dolor que el alma sufre advierte a ésta de las cosas que perjudican al cuerpo, dolor que produce en ella primeramente la pasión de la tristeza, en segundo lugar el odio a lo que causa este dolor, y en tercer lugar el deseo de librarse de él; asimismo, el alma sólo advierte inmediatamente las cosas útiles al cuerpo por una especie de sentimiento agradable que produce en ella la alegría, hace surgir luego el amor hacia lo que cree ser su causa y, finalmente, el deseo de adquirir lo que puede prolongar esta alegría o gozar de una semejante»<sup>39</sup>

De esta forma, la impresión de una idea que altera la disposición de las fibras da lugar a un hábito en el que el pensamiento es partícipe de la reacción corporal a través de la pasión que siente. Es aquí, por tanto, donde se establece la dificultad de determinar si la memoria que está en juego es memoria corporal, dado que al entrar en juego el pensamiento la cuestión parece no poder reducirse a mera corporalidad.

A pesar de la radical afirmación cartesiana de que dicha memoria es la propia de los animales, sostendré que ésta se da también en los humanos. Mi tesis defiende que, a pesar de que en un hábito concreto de los hombres, el alma o pensamiento puedan estar presentes, ello no implica por sí mismo un rechazo de la memoria corporal —y, en consecuencia, una vinculación a la memoria intelectual. La caracterización cartesiana de la memoria corporal incide en la importancia de que este proceso pueda ser explicado en términos puramente corporales y mecánicos. Siguiendo esta línea, defiende que la solución se debe centrar en la capacidad que *el alma posee de influir al cuerpo*, pues, el hombre constituye una unión de alma y cuerpo donde estas dos esferas son susceptibles de influirse mutuamente<sup>40</sup>. Aunque

---

<sup>38</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

<sup>39</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, pp.517-8 (AT XI, p.430).

<sup>40</sup> «Además de esto existen ciertas cosas que experimentamos en nosotros mismos y que no deben ser atribuidas solo al alma, ni solo al cuerpo, sino a la estrecha unión que existe entre ellos [...] éste es el caso del deseo de beber, de comer, de las emociones o pasiones del alma que no solo dependen del pensamiento, como la emoción de la cólera, de la alegría, de la tristeza, del amor etc...; éste es también el caso de las sensaciones,

la unión es exclusiva de los humanos, esta posibilidad de influjo del alma sobre el cuerpo posibilita ofrecer una explicación corporal y mecanicista a la presencia del alma. Para ello, basta con apelar a los movimientos que el alma puede ejercer sobre la glándula pineal y que pueden ser causa de las alteraciones en la disposición de las fibras del cerebro, ofreciendo una explicación fisiológica a este fenómeno. De esta forma, esta explicación del alma en la constitución de hábitos se enmarcaría en una memoria corporal en tanto que los movimientos causados por el alma en la glándula pineal generarían una impresión en la disposición de las fibras del cerebro:

«en el hombre, por la acción del alma, que *tiene cierto poder para cambiar las impresiones que están en el cerebro*, de la misma forma que, a la recíproca, esas impresiones son capaces de despertar en el alma pensamientos que no dependen de su voluntad. [...] Las que solo dependen de la huella que impresiones anteriores han dejado en la memoria, y del movimiento ordinario de los espíritus, reciben el nombre de ensoñaciones, ora se presenten durante el sueño, ora lo hagan en estado de vela, cuando el alma, no determinándose a nada por propio impulso, vaga con indolencia en pos de impresiones que están en el cerebro»<sup>41</sup>

Como argumento complementario se presenta, asimismo, la imposibilidad de considerar determinados hábitos de los hombres en vinculación a una memoria intelectual basada en la afirmación cartesiana de que ésta no posee relación alguna con la corporalidad. De ese modo, hábitos adquiridos como las fobias<sup>42</sup> no podrían considerarse vinculados a una memoria intelectual en tanto que se hallan indeliblemente unidos a un aspecto corporal<sup>43</sup> —son relaciones entre un acto corporal y un pensamiento (AT, XI, p.429). Por tanto, ante la imposibilidad de dicha categorización y dada la necesidad de explicar a qué tipo de memoria recurre dicho hábito, parecería factible sostener que «La influencia ocasional del alma en los estados corporales es la única forma en que ésta puede instituir mejores hábitos en la dinámica variable de los espíritus y el cerebro»<sup>44</sup>.

---

como la de la luz, los colores, los sonidos, los olores, el gusto, el calor, la duración y todas las otras cualidades que caen bajo el sentido del tacto» Descartes, *Principios de la filosofía*, p.50 (AT IX-B, p.45).

<sup>41</sup> Descartes, «Carta a la princesa Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645», p.608 (AT IV, p.310)

<sup>42</sup> Las fobias constituyen ejemplos de hábitos corporales pues la descripción cartesiana apunta a que la modificación se imprime en el cerebro, efectuándose, por parte del pensamiento, en la dimensión corporal del sujeto: «hay un vínculo tal entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando una vez hemos unido alguna acción corporal con algún pensamiento nunca más se nos presentan separados, como se ve en los que han tomado con gran aversión algún brebaje, estando enfermos, que luego no pueden beber o comer nada de gusto parecido sin sentir nuevamente la misma aversión; y tampoco pueden pensar en la aversión que sienten por las medicinas sin que les venga al pensamiento el mismo gusto» Descartes, *Las pasiones del alma*, p.505-6 (AT XI, p.407).

<sup>43</sup> Esta interpretación permite, asimismo, explicar por qué —como ha señalado Morris (Morris, J., «Pattern Recognition in Descartes' Automata», *Isis*, vol.60, no. 4, p.457)— la «memoria intelectual» no se manifiesta en la explicación de las pasiones de *Las Pasiones del alma*, sin tener que asumir que es una distinción tardía (*Ibid.*, pp.454-5), pues dicha distinción entre tipos de memoria se halla presente ya en las *Regulae* (AT X, p.416). Las pasiones son un fenómeno en el que se ve envuelta la «memoria corporal».

<sup>44</sup> Sutton, J., *Philosophy and memory traces. Descartes to connexionism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p.81 (Mi traducción)

En definitiva, la memoria corporal constituye el baluarte que posibilita la generación de hábitos vinculados a la corporalidad, cuya posibilidad es fruto de la impresión en el cerebro de imágenes simultáneamente que posibilitan alterar o constituir una nueva conexión estímulo-respuesta.

### 3.2 La modificación de los órganos mediante la «memoria local»

Descartes alude en su correspondencia (AT III, p.48) al concepto de «memoria local», elemento que varios intérpretes han expuesto como un mero ejemplo especial de «memoria corporal» que amplía a ésta<sup>45</sup> y cuyos antecedentes se pueden situar en la escolástica<sup>46</sup>, sin incidir, por tanto, en su relevancia para con otro tipo de cuestiones. Si bien es cierto que parece factible considerar la «memoria local» como parte de la corporal —sigue estando vinculada al cuerpo—, no se debe reducir ésta a un simple anexo de la memoria corporal, como ha tendido a hacerse, pues la memoria local desempeña un importante papel en relación a determinados hábitos que *no pueden ser explicados* según la descripción de la «memoria corporal» elaborada en apartado anterior. De esta forma, nos hallamos ante la circunstancia de que hay hábitos corporales que asumimos con una fundamentación fisiológica *distinta*, como es el caso de los indios que entrenan la vista para poder mirar hacia el sol:

«Igualmente, los indios, de los cuales se dice que pueden mirar fijamente el sol sin que su vista se vea ofuscada, habían debido acostumbrar, sin duda alguna, con anterioridad sus pupilas a estrecharse paulatinamente más que las nuestras, mirando con frecuencia, sin duda, objetos muy brillantes»<sup>47</sup>

La explicación fisiológica de este fenómeno no se asemeja a la utilizada en los ejemplos propios de la memoria corporal, dado que, en el caso de la memoria local, el nuevo hábito no pretende sustituir a otro cuya impresión podamos ubicar en el cerebro, sino que el lugar sobre el que incide el nuevo hábito *se halla en el propio músculo o los nervios del órgano que se quiere modificar* —tal y como evidencia Descartes en el caso del intérprete del laúd (AT III, p.20; X, p.201), que encarna el ejemplo clásico de memoria local. Consecuentemente, el hábito vinculado a la memoria local establece como emplazamiento de la intervención el músculo o los nervios del órgano a alterar.

De forma análoga a la memoria corporal, las fibras de los órganos implicados en la adquisición de un hábito vinculado a la memoria local poseen una *disposición adquirida*, pues, como sucede en el caso del cerebro, «la *disposición* de las fibras [...] puede ser

---

<sup>45</sup> Cf. Morris, J., «Pattern Recognition in Descartes' Automata», *Isis*, vol.60, no. 4, p.454

<sup>46</sup> Cf. Kieft, X., «Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unite de l'individu selon Descartes», *Revue Philosophique de Louvain*, n°104, 2006, pp.765-6

<sup>47</sup> Descartes, *Dióptrica*, p.126 (AT VI, p.164). [Trad. Quintás].



adquirida o natural»<sup>48</sup>. Así, la memoria local se halla *impresa en las fibras de los órganos*, de tal manera que cualquier modificación de la memoria local se efectúa sobre éstas. Por ejemplo, respecto al caso de los indios, lo que se trata de transformar a través de la acción de mirar al sol repetidamente son las fibras del músculo que componen la pupila, produciendo el hábito de que éstas se abran más de lo que normalmente hacen. Para efectuar la alteración sobre dicho órgano es necesario «*acostumbrar*, sin duda alguna, con anterioridad sus pupilas a estrecharse paulatinamente más que las nuestras, mirando con frecuencia, sin duda, objetos muy brillantes»<sup>49</sup>. Al realizar este ejercicio, modificamos las fibras de distintas partes del ojo (pupilas y humor cristalino) que Descartes considera verdaderos músculos (AT VI, p.164). En consecuencia, será precisamente la existencia de la memoria local aquello que permita conservar esta modificación en las fibras de los órganos como sucede análogamente en el caso del intérprete del laúd descrito por Descartes. Por tanto, la memoria local posibilita preservar las modificaciones en las fibras que componen los órganos y que alteran sus disposiciones.

Cabe añadir que este tipo de hábitos, circunscritos a la disposición de las fibras de los órganos, no representan un pequeño número de formas de intervenir sobre el cuerpo, sino que entre ellos se incluyen varios como habituar el estómago ante un régimen concreto (AT I, p.507), acostumbrar la vista a objetos muy próximos como hacen los artesanos o a objetos muy lejanos como sucede en el caso de los cazadores o los marineros (AT VI, p.164), entre otros. Asimismo, el ejemplo del intérprete del laúd sobre el que Descartes fundamenta su explicación de la memoria local no consiste sino en la adquisición de un hábito nuevo<sup>50</sup>.

En suma, la memoria local conforma un tipo de memoria corporal que posibilita dar cuenta de los hábitos que modifican la disposición de las fibras de un órgano distinto al cerebro. Toda explicación centrada en los hábitos cartesianos debe considerar la importancia que este tipo de memoria posee, tanto para entender cómo intervenir sobre unos hábitos, como para asumir una correcta caracterización de los hábitos cartesianos.

### 3.3 La «memoria intelectual» como elemento posibilitante de los hábitos intelectuales

El debate sobre el concepto cartesiano de memoria ha cristalizado en un intento por determinar qué elementos conciernen a la memoria corporal y cuáles a la memoria intelectual. Siguiendo la línea de algunos intérpretes como Aucante y tomando como eje la distinción que Descartes establece entre cuerpo y alma, he abordado hasta ahora la cuestión apelando a los diferentes tipos de hábito como forma de concretar los límites de la

<sup>48</sup> Descartes, *Tratado del hombre*, p.730 (AT XI, p.192).

<sup>49</sup> Descartes, *Dióptrica*, p.126 (AT VI, p.164) [Trad. Quintás]

<sup>50</sup> «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 [*habitude*], le ayuda a recordar los pasajes para la ejecución» Descartes, «Carta a Mersenne del 1 de abril de 1640» (AT III, p.48) [Mi traducción].

memoria, pues esta clasificación de los hábitos posibilita ejemplificar los distintos límites a los que se circunscribe cada tipo de memoria además de dar cuenta de las diferencias entre tipos de hábito. Como se observará, el carácter corporal o espiritual de cada una constituirá el elemento que las distinga, encarnándose en dos formas de *impresión de hábitos* —disposición que permite preservar conexiones.

Descartes establece, en base a su distinción entre cuerpo y mente, que la memoria intelectual refiere a lo *puramente intelectual*, suprimiendo toda explicación que apele a entidades corpóreas, dado que «tenemos, en mi opinión, una memoria intelectual que es ciertamente independiente del cuerpo»<sup>51</sup>. De esta forma, la memoria intelectual no pertenece al orden corporal de las cosas, sino que «depende únicamente del alma»<sup>52</sup>. La radical separación alma-cuerpo que se ejemplifica bajo este tipo de memoria conllevará, consecuentemente, una explicación diferenciada del fenómeno de la impresión —que posee un papel fundamental en la elaboración de hábitos mentales. La grabación de imágenes en la memoria intelectual no puede fundamentarse en una explicación fisiológica en tanto que la caracterización de ésta rechaza la injerencia de elementos corporales. Así, en cada tipo de memoria, Descartes afirma que se halla un vestigio distinto:

«En cuanto a la memoria, creo que la de las cosas materiales depende de los vestigios que permanecen en el cerebro después de 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. Pero éstos son de una clase completamente distinta de aquéllos»<sup>53</sup>

Por tanto, la impresión necesaria para la preservación de los hábitos apela, en el caso de la memoria intelectual a unas huellas de signo no corporal, es decir, *puramente intelectuales*, cuyo origen y emplazamiento debe ubicarse en la *res cogitans*. Dicha vinculación con objetos del puro pensamiento conlleva que la memoria «espiritual [...] no se encuentre presente en los animales»<sup>54</sup>, dado que éstos carecen de pensamiento. Ahora bien, la posesión de la *res cogitans* tampoco conlleva automáticamente una impresión de imágenes en la memoria intelectual, pues, basándonos en la caracterización cartesiana de los dos tipos de memoria presentes en los fetos, es necesario efectuar *actos puros del entendimiento* en los que no intervenga de ninguna forma lo corporal. Así, aunque «existen dos tipos distintos de memoria [...] en la mente de los fetos *no ha habido nunca actos puros del entendimiento*, sino solo sensaciones confusas [...] [por lo que] el acto reflexivo del intelecto, o memoria intelectual, [...] no estaba en uso en el útero de la madre»<sup>55</sup>. Este hecho evidencia, en consecuencia, que la «memoria intelectual» es causada y mantenida en el ámbito del *pensar puro*, lo que impide a Descartes ofrecer una explicación de dicho fenómeno como la del punzón y la tela, dado que los vestigios intelectuales «son de una

---

<sup>51</sup> Descartes, «Carta a Huygens del 13 de octubre de 1642» (AT III, p.580) [Mi traducción].

<sup>52</sup> Descartes, «Carta a Mersenne del 1 de abril de 1640» (AT III, p.48) [Mi traducción]

<sup>53</sup> Descartes, «Carta a Mesland del 2 de mayo de 1644», p.422 (AT IV, p.114-5) [Trad. Olaso y Zwanck].

<sup>54</sup> Descartes, «Carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640» (AT III, p.143) [Mi traducción].

<sup>55</sup> Descartes, «Carta a Arnauld del 4 de junio de 1648» (AT V, p.186) [Mi traducción]

clase completamente distinta de aquéllos y no los podría explicar con algún ejemplo sacado de las cosas corporales que no fuera muy diferente de ellos»<sup>56</sup>. Ante la falta de una descripción más concreta, no es posible ofrecer una exposición sobre cómo se produce el fenómeno de la impresión de imágenes en la memoria intelectual que da lugar a los hábitos intelectuales. Únicamente es factible afirmar que dicho fenómeno es de una naturaleza tal que sólo puede efectuarse por el *pensamiento puro* —en el que no interviene de ninguna forma la corporalidad— y que se imprime en la *res cogitans* a través de unos vestigios de un tipo especial y diferentes a los corporales, pues, tal y como apunta Joyce, «La capacidad de razonamiento puro es para Descartes, tanto epistemológica como ontológicamente independiente del mundo material»<sup>57</sup>.

Ahora bien, como se ha señalado en relación a la memoria corporal, la constitución de hábito requiere no solo de la impresión de algo en la memoria, sino también del establecimiento de una *correlación* entre un estímulo y una respuesta que permita explicar el propio hábito. Landormy considera que «hay otras correlaciones que son formadas [...] por la voluntad del alma»<sup>58</sup>, correspondiendo a las propias de la memoria intelectual. Respecto a esta cuestión, la correlación de la memoria intelectual se efectúa en unos términos diferentes a los de la memoria corporal. No se trata ya de grabar al mismo tiempo dos impresiones en el cerebro, sino de *recorrer sucesivamente dichas impresiones con el pensamiento hasta establecer una conexión entre ellas que fundamente la correlación*, tal y como se evidencia en la adquisición de hábitos mentales en las *Regulae*:

«Si, por ejemplo, he llegado a conocer por medio de diversas operaciones, primero, qué relación hay entre las magnitudes A y B, después entre B y C, luego entre C y D, y, finalmente, entre D y E, no veo por eso la que hay entre A y E, y no puedo verla por las ya conocidas si no me acuerdo de todas. Por lo tanto, las recorreré varias veces con un movimiento continuo [...] hasta que aprenda a pasar tan de prisa desde la primera a la última [...] pues de este modo, al mismo tiempo que se ayuda a la memoria, se corrige la lentitud del entendimiento y en cierta manera se aumenta su capacidad»<sup>59</sup>

Por tanto, al recorrer el pensamiento diversas impresiones establecidas en la memoria intelectual, generamos una conexión entre éstas que posibilita modificar o implantar una determinada reacción estímulo-respuesta. Así, siguiendo el ejemplo de las *Regulae*, al reflexionar «sobre la dependencia mutua de las proposiciones simples, adquirimos la costumbre [es decir, el hábito] de distinguir inmediatamente qué es lo más y que es lo menos relativo y por qué grados se le reduce a lo absoluto»<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Descartes, «Carta a Mesland del 2 de mayo de 1644», pp.422-3 (AT IV, p.114-5) [Trad. Olaso y Zwanck].

<sup>57</sup> Joyce, R., «Cartesian Memory», *Journal of the History of Philosophy*, nº35, 1997, p.391 (Mi traducción)

<sup>58</sup> Landormy, P., «La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes», *Bibliothèque du Congrès Internationale de Philosophie*, nº4, 1902, p.277 (Mi traducción)

<sup>59</sup> Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.20 (AT X, pp.387-8).

<sup>60</sup> Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.33-4 (AT X, p.409).

En suma, la memoria intelectual ofrece una explicación para los hábitos cuya justificación memorística se ubica fuera de la corporalidad, en el ámbito del *pensamiento puro*. La importancia de ésta surgirá al considerar las distintas formas en que un hábito puede ser generado e impreso, lo que evidencia una diversidad de hábitos que esta distinción entre tipos de memoria permite recoger. Así, una vez recogidas las distintas formas en que un hábito puede ser impreso, es posible dar cuenta de la forma en que dicho fenómeno se produce a la vez que contribuir a preservar la distinción entre memoria corporal y memoria intelectual.

#### **IV. Los distintos espacios de la intervención: una taxonomía de los hábitos cartesianos**

Una vez elucidado el papel que la memoria posee respecto a los distintos hábitos se presenta como necesario un análisis exhaustivo de la distinción, a la que se ha aludido en diversas ocasiones, entre hábitos corporales y hábitos mentales que algunos autores utilizan someramente<sup>61</sup>. El argumento más importante sobre el que se valida dicha distinción parte de la imposibilidad de reducir a una misma categoría la diversidad de hábitos. La distinción alma-cuerpo es la clave sobre la que se articula la intervención del sujeto, pues en caso de que se desee intervenir sobre uno o sobre otro los hábitos se circunscribirán a un determinado espectro. Así, según qué sustancia se vea modificada, la intervención a través del hábito será corporal o mental.

Un análisis comparativo sobre la asunción de un hábito corporal, frente a la de un hábito mental evidencia la irreductibilidad de ambas nociones a una sola pese a sus amplias similitudes —recordemos que ambas comparten las características propias de cada hábito. Así, si comparamos el caso de un hábito corporal:

«A hacer esto somos impulsados, de forma natural, por la Música: pues es cierto que el sonido agita todos los cuerpos de alrededor, como se advierte en las campanas o con el trueno [...] al comienzo de cada medida el sonido se emite más fuerte y más distintamente: incluso hay que decir que el sonido golpea con mayor fuerza nuestros espíritus por los que somos provocados al movimiento. De donde se concluye que también las fieras pueden bailar al compás si se les enseña y acostumbra»<sup>62</sup>

Con el de un hábito mental:

---

<sup>61</sup> Cf. Fóti, V., «Descartes' Intellectual and Corporeal Memories» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge, London, 2000, p.595; Landormy, P., «La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes», *Bibliothèque du Congrès Internationale de Philosophie*, n°4, 1902, p.276.

<sup>62</sup> Descartes, *Compendio de Música*, pp.64-5 (AT X, pp.94-5)

«Sin contar con que, aplicándolo [el método], sentía que mi espíritu se iba acostumbrando poco a poco a concebir los objetos con mayor claridad y distinción [...] ejercitándome sin cesar en el método que me había prescrito, para afianzarlo mejor en mi espíritu»<sup>63</sup>

Observamos que la descripción del primero se fundamenta en una descripción fisiológica del fenómeno donde se asocia un estímulo corporal —cuya explicación se funda en la alteración de distintas fibras del cerebro, esto es, una justificación fisiológica— a una determinada respuesta. Además, la explicación de éste se puede ofrecer siempre en términos corporales y mecánicos, pues no necesita de pensamiento para poderse dar. Sin embargo, en el segundo caso, el hábito de concebir las cosas según el método precisa, en primer lugar, de *pensamiento*. Además, la modificación que produce este nuevo hábito no se puede ofrecer sino apelando a la *res cogitans* pues es una forma de operar para el pensamiento. Por tanto, ante la distinta fundamentación y lugar al que se dirige la *intervención* que presupone la asunción de dichos hábitos, conviene preservar la distinción entre hábitos. El sujeto cartesiano es un sujeto activo, es decir, busca la transformación del mundo acorde a sus intereses. Es por ello que conviene ejemplificar distintas formas en las que Descartes trata de intervenir sobre las diversas dimensiones que conforman al hombre.

#### 4.1 La intervención del sujeto en el cuerpo: los «hábitos corporales»

La intervención sobre el cuerpo representa una de las constantes del pensamiento cartesiano cuya manifestación es perceptible en elementos como la farmacopea que desarrolla en su *Remedia et vires medicamentorum* o en la construcción de lentes propuesta en su *Dióptrica*. Siguiendo esta estela, los hábitos corporales encarnan, como se ha observado, un modo más de intervenir en el cuerpo por parte del sujeto, pues posibilita, como veremos, tanto la *sustitución de un hábito por otro*, como la *implantación de nuevos hábitos* en nuestro cuerpo. La descripción de estos hábitos consiste en una breve exposición que aúne las distintas tesis defendidas a lo largo del presente artículo, donde un elemento importante consista en evidenciar el amplio número de hábitos que Descartes utiliza y que constituyen una forma fundamental de intervención en el cuerpo.

La adquisición de un hábito corporal precisa del establecimiento de una regularidad a través de un movimiento *repetido* en diversas ocasiones que se imprime en la memoria corporal hasta que, ante dicho estímulo, se genera una respuesta estandarizada —en forma de movimiento natural adquirido— regular, automática e inmediata. En definitiva, instauramos un hábito «mediante frecuentes casos de recuerdo o repetición; [de forma que] cuanto más recordemos las ideas o más a menudo repitamos una acción compleja, más reforzaremos las disposiciones corporales que hacen posible realizarlas»<sup>64</sup>. En el caso de los hábitos corporales, incluimos todos aquellos cuya explicación apela a una fundamentación fisiológica —ya sea en la disposición de las fibras de los órganos o en los

<sup>63</sup> Descartes, *Discurso del método*, pp.115-6 (AT VI, pp.21-2).

<sup>64</sup> Clarke, D., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p.97 (Mi traducción)



espíritus animales—, por lo que se incluyen todos aquellos hábitos que refieren tanto a la memoria corporal, como a la memoria local.

Dado que la interpretación que sugiero de los hábitos se funda sobre la capacidad de intervención, conviene evidenciar de qué formas éstos la efectúan. Respecto a los *hábitos corporales que instauran nuevas correlaciones* es posible señalar el ejemplo cartesiano de las fobias. Cabe previamente apuntar que en éstas se ven envueltas las pasiones, aunque, en línea con la caracterización de los movimientos naturales adquiridos, ellas permiten constituir hábitos donde la memoria que se ve implicada es de orden corporal —las correlaciones impresas se producen *en las fibras del cerebro*—, dando lugar a hábitos en forma de aversiones donde se produce un movimiento del pensamiento cuya manifestación se enmarca en los movimientos naturales adquiridos. Así, en uno de los ejemplos de fobias descrito por Descartes, se evidencia cómo tiene lugar el proceso de adquisición de un hábito corporal:

«El olor de las rosas puede haber causado un gran dolor de cabeza a un niño cuando aún estaba en la cuna, o puede haberle asustado mucho un gato, sin que nadie se haya dado cuenta de ello ni él lo recuerde en absoluto, aunque el sentimiento de aversión que entonces tuvo por dichas rosas o por el gato permanezca impreso en su cerebro hasta el fin de su vida»<sup>65</sup>

Bajo esta descripción, se observa, en primer lugar, cómo se establece el hábito de que, ante el estímulo que supone el olor de una rosa, la respuesta automática, instantánea y regular consistirá en provocarnos una aversión —indicándonos dicha pasión el deber de huir de dicho objeto. Dicho ejemplo evidencia, por otra parte, cómo se presentan dos estímulos simultáneos al sujeto que se imprimen a un mismo tiempo en su cerebro, haciendo posible la correlación de la que depende un hábito —asustarnos mucho y el olor de una rosa. Así, este caso encarna la *implantación de un nuevo hábito corporal*, pues no cabe duda de la pertenencia de dicha correlación a la memoria corporal en tanto que permanece «impres[a] en su cerebro hasta el fin de su vida»<sup>66</sup>. Cabe señalar finalmente que, aunque la grabación de imágenes presupone un movimiento reiterado en varias ocasiones, en algunas ocasiones un único movimiento es capaz de efectuar tal impresión ya que un «hábito puede ser adquirido por una sola acción y no requiere un largo uso»<sup>67</sup>.

La *sustitución de un hábito corporal por otro* constituirá la segunda forma en que el sujeto pueda intervenir sobre su cuerpo a través de los hábitos. Esta forma de modificación de los movimientos conlleva el poder «separarse a veces de éstos por hábito y unirse a otros muy diferentes»<sup>68</sup> tal y como sucede:

---

<sup>65</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.517 (AT XI, p.429).

<sup>66</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.517 (AT XI, p.429).

<sup>67</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

<sup>68</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

«Así, por ejemplo, cuando de repente encontramos algo muy sucio en un manjar que se come con apetito, la sorpresa de este encuentro puede cambiar de tal manera la disposición del cerebro que en lo sucesivo no podamos mirar dicho manjar sin sentir horror, mientras que antes lo comíamos con placer»<sup>69</sup>

En este ejemplo se reiteran los patrones propios de la adquisición de un hábito —impresión de dos imágenes simultáneas que dan lugar a que, ante dicho estímulo, se efectúe una respuesta concreta y automática—, no obstante, lo más destacable es que evidencia la capacidad que el sujeto posee para modificar hábitos adquiridos e implantar otros nuevos que nos permitan vivir mejor.

En suma, los hábitos corporales constituyen una de las principales formas de intervención por parte del sujeto, ya sea para *implantar nuevos hábitos*, o conforme a *sustituir hábitos adquiridos por otros mejores*. La importancia de éstos en el proyecto cartesiano se entrevé en las numerosas formas en que Descartes trata de desarrollar este tipo de intervención: las fobias (AT XI, p.429), los regímenes de alimentación que decidimos seguir y que modifican la disposición de las fibras del estómago (AT I, p.507), mejorar nuestra visión distinta de los objetos más lejanos o más cercanos (AT VI, p.164), la domesticación de los animales (AT I, p.134; X, p.95; XI, pp.369-70), el adiestramiento de las pasiones (AT XI, p.487) o la capacidad de mirar al sol (AT VI, p.164).

#### 4.2 La intervención del sujeto en la mente: los «hábitos mentales»

A pesar de las diversas manifestaciones mediante las que Descartes propugna la intervención del sujeto cartesiano en la mente a través del hábito, los intérpretes que han examinado la dimensión mental de distintos elementos de su propuesta no han planteado cuál es el papel que el hábito juega en estas cuestiones, efectuando, en consecuencia, *una presuposición del sentido de hábito* al abordar éstas. Por ello conviene elucidar la importancia que los hábitos mentales poseen en determinados ejes centrales de su pensamiento, mostrando que muchas de las propuestas que Descartes pretende realizar —como la implantación de su método como forma de enfrentarse con las cosas— no son sino *formas de intervención del sujeto en la mente*.

Los hábitos mentales son aquellos que instauramos en nuestro pensamiento gracias a la repetición reiterada de un pensamiento que se graba en la memoria intelectual, dando lugar a una correlación en la que la respuesta se caracteriza por ser automática, regular e inmediata. Es necesario reiterar que, en base a la distinción cartesiana entre cuerpo y alma, los hábitos mentales —vinculados a la memoria intelectual— se circunscriben exclusivamente a la *res cogitans*, constituyendo el pensamiento su acción fundamental.

Siguiendo la caracterización anterior sobre las formas en que los hábitos pueden intervenir, es posible señalar, en primer lugar, la *implantación de nuevos hábitos mentales*.

<sup>69</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, p.485 (AT XI, p.369).

La adquisición de reglas del pensar descritas en las *Regulae* ejemplifican la instauración, por parte de Descartes, de un posible hábito mediante el que lidiar con la cosas. En este caso, se trata del procedimiento de la *deducción* —complementado por la inducción (AT X, pp.388-92)— aquello que se trata de implantar como hábito propio del pensar, pues a través de la perfección de éste adquirimos «con la costumbre la capacidad de distinguir perfectamente las cosas»<sup>70</sup>. Ésta se enmarca exclusivamente en el ámbito del *cogito*, abstraído de toda corporalidad<sup>71</sup>, pues se trata de un *movimiento del pensamiento* en el que, como en todo hábito mental, se ve envuelta la memoria intelectual<sup>72</sup> en tanto que «para la deducción no es necesaria la evidencia presente, como para la intuición, sino que más bien recibe en cierto modo, de la memoria, su certidumbre»<sup>73</sup>.

La adquisición de un hábito deductivo en nuestro proceder mental requiere, a su vez, de un *movimiento repetido del pensamiento* que permita imprimir dicho hábito en la memoria:

«En verdad la memoria, de la cual se dijo que depende la certeza de las conclusiones que comprenden más cosas de las que podemos abarcar con una sola intuición, siendo fugaz y débil, debe ser *renovada y fortalecida por ese continuo y repetido movimiento del pensamiento*; así, sí por varias operaciones he descubierto primero la relación que existe entre una primera y una segunda magnitud; después, entre la segunda y la tercera; luego, entre la tercera y la cuarta, y, finalmente entre la cuarta y la quinta, no veo por eso cual sea la relación entre la primera y la quinta magnitud, ni puedo deducirla de las ya conocidas si no me acuerdo de todas; por lo cual me es necesario recorrerlas *repetidamente* con el pensamiento hasta que pase tan de prisa de la primera a la última que, sin dejar apenas ningún quehacer a la memoria, parezca que intuyo todo a la vez»<sup>74</sup>

Por tanto, la implantación de un hábito deductivo en nuestro proceder mental constituye ejemplo de un hábito mental que, abstraído de la corporalidad, instaure una costumbre en el pensamiento automatizada e inmediata. Asimismo, la *sustitución* de unos hábitos por otros conformará la segunda forma posible de intervención. En este caso hallamos un conocido ejemplo que evidencia tal posibilidad: *la sustitución de los prejuicios adquiridos en la infancia por el hábito de juzgar correctamente*. Los prejuicios infantiles, de los que todo sujeto debe librarse, constituyen un hábito mental instaurado por «un largo uso [que lo] ha

<sup>70</sup> Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.29 (AT X, p.401).

<sup>71</sup> «si el entendimiento se ocupa de cosas que no tienen nada de corpóreo o semejante a lo corpóreo, no puede ser ayudado por estas facultades, sino, por el contrario, para que no sea entorpecido por ellas, se debe prescindir de los sentidos» Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.38 (AT X, p.416).

<sup>72</sup> En este punto me enmarco en la interpretación de Joyce, quien sostiene que «If the memory faculty involved in the deduction reasoning were not located in the soul, then it would be impossible to maintain that it is the soul that performs the reasoning process: and challenging this latter thesis would undermine Descartes's very definition of the soul as *res cogitans*» (Joyce, R., «Cartesian Memory», *Journal of the History of Philosophy*, n°35, 1997, p.391). De manera que si la memoria se encuentra en el alma, se trata de la «memoria intelectual» aquella que efectúa el «hábito mental» de la deducción.

<sup>73</sup> Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.10 (AT X, p.370).

<sup>74</sup> Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, p.33 (AT X, pp.408-9).

grabado profundamente *en nuestros espíritus*»<sup>75</sup>, que debe abandonarse porque nos conduce a confundir las cosas corporales y las mentales, impidiendo concebir cosas claras y distintas<sup>76</sup>. Esta confusión, al estar implantada en forma hábito conlleva una forma de juzgar automatizada e inmediata que nos conduce al error:

«atribuimos a los sentidos los [juicios] que acostumbramos hacer desde nuestra infancia con respecto a las cosas sensibles, con ocasión de las impresiones que realizan en los órganos de nuestros sentidos; y la razón de esto es que *la costumbre nos hace razonar y juzgar tan rápidamente acerca de esas cosas* (o más bien, nos hace recordar los juicios que hemos hecho en otra ocasión), que no distinguimos esa manera de juzgar de la simple aprehensión o percepción de nuestros sentidos»<sup>77</sup>

De esta forma, la *sustitución* de estos hábitos mentales perniciosos —que «tal vez ofusquen su luz natural»<sup>78</sup>— conduce a la aceptación del *hábito de juzgar correctamente*. Para ello es necesario, no solo deshacerse de los prejuicios, sino también, una vez descubiertas las certezas claras y distintas, es necesario pensar en ellas repetidamente porque «puedo [...] gracias a una meditación atenta y repetida con frecuencia, imprimírmelo de manera tan fuerte en mi memoria, que nunca falle en acordarme de él cada vez que lo necesite, y en adquirir de esa manera el *hábito de no equivocarme*»<sup>79</sup>. Por tanto, se efectúa así la *sustitución* de un hábito mental pernicioso, por otro que nos permite no recaer en el error, y así obtener conocimiento:

«porque si bien ha sido dicho por muchos que para entender bien las cosas inmateriales o metafísicas uno debe alejar su espíritu de los sentidos, nadie sin embargo, que yo sepa, había mostrado hasta ahora por qué medio se podía hacer eso. Ahora bien, el verdadero y, a mi parecer, único medio para eso se halla contenido en mi segunda Meditación; pero es tal, que no es suficiente con haberse percatado de él una vez, sino que hay que examinarlo con frecuencia y considerarlo largo tiempo para que el hábito de confundir las cosas intelectuales con las corporales, que se ha enraizado en nosotros durante todo el curso de nuestra vida, pueda ser borrado por un hábito contrario de distinguirlas, adquirido por el ejercicio de varias jornadas»<sup>80</sup>

Así, a través de un movimiento repetido del pensamiento conseguimos imprimir en la memoria intelectual —pues dichos vestigios se circunscriben al espacio de lo mental— un nuevo hábito mediante el que juzgar.

<sup>75</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.253 (AT IX-A, p.106).

<sup>76</sup> Véase toda la confusión que se produce en lo que Descartes denomina el tercer grado de la sensación —donde se realizan los juicios provenientes de la sensibilidad—, que es precisamente donde se ocasiona gran parte de las confusiones propias de los prejuicios de la infancia (AT VII, pp.437-9)

<sup>77</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.370 (AT VII, p.438).

<sup>78</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.253 (AT IX-A, p.106).

<sup>79</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.199 (AT IX-A, p.49).

<sup>80</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.250 (AT IX-A, pp.103-4).

En este punto se observa cómo determinadas propuestas cartesianas cuya importancia se observa a través de toda la obra implican la intervención del sujeto en el espacio de lo mental. Otro tipo de «hábitos mentales» como la implantación del método (AT VI, p.21) o las virtudes (AT XI, p.453) constituirán elementos que permitan operar al pensamiento, alterando la forma en que éste actúa —lo que debe considerarse como una *intervención sobre el pensamiento mediante la instauración de hábitos mentales*.

## V. Conclusión

La conocida afirmación de Descartes en el *Discurso del método* de que a través de la ciencia podremos convertirnos en «dueños y poseedores de la naturaleza» ha supuesto entender que el ámbito de intervención hacia el que se hayan dirigido los resultados sea solamente el *externo* al sujeto. No obstante, como he sostenido al principio del presente artículo, existe un ámbito *interno* de actuación —cuerpo y alma— en el que el sujeto cartesiano también interviene a través del hábito, efectuando modificaciones en prácticas que no se consideran del todo satisfactorias. El dominio de los hábitos adquiridos posee una gran importancia en el proyecto cartesiano, pues aspectos centrales como la adquisición del método, el olvido de los prejuicios de la infancia o el dominio de las pasiones precisan de la noción de hábito y de la de intervención a fin de ser explicados. Se trata, en definitiva, de un elemento que permite al sujeto perfeccionar el modo en el que se conduce en la práctica de la vida, sirviéndose para ello de una mejor certeza moral —aquel conocimiento «suficiente para regular nuestras costumbres»<sup>81</sup>. Por ejemplo, para la práctica de la vida «es necesario desarrollar el hábito de actuar siempre acorde a nuestras mejores razones para actuar. Descartes denomina a este hábito como virtud de resolución»<sup>82</sup>. Sin embargo, debe ser señalado que los hábitos también manifiestan una relación directa con el ámbito de la certeza metafísica, cuya consecución precisa haber adquirido el hábito de separar lo corporal y lo mental.

El concepto de hábito, por otra parte, se funda sobre una serie de nociones en las que se efectúa la distinción entre cuerpo y alma. La explicación de las diversas formas de movimiento es necesaria para ofrecer una taxonomía sobre qué movimientos son susceptibles de ser *alterados* —apelando a su constitución, bien corporal, bien mental. Asimismo, la distinción entre tipos de memoria permite ofrecer una explicación necesaria —preservando la distinción— sobre cómo se funda y preserva el fenómeno del hábito. De este modo, a través de dicho análisis se ha podido brindar una explicación del hábito en términos de estímulo-respuesta donde, mediante las nociones cartesianas de memoria y movimiento, es posible establecer cómo se efectúa tal correlación, pudiendo efectuarse una respuesta automática, regular e inmediata que constituye el propio hábito. Ante la amplitud de posibilidades que juegan los distintos hábitos expuestos por Descartes —sobre todo

---

<sup>81</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.411 (AT IX-B, p.323)

<sup>82</sup> Araujo, M., *Scepticism, Freedom and Autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlín, 2003, p.200



aquéllos que conciernen a elementos fundamentales de su proyecto epistémico— se observa que no es suficiente una explicación de éstos que apele un supuesto sentido intuitivo del término, como la tradición interpretativa ha tendido a hacer. Examinar los vínculos entre la red conceptual cartesiana, apelando a movimientos y memoria es fundamental para una correcta comprensión del funcionamiento de los hábitos —lo cual es preciso a la hora de sustituir unos hábitos por otros.

En definitiva, el concepto cartesiano de hábito representa una noción base cuya importancia no debe menospreciarse, pues encarna el núcleo que da solidez a su proyecto, dejando vislumbrar, a su vez, que el sujeto cartesiano no es el investigador puro que «pierde todo interés que no sea el interés por el conocimiento [en sí mismo]»<sup>83</sup>, sino que el objetivo primordial de éste es la intervención práctica en el máximo número de ámbitos para mejorar nuestra forma de estar en el mundo.

### Referencias bibliográficas

ARAUJO, M., *Scepticism, Freedom and Autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlín, 2003

AUCANTE, V., *La philosophie médicale de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006

AUCANTE, V., *Écrits physiologiques et médicaux*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000

BURNETT, G., «Descartes and the Hyperbolic Quest: Lens Making Machines and their Significance in the Seventeenth Century», *Transactions of the American Philosophical Society*, 2005, pp.1-155.

CLARKE, D., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2003

CUNNING, D., *Argument and Persuasion in Descartes' Meditations*, Oxford University Press, Oxford, 2010

DESCARTES, R., *Descartes*, ed. Flórez Miguel, Gredos, Madrid, 2011

DESCARTES, R., *Compendio de Música*, trad. Flores y Gallardo, Tecnos, Madrid, 2001.

DESCARTES, R., *Principios de la filosofía*, trad. Quintás Alonso, Alianza Ed., Barcelona, 1995.

DESCARTES, R., *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, trad. Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid, 1981.

---

<sup>83</sup> Williams, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996, p.59

DESCARTES, R., *Descartes. Obras escogidas*, trad. Olaso y Zwanck, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

DESCARTES, R., *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam & Tannery (Eds.), París: Leopold Cerf, 1897-1913

FÓTI, V., «Descartes' Intellectual and Corporeal Memories» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge, London, 2000, pp.591-603

JOYCE, R., «Cartesian Memory», *Journal of the History of Philosophy*, nº35, 1997, pp.375-393.

KIEFT, X., «Le problème de l'inconscient selon Descartes», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 132 (3), 2007, pp.307-21

KIEFT, X., «Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes», *Revue Philosophique de Louvain*, nº104, 2006, pp.762-786

LANDORMY, P., «La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes», *Bibliothèque du Congrès Internationale de Philosophie*, nº4, 1902, pp.259-98.

MORRIS, J., «Pattern Recognition in Descartes' Automata», *Isis*, vol.60, no. 4, pp.451-460

OKSENBERG RORTY, A., «Descartes on thinking with the body» En Cottingham (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp.371-392.

RIBE, N., «Cartesian Optics and the Mastery of Nature», *Isis*, nº88, 1997, pp.42-61.

SUTTON, J., *Philosophy and memory traces. Descartes to connexionism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007

SUTTON, J., «The Body and the Brain» En Gaukroger, Schuster & Sutton (eds), *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge, London, 2000, pp.697-722.

WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996



**DUEÑOS Y POSEEDORES DE LA NATURALEZA: LA RELACIÓN  
ARTIFICIAL-NATURAL EN LA *DIÓPTRICA* DE DESCARTES**

*OWNERS AND POSSESSORS OF NATURE: THE ARTIFICIAL-NATURAL  
RELATION IN DESCARTES'S DIOPTRICS*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Contrastes. Revista Internacional de Filosofía</i>
<b>Estado del artículo</b>	Publicado
<b>Datos del artículo</b>	Vol.21, no.2, pp.75-90
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	ERIH, Philosopher's Index, FRANCIS-Philosophie, Répertoire Bibliographique de la Philosophie

**Resumen:** La interpretación actual de la ciencia cartesiana ya no concibe ésta como una mera deducción de los principios metafísicos, sino que reivindica el papel de la experiencia en ella. El presente artículo tratará de dar un paso más, defendiendo que existe una dimensión instrumental en la ciencia cartesiana. Para ello, se analizará la modificación que Descartes realiza en la *Dióptrica* de la relación artificial-natural y que posibilita una lectura instrumentalista.

*Palabras Clave:* Descartes, artificial, natural, instrumentalismo, ciencia

**Abstract:** The current interpretation of the Cartesian science no longer sees it as a mere deduction from metaphysical principles, but claims the role of experience in this. This paper will try to go one step further, arguing that there

is an instrumental dimension in the Cartesian science. For this, it will be analyzed the modification performed by Descartes in the *Dioptrics* between the artificial and the natural, which enables this instrumentalist reading.

*Keywords:* Descartes, artificial, natural, instrumentalism, science



*Dueños y poseedores de la naturaleza:  
la relación artificial-natural  
en la Dióptrica de Descartes*

*Owners and possessors of nature: The relation  
artificial-natural in Descartes's Dioptrics*

SERGIO GARCÍA RODRÍGUEZ

*Universitat de les Illes Balears*

Recibido: 09/08/15

Aceptado: 10/08/15

RESUMEN

La interpretación actual de la ciencia cartesiana ya no concibe ésta como una mera deducción desde los principios metafísicos, sino que reivindica el papel de la experiencia en ella. El presente artículo tratará de dar un paso más, defendiendo que existe una dimensión instrumental en la ciencia cartesiana. Para ello, se analizará la modificación que Descartes realiza en la *Dióptrica* de la relación artificial-natural y que posibilita una lectura instrumentalista.

PALABRAS CLAVE

DESCARTES, ARTIFICIAL, NATURAL, INSTRUMENTALISMO, CIENCIA

ABSTRACT

The current interpretation of the Cartesian science no longer sees it as a mere deduction from the metaphysical principles, but claims the role of experience in it. This paper will try to go one step further, arguing that there is an instrumental dimension in the Cartesian science. With this purpose in mind, we will analyze the modification performed by Descartes in the *Dioptrics* regarding the artificial-natural relation, which enables this instrumentalist reading.

KEYWORDS

DESCARTES, ARTIFICIAL, NATURAL, INSTRUMENTALISM, SCIENCE

## I. INTRODUCCIÓN:

## LA COMPRENSIÓN DEL PAPEL DE LA CIENCIA EN EL PROYECTO CARTESIANO

LA FIGURA DE DESCARTES COMO UN FILÓSOFO RACIONALISTA que abjura de la experiencia tratando así de obtener unos fundamentos últimos e indubitables en forma de certezas metafísicas, en suma, lo que Williams (1978) describirá bajo la imagen del «investigador puro», encarna la visión de Descartes que nos resulta más familiar. Contra esta lectura, intérpretes como Clarke (1982) o Garber (1992), han puesto de manifiesto la importancia que la experiencia juega en el proyecto cartesiano, revalorizando así el papel de ésta tanto en su propuesta científica como en la filosófica —pues hasta entonces había pervivido la interpretación de la ciencia cartesiana como una mera derivación extraída de sus principios metafísicos—, transformando la figura Descartes en la de un «científico que filosofa». Siguiendo esta lectura, mi intención es dar un paso más, sosteniendo que Descartes no es un científico únicamente por su consideración hacia la experiencia sino que, siguiendo a otros científicos de su época como Francis Bacon, él es un científico por su comprensión de la ciencia como proceder mediante el que podemos obtener «consecuencias útiles», esto es, frutos como los del árbol de la sabiduría que Descartes señala en los *Principios de la filosofía*.

Un correcto análisis de la ciencia cartesiana exige la consideración de los tratados científicos —como la *Dióptrica*— repudiando una comprensión de su proyecto científico fundada exclusivamente en sus escritos filosóficos, pues dichos tratados ejemplifican la forma en que Descartes concibe la ciencia. El ejemplo que encarna la *Dióptrica* ha gozado de consideración en base a la enunciación cartesiana de la ley de refracción, cuya formulación en términos matemáticos posibilita a Descartes, tras siglos de intentos fracasados en óptica, calcular el efecto de la refracción. Ahora bien, a pesar de que sea en la *Dióptrica* donde se exponga dicha ley, no se debe olvidar que el tratado está orientado hacia otro objetivo, para el cual la formulación de la ley de refracción se trata de un paso más hacia la consecución del mismo: la construcción de las lentes más perfectas.

El presente artículo situará tal objetivo en el centro del análisis, tratando de evidenciar la existencia de una continuidad entre el *Discurso del método* y la *Dióptrica*, donde esta última encarna un ejemplo de cómo hacernos «dueños y poseedores de la naturaleza», a fin de mostrar la dimensión instrumental que caracteriza a la ciencia cartesiana. Con este fin, se realizará un análisis de la distinción entre «órganos naturales» y «órganos artificiales» que Descartes expone en la *Dióptrica* y sobre la que se posibilita evidenciar dicho instrumentalismo. La distinción entre natural y artificial da un vuelco a raíz del enfoque cartesiano, invirtiendo la concepción aristotélica —caracterizada por



una interpretación de lo artificial ontológicamente defectiva— y postulando en consecuencia que los órganos naturales, vinculados a nuestra corporalidad, son *insuficientes* para permitir el conocimiento del mundo. De este modo, es necesaria una corrección por parte de los órganos artificiales para suplir tales deficiencias. Por tanto, el análisis del papel ejercido por los órganos artificiales sobre los órganos naturales posibilitará elucidar la dimensión instrumental que posee la ciencia cartesiana, en tanto que, se dirige a perfeccionar nuestro conocimiento —y así nuestro *dominio*— de la naturaleza.

## II. DESCARTES Y EL SUJETO ACTIVO RENACENTISTA

En el siglo XVII florece ya de forma clara la primera revolución científica, cuyo desarrollo está amparado por el triunfo de la cosmovisión renacentista del sujeto que, en la línea antropocéntrica propia del Renacimiento, habrá «[...] dejado definitivamente de ser el piadoso espectador de las maravillas de la creación divina para convertirse en un elemento activo y operante que intenta hacer suyo el poder existente en los órdenes divino y natural».<sup>1</sup> El sujeto renacentista está preocupado por la acción, busca la *intervención* en el mundo como forma de alterar el orden de la naturaleza para ponerlo a su servicio e intereses, siendo el auge de la magia renacentista un reflejo de esa actitud.<sup>2</sup>

Bajo este contexto se constituye en 1604 el colegio jesuita de La Flèche en el que Descartes se educó, cuyo programa académico, basado en la *Ratio Studiorum*, distaba mucho de corresponderse con una formación tradicional al estilo de las universidades medievales. El programa jesuita, siguiendo una línea renacentista, ponía un énfasis muy claro en el papel práctico que jugaban las matemáticas<sup>3</sup>—encaminado hacia su utilidad en ámbitos como la mecánica. El colegio se caracterizó, asimismo, por una amplia libertad educativa que permitió a los profesores tratar autores renacentistas —aun cuando fuera solo con objetivos críticos. A todo esto cabe añadir que los conocimientos de la filosofía renacentista que Descartes pudo adquirir de su educación no se redujeron solo al contacto mantenido en el colegio, sino que se complementaron con la lectura autónoma de «[...] cuantos libros pudieron caer en mis manos referentes a las ciencias que se consideran como las más curiosas y raras»<sup>4</sup>,

1 Yates, 1983, p.172.

2 La influencia de la magia renacentista en el desarrollo de la ciencia y la técnica ha sido señalada por autores como Mumford, quien sostiene que «[...] la magia dirigió la mente de los hombres hacia el mundo externo: sugirió la necesidad de manipularlo. Ayudó a crear los instrumentos para conseguirlo, y afinó la observación en cuanto a sus resultados» (Mumford, 1979, p.55).

3 Cf. F. Dainville, 1954, pp. 6-21 y 109-23.

4 Las referencias se realizarán a través de la edición de Charles & Adam Tannery (AT). Sin embargo, las citas se basarán en las traducciones de distintas obras de Descartes en castellano expuestas en la bibliografía. En el caso de la *Dióptrica*, la traducción utilizada será la de Quintás,

indicando, en la línea de intérpretes como Turró o Yates, una posible influencia del pensamiento mágico renacentista que puede observarse en las *Cogitationes Privatae* así como en su correspondencia de 1618 con Beeckman. La educación de Descartes, en suma, lejos de ejemplificar una formación típicamente medieval, se caracterizó por un conocimiento, tanto de la tradición como de lo contemporáneo, encaminado hacia unos intereses prácticos donde la curiosidad por la magia se transformará progresivamente en un desencanto por ésta y un creciente interés en la ciencia que quedará evidenciado en el *Discurso del método*, donde se expondrá el papel que Descartes otorga al conocimiento y, concretamente, al conocimiento científico.

Siguiendo la línea interpretativa sostenida por Clarke y Garber, Descartes es un científico que filosofa cuya contribución será decisiva para la constitución definitiva de la «nueva ciencia». La aportación cartesiana a la nueva ciencia se ha circunscrito fundamentalmente a un abandono definitivo del interés aristotélico por las cualidades, centrándose, en consecuencia, en aspectos cuantitativos —extensión, fuerza y movimiento. Con vistas a la cuantificación de la realidad que Descartes representa, se concluye que el aspecto más fundamental de su propuesta científica es su mecanicismo, concebido únicamente como una geometrización de los fenómenos susceptible de ser cuantificada. Ahora bien, a pesar de que las matemáticas jueguen un papel fundamental en varios aspectos de la ciencia cartesiana, reducir ésta a un simple tratamiento cuantitativo de los fenómenos elude otro de los elementos fundamentales sobre los que se constituye la propuesta científica cartesiana: la preocupación por la obtención de resultados útiles.

El cambio hacia una comprensión activa del papel del sujeto en el mundo —y su influencia en la educación de Descartes— puede considerarse el germen del instrumentalismo al que se dirige la ciencia cartesiana. El sujeto cartesiano no es un yo puro de connotaciones solipsistas, su interés último, siguiendo el símil del árbol de la ciencia, es la obtención de unos frutos con los que mejorar la vida. Este aspecto central de su propuesta científica quedará evidenciado de forma más contundente en el *Discurso del método*, preludio a una serie de tratados científicos que conforman la aportación más clara de Descartes a la ciencia.

Es en el *Discurso* donde Descartes manifiesta de forma más clara que el objetivo hacia el que se encamina su propuesta científica es a hacernos «[...] como dueños y poseedores de la naturaleza»<sup>5</sup> para así obtener los frutos del árbol de la ciencia. La ciencia es una forma efectiva de ejercer el control sobre

mientras que en el caso del resto de obras se utilizará la traducción de Flórez. DESCARTES, *Discurso del método*, AT, VI, p.5.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.62.



los fenómenos, para la cual las matemáticas encarnan un papel instrumental donde la geometrización del mundo posibilita conocer «[...] la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean»<sup>6</sup>. En una línea baconiana, el conocimiento científico va ligado al dominio y a la intervención en la naturaleza con vistas a la obtención de consecuencias útiles con las que mejorar la vida de las personas:

[...] como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud.<sup>7</sup>

Como Ribe<sup>8</sup> ha evidenciado, la *Dióptrica* expondrá de forma clara las vinculaciones pragmatistas a las que la ciencia cartesiana apunta. A pesar de que la lectura más usual —A. M. Smith (1987), Wolf-Devine (1993)— de la *Dióptrica* se haya centrado en aspectos como la teoría de la percepción empleada por Descartes o su formulación de la ley de refracción —que apela a un carácter puramente cuantitativo del fenómeno de la luz, siguiendo así la línea interpretativa de la ciencia cartesiana que pone el acento en la matematización de la realidad—, realmente no debe olvidarse que el interés central de Descartes es *construir las lentes más perfectas*,<sup>9</sup> así como perfeccionar las lentes que ya en su época se utilizaban. Esto nos enmarca en la interpretación de un Descartes

6 *Ibid.*, p.62.

7 *Ibid.*, p.62.

8 La tesis de Ribe, en la que me enmarcaré, entiende la *Dióptrica* como el reflejo de las aspiraciones baconianas de Descartes. En su artículo analiza en qué forma el tratado se vincula a consideraciones de tipo instrumental vinculadas a la obtención de frutos: Cf. N. Ribe, 1997, pp.42-61.

9 Se ha tendido a realizar lecturas de la *Dióptrica* poniendo el énfasis en aspectos como la ley de refracción, o la explicación fisiológica dada por Descartes sobre la percepción, ahora bien, estas explicaciones científicas son en el fondo meras herramientas con las que alcanzar el objetivo real de la *Dióptrica* que es la construcción de las lentes más perfectas, pues, tal y como ha señalado Vaccari, «The mastery of nature requires a previous step: its representation» (Vaccari, 2008, p.303). De hecho el mismo Descartes confirmará este papel instrumental que poseen esos elementos teóricos: «Así mismo considero que la ejecución de cuanto exponga [referente a la construcción de las lentes] debe depender de la habilidad de los artesanos que, generalmente carecen de estudios. Por esta razón, intentaré hacerme inteligible a todo el mundo y no omitir ni suponer nada que deba ser enseñado por otras ciencias. *Esta es la razón por la que comenzaré refiriéndome a la explicación de la luz y de sus rayos*; a continuación, habiendo realizado una breve descripción de las partes del ojo, detallaré la forma en que se realiza la visión. Finalmente [...] indicaré cómo las lentes pueden ser utilizadas con tal fin en virtud de las invenciones que pienso describir» (Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, pp.82-3).



para el que la ciencia es importante porque ofrece resultados, encaminándose la *Dióptrica* hacia la obtención de unos instrumentos que posibilitarán tal fin:

Mediante La *Dióptrica* tuve el deseo de mostrar que se podía avanzar lo suficiente en Filosofía como para acceder mediante la misma hasta el conocimiento de las artes que son útiles para la vida, ya que la invención de las lentes que aproximan los objetos, allí explicadas, son una de las más difíciles que jamás hayan sido indagadas.<sup>10</sup>

En suma, dicha valoración alternativa sobre el papel de la ciencia cartesiana en un sentido más instrumental parece confirmar la adhesión de Descartes a la cosmovisión renacentista de un sujeto activo que ante la naturaleza busca la intervención para la obtención de consecuencias útiles. La pertenencia de Descartes a esta cosmovisión, que en última instancia desvela uno de los elementos propios de la «nueva ciencia»: la consecución de resultados, deberá manifestar un cambio en la relación entre lo artificial y lo natural para poder extender el dominio sobre la naturaleza.

### III. DESCARTES CONTRA LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LO ARTEFACTUAL

Como se ha mostrado en el apartado anterior, el contexto renacentista en el que Descartes se educa posibilita una heterogeneidad filosófica donde, sin embargo, el aristotelismo continúa constituyendo el paradigma filosófico vigente. De esta forma, todo intento por ofrecer propuestas alternativas implicó un enfrentamiento con la escolástica de corte aristotélico, dado que era precisa una crítica de las tesis vigentes como paso previo. Así, un análisis de lo artificial y lo natural en Descartes supone desafiar y negar determinadas tesis aristotélicas que pudieran representar un obstáculo para su filosofía. Aristóteles expone sus tesis principales de la relación artificial-natural fundamentalmente en el segundo libro de la *Física*. Allí, el papel del artefacto vinculado a la naturaleza es concebido en un doble sentido: o bien, como un elemento que *complementa* a la naturaleza y contribuye a su realización, o bien, como una forma de *imitación* (*mimesis*) de ésta:

En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza.<sup>11</sup>

Si el papel de lo artefactual se concibe en términos miméticos, lo natural se entiende en el aristotelismo bajo la tesis de que «[...] los productos de la

<sup>10</sup> Descartes, *Principios de la Filosofía*, AT, IX, p.15.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Física*, II, 8 (199 a 15-20).

naturaleza están constituidos del mejor modo posible»<sup>12</sup> conforme a la causalidad final. De esta forma, el artefacto actúa como un reflejo de lo natural, que representa el arquetipo *de cómo las cosas se deben hacer*.<sup>13</sup> El símil aristotélico de la casa evidencia que entre lo artificial y lo natural existe una «identidad de mecanismo», esto es, un proceso único para la actualización de las substancias, pues, aunque hubiera sido de forma artificial o natural, ésta se habría generado de igual manera. Así, se refleja la existencia de un único proceso de generación —el natural— que, como en el ejemplo de la casa,<sup>14</sup> concluye según lo dictado por el orden natural.

El artefacto, en consecuencia, adquiere un estatuto *ontológicamente defectivo* respecto a lo natural —dado que solo constituye un reflejo o un complemento de lo que es por naturaleza—, cuyo origen se halla en la posesión de un principio de creación diferente para lo natural y para lo artificial. Según Aristóteles, mientras que la naturaleza «[...] tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo»,<sup>15</sup> lo artificial necesita recurrir a algo exterior a sí, pues los objetos artificiales «[...] no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio».<sup>16</sup> De esta forma, el artefacto, en palabras de Hernández Reynés, «[...] carece de una forma que pueda ser causa de otro individuo como él. Esta carencia es tan importante que es por lo que se hace necesaria la intervención de una causa formal que no coincide con la que se encuentra en acto en la cosa misma y que en cierto modo le es ajena».<sup>17</sup> Así pues, será precisamente la falta de una causa formal *propia* lo que obligue al artefacto a acudir a una causa *ajena a él* que le permita actualizarse, de modo que «[...] los productos técnicos no sean propiamente substancias o que si lo son lo sean devaluadas».<sup>18</sup>

Las consecuencias de la comprensión aristotélica de lo artefactual apuntan a una *imposibilidad para modificar* la naturaleza, en tanto que ésta posee un orden que la técnica no puede alterar debido a su carácter defectivo, unido a la tesis peripatética de que la naturaleza hace las cosas del mejor modo posible apoyándose en la causalidad final. Así, el papel de los artefactos queda supeditado al de la naturaleza, dado que la técnica sólo desarrolla su actividad

12 W.K.C. Guthrie, 2005, p.120

13 «[...] for Aristotle, nature is the original or model and art is derivative» (H.S. Lang, 1998, p.46).

14 «Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por la naturaleza sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la naturaleza» Aristóteles, *Física*, II, 8 (199 a 10-15).

15 Aristóteles, *Física*, II, 1 (192 b 10).

16 *Ibid.*, 1 (192 b 15).

17 Hernández Reynés, 2009, p. 297.

18 *Ibid.*, p.297.



como complemento o reflejo de la naturaleza, impidiéndose una alteración por medio de la técnica que actúe más allá de lo natural.

Descartes se rebelará contra esta forma de concebir la técnica, pues él encarna a un sujeto activo que busca la transformación en la naturaleza para ponerla al servicio del hombre, y es precisamente lo artefactual aquello que permite al individuo *intervenir* en ésta. La caracterización que Aristóteles atribuye tanto a lo natural como a lo artificial —y la relación establecida entre ambos— será aquello que Descartes rechace. El sujeto activo cartesiano atenta contra la concepción aristotélica de lo artificial, pues ésta impide alcanzar el objetivo último de la ciencia cartesiana —el dominio de la naturaleza con vistas a obtener frutos. Se pueden señalar dos elementos aristotélicos como fuente de impedimentos para la consecución de los objetivos cartesianos de la ciencia: (a) la comprensión del artefacto como ontológicamente defectiva; (b) la tesis de que la naturaleza hace las cosas de la mejor forma posible. Descartes no puede asumir estas dos tesis, que se complementan la una a la otra, porque, respecto a (a), ello limita el papel posible de la técnica al condenarla a ofrecer resultados inferiores a los de la naturaleza. Asimismo, si aquello que la naturaleza nos otorga es lo mejor que es posible obtener, entonces el papel de la técnica sólo puede reducirse al de imitar o alcanzar aquello que naturalmente se da, puesto que ésta no podría aspirar a obtener algo mejor que lo que la naturaleza nos ofrece. Por tanto, estas dos tesis, al establecer lo natural como culminación y minusvalorar el poder de la técnica, anulan la capacidad de intervención en la naturaleza, siendo necesaria su supresión para la consecución de un sujeto activo.

En primer lugar, Descartes manifiesta en la *Dióptrica* de diversas formas su renuncia a (b). La concepción cartesiana de lo natural —encarnada en los llamados «órganos naturales»— niega la tesis aristotélica en dos sentidos al sostener que la naturaleza es *defectuosa*<sup>19</sup> y que ésta es susceptible de ser perfeccionada. Aristóteles ya había explorado en su *Sobre la generación de los animales*<sup>20</sup> la posibilidad de fallos en la naturaleza ocasionados por la «casualidad» (*autómaton*),<sup>21</sup> no obstante, la defectividad a la que alude Des-

19 El propio Descartes utilizará a lo largo de toda la *Dióptrica* el término «defecto» (*defauts*) para referirse a los errores con los que la naturaleza nos ha constituido: «Por tanto, para que podamos remedir en virtud del arte estos defectos» (Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, p. 150).

20 Cf. Aristóteles, *Sobre la generación de los animales*, IV, caps. 3-4.

21 Aristóteles desarrolla en el segundo libro de su *Física* una distinción entre «casualidad» y «suerte», siendo la casualidad responsable del error surgido en la naturaleza, pues «cuando se genera algo contrario a la naturaleza no decimos que se ha generado fortuitamente, sino por casualidad» (Aristóteles, *Física*, II, 197b30-35). La casualidad será aquello que impida a la naturaleza actualizarse según su causa final, siendo la responsable de errores en la naturaleza como la existencia de «monstruos»: «[...] the production of monstrous births [...] though they

cartes se diferencia de la aristotélica en que no refiere a un error concreto de la naturaleza causado por accidente, sino a un defecto general constitutivo en todos los sujetos:

Y si bien la Naturaleza no nos ha concedido la posibilidad de observarlos a una distancia menor de uno o de medio pie, sin embargo, con el fin de suplir mediante el arte cuanto es posible.<sup>22</sup>

Ello permitirá, en consecuencia, que se pueda determinar como *defectiva* a la naturaleza misma, pues la causa del defecto no se hallará, como en Aristóteles, en algo al margen de ésta, sino por la forma en que ésta nos ha constituido. El rechazo de (b), por otra parte, no impedirá a Descartes indicar qué condiciones determinan la obtención una visión perfecta, tal y como hace en el Discurso Séptimo de la *Dióptrica*,<sup>23</sup> lo cual implicará asumir que existen formas posibles de determinar la vista perfecta al margen de los mecanismos naturales, es decir, que aquello que la naturaleza nos otorga —los órganos naturales— deja de representar el modelo ideal al que deben aspirar los órganos artificiales.

Por tanto, el rechazo a la tesis (b) se efectuará conforme a tres críticas: (1) la naturaleza nos otorga facultades *defectuosas* —en el sentido de que poseen defectos generales de base; (2) es posible mejorar lo naturalmente dado; (3) es posible determinar las condiciones perfectas de la visión suprimiendo el papel de la naturaleza, que para Aristóteles conformaba el canon de lo que debía ser.<sup>24</sup> Será precisamente el abandono de (b) lo que posibilite una reevaluación de (a), aboliendo el carácter defectivo atribuido a la tecnología y asignándole, en su lugar, una función transformadora de la naturaleza. De ese modo, aunque Descartes afirme que la medicina pueda ser una forma de corregir los órganos naturales, serán los «órganos artificiales» aquello que verdaderamente contribuya a suprimir los defectos que hay en lo natural, pues los inventos descritos a lo largo de toda la *Dióptrica* constituyen las formas de mejorar dichos defectos de la naturaleza.

En conclusión, la concepción cartesiana de lo artificial y lo natural niega las dos tesis aristotélicas, propiciando una comprensión en la que los artefactos representan la forma en la que el sujeto puede *intervenir* en la naturaleza para provecho de los hombres.

are not «according to nature» since the form supplied by the male parent has failed to master the matter contributed by the female. Such productions are fortuitous» (D. Ross, 1974, p. 76).

22 Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, p.154

23 Cf. *Ibid.*, pp.148-9.

24 El repudio a la causalidad final se vincula a la supresión del papel de canon que ejercía la naturaleza. Para un análisis del rechazo cartesiano a las causas finales: Cf. Jaume, 2012, pp.477-91.



IV. LA REDEFINICIÓN CARTESIANA DE LOS LÍMITES DE LO NATURAL Y LO  
ARTIFICIAL EN LA *DIÓPTRICA*

Una vez evidenciado el rechazo cartesiano a la concepción aristotélica de lo artefactual, trataré de elucidar qué tipo de relación establece Descartes, en consecuencia, entre lo natural y lo artificial apelando para ello al vínculo existente entre los «órganos naturales» y los «órganos artificiales» como paralelismo.

Como Rossi ha indicado, uno de los rasgos principales de la ciencia moderna, a la que Descartes contribuye, es «La afirmación de una substancial no-diversidad entre los productos del arte y los de la naturaleza»<sup>25</sup> que posibilita la reevaluación cartesiana de lo artefactual por la que los órganos artificiales pierden su carácter defectivo y *asumen un mismo estatus ontológico*. Para Descartes «[...] no hay diferencia ninguna entre las máquinas que construyen los artesanos y los cuerpos que la naturaleza por sí misma ha formado»,<sup>26</sup> reflejando una equiparación ontológica que se encarna en una concepción mecanicista del mundo donde todo es igualmente reducible a materia. Será precisamente la equiparación artificial-natural aquello que permita perfeccionar los órganos naturales sin que sea atacado el carácter ontológico de los órganos artificiales:

Por tanto, para que podamos remediar por medio del arte estos defectos.<sup>27</sup>

Ahora bien, este papel por el que lo artificial perfecciona lo natural parecería en principio preservar la tesis aristotélica de que lo natural determina lo que deben ser las cosas. Así, a pesar de que lo natural pueda en algunos aspectos poseer defectos, ello nos indicaría hacia donde debe tender lo artificial para poder «completar» el órgano natural. Con todo, aunque intérpretes como Guenancia<sup>28</sup> y determinados fragmentos parezcan dar cuenta de que Descartes respalda esta línea, el carácter perfeccionador de lo artificial debe leerse en otro sentido, apelando a las consecuencias extraídas de los órganos naturales. Para Descartes, un órgano artificial debe por lo general intentar mejorar un órgano natural para reducir sus defectos, no obstante, puede suceder el caso en que un órgano artificial sustituya a un órgano natural:

25 P. Rossi, 1965, p.131.

26 Descartes, *Principios de la filosofía*, AT, IX, p.321.

27 Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, p.150.

28 Guenancia señala una línea interpretativa similar a la del presente artículo, con todo, su tesis apela a que «La finalité naturelle n'est pas niée, elle est plutôt subordonnée à l'usage ou à l'utilité de la vie humaine» (P. Guenancia, 2010, p.352), y, en consecuencia, lo artificial no logra independizarse de lo natural, sino que su relación con ello continúa ejerciéndose en términos meramente complementarios: «D'abord parce que l'art humain agrandit la mécanique imperceptible de la Nature» (*Ibid.*, p.355).



Finalmente, cuando nos dispongamos a emplazar un cristal ante los ojos, deberemos imitar en cuanto sea posible a la Naturaleza en todo aquello que conocemos que ha observado al formarlos y no deberemos perder ninguna de las ventajas que nos ha concedido si no es para obtener otra mayor.<sup>29</sup>

Se puede hallar un ejemplo de ello en alguno de los órganos artificiales que Descartes diseña en el Discurso Séptimo de la *Dióptrica* (AT, VI, p.156 y sig.), donde propone la construcción de un artefacto consistente en un tubo de vidrio colmado de agua —tratando de ejemplificar un proceso de refracción para así perfeccionar nuestra visión— que, con el fin de ampliar las imágenes de los objetos accesibles e inaccesibles que recibimos, *sustituiría* un órgano natural como es la pupila:

[...] la verdadera pupila sería no solamente inútil sino también perjudicial en este caso, pues excluiría por su reducido tamaño los rayos que podrían dirigirse hacia los lados del fondo del ojo, impidiendo de este modo que las imágenes se extendiesen sobre el mismo espacio que podrían hacerlo si la pupila no fuese tan estrecha.<sup>30</sup>

[...] cuando nos servimos de estas lentes de las que acabamos de hablar, anulamos toda la utilidad que posee la pupila puesto que es el orificio que hemos practicado, el que viene a hacer las veces de pupila y el que permite el acceso de la luz que proviene del exterior.<sup>31</sup>

Así pues, la forma en que Descartes relaciona artificial y natural no apela a un patrón fundado en lo natural, pues el criterio por el que debemos, por regla general, mejorar y no sustituir los órganos naturales es que ellos nos reportan usualmente consecuencias útiles. No se trata entonces de que, siguiendo la tesis aristotélica, lo natural encarne un modelo de *cómo deben ser las cosas*. El criterio alternativo mediante el que se relacionarán los órganos artificiales y naturales será la *utilidad* de que nos provean, dado que, en la línea de Guenancia, «La perspectiva del uso y la utilidad es entonces el sustituto de la finalidad»,<sup>32</sup> que era determinada por lo natural. El criterio de la utilidad se constituirá sobre las *condiciones de la visión perfecta* detalladas por Descartes, pues, partiendo de que «[...] las invenciones que puedan contribuir a dilatar [el] poder [de la vista] han de ser las más útiles»<sup>33</sup> para dirigir la conducta de nuestra vida, cuanto más se aproxime un órgano a satisfacer dichas condicio-

29 Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, p.152.

30 *Ibid.*, p.157.

31 *Ibid.*, p.160.

32 Mi traducción, P. Guenancia, 2010, p.351.

33 Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, p.81.

nes, más útil será. En consecuencia, se establecerá una *clasificación gradual* de los órganos naturales y artificiales según permitan aproximarse en mayor o menor medida a la condición concreta de la visión perfecta, de manera que se hallarán, por un lado, órganos naturales *más defectuosos*<sup>34</sup> que otros y, por otro lado, órganos artificiales *mejores*<sup>35</sup> que otros.

Será esta gradación lo que justifique el que, en unos casos, los órganos artificiales *complementen* a los órganos naturales para suprimir el defecto y, en otros casos, los *sustituyan*. Ordinariamente, los órganos naturales nos ofrecen una determinada utilidad en tanto que satisfacen de forma relativamente completa las condiciones para la visión perfecta. Por ejemplo, con vistas a satisfacer la tercera condición, consistente en que «[...] los rayos [de luz] [...] deben ser suficientemente intensos como para mover los pequeños filamentos del nervio óptico, pudiendo así sentir; ahora bien, su intensidad no debe ser tal que impida la visión»,<sup>36</sup> la Naturaleza nos ha otorgado la capacidad de estrechar o agrandar nuestras pupilas. Ahora bien, cuando los órganos artificiales nos concedan una utilidad tal que la mejora del órgano natural no sea equiparable,

34 Por ejemplo, respecto a la condición (1), el defecto consistirá en que las imágenes que obtengamos a través de los rayos no sean *distintas*. Tal y como señala Descartes, nosotros ya estamos constituidos con un defecto de base que nos impide «[...] curvar en modo tal la superficie de nuestros ojos como para permitirnos ver con precisión los objetos muy próximos, a distancia como de uno o medio dedo» (Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, p.112). De esta forma, nuestros ojos poseen el defecto de que, a una distancia de uno o medio dedo, no nos permiten obtener una imagen distinta del objeto, no obstante, podemos percibir los *objetos accesibles* de forma cercana y lejana. Este defecto podrá ser agravado cuando la naturaleza nos otorgue unos ojos con los que, además de ese defecto, nos impida ver de lejos o de cerca: «[...] en otros casos *ain ha errado más*, pues ha dado a algunos unos ojos de tal forma que no les sirven sino para mirar los objetos alejados [...] en otros casos, ha permitido la formación de ojos que no sirven sino para observar cosas próximas» (*Ibid.*, p.112) De esta forma, el defecto en los ojos será mayor conforme impida en mayor medida la captación distinta de imágenes, esto es, distanciándose más de la vista perfecta.

35 Descartes establece una gradación en la Dióptrica mostrando que hay órganos artificiales mejores que otros. La evaluación de la utilidad de los órganos artificiales se desarrollará conforme a dos criterios: (1) comodidad en el uso y en la fabricación; (2) si suple de mejor forma los defectos del órgano natural: «[...] que prestemos atención a dos condiciones con vistas a seleccionar los más adecuados de acuerdo con nuestra finalidad. En virtud de la primera condición debemos seleccionar aquéllos cuyas figuras sean más simples y más cómodamente trazables y tallables. En virtud de la segunda deben seleccionarse aquéllos por cuyo medio los rayos que provienen de otros puntos del objeto, tales como E-E, penetren en el ojo poco más o menos como si proviniesen de otros puntos, tales como F-F [Es decir, que remedien el defecto]» (Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, pp. 151-2).

36 Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, p.149.



pues hay defectos en los órganos naturales donde «[...] [la Naturaleza] aún ha errado más»,<sup>37</sup> se podrá efectuar una *sustitución*.

Esta forma de vincular artificial y natural conllevará, en consecuencia, el que los artefactos adquieran una *autonomía respecto a lo natural*, plasmándose en la sustitución del símil organicista aristotélico por el símil mecanicista cartesiano.<sup>38</sup> En el momento en que el órgano artificial es capaz de reemplazar al órgano natural, queda evidenciado que lo artificial puede actuar al margen de lo natural. Así, lo artificial no representa ya para Descartes un complemento de algo natural, sino la forma genuina en la que el sujeto puede influir en la naturaleza más allá del modelo expresado en lo natural. La consecuencia extraíble acontecerá en forma de sujeto activo que *interviene* en lo natural para obtener las consecuencias mejores sobre el criterio de la utilidad. Descartes invertirá en cierta forma el orden aristotélico, pues la defectividad será trasladada a lo natural, mientras que lo artificial acogerá una autonomía que le posibilite aspirar a lo mejor —siguiendo el criterio de tratar de obtener aquello que nos otorgue más ventajas.

Por tanto, mediante el desarrollo de estos órganos artificiales, el sujeto podrá adquirir un conocimiento más profundo del mundo. El microscopio propuesto por Descartes permitiría, por ejemplo, «[...]observar diversas mezclas y disposiciones de pequeñas partes de la que están compuestos los animales y plantas [...] obteniendo de tal observación una gran ventaja para nuestro conocimiento de la naturaleza».<sup>39</sup> Si mediante «[...] los principios de la filosofía de Aristóteles [...] no ha cabido realizar progreso alguno por medio de ellos después de haber sido respetados durante siglos»<sup>40</sup> es debido a que el progreso requiere de intervención en la naturaleza, cosa que determinadas tesis aristotélicas impiden. Así, la importancia del conocimiento de la naturaleza resultado del uso de los instrumentos será fundamental en tanto que será aquello que nos permita hacernos dueños y poseedores de la naturaleza a través de la *intervención* en ella, con los consiguientes frutos que implican para la mejora de la vida. De manera que esta relectura del papel de lo artificial y lo natural será fundamental, pues será el germen que posibilite la intervención del sujeto en forma de artefacto.

37 *Ibid.*, p.150.

38 Para un análisis de las implicaciones de dicha sustitución y del papel del símil de la máquina en el proyecto filosófico cartesiano: Cf. Vaccari, 2008, pp.287-336.

39 Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, p. 226.

40 Descartes, *Principios de la filosofía*, AT, VIII, pp.18-19

## CONCLUSIÓN

La crítica cartesiana a las tesis aristotélicas conlleva, como se ha puesto de manifiesto, la redefinición de lo artificial en unos términos que desvinculan e independizan lo artificial de lo natural, posibilitando así la existencia de un sujeto activo capaz de intervenir en la naturaleza mediante la mejora o sustitución de nuestros órganos naturales en base a un criterio de utilidad. Los artefactos conforman para Descartes la manera en que podemos perfeccionar nuestras herramientas epistémicas *independientemente* del patrón natural, aspirando a un conocimiento que ambiciona algo más que la contemplación, el conocimiento es conocimiento *para algo*, concretamente, la intervención en la naturaleza hacia la obtención de frutos.

Bajo dicha comprensión activa del conocimiento, la ciencia adquirirá un papel fundamental, siendo necesaria la existencia de un corpus teórico sobre cómo es el mundo como paso previo a la manufactura de los *mejores artefactos*<sup>41</sup> que intervengan en él. En otras palabras, tal y como ejemplifica la Dióptrica, la construcción de artefactos que intervengan en la visión requiere previamente de una teoría científica sobre la luz (definición de la luz, ley de refracción,...) y una teoría sobre el funcionamiento anatómico de los órganos perceptivos, ya que la modificación de la naturaleza exige el conocimiento de la forma en que ésta funciona para averiguar dónde falla y cómo mejorarla:

Así mismo considero que la ejecución de cuanto exponga [para la construcción de las lentes] debe depender de la habilidad de los artesanos, que generalmente carecen de estudios. Por esta razón intentaré hacerme inteligible a todo el mundo y no omitir *no suponer nada que deba ser enseñado por otras ciencias* [para la construcción de las lentes]. *Esta es la razón por la que comenzaré refiriéndome a la explicación de la luz y de sus rayos; a continuación, habiendo realizado una breve descripción de las partes del ojo, detallaré la forma en que se realiza la visión.*<sup>42</sup>

El carácter *instrumental* de dicha ciencia surgirá, entonces, de la finalidad a la que es encaminada la ciencia: el dominio de la naturaleza a través de artefactos construidos por la ciencia. La manufacturación de artefactos, resultado de la ciencia, se dirige a un doble propósito: (1) adquirir «[...] un conocimiento

41 La construcción de artefactos no exige de por sí un conocimiento científico profundo, tal y como evidencia el caso criticado por Descartes al comienzo de la *Dióptrica* respecto a la fabricación de lentes por Santiago Metio. Ahora bien, la manufacturación de *los mejores artefactos posibles* —donde se enmarcan *las mejores lentes posibles*— sí exigirá una serie de conocimientos teóricos previos. Éste será el motivo por el que la *Dióptrica* exponga durante los seis primeros capítulos su concepción científica de fenómenos vinculados a la construcción de lentes.

42 Descartes, *Dióptrica*, AT, VI, p.82-3.



de la Naturaleza mucho más vasto y perfecto»,<sup>43</sup> es decir, ampliar y perfeccionar nuestro conocimiento del mundo mediante el uso de artefactos como el telescopio; (2) mejorar nuestra vida mediante la obtención de los frutos del árbol de la ciencia: medicina, moral y mecánica. De esta forma se evidencia que los artefactos permiten obtener los frutos de la intervención en la naturaleza y a su vez mejorar las herramientas de la investigación científica para así alcanzar más y mejores frutos.

En suma, la ciencia cartesiana no puede entenderse como un corpus de conocimiento guiado por la idea aristotélica del conocimiento *por sí mismo*. La propuesta cartesiana reproducida en la *Dióptrica* pone de manifiesto que los intereses científicos de Descartes apuntan a un conocimiento *para algo*, la ciencia surge para la obtención de resultados, no como una pura contemplación. El rechazo de Descartes hacia las tesis aristotélicas posibilita dicha dimensión instrumental y, en definitiva, la existencia de un sujeto activo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, (1995): *Física*, trad. G. de Echandía, Madrid: Gredos
- CLARKE, D., (1982): *Descartes' philosophy of science*, Manchester University Press
- DAINVILLE, F., (1954): «L'enseignement des mathématiques dans les collèges jésuites de France du XVI au XVIII siècles», *Revue d'histoire des Sciences et de leurs applications*, Vol. 7, pp.6-21 y 109-123
- DESCARTES, R.: *Oeuvres de Descartes*, Vols. I-XII, Adam & Tannery (Ed.), Paris: Leopold Cerf, 1897-1913
- DESCARTES, R. (2011): *Descartes*, trad. Flórez Miguel, Madrid: Gredos
- DESCARTES, R. (1981): *Discurso del método*, *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*, trad. Quintás Alonso, Madrid: Alfaguara
- GARBER, D., (1992): *Descartes' metaphysical physics*, Chicago: University of Chicago Press
- GUENANCIA, P., (2010): *Lire Descartes*, Paris: Gallimard
- GUTHRIE, W.K.C., (2005): *Historia de la filosofía griega VI*, trad. Medina González, Barcelona: RBA
- HERNÁNDEZ REYNÉS, (2009): «Lo natural y lo artificial en Aristóteles y Francis Bacon. Bases para la tecnología moderna», *Ontology Studies*, 9, pp. 297
- JAUME, A., (2012): «De explicaciones por inferencia a la mejor explicación a explicaciones basadas en mecanismos. Una reflexión en torno a los proyectos epistemológicos de Aristóteles y Descartes y sus consecuencias», *Angelicum*, Vol. 89, No.2, pp.477-92

43 *Ibid.*, p.81.



- LANG, H.S., (1998): *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the elements*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MUMFORD, L., (1979): *Técnica y civilización*, trad. Aznar de Acevedo, Madrid: Alianza Ed.
- RIBE, N., (1997): «Cartesian Optics and the Mastery of Nature», *Isis*, 88: pp.42-61.
- ROSS, D., (1974): *Aristotle*, London: Methuen.
- ROSSI, P., (1965): *Los filósofos y las máquinas 1400-1700*, trad. Carreras, Barcelona: Labor
- SMITH, A. M., (1987): «Descartes's Theory of Light and Refraction. A Discourse on Method», *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 77, No.3, pp.1-92
- VACCARI, A., (2008): «Legitimizing the Machine: The Epistemological Foundation of Technological Metaphor in the Natural Philosophy of René Descartes», en C. Zittel (Ed.), *Philosophies of Technology. Francis Bacon and his Contemporaries*, 2008, Leiden, pp.287-336
- WILLIAMS, B., (1978): *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Harmondsworth: Penguin
- WOLF-DEVINE, C., (1993): *Descartes on seeing: Epistemology and Visual Perception*, Southern Illinois University Press
- YATES, F., (1983): *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. Domenec Bergara, Barcelona: Ariel

SERGIO GARCÍA RODRÍGUEZ ES DOCTORANDO en la Universitat de les Illes Balears.

*Líneas de investigación:* Epistemología. y Pragmatismo.

*Publicaciones:*

- (2015): «Los conceptos de «hecho» y «consecuencias útiles» en la crítica russelliana a la teoría de la verdad pragmatista de William James», *Estudios Filosóficos*, Vol. LXIV, No. 186, pp. 299-322.
- (2016): «Justificación y error en Descartes: un argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción», *Revista de filosofía*, Vol. 41, N°1, pp.97-109.

*Correo electrónico:* sergio.garcia@uib.es

**HIPÓTESIS Y CERTEZA MORAL: LA CRÍTICA DE DESCARTES A LAS CAUSAS EFICIENTES**

*HYPOTHESIS AND MORAL CERTAINTY: DESCARTES' CRITICISM OF THE EFFICIENT CAUSES*

<b>Autores</b>	Sergio García Rodríguez
<b>Revista</b>	<i>Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte</i>
<b>Estado del artículo</b>	Aceptado para publicación
<b>Datos del artículo</b>	(En prensa)
<b>DOI</b>	-
<b>Índices de impacto</b>	Scopus, SciELO Citation Index-Thomson Reuters, Philosopher's Index, EBSCO

**Resumen:** La interpretación habitual de Descartes sostiene que la nueva ciencia cartesiana es resultado del remplazo, en las explicaciones científicas, de las causas finales y formales por las causas eficientes. Si bien dicha afirmación es en líneas generales correcta, se ha tendido a asumir que las causas eficientes no entrañan problema alguno. El presente artículo desea cuestionar dicha asunción, poniendo de manifiesto una serie de problemáticas concernientes a la cognoscibilidad de las causas eficientes.

*Palabras clave:* causa eficiente, certeza moral, Descartes, hipótesis, ciencia

**Abstract:** The common interpretation of Descartes argues that the new science is a result of Cartesian replacement, in the scientific explanations, of final and formal causes for efficient causes. While this statement is broadly correct, it has tended to assume that efficient causes do not imply any

problem. This paper wishes to question this assumption, showing a number of problems concerning the knowability of efficient causes.

*Keywords:* Descartes, efficient cause, hypothesis, moral certainty, science

## HIPÓTESIS Y CERTEZA MORAL: LA CRÍTICA DE DESCARTES A LAS CAUSAS EFICIENTES

### *HYPOTHESIS AND MORAL CERTAINTY: DESCARTES' CRITICISM OF THE EFFICIENT CAUSES*

Sergio García Rodríguez  
Universitat de les Illes Balears  
grsergio91@hotmail.com

**Resumen:** La interpretación habitual de Descartes sostiene que la nueva ciencia cartesiana es resultado del remplazo, en las explicaciones científicas, de las causas finales y formales por las causas eficientes. Si bien dicha afirmación es en líneas generales correcta, se ha tendido a asumir que las causas eficientes no entrañan problema alguno. El presente artículo desea cuestionar dicha asunción, poniendo de manifiesto una serie de problemáticas concernientes a la cognoscibilidad de las causas eficientes.

*Palabras clave:* causa eficiente, certeza moral, Descartes, hipótesis, ciencia

**Abstract:** The common interpretation of Descartes argues that the new science is a result of Cartesian replacement, in the scientific explanations, of final and formal causes for efficient causes. While this statement is broadly correct, it has tended to assume that efficient causes do not imply any problem. This paper wishes to question this assumption, showing a number of problems concerning the knowability of efficient causes.

*Keywords:* Descartes, efficient cause, hypothesis, moral certainty, science

#### 1. Introducción

La Modernidad representa el triunfo de una Nueva Ciencia que, frente a la ciencia cualitativa aristotélica, postula un modelo de explicación basado en propiedades matematizables cuya consecuencia última es la cuantificación y, en definitiva, el control de todo fenómeno natural. En este sentido, la capacidad de intervenir sobre el mundo conformará uno de los aspectos centrales de la ciencia moderna, pues ésta no se encamina, como hiciera el aristotelismo, hacia la mera explicación del mundo, sino que, guiado por la impronta baconiana, se orienta hacia el dominio de la naturaleza sirviéndose del poder transformador que la nueva ciencia le concede. Con todo, esta ciencia no será sino fruto de la filosofía de los *novatores*, pues el tránsito de la ciencia aristotélica a la ciencia moderna requerirá de una profunda transformación ontológica materializada en un nuevo concepto de naturaleza, donde ésta “no aparece ya como una urdimbre de formas y esencias en la que se inserten las ‘cualidades’, sino como un conjunto de fenómenos cuantitativamente

mensurables” (Rossi, 1970, p.135) —como se evidencia en la comprensión cartesiana de la *res extensa*, reducida a: tamaño, figura y movimiento (AT VII, p.43; IX-B, p.318)<sup>1</sup>. Asimismo, en el terreno epistemológico, la sustitución de la causa final por la causa eficiente en las explicaciones científicas supondrá una sustancial modificación, dado que los fenómenos naturales dejarán de ser analizados mediante la función *para la que* han sido diseñados, centrándose en la causalidad eficiente de los mismos como explicación alternativa. Este planteamiento, al atender estrictamente a las relaciones causales entre fenómenos, permitirá dilucidar qué operaciones son precisas a fin de generar determinados efectos —y así intervenir sobre el mundo.

Descartes será el artífice de esta reevaluación de las causas, pues el repudio cartesiano, en las explicaciones científicas, de la causalidad final (AT VII, p.55; VII, p.375) y su sustitución por la causalidad eficiente dejará una profunda huella que marcará el inicio de la Modernidad. La argumentación cartesiana procede, como bien ha señalado Osler (2001), de un argumento epistemológico: no se trata de negar la propia existencia de las causas finales, sino de evidenciar que el sujeto *carece de un acceso cognoscitivo a las mismas*, dado que “no debemos atribuirnos tanto valor como para creer que Dios ha querido que fuésemos partícipes de sus designios” (Descartes, 1995, p.38 [AT IX-B, p.37]). De esta forma, concluirá Descartes que “todo ese género de causas que se acostumbra extraer del fin, no es de ninguna utilidad en las cosas Físicas” (Descartes, 2011, p.194 [AT VII, p.55]), por lo que “No deben indagarse las causas finales de las criaturas, sino que basta con indagar las causas eficientes” (Descartes, 1995, p.38 [AT VIII, pp.15-6]). Esta defenestración se efectuará, asimismo, con las causas material (*cf.* Clatterbaugh, 1999, p.19) y formal<sup>2</sup>, restringiendo el ámbito de la explicación científica a la causalidad eficiente. Así, el tópico sostenido habitualmente en los estudios cartesianos (*cf.* Kobayashi, 1993, p.72; Des Chene, 2001, pp.98-99; Hattab, 2003, p.1) afirma que, tras suprimir las causas finales, “Descartes reconoce que solo la causalidad eficiente es relevante para las explicaciones

<sup>1</sup> Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT— (*Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*). París: Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo Flórez (*Descartes*. Madrid: Gredos, 2011), indicando su página correspondiente. Los *Principios de la Filosofía* se ceñirán a la traducción de Guillermo Quintás (*Principios de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1995). Todas las cursivas en los textos de Descartes citados son mías.

<sup>2</sup> El rechazo más claro de la causa formal se efectúa mediante el explícito repudio de las formas substanciales en las explicaciones científicas. Ellas representan, para Descartes, una “entidad filosófica totalmente desconocida” (AT II, p.367) completamente innecesaria para explicar las causas de los fenómenos naturales (AT III, p.492; III, p.500; VI, p.239), pues es suficiente con las causas eficientes. Por tanto, Descartes sostiene que “las ideas de cualidades reales o formas substanciales [...] deberían ser todas juntas rechazadas” (AT III, p.420). Clarke (2000) identifica cuatro críticas por las que Descartes rechaza las formas y cualidades escolásticas: “(a) ellas son redundantes en tanto que explicaciones; (b) ellas no son concebidas de forma clara; (c) comprometen la distinción entre mente y materia; y (d) el mecanismo por el que ellas operan es oscuro” (p.131)



científicas” (Nadler, 2000, p.522), de modo que únicamente la determinación de las “causas eficientes de los fenómenos sensibles nos permitirá comprender los procesos causales por los que Dios los ha producido” (Kobayashi, 1993, p.73). Con todo, esta comprensión de la causalidad eficiente ha ido vinculada a la asunción de que el sujeto cartesiano posee un acceso aproblemático y total a las causas eficientes de los fenómenos, es decir, que puede determinar las genuinas interacciones causales que ocasionan un fenómeno. Ello se evidencia primordialmente en las descripciones causales en términos cartesianos, donde el concepto de causa eficiente es utilizado de modo tal que los autores determinan con seguridad las causas eficientes que generan el fenómeno en cuestión. Ejemplos claros de ello son el proceso de digestión (Gaukroger, 2003, pp.21-2) o el mecanismo de la percepción visual (Aucante, 2006, pp.269-70), descripciones fisiológicas donde en ningún caso los intérpretes observan deficiencias o restricciones en el concepto de causa eficiente que está en uso, pese a que, como se expondrá, éste posee limitaciones evidentes.

El presente artículo cuestiona esa asunción, mostrando la problemática cartesiana referida a la cognoscibilidad de las causas eficientes de los distintos fenómenos naturales. Para ello, se procederá, en primer lugar, a un análisis de dicha causalidad en las explicaciones científicas de Descartes. Posteriormente, se examinará el vínculo entre causas eficientes y el carácter hipotético del proyecto científico cartesiano. Por último, se concluirá con un análisis donde se determine el estatuto epistemológico de que nos proveen las explicaciones científicas cartesianas.

## **2. La crítica de Descartes a la causalidad eficiente: la imposibilidad de conocer las causas eficientes verdaderas**

La noción cartesiana de causa eficiente posee, como diversos intérpretes han sostenido (Hattab, 2003, pp.18-9; Leijenhorst, 2005, p.111; Schmaltz, 2008, pp.139-40; Ott, 2009, pp.52-3), un claro raigambre escolástico que se evidencia en la asunción, por parte de Descartes, de la distinción entre *causa eficiente primera* y *causa eficiente segunda* (AT IV, p.112; VII, p.106; IX-B, p.84). A partir del siglo XIII, la noción aristotélica de causa eficiente —entendida como “el principio primero de donde proviene el cambio” (Aristóteles, 1995, p.142 [194b]), es decir, el movimiento que efectivamente lo ocasiona<sup>3</sup>— es redefinida por Avicena y Pedro de Auvernia (cf. Dunphy, 1966) mediante la distinción entre una causa primera –Dios– y una segunda –las formas substanciales. Dado el carácter inmutable de Dios, era preciso introducir un elemento causal que pudiera ser responsable de las diversas transformaciones de la materia,

---

<sup>3</sup> Esta caracterización no debe entender el *movimiento* de la causa eficiente vinculado a la comprensión moderna del modelo de las bolas de billar, pues si bien “The efficient cause is where the motion first comes from. Where the motion comes from is not to be confused with where the motion takes place” (Tuozzo, 2014, p.26). El movimiento de la causa eficiente aristotélica es la actualización de una potencia (Aristóteles, 1995, [201a-10]).

para lo que, “Las causas segundas son requeridas si es que Dios desea producir alguna otra cosa diferente de aquella que, como Él, es inmutable y uniforme. Es decir, una causa primera y una causa segunda son individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para la producción de cualquier fenómeno natural” (Ott, 2009, p.22). Esta diferenciación se consolidará mediante su inclusión en importantes obras como la *Suma Contra Gentiles* de Tomás de Aquino (II:16.7, 66:19), así como las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez (22.5.1-20; 17.2.7-19) –trasladando su impronta hasta Descartes. Con todo, la asunción cartesiana de dicha distinción implicará una redefinición de su sentido respecto a las interpretaciones escolásticas, pues el marco en el que ésta se inserta es el de una física mecanicista donde el movimiento que subyace a los cambios físicos ya no será cualitativo —como es la actualización de una potencia. En efecto, para Descartes, “un hombre que camina por una habitación muestra mucho mejor lo que es el movimiento que un hombre que dice ‘Es la actualización de un ser potencial en tanto que es potencial’” (AT II, p.597 [Mi traducción]). Se efectúa, así, una reconceptualización en términos mecanicistas de la noción de movimiento, concebida ahora como la “separación instantánea de un cuerpo respecto a sus cuerpos colindantes” (Des Chene, 1996, p.256). La comprensión cartesiana entenderá que la causa eficiente primera refiere a “Dios como la causa universal y primera de todos los movimientos del mundo” (Hattab, 2009, pp.18-9), mientras que “las [denominadas] leyes de la naturaleza, [...] son las causas segundas de los diversos movimientos que nosotros observamos en todos los cuerpos” (Descartes, 1995, pp.97-8 [AT IX-B, p.84]). Por un lado, Descartes subvertirá radicalmente la noción de causa primera al redefinir el concepto de “concurso” (*concursum*) propio de la tradición aristotélico-escolástica. Tras suprimir las formas substanciales y reducir la materia a *res extensa*, los objetos excluyen sus poderes activos (cf. Des Chene, 1998, p.341) y, en consecuencia, la noción escolástica “de *concurso* pierde su significación [...] porque ya no existe nada a lo que Dios pueda concurrir” (Leijenhorst, 2005, p.113). La alternativa de Descartes sostendrá que el concurso de Dios conserva “no solo la existencia de los cuerpos, sino también el total de la cantidad de sus movimientos, que las interacción cuerpo-cuerpo no pueden implicar ganancias o pérdidas de movimiento” (Schmaltz, 2008, p.156)<sup>4</sup>. La otra redefinición conceptual referirá a las leyes de la naturaleza (AT IX-B, pp.84-7; XI, pp.38-44), que reemplazarán a las formas substanciales como causas eficientes segundas dado que “ellas reflejan la naturaleza de las inclinaciones y fuerzas que son por sí mismas las causas segundas y particulares de todos los cambios en los movimientos” (Schmaltz,

<sup>4</sup> Precisamente la cuestión de la conservación, es decir, de cómo relacionar causa primera y causas segundas, ha llevado a plantear las diversas lecturas ocasionalistas o realistas causales. Para profundizar más en las transformaciones que introduce la causa primera cartesiana respecto a la noción de “conservación” de las propuestas de Aquino y Suárez véase (Garber, 1992, pp.274-50; Marion, 1981, pp.110-56, 434-7; Des Chene, 1998, pp.315-40).

2008, p.124). Así, las leyes ocasionarán las distintas relaciones causales que posibiliten la explicación, en términos cuantitativos<sup>5</sup>, de los diversos fenómenos naturales como las propiedades del imán (AT IX-B, pp.279-83), la formación de los arcoíris (AT VI, pp.325-44) o el movimiento del corazón (AT VI, pp.46-50). Esta noción de causa segunda, “explicada exclusivamente en términos de colisiones entre las distintas partes de la materia y el impacto de una partícula sobre la velocidad y la dirección de otras partículas” (Clarke, 1989, p.109), implicará, por tanto, una sustancial transformación de la concepción escolástica, donde “las leyes de la naturaleza no parecían ser las genuinas causas eficientes dado que las leyes no eran la fuente de la acción” (Hattab, 2009, p.19). Asimismo, las causas segundas no constituirán ya la mera expresión de la voluntad divina, sino que derivarán del propio carácter inmutable de Dios, suprimiendo la necesidad de apelar a causas finales. En definitiva, para Descartes, las leyes naturales no representan, como sostiene Guenancia, meros “principios de conservación” (2000, p.84), sino las causas segundas genuinamente responsables de los cambios de la materia, cuyo carácter se vincula necesariamente a la nueva concepción del movimiento propia del mecanicismo, pues “ésta es la única forma en la que los cuerpos interactúan” (Ott, 2009, p.53).

La cuestión de la causalidad eficiente en Descartes ha sido abordada por los intérpretes haciendo especial hincapié en la causa eficiente primera, centrándose en dilucidar en qué sentido es Dios causa eficiente de todo o cómo Dios conserva el mundo, y reduciendo, por otro lado, el análisis de las causas eficientes segundas a la polémica del ocasionalismo. El presente artículo se circunscribe a la problemática existente en relación a las *causas eficientes segundas*, es decir, a aquellas que permiten dar cuenta de los distintos fenómenos y sobre las que se constituye la propuesta científica de Descartes. Como se ha afirmado anteriormente, el presente artículo cuestiona la asunción de que el sujeto cartesiano disfrute de un acceso aproblemático y total a las causas eficientes segundas. Para ello, se defenderá la tesis de que, bajo la propia concepción de Descartes, éstas nos son desconocidas, es decir, que el sujeto no posee acceso epistémico a las causas eficientes *verdaderas*.

Descartes emplea una serie de argumentos contra la cognoscibilidad de las causas eficientes segundas, cuya síntesis la reduce a dos tesis: (a) El sujeto no puede determinar qué causa de todas las posibles ocasiona verdaderamente un efecto; (b) El sujeto no puede resolver que un determinado efecto es verdadero resultado de una única causa concreta. Evidentemente, en ambos casos la cuestión no se limita a señalar que las leyes de la naturaleza representan las causas segundas que ocasionan tales fenómenos, sino que refiere a la dificultad para determinar *en qué modo* esas leyes naturales se organizan para producir dichos efectos. De otra forma, el problema consiste en

---

<sup>5</sup> Para una exposición del carácter cuantitativo de la física cartesiana véanse las consideraciones de Gaukroger (2003, p.18) y Hattab (2009, p.22).

dilucidar cómo se materializan y organizan verdaderamente las leyes para ocasionar un fenómeno concreto. Por lo que respecta a la primera tesis, Descartes se sirve de dos argumentos para probarla. En primer lugar, reitera en diversas ocasiones (AT I, p.502; IV, p.516; VI, pp.64-5; VIII, p.317; IX-B, p.108) que “muchas causas pueden producir el mismo efecto” (Descartes, 1995, p.398 [AT VIII, p.317]), de forma que en las explicaciones “escogemos una de entre todas las formas posibles de acuerdo con la cual supongamos que tales movimientos tienen lugar” (Descartes, 1995, p.128 [AT IX-B, p.108]). Ejemplos de ello se evidencian en las explicaciones cartesianas de por qué no observamos la luz de los cometas (AT IX-B, pp.183-4), de los diversos motivos que ocasionan las desigualdades en los espíritus animales (AT XI, pp.340-1) o de las distintas causas que pueden dar lugar a una misma señal externa en nuestro rostro:

Las mismas señales externas que suelen acompañar a las pasiones pueden proceder también, a veces, de otras causas. Así, el rubor del rostro no lo provoca siempre la vergüenza, pues también puede venir del calor del fuego o del ejercicio corporal. Y esa risa que llamamos sardónica no es sino una convulsión de los nervios del rostro. Y, de la misma forma, podemos suspirar a veces por costumbre, o por enfermedad, pero ello no impide que los suspiros sean signos externos de melancolía o deseo, cuando los causan esas pasiones (Descartes, 2011, p.627 [AT IV, p.410])

Es más, el propio Descartes en algunos casos incluso desconoce cuál de todas las causas posibles es la implicada en la generación del efecto, como sucede en el caso de las manchas solares (AT IX-B, p.160), que “dependen de causas tan inciertas y tan variadas” (Descartes, 1995, p.204 [AT VIII, p.151]) que Descartes es incapaz de determinar cuáles son. Este primer argumento se traduce, por tanto, en una imposibilidad para discernir la causa verdadera que ocasiona el fenómeno cuya explicación es pretendida, de forma que el sujeto se ve obligado a preservar su explicación en un nivel meramente hipotético. Esa misma imposibilidad se enfatizará a través del segundo argumento, donde Descartes apela a una metáfora que asocia el funcionamiento del mundo con el mecanismo de un reloj:

si bien he imaginado causas que podrían producir efectos semejantes a aquellos que vemos, no debemos por ello concluir que aquellos efectos que vemos han sido producidos por las que he supuesto. Porque, al igual que un relojero habilidoso puede construir dos relojes que marquen las horas de igual forma y que, sin embargo, nada tengan en común por lo que se refiere a la organización de sus mecanismos, de igual forma es cierto que Dios posee una infinidad de diversos medios en virtud de los cuales puede hacer que todas las cosas de este mundo parezcan tal y como ahora aparecen, *sin que sea posible al espíritu humano discernir*

*cuál de todos estos medios ha querido emplear para producirlos*  
(Descartes, 1995, pp.410-1 [AT IX-B, p.322])

Dado que nosotros no somos el autor del mundo, existe una total incapacidad para precisar cuál es el mecanismo causal que *realmente* rige el mundo. Se trata, en definitiva, de un argumento análogo al que motiva el rechazo de la causalidad final, pues “ve[mos] por experiencia muchas otras cosas sin poder comprender por qué razón [causa final] *ni cómo las ha producido Dios* [causa eficiente]” (Descartes, 2011, p.194 [AT VII, p.55]). Por tanto, el sujeto cartesiano se ve imposibilitado para determinar que una causa eficiente segunda sea verdadera en tanto que es admisible dar cuenta de un mismo efecto de varias formas posibles, de modo que éste es incapaz de dilucidar cuál es la verdadera. Asimismo, al no ser el autor responsable de la ordenación de dichas causas, no nos es posible determinar cuál de todos los modelos posibles es el verdadero.

Respecto a la tesis segunda, el argumento al que recurre Descartes establece que el sujeto es *incapaz de determinar qué efectos son resultado verdadero de una causa* (AT VI p.63; XI, p.438), dado que “*no conocemos todas las causas que contribuyen a cada efecto*, pues cuando una cosa que hemos creído que dependía de la fortuna no se produce esto prueba que ha faltado alguna de las causas que eran necesarias para producirla” (Descartes, 2011, pp.521-2 [AT XI, p.438]). Las explicaciones cartesianas de los fenómenos naturales en multitud de ocasiones se ven obligadas a apelar a varias causas que concurren para suscitar un determinado efecto. Ejemplos de ello se evidencian en la explicación de los movimientos de la glándula pineal (AT XI, pp.180-3) o en el caso de las ideas resultado exclusivo de la fuerza de los espíritus animales, donde, además de las distintas propiedades de los espíritus, Descartes considera que las impresiones de la memoria representa una segunda causa que influye en éstos:

Pues si la forma de un objeto particular está impresa de manera mucho más nítida que ninguna otra en el lugar del cerebro hacia el cual justamente está inclinada esta glándula, los espíritus que tienden hacia ese lugar *no pueden dejar de recibir también la impresión de esa forma*  
(Descartes, 2011, p.724 [AT XI, p.184])

Descartes incluso llega a plantear la existencia de causas implicadas en la generación de un efecto que nos resultan desconocidas, como en el caso de algunos fenómenos *raros*, pues las causas “de que dependen son siempre tan particulares y tan pequeñas, que es muy difícil notarlas” (Descartes, 2011, p.143 [AT VI, p.63]). Esta segunda crítica recurre, así, a la dificultad para elucidar el número de causas eficientes que se ven implicadas para la generación de un efecto, pues incluso “frecuentemente acontece que varias y



diversas causas, actuando a la vez sobre un mismo cuerpo, impiden sus respectivos efectos” (Descartes, 1995, p.159 [AT IX-B, p.131]).

En suma, el conocimiento de las causas eficientes segundas plantea una imposibilidad para determinar cuáles son las genuinas causas que ocasionan los distintos fenómenos. Los sujetos no pueden determinar ni el número causas eficientes implicadas en la generación de un efecto, ni si aquellas que lo producen son las *verdaderas* causas eficientes. Por tanto, la asunción de que el sujeto cartesiano es capaz de explicar los fenómenos naturaleza en tanto que posee un acceso completo a las causas eficientes verdaderas queda cuestionada. La consecuencia más directa de esta crítica a la causa eficiente se manifestará en el estatuto de las hipótesis científicas y el tipo de conocimiento de que nos provee el proyecto científico cartesiano.

### 3. Falsedad y utilidad en las hipótesis científicas cartesianas

La cuestión de las hipótesis en el proyecto científico cartesiano representa uno de sus aspectos más relevantes, pues, a pesar de la constante afirmación de que se va a proceder deductivamente desde la metafísica hasta la física, Descartes apela finalmente a supuestos como forma de explicar los fenómenos naturales en tanto que las leyes de la naturaleza “no pueden por sí solas determinar exactamente qué mecanismos existen en el mundo, ni posibilitan conocer qué mecanismos existen en él” (Williams, 1996, p.331). Dentro de esta cuestión se plantea el problema de si Descartes era un realista (*hypothesis non fingo*) o si pertenecía a la tradición de *salvar los fenómenos* —donde las hipótesis son despojadas de consideraciones veritativas y reducidas a un valor puramente instrumental en tanto que permiten dar cuenta de los fenómenos naturales. De hecho, él mismo llega a sostener que su modelo explicativo de los fenómenos naturales puede ser interpretado en ambos sentidos, de modo que “uno debe o bien rechazar todo lo contenido en las dos últimas partes [de los *Principios*] y simplemente tomarlo como una pura hipótesis o incluso una fábula, o bien aceptar la totalidad de ella” (AT IV, p.217 [Mi traducción]). La interpretación de Descartes desde una óptica realista fundamenta su lectura en que “Las causas de los fenómenos físicos postuladas por Descartes deben explicar aparte de que los acontecimientos físicos son tal y como los observamos, que éstos no podrían ser de ninguna otra forma distinta de la que son” (Clarke, 1986, pp.122-3). En efecto, Descartes reconoce en diversas ocasiones que sus hipótesis (AT IX-B, pp.124-5), guiadas por las leyes de la naturaleza, constituyen las causas verdaderas de determinados fenómenos (AT II, p.199; VI, p.52; IX-B, p.239), amparándose, para ello, en que su explicación es *la única capaz de explicarlos* (AT I, p.563; II, p.197; II, p.200; IX-B, p.139). Asimismo, se sirve de diversos criterios a fin de evidenciar que sus hipótesis son mejores que las de sus contrincantes: menor número de hipótesis empleadas (AT II, pp.199-200; V, p.170; XI, p.201), mayor capacidad explicativa (AT I, p.563; II, p.525; XI, p.83) o claridad de las hipótesis utilizadas

(AT IX-B, p.125). Por tanto, bajo esta interpretación, el modelo hipotético de Descartes estaría realizando una descripción verdadera del mundo, donde las hipótesis, al ser corroboradas empíricamente, se confirmarían como causas verdaderas, dado que “la evidencia [es] requerida a fin de identificar la causa actual de algún fenómeno” (Clarke, 1992, p.269).

Contrariamente, a la luz de la crítica cartesiana a la causalidad eficiente, sostengo que sus hipótesis científicas no son consideradas bajo un prisma realista. En efecto, el mayor problema para validar el estatuto real de las hipótesis no es la dificultad de hallar observaciones que corroboren determinadas hipótesis, sino la imposibilidad de determinar que las causas eficientes postuladas en forma de hipótesis sean las *verdaderas*. Es más, las críticas expuestas anteriormente ponen de manifiesto la incapacidad del sujeto para hallar una única explicación causal de un fenómeno que represente la verdadera —argumento sobre el que se funda la interpretación realista—, pues, como se ha expuesto, existen varias descripciones posibles para un mismo efecto y, además, el sujeto no dispone de acceso a la verdadera forma en que Dios ha ordenado el mundo. En definitiva, es preciso que el sujeto sea capaz de determinar las causas eficientes *verdaderas* para poder sostener que sus hipótesis son las explicaciones causales reales. Ante esa imposibilidad, el presente artículo defenderá que Descartes efectúa una *comprensión instrumental* de sus hipótesis científicas, cuyo valor no radicará en la verdad de que nos provean sino en su capacidad para generar efectos.

Si bien no conocemos el mecanismo causal con el que Dios ha ordenado el mundo, el mejor modelo será aquel que, sin postularse como el necesariamente verdadero, nos permita dar cuenta de todos los efectos como si lo fuera. Es más, el propio Descartes afirma en reiteradas ocasiones que se sirve de hipótesis que él mismo considera *falsas* (AT II, p.227; IX-B, p.110; IX-B, p.123)<sup>6</sup>. En este punto cabe recordar que la ciencia cartesiana se reivindica como el instrumento transformador de la realidad, capaz de convertirnos en “dueños y poseedores de la naturaleza” (Descartes, 2011, p.142 [AT VI, p.62]) y, así, lograr consecuencias útiles frente a la ciencia aristotélica, pues “nadie ha tenido éxito en derivar algún beneficio práctico de la ‘materia primera’, ‘formas substanciales’, ‘cualidades ocultas’ y similares” (AT VIII-B, p.26 [Mi traducción]). Ciertamente, Descartes otorga a la ciencia una capacidad de intervención en el mundo, pues son los frutos de la misma aquello que nos permite la conquista de una *buena vida* (AT IV, p.228; VI, p.22; IX-B, p.13) —objetivo último del proyecto cartesiano. De ese modo, el interés práctico de la ciencia cartesiana junto a la indiferencia frente a la falsedad de sus hipótesis, conducen a Descartes a concluir:

---

<sup>6</sup> Para una enumeración de las hipótesis falsas utilizadas en sus explicaciones científicas véase Cavallé (1991, pp.272-3).

que cuanto he de exponer sea solamente considerado como una hipótesis que puede distar mucho de la verdad, pero, aunque tal fuera el caso, considero haber realizado una importante aportación si todas las cosas que han sido deducidas a partir de ella, son enteramente conformes con las experiencias. Si tal fuera el caso, mi exposición no será menos útil para la vida que si fuera verdadera, *puesto que podremos servirnos de ella para disponer de las causas naturales con vistas a producir los efectos que pudiéramos apetecer* (Descartes, 1995, p.147 [AT IX-B, p.225])

Y agrega varios apartados después:

Es más, estimaría haber contribuido bastante al desarrollo del conocimiento, *si las causas que he explicado son tales que los efectos que ellas pueden producir son semejantes a aquellos que vemos en el mundo, sin llegar a cuestionarme si es mediante esas u otras causas como han sido producidos*. Asimismo, creo que es tan útil para la vida *conocer las causas imaginadas de la forma indicada, como tener el conocimiento de las verdaderas*; digo esto, porque la medicina, la mecánica y generalmente todas las artes a las que el conocimiento de la Física puede servir, sólo tienen por finalidad, aplicar de modo tal unos cuerpos a los otros, que, por la secuencia de las causas naturales, algunos efectos sensibles sean producidos; esto nosotros lo haremos tan correctamente, considerando la secuencia de algunas causas imaginadas en la forma indicada, aun cuando sean falsas, como si fuera verdaderas, porque esta secuencia se ha supuesto que es semejante en cuanto se refiere a los efectos sensibles (Descartes, 1995, p.411 [AT IX-B, pp.322-3])

Por tanto, el constructo científico de Descartes se fundamenta en hipótesis donde no es relevante la verdad de las mismas, sino su capacidad para producir efectos, pues “podemos extraer consecuencias muy verdaderas y seguras aunque ellas [las hipótesis] sean falsas o inciertas” (AT II, p.234 [Mi traducción]) (AT II, p.143; VI, p.83; IX-B, p.125). Para la ciencia cartesiana, centrada en la consecución de efectos, “es suficiente con imaginar una causa que pudiera producir el efecto en cuestión, aunque pudiera haber sido producida por otras causas y no supiéramos cuál es la verdadera causa” (AT IV, p.516 [Mi traducción]).

Esta lectura de las explicaciones científicas como construcciones hipotéticas que no representan las verdaderas causas eficientes se evidencia muy claramente en la distinción establecida por Descartes entre el hombre-máquina y el *vrai homme* (AT II, p.40; VI, p.56; VI, p.59; IX-A, p.25; IX-A, p.71; XI, p.185; XI, p.202). En efecto, hallamos en cada una de las descripciones vinculadas a fenómenos fisiológicos del hombre una explicación en términos mecanicistas

donde se distingue entre ambas nociones. El mejor ejemplo de ello lo hallamos en el *Tratado del hombre*, donde Descartes desarrolla su explicación de la fisiología humana más completa, para la que comienza afirmando que va a “suponer que el cuerpo no es más que una estatua o máquina de tierra que Dios, adrede, forma para hacerla lo más semejante posible a nosotros, de tal manera que [...] introduzca en su interior todas las piezas necesarias para que ande, coma, respire y, finalmente, imite todas aquellas de nuestras funciones” (Descartes, 2011, p.675 [AT XI, p.120]). Todo el tratado desarrolla la hipótesis del hombre-máquina hasta concluir, finalmente, que “todas las funciones que [él] ha atribuido a esta máquina [...] imitan con la mayor perfección posible las acciones de un hombre de verdad” (Descartes, 2011, p.736 [AT XI, p.202]). Recurrir a la metáfora del mecanismo del reloj anteriormente expuesta representa, de hecho, la mejor forma de abordar esta hipótesis, pues dado que no somos el creador del *vrai homme* no podemos determinar que ése sea el mecanismo verdadero que le hace funcionar, viéndonos obligados a construir un hipotético modelo cuya veracidad no puede ser probada —tan solo podemos ocasionar efectos similares. No es cierto, por tanto, lo sostenido por Gaukroger de que “si comparamos los constructos imaginarios con el fenómeno real, encontraremos en ambos casos que ambos son indistinguibles” (Gaukroger, 2003, p.21), en tanto que no es posible conocer cómo funciona el arquetipo real. La descripción que ofrece Descartes se trata de un constructo meramente hipotético sobre cómo podría articularse el cuerpo humano, donde, de hecho, no se llega a establecer una identificación entre ambas nociones, sino que al preservar la distinción entre hombre-máquina y hombre verdadero se evidencia que la hipótesis explicativa no se postula como verdadera. La “máquina formula un cuerpo que podemos conocer” (Guenancia, 2000, p.102), pero ello tan solo representa uno de los posibles modelos, no el verdadero. De forma análoga, hallaríamos también la explicación de Descartes sobre el origen del mundo donde se distingue explícitamente (AT VI, pp.45-6; IX-B, pp.123-4; XI, pp.31-2) entre *mundo verdadero* y *mundo imaginario*, afirmando de modo expreso que las causas eficientes que propone del mundo son *falsas*, pues “no quería [él] inferir que este mundo nuestro haya sido creado de la manera que [él] explicaba, porque es mucho más verosímil que, desde el comienzo, Dios lo puso tal y como debía ser” (Descartes, 2011, p.131 [AT VI, p.45]).

En definitiva, si bien se ha tendido a afirmar que la introducción del proyecto hipotético es debido a una cuestión meramente empírica, consecuencia de la “imposibilidad observacional de las partículas de la materia en los términos en que la explicación del fenómeno natural debe ser construida” (Clarke, 1992, p.266), considero que la imposibilidad para determinar las causas eficientes verdaderas representa un problema de mayor calado, pues condena cualquier proyecto científico —al margen de su corroboración empírica— a no poder dilucidarse como explicación verdadera. En definitiva, la crítica cartesiana a la causalidad eficiente implica una concepción de su proyecto científico no vinculada a la consecución de verdades, sino de efectos. Descartes propone un

modelo preocupado por la obtención de consecuencias útiles que nos faciliten el gozar de una mejor existencia terrenal mediante la consecución de los frutos de la ciencia.

#### **4. Causalidad eficiente y certeza moral: el estatuto epistemológico del proyecto científico cartesiano**

A raíz de la revalorización de la experiencia en el proyecto científico de Descartes efectuada por Clarke y Garber, se reemplaza una comprensión donde la ciencia cartesiana era resultado de una deducción desde los principios metafísicos por una concepción que algunos autores han denominado hipotético-deductiva. La transformación del prisma interpretativo tuvo su correlato en el estatuto epistemológico de la propuesta científica de Descartes, pues la comprensión deductivista, que permitía preservar la justificación *a priori* derivada de los fundamentos metafísicos, fue sustituida por un modelo hipotético cuya justificación provenía de la experiencia.

Antes de determinar el grado de seguridad que proporciona la ciencia cartesiana, conviene destacar la existencia, para Descartes, de dos tipos de certeza: una certeza metafísica y una certeza moral (AT IV, p.173; VI, pp.37-8; VII, p.475; IX-B, pp.323-5). La primera representa un tipo de conocimiento que no es susceptible de ser puesto en duda, pues “no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos” (Descartes, 1995, p.412 [AT IX-B, p.324]) —como sucede en el caso del *cogito*. Se trata de la famosa certeza que, tras superar la duda radical escéptica, permite la fundamentación segura del resto del edificio epistémico. Por otro lado, las certezas morales<sup>7</sup> conforman aquel conocimiento *probable* (AT VI, p.25; VII, p.22; VII, p.73), constituido sobre algún tipo de evidencia cuyo carácter es falible y susceptible de ser perfeccionado (AT VI, p.3; VI, p.24; VII, p.47), dado que “tampoco deben ser estimadas tan ciertas que no pueda[n] modificarse [...] cuando a ello obliga la evidencia de alguna razón” (Descartes, 1995, p.11 [AT IX-B, p.7]). La certeza moral, a diferencia de la metafísica, no provee de una justificación epistémica última, pues, al caber en ella siempre la posibilidad de error, está sujeta a revisión permanente. Si bien este tipo de certeza ha tendido a ser circunscrita al ámbito de la praxis vital —el sujeto precisa un conocimiento provisional que le permita conducirse en los asuntos ordinarios de la vida (cf. Araujo, 2003, pp.147-57)—, el presente artículo defiende la tesis de que ella es extensible análogamente a las explicaciones científicas de Descartes. La imposibilidad de deducir el constructo científico desde los fundamentos metafísicos, unido a los impedimentos que plantea la crítica a las causas eficientes, conducen, como se ha expuesto, a la postulación cartesiana de hipótesis falsas a fin de obtener

<sup>7</sup> Me acojo a la definición de certeza moral planteada por Curley: “I am morally certain that  $p$  = df I believe  $p$  and my evidence for  $p$  makes it sufficiently more probable than *not-p* that it would be extravagant [...] for me not to act on my belief that  $p$  [...] although I have, or could have, some valid reason for doubting  $p$ ” (Curley, 1993, p.19)



explicaciones de las que derivar efectos prácticos. De ese modo, el explícito rechazo de Descartes a la noción de verdad en sus explicaciones científicas dirige la discusión hacia el ámbito de la *probabilidad*, es decir, de la certeza moral, dado que la “explicación plausible complementa, y prácticamente suplanta, la deducción desde unos principios seguros como fuente de confirmación” (Macmullin, 2008, p.89). El argumento más claro para sostener dicha categorización lo establece Descartes en la Cuarta Parte de los *Principios*, donde compara, en los siguientes términos, la construcción de su ciencia con el desentrañamiento de un código cifrado:

*Y si alguien interesado en conocer el contenido de un escrito cifrado, redactado con letras ordinarias, lee una B cuantas veces aparezca una A y, asimismo, lee una C cuanta, veces aparece una B, y sustituye para efectuar su desciframiento a cada letra por la letra que la sigue en el alfabeto; si leyendo de esta forma, haya palabras que tengan sentido, no dudará que sea el verdadero sentido de este escrito el que ha encontrado, aun cuando el que lo hubiese escrito, haya atribuido otro totalmente distinto al dar otra significación a cada letra: esto es tan difícil que acontezca principalmente cuando el escrito cifrado contiene muchas palabras, que no es moralmente creíble. Así pues, si se considera cuán diversas propiedades del imán, del fuego y de todas las otras cosas que hay en el mundo, han sido muy evidentemente deducidas de un pequeño número de causa que he propuesto al inicio de este tratado, aun cuando se haya imaginado que las he supuesto por azar y sin que la razón me haya persuadido de ellas, no se dejara por ello de tener, al menos, tanta razón para juzgar que son las verdaderas causas de todo lo que he deducido, como la hay para creer que ha hallado el verdadero sentido de un escrito cifrado cuando se ve que se sigue de la significación que, por conjetura, se ha dado a una letra (Descartes, 1995, p.412 [AT IX-B, p.323])*

En ambos casos la cuestión se fundamenta en el desconocimiento de las causas eficientes *verdaderas*, pues la construcción de cualquier modelo presupone que “el que lo hubiese escrito [realmente], [podría haber] atribuido otro [sentido] totalmente distinto al dar otra significación a cada letra” (Descartes, 1995, p.412 [AT IX-B, p.323]), lo que es análogo a afirmar que “Dios posee una infinidad de diversos medios en virtud de los cuales puede hacer que todas las cosas de este mundo parezcan tal y como ahora aparecen, sin que sea posible al espíritu humano discernir cuál de todos estos medios ha querido emplear para producirlos” (Descartes, 1995, pp.410-1 [AT IX-B, p.322]). Ante esta situación, se establece, en ambas situaciones, un procedimiento análogo: postular una interpretación hipotética que permita otorgar un sentido a fin de cosechar resultados similares a los que nos podría permitir el modelo verdadero. Si bien no es posible dilucidar la verdad de las causas eficientes,

Descartes propone una serie de criterios —anteriormente han sido enumerados varios de ellos—, cuyo cumplimiento permitiría ampliar el grado de probabilidad de que goza su propuesta científica. No obstante, la mejor forma de ampliar la probabilidad de su modelo explicativo será mediante una corroboración empírica de la causa propuesta. En este punto la presente interpretación se distancia notablemente de lecturas como la de Easton o Rodis-Lewis, pues no se trata de que las hipótesis se vuelvan verdaderas tras su corroboración empírica<sup>8</sup>, sino que su concordancia con la experiencia nos permite constatar su capacidad para generar los correspondientes efectos, aumentando su grado de certeza —haciéndola *más probable*.

Como ha puesto de relieve Clarke, el papel de lo empírico en el proyecto científico cartesiano está fuera de toda duda. El propio Descartes recalca reiteradamente la importancia de que dichas hipótesis sean constatadas en la experiencia (AT IV, pp.516-7; VI, p.65; IX-B, p.124). Ahora bien, este proceso se traduce en que, a partir de una causa, ocasionamos un efecto empírico como forma de validar dicha relación, y es precisamente en la *generación de efectos* donde radicará la importancia que la ciencia cartesiana otorga a lo empírico, pues “si todas las cosas que han sido deducidas a partir de [la causa propuesta], *son enteramente conformes con las experiencias* [...] mi exposición no será menos útil para la vida que si fuera verdadera, puesto que podremos servirnos de ella para disponer de las causas naturales con vistas a producir los efectos que pudiéramos apetecer” (Descartes, 1995, p.147 [AT IX-B, p.225]). En efecto, el papel de la experiencia, lejos de ser el instrumento que dirime la verdad de una hipótesis, se vincula a las consecuencias que nos permite extraer. Así, aunque las “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” (Descartes, 1981, pp.60-1 [AT VI, p.83]). De esta forma, la importancia de la experiencia en la ciencia cartesiana se dirige hacia el dominio de la naturaleza como herramienta para la consecución de una buena vida, disolviendo la importancia de la verdad en el mismo. Esta comprensión instrumentalista conduce, asimismo, a que el modelo científico cartesiano sea percibido como falible y, por ello, susceptible de ser sustituido por otro mejor, pues si “uno lo toma como una mera hipótesis, *como lo presenté*, me parece, no obstante, que no hay que rechazarlo hasta que uno haya encontrado alguna otra explicación mejor de todos los fenómenos de la naturaleza” (AT IV, p.217 [Mi traducción]) —de forma análoga a lo que sucede con cualquier certeza moral.

---

<sup>8</sup> “[...] for the possible ways that reason can conceive exceed the one actual world that the senses come into contact with. The appeal to experience and observation is what delimits the merely conceivable, possible ways *to the actual one*, and so plays a necessary role in scientific knowledge. We must appeal to experience in order to find our way back from effects to their causes” (Easton, 2013, p.195); “[...] the multiplication of experiments will reduce little by little the role of what is called moral certainty (a. 205), by confirming initial hypotheses” (Rodis-Lewis, 1993, p.250)

En definitiva, frente a la imposibilidad de una ciencia cuyo estatuto sea de certeza metafísica, “el sujeto es libre de postular [...] un conocimiento por conjetura (capaz de ofrecer una ‘certeza moral’, ‘útil para la vida’) sostenido sobre la experiencia” (Cavaillé, 1991, p.275). La construcción hipotética de la ciencia cartesiana junto a su imposibilidad para determinar las causas eficientes reales conducen, así, a una certeza moral que otorga un conocimiento *probable* de la realidad. La corroboración empírica a la que las hipótesis se ven sometidas permite asegurar la generación de efectos, sustituyendo la búsqueda de la verdad —en términos de certeza metafísica— por el instrumentalismo relativo a las consecuencias que extraemos de la ciencia.

## 5. Conclusión

Frente a la asunción de que el sujeto cartesiano posee un acceso total y aproblemático a las causas eficientes segundas, el presente artículo ha defendido la existencia de una crítica cartesiana que imposibilita el conocimiento verdadero de las mismas. Para ello, se ha apelado a la incapacidad para determinar qué causa de todas las posibles ocasiona un efecto concreto y cómo el sujeto es, asimismo, incapaz de dilucidar el número de causas eficientes que se ven inmersas en la generación de un fenómeno. Las consecuencias que se derivan de esta crítica a la causalidad poseen su correlato más significativo en la imposibilidad de determinar que el constructo científico cartesiano represente el mecanismo *verdadero* que ordena el mundo, pues como muy acertadamente ha sintetizado Garber:

podría haber innumerables explicaciones mecánicas alternativas para un mismo fenómeno, y nosotros somos incapaces de establecer con certeza cuál de las posibles explicaciones mecánicas es la verdaderamente correcta [...] Y, aunque todo puede ser explicado mecánicamente, desde el propio argumento de Descartes debemos concluir que no se sigue que la explicación mecánica sea la explicación correcta (1992, pp.109-10)

No se trata de la mera insuficiencia para determinar empíricamente —por falta de datos que lo corroboren— cuáles son las causas reales, sino que la propia concepción cartesiana de las causas eficientes imposibilita cualquier elucidación de su estatuto veritativo. En consecuencia, adquiere sentido una comprensión de su proyecto científico vinculada a la noción de *certeza moral*, cuyo interés se centra no en la verdad sino en la utilidad que nos permiten extraer dichas hipótesis, pues “es tan útil para la vida conocer causas imaginadas de la forma indicada, como tener el conocimiento de las verdaderas” (Descartes, 1995, p.411 [AT IX-B, p.322]).

Por tanto, la crítica de Descartes a la causa eficiente conduce a una comprensión instrumental de su propuesta científica, cuyo propósito no radica

en la consecución del mecanismo real del mundo, sino en servirnos de los efectos a fin de conquistar la mejor vida terrenal posible.

### Referencias bibliográficas

- Araujo, M. (2003). *Scepticism, Freedom and Autonomy*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Aristóteles (1995). *Física*. trad. G. de Echandía. Madrid: Gredos
- Aucante, V. (2006). *La philosophie médicale de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cavaillé, J.-P. (1991). *Descartes. La fable du monde*. Paris: Vrin.
- Clarke, D. (2000). Causal powers and occasionalism from Descartes to Malebranche. En S. Gaukroger, J. Schuster y J. Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy* (pp.131-48). Londres: Routledge.
- Clarke, D. (1992). Descartes' philosophy of science and the scientific revolution. En J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes* (pp.258-85). Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, D. (1989). *Occult qualities and Hypotheses. Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*. Oxford: Clarendon Press
- Clarke, D. (1986). *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza Editorial
- Clatterbaugh, K. (1999). *The Causation Debate in Modern Philosophy (1637-1739)*. Londres: Routledge.
- Curley, E. (1993). Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical. En Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and the Science of René Descartes* (pp.11-30). Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Flórez (Ed.), Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (1995). *Principios de la filosofía*. Quintás, G. (trad.), Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Quintás (trad.), Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*. Adam & Tannery (eds.), París: Leopold Cerf.
- Des Chene, D. (2001). *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. London: Cornell University Press.

- Des Chene, D. (1996). *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. London: Cornell University Press.
- Dunphy, W. (1966). Peter of Auvergne on the Twofold Efficient Cause. *Medieval Studies*, 28, 1-21.
- Easton, P. (2013). Robert Desgabets on the Physics and the Metaphysics of Blood Transfusion. En Dobre y Nyden (eds.), *Cartesian Empiricisms* (pp.185-202). Londres: Springer.
- Garber, D. (1992). *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gaukroger, S. (2003). *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guenancia, P. (2000). *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.
- Hattab, H. (2009). *Descartes on Forms and Mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hattab, H. (2003). Conflicting Causalities: The Jesuits, their Opponents, and Descartes on Causality of the Efficient Cause. En Garber and Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy (Vol. 1)* (pp.1-22). Oxford: Oxford University Press.
- Kobayashi, M. (1993). *La Philosophie Naturelle de Descartes*. Paris: Vrin.
- Leijenhorst, C. (2005). La Causalité chez Hobbes et Descartes. En Weber (ed.), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*. Paris: Vrin.
- Macmullin, E. (2008). Explanation as Confirmation in the Descartes's Natural Philosophy. En Broughton and Carriero (eds.), *A companion to Descartes* (pp.84-102). Londres: Blackwell Publishing.
- Marion, J.L. (1981). *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Nadler, S. (2000). Doctrines of explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy. En Ayers and Garber (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (I)* (pp.513-52). Cambridge: Cambridge University Press.
- Osler, M. (2001). Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy. *Osiris*, 16, 151-68
- Ott, W. (2009). *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.



- Rodis-Lewis, G. (1993). From Metaphysics to Physics. En Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and the Science of René Descartes* (pp.242-58). Oxford: Oxford University Press.
- Rossi, P. (1970). *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*. Barcelona: Labor
- Schmaltz, T. (2008). *Descartes on causation*. Oxford: Oxford University Press
- Tuozzo, T.M. (2014). Aristotle and the Discovery of Efficient Causation. En T. Schmaltz (ed.), *Efficient Causation: A history* (pp.23-47). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1996). *Descartes y el proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra

## DISCUSIÓN

### 1. INTRODUCCIÓN: UNIDAD Y COHERENCIA DE LAS DISTINTAS PUBLICACIONES

Contra las lecturas de Descartes que prescinden, en mayor o menos medida, de la metafísica o de la ciencia cartesiana, la presente tesis doctoral se compone fundamentalmente de artículos donde se analizan diversos aspectos que aluden y entretienen de forma unitaria el proyecto filosófico cartesiano y su vertiente científica. A este respecto, como O'Hear o Ariew<sup>132</sup> han resaltado, es necesario destacar la unidad presente en el proyecto cartesiano, pues Descartes manifiesta una visión sinóptica de su propio sistema, sirviéndose para ello de «an organic image, that of a tree, to describe his philosophical system»<sup>133</sup>. En efecto, la unidad orgánica entre ciencia y metafísica se evidencia con claridad en la metáfora del árbol de la filosofía expuesta en los *Principios de la filosofía*:

«De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral»<sup>134</sup>

Mediante este símil Descartes constata el carácter organicista de su proyecto, donde los fundamentos filosóficos desempeñan una función epistemológica importante en el resto del conocimiento humano –bien científico, bien ordinario. De este modo, plantear el sistema cartesiano en términos que excluyan cualquiera de las dos dimensiones implicaría una concepción reduccionista que simplificaría la amplitud de miras de su propuesta. Se trata, por tanto, de mostrar cómo la metafísica cartesiana se interrelaciona con el ámbito científico, contribuyendo al fin último planteado por Descartes: la conquista de la *buena vida*. Ahora bien, en estas conexiones epistemológicas gozará de plena importancia la concepción del conocimiento no como un objeto de veneración contemplativa sino como una *herramienta de acción*. El pragmatismo de Descartes constituirá aquel rasgo que permita articular ambas dimensiones del proyecto cartesiano, pues éstas se encaminan primordialmente a una transformación del mundo. Así, no es sino el pragmatismo cartesiano aquello que otorga una unidad de acción a sus

---

<sup>132</sup> Cf. Ariew, *Descartes among the scholastics*, p.58

<sup>133</sup> O'Hear, *Conceptions of Philosophy*, p.245

<sup>134</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.15 (AT IX-B, p.14)

sistema, redefiniendo el papel jugado por los fundamentos metafísicos en relación al conocimiento.

A fin de explorar esta lectura pragmatista, me serviré de los artículos compendiados en la sección previa y que conforman el núcleo de la presente tesis. Es posible destacar la coherencia presente en los mismos en la medida en que comparten una serie de puntos de partida sobre los que cada uno desarrolla una vertiente del pensamiento cartesiano. El primer elemento que las distintas publicaciones comparten refiere al carácter *activo* de la cosmovisión cartesiana, esto es, la comprensión del sujeto centrada primordialmente en la intervención sobre el mundo. Una vez planteado dicho carácter activo, el segundo aspecto común a todos los artículos alude a la generación de consecuencias útiles, de forma que el conocimiento constituye, en tanto que eje transformador, una herramienta de acción. Descartes sigue, por tanto, el *motto* de Bacon «Saber es Poder». Precisamente por ello, la propuesta de Descartes se encamina al *dominio de la naturaleza* como tarea primordial. El tercer elemento común a todos los artículos reside en la concepción *falible* del conocimiento –haciendo para ello énfasis en la importancia de la certeza moral en su proyecto. Finalmente, es la búsqueda de la *buena vida* aquello que concede sentido a las distintas manifestaciones prácticas del cartesianismo. Las diversas transformaciones de la naturaleza que Descartes pretende acometer no responden sino al interés de mejorar las vidas de los sujetos. De otra forma, se trata de conquistar un progreso material y moral.

Una vez expuesta sintéticamente la unidad presente entre los diversos artículos, se desarrollará a lo largo de los distintos apartados la relación entre los mismos, sobre la que se articula y construye una interpretación del proyecto cartesiano. Cada una de las publicaciones incide un aspecto importante del pragmatismo cartesiano que a su vez se halla interconectado con otros. Así pues, no se trata solo de que los artículos compartan una concepción relativa a determinadas cuestiones de la epistemología cartesiana como el falibilismo o la búsqueda de consecuencias útiles, sino que existe una vinculación constructiva entre las diversas publicaciones que redundan en el desarrollo de una doctrina pragmatista. Por tanto, a fin de desarrollar el pragmatismo *avant la lettre* cartesiano, la presente tesis se servirá de los aspectos comunes a los que se ha aludido anteriormente.

## **2. RENE DESCARTES: UN PRAGMATISTA AVANT LA LETTRE**

Como se ha evidenciado en el apartado 2 de la *Introducción*, los padres del pragmatismo reconocían una historicidad subyacente a multitud de elementos genuinos del pragmatismo. El rubro «viejas formas de pensar» empleado por James no alude sino al conjunto de elementos propios del pragmatismo que anteriormente habían sido sostenidos por algún filósofo, como sucediera con el método pragmático. A este respecto, nada impide que pensadores que en su momento no fueron contemplados como precursores del pragmatismo no puedan ser repensados a la luz de nuevos estudios que incidan en aspectos alternativos. El énfasis debe situarse en la interpretación estrictamente racionalista de Descartes defendida por los pragmatistas, cuyas implicaciones

impedían cualquier acercamiento del cartesianismo hacia postulados pragmatistas. Una exégesis de Descartes centrada primordialmente en su proyecto metafísico conlleva una concepción del conocimiento en términos definitorios alejada de cualquier forma de intervención sobre el mundo. Ello se evidencia en la distinta concepción, según los propios pragmatistas, de las ideas que manifiestan racionalismo y pragmatismo. Para el primero, es imperativo disponer de un conocimiento contemplativo de la realidad donde las ideas «are ineffective and impotent, since they mean only to mirror a reality»<sup>135</sup>. Esta posición carente de significación práctica contrasta con la concepción pragmatista, según la cual «nuestras creencias realmente son reglas de acción»<sup>136</sup>. Por ello, la cuestión debe centrarse en dismantlar la caracterización racionalista de Descartes planteada por el pragmatismo, pues ella constituye la principal razón por la que los pragmatistas concibieron una plena incompatibilidad entre ambas concepciones del mundo y del conocimiento.

A fin de lograr este objetivo, se apelará a los distintos artículos para construir una concepción cartesiana muy distinta a la concebida por los pragmatistas. De este modo, será la coherencia manifestada por las distintas publicaciones aquello que hará posible constituir dicha relectura del proyecto cartesiano. En otras palabras, la dilucidación de los distintos elementos pragmatistas presentes en la propuesta de Descartes se realizará a través del contenido de los distintos artículos. En consecuencia, la siguiente tesis guiará la interpretación pragmatista del cartesianismo: existen en Descartes más rasgos pragmatistas de los señalados por Dewey y James en los distintos filósofos modernos. De acuerdo a esta tesis, Descartes no sólo se servirá del método pragmático –como hicieron Berkeley, Locke o Hume– y se centrará en la obtención de consecuencias útiles que redunden en un progreso material – como planteaba Bacon–, sino que presentará otros rasgos propios del pragmatismo. En definitiva, se observará cómo el carácter pragmatista de Descartes *flexibiliza* los términos en los que su propuesta había sido concebida, pues, como afirmaba James, «El pragmatismo flexibiliza todas nuestras teorías, las desentumece y las pone a funcionar a cada una»<sup>137</sup>.

## 2.1. LA COSMOVISIÓN ACTIVA DEL SUJETO: UN PUNTO DE VISTA CARTESIANO

La Edad Media privilegió durante siglos una concepción del hombre donde éste debía consagrar su existencia a la mera especulación y contemplación de las verdades: la *vita contemplativa*<sup>138</sup>. Bajo esta cosmovisión del mundo

---

<sup>135</sup> Dewey, *Essays in Experimental Logic*, p.304

<sup>136</sup> James, *Pragmatismo*, p.80

<sup>137</sup> James, *Pragmatismo*, p.84

<sup>138</sup> La tesis de Dewey sostiene que el ideal contemplativo deriva de la concepción aristotélica del conocimiento, pues «Aristotle held that reason could be actualized in contemplative knowledge apart from any effort to change the world of nature and social institutions into its own likeness and embodiment» (Dewey, *Problems of men*, p.369). Y será precisamente con el aristotelismo donde se inicia el predominio durante siglos de la *vita contemplativa* sobre la concepción activa del sujeto. A este respecto es aclarador el siguiente fragmento de Dewey: «la superioridad del conocimiento contemplativo sobre el conocimiento práctico, del puro discurrir teórico sobre la experimentación, y sobre cualquier clase de conocimiento que dependa de los cambios en las cosas o que produce un cambio en ellas. El puro conocimiento es pura contemplación, pura visión, pura percepción. Es completo en sí mismo. No busca nada más allá de sí mismo; nada le

predominaba la superioridad de la vida ultramundana sobre la terrenal, pues ella otorgaba un tipo de felicidad suprema (*beatitud*) que los placeres mundanos eran incapaces de brindar al sujeto medieval. En palabras de Tomás de Aquino, «en esta vida la felicidad contemplativa alcanza más semejanza con esa felicidad perfecta que la activa»<sup>139</sup>. Dicha preeminencia se sostenía, así, sobre la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma y la vida supramundana en la que el hombre «would only attain his supreme good after death, when his immortal soul would enjoy the perpetual vision, contemplation and fruition of God»<sup>140</sup>. De ese modo, ante la inminencia con la que el sujeto medieval concebía el Juicio final –para quien «El infierno o el paraíso pueden ser mañana»<sup>141</sup>–, la *vita contemplativa* era presentada «as the only way to gain the reward of heaven»<sup>142</sup>. El mejor ejemplo de una filosofía comprometida con esta cosmovisión se halla en el *De la vida feliz* (386), donde Agustín de Hipona defiende que dicha felicidad solo se puede lograr mediante la contemplación de la verdad y no en la vida terrenal, en la medida en que «ha de ser una cosa permanente y segura, independientemente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talante, ni al tiempo que nos plazca [...] aquellos bienes de fortuna [que se obtienen en la vida terrenal] pueden perderse; luego el que los ama y posee, de ningún modo puede ser dichoso»<sup>143</sup>. Es más, para el Hiponense, la vida terrenal incluso supone un lastre que turba y entorpece la actividad contemplativa por la que el sujeto se encaminaba hacia la verdadera felicidad:

«la fuga radical de las cosas sensibles. Esfuérate con ahínco, durante esta vida terrena, por no enviscar las alas del espíritu; es necesario que estén íntegras y perfectas para volar de las tinieblas a la luz, la cual no signa mostraren los encerrados en esta prisión»<sup>144</sup>

Este compromiso del Doctor Angélico y el Doctor de la Gracia con la contemplación como ideal de vida fue adecuadamente percibido por Dewey, para quien «the mediaeval church [develops the] idealization of the "contemplative life"»<sup>145</sup>. Así pues, la vida contemplativa encaminada hacia la beatitud conformaba el ideal medieval de vida, denostando aquellos bienes pertenecientes a la esfera de lo terrenal en tanto que eran mudables y otorgaban una felicidad de segundo rango –como se sostiene en la *Consolación de la filosofía* (524) de Boecio o en el *De miseria humanae conditionis* (1195) del papa Inocencio III.

Será a partir del Renacimiento donde «Se restaur[e] la confianza en la razón humana y se recono[zca] que la vida en este planeta pose[e] un valor

---

falta y, por consiguiente, carece de finalidad y designio» (Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.130)

<sup>139</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Lib.II, part.I-II), Cuestión 4, artículo 7, p.77

<sup>140</sup> Krayer, «Moral Philosophy», p.317

<sup>141</sup> Le Goff, *El hombre medieval*, p.38

<sup>142</sup> Refini, «The Courtier and the Philosopher's Stone: Dialogue and Conflict in Fabio Glisenti's *Discorsi morali*», p.212

<sup>143</sup> Agustín de Hipona, *De la vida feliz*, II, 11

<sup>144</sup> Agustín de Hipona, *Soliloquios*, XIV

<sup>145</sup> Dewey, *Ethics*, p.138



independiente de cualquier temor o esperanza relacionados con una vida ultraterrena»<sup>146</sup>. Consecuentemente, se forjará una nueva cosmovisión del hombre donde éste «es capaz de estimar los progresos conseguidos en su época y [que] siente por ello en su interior nacer la esperanza [...] de un futuro más rico [...]. Es una nueva mentalidad, o más globalmente, una nueva actitud»<sup>147</sup>. Esta nueva cosmovisión activa ocasionará un insólito interés por el mundo terrenal donde se invertirá la jerarquía medieval de los bienes. Esta nueva actitud reflejará, pues, una concepción *activa* del sujeto en el mundo donde el disfrute de los bienes terrenales precisará de una acción que posibilite la intervención práctica del sujeto en la naturaleza. Consecuentemente, la concepción activa del hombre se opondrá a la comprensión medieval del mundo donde la vida terrenal era entendida como un mero tránsito hacia la *vida ultraterrenal*. Ahora bien, pese a que será en el Renacimiento donde se produzca una revalorización de la vida terrenal y se erija una concepción activa del hombre, ello no implicará la preeminencia de la *vita activa* sobre la *vita contemplativa*. Ciertamente, el Renacimiento conforma un periodo caracterizado por la coexistencia de ambas concepciones vitales. Por tanto, tal y como señala Kristeller<sup>148</sup>, no es posible determinar la primacía de una cosmovisión en el Renacimiento, por lo que se debe rechazar que el sujeto renacentista abogara decididamente por la superioridad de la acción sobre la contemplación. A este respecto, hallamos numerosos autores renacentistas como Matteo Palmieri o Acciaiuoli que reafirman la primacía de la acción sobre la contemplación. Un ejemplo representativo del carácter activo renacentista se encarna en Pomponazzi, quien defiende que «the “active life” and practical activity are that which define the human being»<sup>149</sup>. La teoría planteada por éste en el *Tratado sobre la inmortalidad del alma* (1516), sostenía que el hombre estaba compuesto de tres intelectos (especulativo, ejecutor y práctico), donde el «especulativo» corresponde a la dimensión *contemplativa* del hombre, mientras que el intelecto «práctico» representa la esfera *activa*. Al considerar que «l’*intellect pratique est véritablement le propre de l’homme*»<sup>150</sup>, Pomponazzi defenderá la primacía del *intelecto práctico* sobre los otros dos:

«[...] en lo que se refiere al intelecto práctico, que es propiamente el del hombre, cualquier hombre debe poseerlo perfectamente. Para esto, en efecto para que el genera humano se conserve convenientemente, cualquier hombre debe ser virtuoso moralmente, y, en cuanto le es posible, carecer de vicio; a él se le imputa el vicio como suyo propio, en cualquier estado en que se encuentre, ya este necesitado, sea pobre o rico, de mediocre fortuna u opulento. Ahora bien, en lo que se refiere a otros intelectos, no es necesario, es más, ni posible. Ni conviene al genera humano. [...] Por lo cual, *el fin universal del hombre es en un cierto aspecto participar del intelecto especulativo y del ejecutor, pero perfectamente del practico*»<sup>151</sup>

---

<sup>146</sup> Bury, *La idea del progreso*, p.37

<sup>147</sup> Maravall, *Antiguos y modernos*, p.556

<sup>148</sup> Kristeller, «Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective», p.42

<sup>149</sup> Marco Sgarbi, *The Italian Mind: Vernacular Logic in Renaissance Italy (1540-1551)*, pp.35-6

<sup>150</sup> Biard & Gontier, *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, p.125

<sup>151</sup> Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, pp.128-9

Por tanto, al ser «el intelecto práctico el que le conviene verdaderamente al hombre»<sup>152</sup>, ello implicará que la praxis humana debe centrarse en la *vita activa* como tarea primordial. En este punto es importante destacar el papel del mago renacentista –encarnado en figuras como la de Cornelio Agrippa o Giambattista della Porta–, pues constituirá la realización más evidente de esa nueva cosmovisión activa, cuya praxis se dirigirá a desembridar y someter las cualidades ocultas de la naturaleza bajo nuestro control a fin de obtener frutos que perfeccionen nuestra vida terrenal. La magia renacentista «dirigió la mente de los hombres hacia el mundo externo: sugirió la necesidad de manipularlo»<sup>153</sup> a través de disciplinas como la astrología o la alquimia. De este modo, «El sujeto renacentista está preocupado por la acción, busca la *intervención* en el mundo como forma de alterar el orden de la naturaleza para ponerlo a su servicio e intereses, siendo el auge de la magia renacentista un reflejo de esa actitud»<sup>154</sup>.

Con todo, esta preeminencia de la vida práctica no será compartida por autores como Petrarca, Pico della Mirandola o Ficino, quienes erigirán sus filosofías en torno a la *contemplación* como ideal de vida. En efecto, es bien sabido que Petrarca, en sus *De otio religioso* (1347-57) y *De vita solitaria* (1346-56), denostó la concepción práctica de la vida, sosteniendo que «the best way of life will always be one of *otium*, of contemplation and withdrawal from public affairs»<sup>155</sup>. Análogamente, Pico della Mirandola nos exhortará en su *De la dignidad del hombre* (1486) a que «Desdeñemos lo terrestre, despreciemos lo celeste y, finalmente, dejando atrás todo lo que es mundo, volemos hacia la corte supramundana próxima a la divinidad augustísima»<sup>156</sup>. Asimismo, Marselo Ficino encarnará uno de los mayores paladines de la *vita contemplativa* al afirmar en su *De amore* (1594) que «Desde el nacimiento o por educación estamos inclinados y dispuestos a la vida contemplativa, nos elevamos constantemente desde la visión de la forma corporal a la consideración de la espiritual y la divina»<sup>157</sup>. Ciertamente, para Ficino, «contemplation, in the sense of metaphysical speculation and of the direct vision of God and of the intelligible world of ideas, represents for him [...] the true goal and content of human existence»<sup>158</sup>. Por último, también existieron en el Renacimiento intentos conciliadores de conceder importancia por igual a la dimensión activa y a la contemplativa, apelando a la importancia indisoluble de ambas esferas para la existencia humana. A este respecto hallamos el caso de Leonardo Bruni, quien propone como ideal de vida una concepción donde se articulen y combinen ambas formas de vida –en la medida en que las dos representan dimensiones irreductibles de la existencia humana<sup>159</sup>. De ese modo, se pueden sintetizar ambas cosmovisiones en los siguientes términos:

<sup>152</sup> Pomponazzi, *Tratado de la inmortalidad del alma*, p.127

<sup>153</sup> Mumford, *Técnica y civilización*, p.75

<sup>154</sup> García Rodríguez, «Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes», pp.191

<sup>155</sup> Kraye, «Moral Philosophy», p.420

<sup>156</sup> Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, p.108

<sup>157</sup> Ficino, *De amore*, p.142

<sup>158</sup> Kristeller, «Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective» p.45

<sup>159</sup> Cf. Kristeller, «Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective», p.43

«Conflicting ideas about the interactions of life and death are also at the core of the dichotomy between the active and contemplative lives. If the *vita activa* focuses on earthly duties and commitments (including the culture of professions, politics, etc.), the *vita contemplativa* [...] privileges instead the speculative component of man. On the one hand, by contemplating, man tries to grasp what lies behind the deceptive domain of everyday life; on the other, contemplation –within a Christian perspective– aims to lead the human soul to salvation»<sup>160</sup>

Pese a la coexistencia en el Renacimiento de visiones contrapuestas sobre el papel que el hombre debe desempeñar en el mundo, la Modernidad constituirá el triunfo decisivo de dichas aspiraciones terrenales a través de la denominada «cosmovisión del sujeto activo». En efecto, la filosofía medieval entendía que la contemplación de la suprema realidad era la clave que otorgaba sentido a la propia existencia humana y subordinaba su acción a ese fin. Así pues, la cosmovisión medieval representaba, a ojos de Dewey, «The conception that contemplative thought is the end in itself was at once a compensation for inability to make reason effective in practice»<sup>161</sup>. La Modernidad traslada, pues, de forma definitiva «el interés desde el campo de lo estético al de lo práctico; desde el interés en la contemplación; de un panorama armónico y completo al interés en la transformación»<sup>162</sup>. Por ello, el triunfo de la Modernidad se debe entender como el éxito definitivo de la concepción activa del conocimiento donde además «se considera al medio que nos rodea como algo que debe ser cambiado si queremos conocerlo verdaderamente»<sup>163</sup>. Por tanto, la concepción moderna del hombre implica una nueva concepción del conocimiento donde éste deja de poseer valor en sí mismo y se erige en una herramienta de intervención. Así, la determinación del conocimiento en su vertiente encaminada a la intervención constituirá, para Dewey, uno de los elementos genuinos de una concepción pragmatista. En efecto, si Francis Bacon es el «profeta del pragmatismo» es debido a la definitiva transformación que éste efectuó en la concepción del conocimiento («El conocimiento es poder») junto con la propuesta de un método científico inductivo según el cual se «ataca y modifica lo que ha recogido para obligarle a que entregue su tesoro oculto»<sup>164</sup>. Obviamente bajo ambas transformaciones subyace una concepción activa del sujeto en el mundo, pues es preciso previamente concebir la praxis del sujeto encaminada a la transformación. De este modo, el pragmatismo sostendrá una concepción del hombre en términos activos que facilitará la intervención de éste sobre el mundo.

Siguiendo el espíritu de la Modernidad, Descartes será uno de los adalides de la cosmovisión del sujeto activo. Ciertamente, en opúsculos del joven Cartesio como la *Thaumantis regia* o las *Cogitationes privatae* es posible hallar una impronta de la magia artificial real, conectando así sus intereses herméticos con el sujeto activo que encarnaba el mago renacentista. En esas

---

<sup>160</sup> Refini, «The Courtier and the Philosopher's Stone: Dialogue and Conflict in Fabio Glisenti's *Discorsi morali*», p.207

<sup>161</sup> Dewey, *Experience and Nature*, p.119

<sup>162</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.94

<sup>163</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.135

<sup>164</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, pp.66-7

obras se describen artefactos taumatúrgicos como, por ejemplo, el espejo parabólico destinado a «hacer aparecer en una habitación lenguas de fuego, carros de fuego y otras figuras en el aire; todo ello mediante determinados espejos que reúnan los rayos en aquellos puntos»<sup>165</sup>. Asimismo, Descartes declara que durante su juventud en La Flèche leyó «cuantos libros pudieron caer en [sus] manos referentes a las ciencias que se consideran como las más curiosas y raras»<sup>166</sup> y es sabido que tuvo contacto con las obras de conocidos magos renacentistas como Cornelio Agrippa (AT X, p.165; X, p.347) o Ramón Llull (AT VI, p.17; X, p.63). Cartesio participó, por tanto, del espíritu activo que impregnaba la praxis hermética. Con todo, el progresivo desencanto de Descartes con las prácticas taumatúrgicas convertirá a la nueva ciencia en el nuevo instrumento cartesiano de intervención. Tal y como ha subrayado Yates, en la Modernidad será habitual este trasvase de las prácticas mágicas a las científicas dado que «la concepción de la ciencia como poder, como una fuerza capaz de trabajar sobre la naturaleza y modificarla, y la concepción del hombre como el ser a quien ha sido concedida la capacidad de desarrollar este poder- pueden ambas derivarse reconocidamente del ideal renacentista del mago»<sup>167</sup>. De forma análoga a Bacon, el método científico cartesiano concibe el conocimiento vinculado a la intervención como objetivo primordial dado que éste debe convertirnos en «dueños y poseedores de la Naturaleza»<sup>168</sup>:

«El proyecto cartesiano, en tanto que constitutivo de la Modernidad, representa la implantación definitiva de la cosmovisión activa del sujeto renacentista donde, frente a la mera contemplación de la verdad, los hombres anhelan la intervención en el mundo a fin de ponerlo a su servicio. En este sentido, la comparación que realiza Descartes entre su propuesta científica y la aristotélica pone de manifiesto el conflicto entre dos concepciones diferentes del conocimiento»<sup>169</sup>

Cabe, por otra parte, resaltar la primacía de la práctica de la vida sobre la mera contemplación de la verdad que de forma tan decidida se manifiesta en el ámbito de la praxis del sujeto. En efecto, tal y como he señalado en uno de mis artículos, «El mundo obliga al sujeto a asumir decisiones de orden práctico de las que depende su supervivencia, por lo que éste no puede conformarse con la suspensión del juicio hasta la obtención de un conocimiento seguro»<sup>170</sup>. Por tanto, Cartesio incide en que el sujeto debe desempeñar en el mundo un papel *activo*, las circunstancias de la vida le obligan a tomar decisiones de orden práctico con las que manejarse entre las cosas.

Descartes posee, en definitiva, la misma concepción que Verulamio del conocimiento científico. Por tanto, estableciendo un paralelismo entre Bacon y Descartes, se observa que ambos autores rechazan una concepción

<sup>165</sup> Descartes, *Thaumantis Regia* (AT X, p.216) [Mi traducción]

<sup>166</sup> Descartes, *Discurso del método*, p.103 (AT VI, p.5)

<sup>167</sup> Yates, *Ensayos Reunidos (Vol. III)*, p.351

<sup>168</sup> Descartes, *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62)

<sup>169</sup> García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.58

<sup>170</sup> García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.66

meramente contemplativa del conocimiento y se encaminan hacia la intervención en el orden de las cosas. Es más, «El cambio hacia una comprensión activa del papel del sujeto en el mundo –y su influencia en la educación de Descartes– puede considerarse el germen del instrumentalismo al que se dirige la ciencia cartesiana»<sup>171</sup>. Así pues, Descartes posee las mismas razones que Bacon para arrogarse el título de «profeta del pragmatismo», dado que en ambos casos el conocimiento evoluciona «from contemplative enjoyment to active manipulation and control»<sup>172</sup>.

## **2.2. CONOCIMIENTO E INTERVENCIÓN EN EL MUNDO: LA BÚSQUEDA DE CONSECUENCIAS ÚTILES**

Según la interpretación pragmatista del racionalismo –y por ende, de Descartes–, los racionalistas poseían una concepción contemplativa del conocimiento. De esta forma, la comprensión del conocimiento en términos racionalistas era percibida por los pragmatistas siguiendo la imagen del espejo desarrollada posteriormente por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979). En efecto, para el racionalismo, el conocimiento constituye tan solo una copia de lo que hay en la realidad cuya importancia radica en el reflejo contemplativo de la realidad que éstas representan. Esta concepción del conocimiento como un espejo implica que detrás de ella solo existe el mero *contemplar*, mientras que el pragmatista concibe el conocimiento como un instrumento de acción donde lo relevante son los efectos de que nos provee. Con todo, Descartes renegaba, como se ha evidenciado, de una concepción contemplativa del conocimiento, reivindicando el carácter activo y transformador del mismo. Ello implica rehusar la comprensión pragmatista de Descartes en los términos racionalistas, pues como se ha expuesto, Cartesio se aproxima considerablemente más al «Saber es Poder» baconiano –considerado por Dewey un criterio pragmatista<sup>173</sup>.

La presente sección explora cómo el carácter activo de Descartes implica primordialmente la búsqueda de consecuencias útiles. Se observará cómo ese es el motor que inspira al proyecto científico cartesiano y cómo, también, conllevará la utilización del método pragmático a fin de apuntalar su filosofía en detrimento del aristotelismo.

### **2.2.1. La conquista de la naturaleza mediante la ciencia cartesiana**

Descartes se sirve, según se ha expuesto, de una forma activa de conocimiento cuyo interés se centra en la transformación del mundo. La epistemología cartesiana establece, por tanto, un estrecho vínculo entre conocimiento científico y la utilización del mismo en relación a propósitos prácticos. Cartesio rechazó profundamente la tradición artesanal propia de la Edad Media donde la construcción de artefactos era independiente del conocimiento científico –por lo que existía un desligamiento entre conocimiento y praxis. Tal y como sostiene Rossi, «la colaboración entre saber técnico y saber científico que viene

---

<sup>171</sup> García Rodríguez, «Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes», p.192

<sup>172</sup> Dewey, *The quest for certainty*, p.95

<sup>173</sup> Cf. Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.64



a hacerse habitual a comienzos de la edad moderna ha de ser considerado como uno de los aspectos centrales y fundamentales de la nueva cultura»<sup>174</sup>. Así pues, para Descartes, la construcción de artefactos carente de un conocimiento científico que sustentara la praxis de forma teórica representaba un error (AT VI, pp.82-3; X, p.380), pues solo el conocimiento estaba en disposición de perfeccionar una praxis de forma tal que nos ofreciera los mejores frutos posibles<sup>175</sup>. Por tanto, la intervención cartesiana sobre el orden de las cosas tendrá como objetivo un cálculo en la generación de *consecuencias útiles*.

En este sentido, mis distintas publicaciones exponen las diversas formas en las que se interrelaciona la obtención de conocimiento como una herramienta para la posterior transformación del mundo. De los múltiples ámbitos de intervención cartesiana, varios de mis artículos han explorado el ámbito de la medicina, al que Descartes dedicó buena parte de su obra, pues, como él reconocía, «la conservación de la salud ha sido desde siempre el objetivo principal de mis estudios»<sup>176</sup>. Siguiendo la imagen organicista del árbol de la filosofía anteriormente planteada, se observa la existencia de tres ramas que brotan del tronco (Física) y que nos ofrecen distintos frutos (Medicina, Mecánica y Moral). Descartes desarrolló sus explicaciones fisiológicas en diversos tratados como la *Descripción del cuerpo humano* o el *Tratado del hombre* que constituían la dimensión teórica que dirigía la intervención sobre la dimensión corporal del hombre. Asimismo, además de disponer del conocimiento teórico sobre el que se funda la propia intervención, es importante destacar que la generación de consecuencias útiles solo tiene sentido si es posible determinar los fines a los que tales intervenciones deben servir, pues algo es útil en relación a un fin determinado. Tal y como he evidenciado en mi artículo «Función natural y salud: la teleología médica cartesiana», existen tres objetivos que conceden sentido a cualquier intervención sobre el cuerpo: restablecimiento de la salud, lucha contra el envejecimiento y preservación de la salud. En otras palabras, cualquier transformación de la realidad corporal del sujeto se encamina a perfeccionar nuestra salud en una de esas tres formas, generando consecuencias útiles que posibiliten alcanzar dicha finalidad. Así pues, las intervenciones que se exponen en los distintos artículos se articulan en relación las diversas transformaciones expuestas.

En relación a la *preservación de la salud*, consistente en «la capacidad del sujeto para *proteger el correcto funcionamiento del cuerpo en que se halla y evitar su corrupción a través de las afecciones*»<sup>177</sup>, Descartes diseña diversas intervenciones sobre el cuerpo encaminadas a su consecución. A fin de ejemplificar la intervención cartesiana para alcanzar este objetivo, he analizado las prescripciones dietéticas realizadas por Descartes «que se describen como beneficiosas para nuestra salud, pues evitan que ésta se vea

<sup>174</sup> Rossi, *Los filósofos y las máquinas*, p.43

<sup>175</sup> Cf. García Rodríguez, «Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes», pp.193-4

<sup>176</sup> Descartes, «Carta al Marqués de Newcastle de octubre de 1645» (AT IV, p.329)

<sup>177</sup> García Rodríguez, «Función natural y salud: la teleología médica cartesiana», p.114

menoscabada y que, en consecuencia, enfermemos»<sup>178</sup>. Para ello, se ha expuesto en el artículo «Hábito y autonomía del sujeto: la preservación cartesiana de la salud a través de la dieta» cómo la dietética cartesiana se sustenta sobre una teoría fisiológica donde la composición de los alimentos es responsable del influjo pernicioso o beneficioso sobre el cuerpo, dado que las distintas partículas de los alimentos serán aquello que se integre en la composición de la sangre y ocasione, en última instancia, su influjo sobre los humores. Por otra parte, la cuestión de los hábitos alimenticios constituirá el segundo aspecto fisiológico implicado en la dietética cartesiana, pues:

«mediante un determinado régimen al que nos habituamos, ocasionamos una modificación en la disposición de las fibras del estómago que transforma el temperamento del estómago a la hora de digerir los alimentos. Este proceso *adquirido* de digestión dará lugar a unos espíritus animales con unas propiedades concretas [...] De esta forma, la regularidad dietética obtiene su justificación fisiológica a partir de la salud que una alimentación regular produce a partir de un hábito generado en forma de temperamento estomacal. Obligar al estómago a enfrentarse a alimentos a los que no esté acostumbrado constituirá, asimismo, otra práctica que pueda dar lugar a enfermedades»<sup>179</sup>

De ese modo, «la capacidad que poseen las fibras [del estómago] de adquirir *nuevas disposiciones* constituirá aquello que nos permita implantar nuevos hábitos [a través de la dieta] que queden grabados en la “memoria corporal”»<sup>180</sup>. Siguiendo la taxonomía de los hábitos planteada en mi artículo «La intervención cartesiana sobre el cuerpo y la mente a través de las nociones de “hábito” y “memoria”», se observa cómo la dietética cartesiana constituye un *hábito corporal* dado que «es consecuencia «del establecimiento de una regularidad a través de un movimiento *repetido* en diversas ocasiones que se imprime en la memoria corporal [del estómago] hasta que, ante dicho estímulo, se genera una *respuesta estandarizada* [en la digestión] —en forma de movimiento natural adquirido— regular, automática e inmediata»<sup>181</sup>. De esta forma, dichos hábitos corporales instauran una forma de intervención sobre el cuerpo fundamentada sobre una teoría fisiológica. A partir de esta comprensión teórica del cuerpo, Descartes determina los rasgos que toda buena dieta debe satisfacer: autonomía dietética y regularidad en los hábitos alimenticios. Al generar, a través de un *hábito*, una respuesta estandarizada en el modo en que procede el organismo, el cumplimiento de estos dos preceptos contribuirá a la preservación de la salud, dado que preservan el mecanismo cuyo cumplimiento garantizará el equilibrio en las funciones corporales. Por tanto, serán «estas máximas las que posibiliten generar las regularidades de nuestro cuerpo que eviten el contraer distintas afecciones»<sup>182</sup>.

---

<sup>178</sup> García Rodríguez, «Hábito y autonomía del sujeto: la preservación cartesiana de la salud a través de la dieta», p.122

<sup>179</sup> García Rodríguez, «Hábito y autonomía del sujeto: la preservación cartesiana de la salud a través de la dieta», pp.131-32

<sup>180</sup> García Rodríguez, «La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de “hábito” y “memoria”», p.169

<sup>181</sup> García Rodríguez, «La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de “hábito” y “memoria”», p.178

<sup>182</sup> García Rodríguez, «Hábito y autonomía del sujeto: la preservación cartesiana de la salud a través de la dieta», p.138

Así, los distintos conocimientos teóricos dirigirán las intervenciones prácticas, ocasionando las mejores consecuencias para lograr el fin de preservar la salud.

Respecto a la *recuperación de la salud*, ello referirá a «*recobrar el correcto funcionamiento que el cuerpo posee acorde a las funciones orgánicas determinadas por naturaleza*, cuya pérdida surge en base a la contracción de una enfermedad»<sup>183</sup>. Para ello, Descartes también diseña distintas intervenciones amparadas bajo un conocimiento científico previo dirigidas a restablecer la regularidad bajo la que el cuerpo opera. En este sentido, la utilización de medicamentos no conformará sino la praxis resultado de sus estudios teóricos que le permitirán determinar en qué modo influyen los distintos fármacos y remedios diversos sobre el cuerpo<sup>184</sup>. Asimismo, será el conocimiento científico desarrollado por Descartes aquello que le permita establecer los propios límites de la intervención, esto es, determinar qué intervenciones son beneficiosas y cuáles perniciosas. Tal y como se evidencia en el artículo «Descartes on Drugs: the Limits of the Cartesian Intervention in Body and Mind», no es admisible el uso de cualquier tipo intervención mediante de medicinas o drogas. La comprensión fisiológica cartesiana se enmarca en la tradición galénica, lo que implica la asunción de una teoría humoral sobre la que se articula la comprensión médica que guiará la utilización de fármacos. En consecuencia, Cartesio rechazará la mayor parte de los remedios iatroquímicos amparándose, para ello, en los efectos arriesgados que éstos podrían implicar para la salud:

«the Cartesian position upon chemical drugs claimed the rejection of the most dangerous, those which entailed too many risks for their employment – in the case of antimony and mercury, the danger arose with their violent purgative effect. Nevertheless, he admitted the usage of other chemical drugs – such as vitriol – whose effects were judged by him to be more controllable and reliable, embodying the image of those physicians who brought medical tradition up to date with iatrochemical contributions»<sup>185</sup>

Se observa, así, que no toda forma de intervención es admisible, sino que ésta debe proporcionar consecuencias útiles que permitan alcanzar una buena vida (AT IV, p.282; VI, p.22; IX-B, p.13).

Finalmente, en relación a la cuestión del envejecimiento, definido como «un proceso gradual donde las funciones corporales que deberían efectuarse se corrompen progresivamente, generando incomodidades»<sup>186</sup>, el objetivo de las intervenciones se encamina precisamente a evitar las incomodidades de la edad. Ciertamente, Descartes era consciente de que la utilización reiterada de un órgano podía ocasionar un desgaste en el mismo que ocasionara molestias (AT VI, p.150). Gracias a su teoría fisiológica del ojo junto a su formulación de la ley de refracción –que le proporcionan el bagaje teórico necesario–, Cartesio diseña en la *Dióptrica* un artefacto que puede corregir los defectos pupila desgastada por el uso: una versión perfeccionada de las gafas (AT VI, pp.153-

<sup>183</sup> García Rodríguez, «Función natural y salud: la teleología médica cartesiana», p.111

<sup>184</sup> Cf. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, pp.401-4

<sup>185</sup> García Rodríguez, «Descartes on Drugs: The Limits of the Cartesian Intervention in Body and Mind», p.149

<sup>186</sup> García Rodríguez, «Función natural y salud: la teleología médica cartesiana», p.113

5). Bajo la óptica cartesiana, «un órgano artificial debe por lo general intentar mejorar un órgano natural para reducir sus defectos, [e incluso] puede suceder el caso en que un órgano artificial sustituya a un órgano natural»<sup>187</sup>. Por tanto, las teorías científicas referentes al funcionamiento de la pupila y a la explicación de la ley de refracción permiten a Descartes construir artefactos con los que intervenir sobre el cuerpo a fin de corregir las incomodidades de la edad. Así pues, se observa cómo el conocimiento científico se transforma, para Descartes, en una herramienta que guía la praxis transformadora del sujeto. El conocimiento es poder en tanto que permite intervenciones con las que obtener consecuencias útiles, lo que no sucede cuando la praxis es ajena al conocimiento que debería sustentarla.

### 2.2.2. Descartes contra el aristotelismo: el método pragmático

Si bien la comprensión cartesiana del conocimiento como herramienta encargada de realizar un progreso material constituye un elemento que Dewey también destaca en Verulamio, la posición de Descartes referente a la búsqueda de consecuencias útiles no referirá exclusivamente a los resultados del método científico. Es en este punto donde es posible señalar cómo Cartesio se sirve del método pragmático de James y, en concreto, del criterio de la diferencia pragmática a fin de justificar o rechazar determinadas perspectivas filosóficas. Recordemos que, según este criterio, es preciso poder comparar los efectos prácticos que diferencian distintas posiciones, dado que, si no existen diferencias en las consecuencias prácticas, no constituyen sino la misma postura. De ahí que James recalque el que «las verdades deben tener consecuencias prácticas»<sup>188</sup>. El mejor ejemplo del uso cartesiano del método pragmático se evidencia en la crítica al aristotelismo y a la justificación que Descartes realiza de su propio proyecto. Desde la óptica de Descartes, esta filosofía escolástica debe ser abandonada debido a la falta de *efectos prácticos* que subyace a la propuesta de Aristóteles. En palabras de Descartes:

«No cabría probar de mejor manera la falsedad de los principios de la filosofía de Aristóteles que afirmando que no ha cabido realizar progreso alguno por medio de ellos después de haber sido respetados durante siglos»<sup>189</sup>

El principal argumento esgrimido por Cartesio reside en que «nadie ha tenido éxito en derivar algún *beneficio práctico* de la “materia primera”, “formas substanciales”, “cualidades ocultas” y similares»<sup>190</sup>. Por tanto, la crítica cartesiana alude específicamente a los efectos prácticos extraídos del aristotelismo y niega la existencia de éstos como justificación para rechazar dicha propuesta, por lo que parece bastante evidente que Descartes se sirve del criterio de la diferencia pragmática. Descartes compaginará dicha crítica con una enconada defensa de las virtudes prácticas de su filosofía. En efecto, tal y como he mostrado en mi artículo «Justificación y error en Descartes: un

---

<sup>187</sup> García Rodríguez, «Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes», p.198

<sup>188</sup> James, *El significado de la verdad*, p.84

<sup>189</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.18 (AT VIII, pp.18-19)

<sup>190</sup> Descartes, «Carta a Voetius de mayo de 1643» (AT VIII-B, p.26) [Mi traducción]

argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción», la validación de la certeza metafísica cartesiana no reside solo en el carácter indubitable de la misma sino también en las consecuencias útiles que ésta permite conquistar al sujeto. Dado el problema que plantea determinar si algo que se nos presenta bajo la apariencia de una percepción clara y distinta lo es realmente, Descartes apela a las consecuencias que se han podido obtener mediante ella como forma de validar dicha percepción:

«la validación que Descartes realiza del método atiende a las consecuencias útiles extraídas de él, es decir, una justificación pragmatista del método –*el método es válido porque funciona* [...] las consecuencias extraídas del método – que funcionan– son aquello que posibilitan saber que no hemos errado y que hemos alcanzado conocimiento»<sup>191</sup>

Cartesio recurre, por tanto, al criterio de la diferencia pragmática al justificar la decisión de adoptar el proyecto cartesiano frente al aristotélico. La propuesta peripatética no ha implicado progreso *práctico* alguno durante los siglos en que ésta ha sido implantada como la filosofía institucionalizada. Contrariamente, la alternativa de Descartes sí facilita la obtención de consecuencias útiles, pues, según reconoce el propio Cartesio, «tales frutos he recogido ya de ese método»<sup>192</sup>. Y es en los frutos donde reside la utilidad de una filosofía, dado que, siguiendo su imagen del árbol de la filosofía planteada en los *Principios de la filosofía*, «la utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en último lugar»<sup>193</sup>. En definitiva, debemos elegir la propuesta cartesiana porque ella conlleva consecuencias prácticas que permitirán al sujeto conquistar un progreso material y moral y *vivir bien* a diferencia del aristotelismo y su esterilidad práctica.

Un ejemplo de la diferencia pragmática existente entre ambas posturas es expuesta en mi artículo «Dueños y poseedores de la Naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes». Allí, se abordan las divergencias entre la concepción cartesiana y la aristotélica referente a lo artefactual. Descartes invertirá la concepción teleológica que Aristóteles posee respecto a los órganos naturales y su comprensión ontológicamente defectiva de lo artefactual. De ese modo, para Cartesio, los órganos naturales constituirán la forma de corregir los errores de la naturaleza y «El criterio alternativo mediante el que se relacionarán los órganos artificiales y naturales será la *utilidad* de que nos provean»<sup>194</sup>. Así pues, Descartes reemplaza la concepción aristotélica de lo artefactual a fin de obtener consecuencias útiles que permitan corregir los errores de la naturaleza y obtener la vista más perfecta. Así pues, mientras que la concepción aristotélica de lo natural y lo artificial lastra cualquier intervención ajena al orden natural de las cosas, el criterio por el que Descartes guiará sus intervenciones se fundamentará en las consecuencias útiles que se extraigan:

<sup>191</sup> García Rodríguez, «Justificación y error en Descartes: un argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción», p.90

<sup>192</sup> Descartes, *Discurso del método*, p.102 (AT VI, p. 3)

<sup>193</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.16 (AT IX-B, p.15)

<sup>194</sup> García Rodríguez, «Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes», p.199



«La consecuencia extraíble acontecerá en forma de sujeto activo que *interviene* en lo natural para obtener las consecuencias mejores sobre el criterio de la utilidad. Descartes invertirá en cierta forma el orden aristotélico, pues la defectividad será trasladada a lo natural, mientras que lo artificial acogerá una autonomía que le posibilite aspirar a lo mejor –siguiendo el criterio de tratar de obtener aquello que nos otorgue más ventajas»<sup>195</sup>

En definitiva, Descartes se sirve del criterio de la diferencia pragmática a fin de justificar la superioridad del cartesianismo. Cartesio está preocupado por la obtención de consecuencias útiles, pues el conocimiento constituye una herramienta encaminada a la intervención. Así pues, mientras el aristotelismo constituye una propuesta estéril a efectos prácticos, Descartes ofrecerá la alternativa con la someter la naturaleza a los designios del hombre. La comparación no se establecerá, por tanto, apelando únicamente a los principios que amparan cada sistema, sino dirigiendo «las miras a lo que sucede más adelante, los frutos, las consecuencias, los hechos»<sup>196</sup>. De esta forma, la concepción pragmatista de Descartes como un racionalista circunscrito a la mera contemplación del conocimiento se disuelve. Cartesio, de forma análoga a Verulamio, se encamina decididamente a la consecución de un conocimiento valioso por sus efectos prácticos.

### **2.3. DESCARTES Y LA CERTEZA MORAL: UNA REINTERPRETACIÓN FALIBILISTA DE LA EPISTEMOLOGÍA CARTESIANA**

Tal como James reconoció en su *Some problems of philosophy* (1910), Descartes fue concebido por el pragmatismo como el gran metafísico cuyas aportaciones representaban el triunfo del racionalismo. En efecto, para el filósofo norteamericano, lo más destacable de Descartes era que fue él «who said “Cogito, ergo sum,” separated mind from matter as two contrasted substances, and gave a renovated proof of God's existence»<sup>197</sup>. A ojos del pragmatismo, la lectura racionalista *sensu stricto* de Descartes se centraba exclusivamente en la conquista de un conocimiento *definitivo e irrevisable* en forma de certeza metafísica<sup>198</sup>. Dicha concepción epistemológica se alejaba profundamente del falibilismo, que representaba uno de los aspectos nucleares del pragmatismo, e impidió cualquier consideración de Descartes en términos pragmatistas. En efecto, el carácter falible impregna –como se ha evidenciado en la introducción– la epistemología pragmatista. No existe un conocimiento, en opinión de Peirce, James y Dewey, que no esté

---

<sup>195</sup> García Rodríguez, «Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes», p.201

<sup>196</sup> James, *Pragmatismo*, p.85

<sup>197</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.13

<sup>198</sup> Es más, la interpretación de Descartes centrada en la conquista de un conocimiento definitivo continúa, hoy en día, construyendo gran parte de las interpretaciones del cartesianismo. Esta imagen es, de hecho, la que se halla presente en la mayor parte de la epistemología contemporánea. Un ejemplo de ello se evidencia en el caso de E: Sosa, quien sostiene que para Descartes, «el conocimiento básico es siempre una creencia infalible en una verdad indudable [y que] El resto del conocimiento debe estar fundamentado sobre éste de forma deductiva» (Sosa, *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*», p.4)

permanentemente sujeto a revisión por lo que «tenemos que vivir a día de hoy con arreglo a la verdad que podemos obtener al día de hoy, y estar dispuestos a llamarla falsedad al día de mañana»<sup>199</sup>. Siguiendo a Schwartz, «The Pragmatists were through and through fallibilists. There are no principles or unrevisable intuitions that are or could be immune to challenge»<sup>200</sup>. Así pues, Descartes y sus principios metafísicos han tendido a constituir el contrapunto de la epistemología pragmatista, erigiéndose en el paradigma de conocimiento contra el que los pragmatistas se rebelaron.

Siguiendo la imagen del edificio epistemológico planteada reiteradamente por Descartes a lo largo de su obra (AT VI, pp.11-4; VII, p.18), la concepción en la que se enmarca el pragmatismo interpretó el carácter deductivo del cartesianismo en un sentido tal que todo el conocimiento construido sobre dichos principios metafísicos debía gozar de un estatuto epistemológico irrevisable y final. Como reconoce el propio Cartesio, «el conocimiento de todas las otras cosas ha de depender de estos principios [...] [por lo que] es preciso intentar deducir de tal forma de estos principios el conocimiento de las cosas que dependen de ellos»<sup>201</sup>. Según dicha interpretación, la ciencia cartesiana, al ser deducida de las certezas metafísicas, debía poseer el mismo estatuto epistemológico que los fundamentos metafísicos, es decir, el de la certeza metafísica. La cuestión radica, por tanto, en el fundamentalismo epistemológico de Descartes que comprende el proyecto cartesiano en unos rígidos términos *deductivistas* por los que se otorgaría una justificación definitiva a todo conocimiento. Ahora bien, el avance en los estudios científicos cartesianos ha puesto de manifiesto que el significado de «deducción» no debe ser concebido en términos lógicos, dado que la justificación del resto del edificio epistemológico se sirve de otros elementos justificatorios que no proceden de las certezas metafísicas. Ello ha conducido a intérpretes como Clarke<sup>202</sup> a moderar las pretensiones deductivistas, mostrando que el carácter justificatorio no reside exclusivamente en la certeza metafísica, sino en otros factores como la experiencia o las consecuencias útiles que se obtienen.

Ante la crisis de la interpretación estrictamente fundamentalista de Descartes, en los últimos años, estudiosos del cartesianismo como Araujo (2003) o Naaman-Zauderer (2010) han comenzado a reivindicar una mayor relevancia para otras esferas epistémicas muy alejadas de la metafísica de Descartes. Frente a una epistemología cartesiana articulada exclusivamente en torno a la certeza metafísica, se ha comenzado a resaltar la importancia de la *certeza moral* cartesiana. Siguiendo la argumentación que he realizado en mi artículo «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», la certeza moral constituye un conocimiento *probable, falible, perfectible, revisable y reemplazable*<sup>203</sup> que, «a diferencia de la metafísica, no provee de una justificación epistémica última, pues, al haber en ella siempre la posibilidad de error, está sujeta a revisión

<sup>199</sup> James, *Pragmatismo*, p.185

<sup>200</sup> Schwartz, *Rethinking Pragmatism*, p.11

<sup>201</sup> Descartes, *Principios de filosofía*, p.8 (AT IX-B, p.2)

<sup>202</sup> Cf. Clarke, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, pp.215-8

<sup>203</sup> Para una exposición de la argumentación sobre la que se sostiene dicha caracterización véase: García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», pp.65-9

permanente»<sup>204</sup>. Así, dicha caracterización se opone de forma radical al conocimiento definitivo e irrevisable que conforma la certeza metafísica –cuya tarea redundaría en un *perfeccionamiento* de la certeza moral<sup>205</sup>. Es importante recalcar que la certeza moral constituye una forma de *conocimiento falible*, pues, como el propio Descartes afirma, «la vida del hombre se halla sujeta a fallar con mucha frecuencia»<sup>206</sup>. El carácter falible de la certeza moral es consecuencia del *probabilismo* presente en ésta, dado que al recluir la certeza moral al orden de las razones probables queda siempre abierta la posibilidad de su reemplazo (AT IX-B, p.7). Así pues, esta forma de conocimiento está siempre sujeta a revisión y sustitución en los mismos términos planteados por el pragmatismo:

«tales verificaciones o verdades nunca podrían ser absolutas. Se basarían en una certeza moral o práctica, pero siempre estarían sujetas a corrección en virtud de consecuencias futuras inesperadas o de hechos observados que no habían sido tenidos en cuenta»<sup>207</sup>

Por tanto, una epistemología constituida por certezas morales constituye un proyecto necesariamente falibilista, donde la perfectibilidad de estas certezas solo se materializará en un conocimiento *más probable* –pero nunca en una certeza metafísica<sup>208</sup>. A fin de mostrar el papel que la certeza moral desempeña en el proyecto epistemológico cartesiano, se deben analizar las dos dimensiones hacia las que se encamina su proyecto: el ámbito de la ciencia y el de la praxis ordinaria del sujeto.

### **2.3.1. El modelo científico cartesiano: certeza moral e hipótesis**

Desde la perspectiva pragmatista, el conocimiento científico representa, según se ha expuesto, una herramienta de intervención. Ahora bien, más allá del carácter práctico que subyace a la epistemología pragmatista, nos topamos con la afirmación jamesiana de que «la mayoría de nuestras leyes [científicas] son solo aproximaciones»<sup>209</sup>. Es preciso recordar que para el pragmatismo no existen concepciones acabadas y definitivas del mundo, pues éste se halla en permanente construcción. A ello se debe añadir el carácter falible presente en toda descripción científica en tanto que ésta «depende de la investigación y [...] la investigación está conectada, por definición, con lo que es cuestionable (y cuestionado), [por lo que] acarrea un elemento escéptico, o lo que Peirce denominó “falibilismo”»<sup>210</sup>. Por tanto, una teoría científica no puede conformar una transcripción de la genuina y acabada realidad sino una descripción *provisional* de la realidad referente a uno de sus prismas posibles, pues:

---

<sup>204</sup> García Rodríguez, «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», p.218

<sup>205</sup> Cf. García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.69

<sup>206</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.220 (AT VII, p.90)

<sup>207</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.71

<sup>208</sup> Cf. García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.69

<sup>209</sup> James, *Pragmatismo*, p.86

<sup>210</sup> Dewey, «Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad», p.137

«ninguna teoría es una absoluta transcripción de la realidad, sino que cada una de ellas puede resultar útil desde algún punto de vista [...] Las teorías sólo son un lenguaje de fabricación humana [...] con [el] que redactamos nuestros informes sobre la naturaleza; y los lenguajes, como es sabido, toleran muchos modos de expresión y muchos dialectos»<sup>211</sup>

De este modo, «las leyes científicas se consideran [...] verdaderas en cuanto son útiles pero nada más»<sup>212</sup>, no conforman ninguna transcripción literal de una realidad acabada. El conocimiento científico constituye «instrumentos en los que podemos apoyarnos, y no en respuestas a enigmas; instrumentos, y no soluciones a enigmas que nos permitan descansar o pararnos»<sup>213</sup>. Tal y como James señala en *El significado de la verdad* (1909), la pluralidad de teorías científicas puso de manifiesto que éstas no podían constituir el mecanismo ordenador de un universo cerrado, dado que dicha multiplicidad atentaba contra cualquier forma de comprensión única del mundo. De este modo las leyes y teorías científicas se desvelaban no como el reflejo de una realidad acabada sino como *instrumentos* al servicio de la intervención humana sobre el mundo:

«Hasta 1850 casi todo el mundo creía que las ciencias expresaban verdades que eran copias exactas de un código definido de realidades no humanas. Pero la enormemente rápida multiplicación de teorías en estos últimos años, ha trastornado el concepto de que cualquiera de ellas sea un género de cosas más literalmente objetivo que otras. Hay tantas geometrías, tantas lógicas, tantas hipótesis físicas y química, tantas clasificaciones, cada una de ellas buena para muchas cosas pero no para todas, que hemos comprendido que incluso la fórmula más cierta puede ser un artificio humano y no una transcripción literal»<sup>214</sup>

Frente a dicha concepción instrumentalista, se ha tendido a concebir la ciencia cartesiana como un intento de comprender los mecanismos que ordenan la verdadera realidad. Esta descripción realista del mundo se ampararía bajo el carácter estrictamente deductivista de su propuesta. Tal y como señala el propio Descartes, el procedimiento a seguir debiera comenzar desde los principios seguros, de forma que «de éstas pueden deducirse algunas otras, y luego de éstas otras, y así sucesivamente»<sup>215</sup>. De ese modo, si de los principios metafísicos se deduce indefectiblemente la genuina descripción de la realidad, ello implicaría que «Las causas de los fenómenos físicos postuladas por Descartes deben explicar aparte de que los acontecimientos físicos son tal y como los observamos, que éstos no podrían ser de ninguna otra forma distinta de la que son»<sup>216</sup>. Contra dicha concepción deductivista de la ciencia cartesiana se ha esgrimido la relevancia que la experiencia desempeña en ella. Ciertamente, Descartes no es un racionalista que abjure

---

<sup>211</sup> James, *Pragmatismo*, p.87

<sup>212</sup> James, *El significado de la verdad*, p.88

<sup>213</sup> James, *Pragmatismo*, p.84

<sup>214</sup> James, *El significado de la verdad*, pp.87-8

<sup>215</sup> Descartes, *Regulae*, p.18 (AT X, p.384)

<sup>216</sup> Clarke, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, pp.122-3

de la experiencia, como concebían los pragmatistas, sino que el papel de lo empírico desempeña una función muy destacada en su constructo epistemológico –como se evidencia en la explicación de fenómenos naturales como la descripción de la circulación sanguínea o la explicación de la formación de distintos ácidos y productos químicos para los que incluso deberá recrear diversos experimentos (AT I, p.243; I, p.527; IV, p.422). Por tanto, la justificación de la ciencia cartesiana no sería consecuencia de una deducción desde los principios metafísicos, pues en la elección entre distintas explicaciones científicas entran en juego, para Cartesio, diversos factores: su adecuación empírica (AT IV, pp.516-7; VI, p.65; IX-B, p.124), la mayor simplicidad de la explicación (AT VI, p.239; IX-B, p.126; XI, p.201) o una mayor amplitud explicativa de los fenómenos naturales (AT I, p.563; II, p.525; XI, p.83). Estos factores se complementan con análisis textuales, como el reciente estudio de Ariew (2014), que ponen de manifiesto una utilización laxa del término «deducción» por parte de Descartes que obliga a abandonar la idea de que la ciencia cartesiana posee el estatuto de certeza metafísica. Ello sucede en la medida en que la relación entre las distintas partes del sistema cartesiano no se justifican entendiendo la deducción en un sentido duro, dado que ésta «has little to do with the application of the laws of logic»<sup>217</sup>. A este respecto debe señalarse que «the term *déduire* in the seventeenth century carried, as one of its basic meanings, the idea of “drawing out something” by making it explicit in a lengthy account»<sup>218</sup>. En esta línea, el término cartesiano «deducción» (*deductio*) debe ser considerado en un sentido más amplio que el lógico, esto es, como «algo similar a una detallada narración del tipo de las que se dan cuando se están dando las razones propias sobre algo o se está explicando algo»<sup>219</sup>. En consecuencia, según he defendido en mi artículo «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes»<sup>220</sup>, la ciencia cartesiana gozará de un estatus de *certeza moral*.

A fin de exponer el carácter falible y de certeza moral que posee el proyecto científico cartesiano es preciso destacar que para Descartes es imposible determinar cómo es realmente el mundo, pues «El sujeto no puede determinar qué causa de todas las posibles ocasiona verdaderamente un efecto»<sup>221</sup>. Como he evidenciado en mi artículo «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», ello es a consecuencia de dos argumentos. En primer lugar, dado que muchas causas pueden ocasionar un mismo efecto, el sujeto es incapaz de determinar cuál es la verdadera causa de un efecto. En segundo lugar, no solo la multiplicidad causal implica la imposibilidad para determinar las verdaderas causas, sino que para poder determinar cuál de todas las posibilidades representa el modelo real del mundo deberíamos haber sido el creador del mundo, y, «Dado que nosotros no somos el autor del mundo, existe una total incapacidad para precisar cuál es

---

<sup>217</sup> Ariew, Descartes and the first cartesians, p.109

<sup>218</sup> Machamer & McGuire, *Descartes's Changing Mind*, p.132

<sup>219</sup> Clarke, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, p.216

<sup>220</sup> Toda la explicación que desarrollaré se encuentra convenientemente ampliada y amparada bajo los apartados 3 y 4 del artículo.

<sup>221</sup> García Rodríguez, «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», p.211



el mecanismo causal que *realmente* rige el mundo»<sup>222</sup>. Ante la incapacidad del sujeto de conocer «the complex machinery that would explain the functioning of the entire universe; [...] we can certainly construct simpler models of the universe that, by analogy, allow us to understand the mechanisms at work in nature»<sup>223</sup>. En otras palabras, a consecuencia de estas limitaciones para determinar científicamente cómo es el verdadero mundo, Cartesio se servirá de un *modelo hipotético* en las explicaciones científicas.

Así pues, «a pesar de la constante afirmación de que se va a proceder deductivamente desde la metafísica hasta la física, Descartes apela finalmente a supuestos como forma de explicar los fenómenos naturales»<sup>224</sup>, por lo que su constructo científico es de corte hipotético –no realista. Ante la incapacidad para determinar las causas eficientes *reales*, el modelo científico cartesiano propondrá hipótesis que permitan dar una explicación posible de cómo funciona el mundo. Bajo dicha explicación del mundo, la importancia residirá en las *consecuencias útiles* que puedan ser extraídas:

«que cuanto he de exponer sea solamente considerado como una hipótesis que puede distar mucho de la verdad, pero, aunque tal fuera el caso, considero haber realizado una importante aportación si todas las cosas que han sido deducidas a partir de ella, son enteramente conformes con las experiencias. Si tal fuera el caso, mi exposición no será menos útil para la vida que si fuera verdadera, puesto que podremos servirnos de ella para disponer de las causas naturales con vistas a producir los efectos que pudiéramos apetecer»<sup>225</sup>

Así pues, «Si bien no conocemos el mecanismo causal con el que Dios ha ordenado el mundo, el mejor modelo será aquel que, sin postularse como el necesariamente verdadero, nos permita dar cuenta de todos los efectos como si lo fuera»<sup>226</sup>, estableciendo un dominio práctico sobre la naturaleza. Se trata, por tanto, de un conocimiento encaminado primordialmente a la búsqueda de consecuencias útiles. Dado que la ciencia cartesiana no posee las pretensiones de producir un modelo real del mundo cuya formulación conforme una extensión deductiva –en sentido lógico– de los principios metafísicos, sostengo que el carácter de éste es el de *certeza moral* –y, en consecuencia, *fallible*. En efecto, «la explicación plausible complementa, y prácticamente suplanta, la deducción desde unos principios seguros como fuente de confirmación»<sup>227</sup>. Como he argumentado, una certeza moral no provee de justificaciones definitivas, constituyendo un conocimiento *probable* que *está siempre sujeto a revisión*, pues estas certezas no «deben ser estimadas tan ciertas que no pueda modificarse la opinión cuando a ello obliga la evidencia de alguna razón»<sup>228</sup>. De ese modo, las explicaciones hipotéticas cartesianas estarán siempre sujetas a error y a ser reemplazadas por otras mejores:

<sup>222</sup> García Rodríguez, «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», p.213

<sup>223</sup> Hattab, *Descartes on forms and mechanisms*, p.78

<sup>224</sup> García Rodríguez, «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», p.214

<sup>225</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.147 (AT IX-B, p.225)

<sup>226</sup> García Rodríguez, «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», p.215

<sup>227</sup> Macmullin, «Explanation as Confirmation in the Descartes's Natural Philosophy», p.89

<sup>228</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.11 (AT IX-B, p.7)

«Esta comprensión instrumentalista conduce, asimismo, a que el modelo científico cartesiano sea percibido como falible y, por ello, susceptible de ser sustituido por otro mejor, pues si “uno lo toma como una mera hipótesis, *como lo presenté*, me parece, no obstante, que no hay que rechazarlo hasta que uno haya encontrado alguna otra explicación mejor de todos los fenómenos de la naturaleza” (AT IV, p.217 [Mi traducción]) –de forma análoga a lo que sucede con cualquier certeza moral»<sup>229</sup>

Se evidencia, en definitiva, las similitudes entre las concepciones cartesiana y pragmatista referentes al conocimiento científico. Pese a la lectura racionalista de James y Dewey, la propuesta científica cartesiana no representa una forma definitiva de conocimiento sino un tipo de certeza probable y sujeta permanentemente a revisión. Las explicaciones posibles conforman, de forma análoga al pragmatismo, explicaciones cuyo valor reside en las consecuencias útiles de que nos permiten proveernos.

### **2.3.2. Certeza moral y la praxis ordinaria del sujeto**

El segundo aspecto que la certeza moral cartesiana compartirá con la noción pragmatista de conocimiento residirá en su importancia para la praxis vital que el sujeto desempeña al conducirse en los asuntos de la vida ordinaria. Como se ha expuesto, el pragmatismo concibe el conocimiento como una herramienta de acción. Esta definición será extensible no solo al conocimiento científico, sino a la propia praxis del sujeto en las acciones ordinarias en las que éste se desempeña, pues se trata de «verdades con arreglo a las cuales vivimos»<sup>230</sup>. A este propósito presenta James el siguiente ejemplo de cómo el conocimiento permite dirigir satisfactoriamente nuestras acciones ordinarias:

«La posesión de la verdad, lejos de ser un fin en sí mismo, sólo es un medio preliminar con vistas a otras satisfacciones vitales. Si estoy perdido en un bosque y muerto de hambre, y encuentro un paso de ganado, será de la mayor importancia que imagine una morada humana al final de esa senda, pues si hago eso y la sigo, me salvaré»<sup>231</sup>

Según lo expuesto anteriormente, la certeza moral cartesiana acoge la misma extensión que la noción de conocimiento pragmatista, pues también se erige en el instrumento que debe dirigir las acciones ordinarias del hombre. En palabras de Cartesio, la certeza moral constituye aquel conocimiento «suficiente para la práctica de la vida»<sup>232</sup>. A fin de subrayar esta extensión a la praxis vital, conviene incidir en la distinción cartesiana entre «práctica de la vida» y «contemplación de la verdad» (AT II, p.35; III, p.335; VI, p.31; VII, p.149; VII, pp.350-1; VIII, p.5; IX-B, p.7) cuya primacía he referido a la primera. Respecto a la «práctica de la vida», la certeza moral constituirá el conocimiento que impere, pues «en lo que respecta a la práctica de la vida, no

---

<sup>229</sup> García Rodríguez, «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», p.220

<sup>230</sup> James, *Pragmatismo*, p.175

<sup>231</sup> James, *Pragmatismo*, p.172

<sup>232</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.360 [trad. Peña] (AT VII, p.475)

pienso de ninguna manera que haya que seguir sólo las cosas que conocemos muy claramente»<sup>233</sup>. Es más, en caso de que el sujeto tratará de conducir sus juicios ordinarios únicamente en base a certezas metafísicas ello conllevaría peligrosas consecuencias para la conservación de su vida:

«debería ser tachado sin duda de loco y suicida quien quisiera abstenerse de todo alimento hasta consumirse de hambre, por no tener la certeza de que no se les hubiese mezclado algún veneno, y pensara que no es culpable de su consunción porque no sería claro y evidente de que tendría ante sí el sustento de su vida, y de que es mejor esperar la muerte ayunando que matarse comiendo»<sup>234</sup>

Por tanto, la práctica de la vida debe estar dirigida por un conocimiento falible como es la certeza moral, dado que las circunstancias obligan muy habitualmente a que el sujeto deba determinarse por una acción sirviéndose de un conocimiento *probable* y *falible* –pese a que ello pueda implicar un fracaso en la propia acción:

«aunque no podamos contar con demostraciones fidedignas de todo, tenemos, sin embargo, que tomar partido y hacer nuestras las opiniones que nos parezcan más verosímiles en cuanto se refieren a los usos, de forma tal que, llegado el momento de actuar, no pequemos nunca de irresolutos. Pues sólo la falta de resolución es causa de lamentaciones y arrepentimientos»<sup>235</sup>

Además de constituir el instrumento falible que dirija la praxis ordinaria, se presenta una característica adicional que aproxima ambas concepciones: la «verificación indirecta» planteada por James. Este tipo de verificación debe entenderse como un producto cuya fiabilidad ha sido validada por un sujeto que nos traslada y a la que le concedemos un determinado crédito epistémico por el que se integra en nuestro sistema de creencias. Así, según el filósofo norteamericano, del conjunto de creencias que componen la red de un individuo, la mayor parte de ellas no goza sino de una *verificación indirecta*, pues, «En su mayor parte, la verdad vive realmente de un sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias “circulan” mientras nada les ponga en entredicho, igual que los pagarés bancarios “circulan” mientras nadie los rechace [...] Ustedes aceptan mi verificación de una cosa, y yo acepto su verificación de otra. Comerciamos con nuestras respectivas verdades»<sup>236</sup>. Un sistema de creencias halla, así, la mayor parte de verificaciones en el «crédito» que le ofrecen el resto de individuos:

«De la misma manera que, aunque nunca hayamos estado allí, asumimos que existe el Japón porque *funciona* hacerlo así, de tal forma que todo lo que sabemos conspira con esa creencia sin que nada interfiera, de igual forma –digo– asumimos que ese objeto es un reloj. Lo usamos como tal, regulando mediante él la duración de esta conferencia [...] Por cada proceso de verdad que se lleva a

---

<sup>233</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.263 (AT VII, p.149)

<sup>234</sup> Descartes, «Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641», pp.393-4 [trad. Olaso] (AT III, p.422)

<sup>235</sup> Descartes, «Carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645», p.603 (AT IV, p.295)

<sup>236</sup> James, *Pragmatismo*, p.176

cabo, existen millones en nuestras vidas que funcionan en estado de gestación»<sup>237</sup>

La certeza moral de Cartesio se podrá fundamentar en una verificación indirecta de forma análoga, tal y como se evidencia en el siguiente ejemplo de certeza moral planteado en los *Principios de la filosofía*:

«Así, cuantos nunca han visitado Roma no ponen en duda que sea una villa de Italia, aun cuando podría acontecer que todos aquellos quienes han aprendido esto, se hubieran equivocado»<sup>238</sup>

La semejanza en ambos casos es evidente: poseemos una justificación indirecta de una creencia que nos permite conducirnos en los asuntos de la vida ordinaria. Un conocimiento «tan grande como [el] que tenemos acerca de las cosas que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida»<sup>239</sup>. En efecto, la creencia de que existe Japón o Roma posee valor práctico en la medida en que, en nuestras circunstancias vitales, funciona integrarla como parte del sistema de creencias. Dicha certeza podría ser absolutamente falsa como sucediera con la Atlántida –es decir, conforma una creencia *falible*–, pero es aceptada porque ello es más probable y útil. Se observa, así, que el sujeto cartesiano apela a un conocimiento falible, como sucede con los pragmatistas. En definitiva, tal y como afirma Dewey, «toda proposición relacionada con verdades es en último análisis hipotética y provisional, si bien un gran número de ellas han sido tan a menudo verificadas sin ningún fallo que tenemos justificación para usarlas *como si* fueran absolutamente verdaderas»<sup>240</sup>.

#### 2.4. LA CONQUISTA CARTESIANA DEL PROGRESO: LA BUENA VIDA

La cuestión de la *buena vida* representa para Descartes aquello que otorga sentido a la propia intervención en el mundo. Ciertamente, los sujetos no quieren transformar el mundo por transformarlo, sino para mejorar su propia existencia terrenal. En este punto es importante recordar que, paralelamente al sujeto activo renacentista, se desarrolla un renovado aprecio por la existencia mundanal cuya impronta en Cartesio conlleva que «El hombre cartesiano ya no se contentará con una concepción de la vida como mero tránsito hacia lo ultraterrenal, sino que efectuará una *revalorización de la vida terrenal* (AT II, p.480; III, p.580)»<sup>241</sup>. Así pues, el hombre cartesiano no se conforma con el mero vivir, pues «debemos sobre todo *bien vivir*»<sup>242</sup>. Esa búsqueda de la buena vida constituirá el objetivo al que se dirija la teoría cartesiana del progreso. En primer lugar es preciso señalar que la existencia de una idea de progreso en Descartes ha sido una cuestión ya advertida por intérpretes como Bury (1920) o Schouls (1987), para quienes «Era en la

---

<sup>237</sup> James, *Pragmatismo*, p.175

<sup>238</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.412 (AT IX-B, p.323)

<sup>239</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.411 (AT IX-B, p.323)

<sup>240</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.71

<sup>241</sup> García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.59

<sup>242</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.15 (AT IX-B, p.13)

atmósfera del espíritu cartesiano en la que iba a tomar forma una teoría del Progreso»<sup>243</sup>. La obra de Cartesio presenta una serie de caracteres que hicieron posible la presencia de una noción de progreso. A este respecto, Bury reconoce dos elementos imprescindibles cuya presencia posibilita el nacimiento de una idea de progreso: «el franco reconocimiento del valor de la vida terrenal y la sumisión del saber a las necesidades humanas»<sup>244</sup>. De ese modo, la *revalorización de la vida terrenal* era requerida para una concepción del progreso pues es aquello que concede sentido a la transformación del mundo. Solo si el sujeto desea gozar de una mejor existencia terrenal se entiende el deseo de intervenir sobre la naturaleza a fin de extraer sus frutos. En segundo lugar, se precisaba un conocimiento encaminado a mejorar la existencia terrenal, una concepción activa del conocimiento preocupada en la generación de consecuencias útiles. Ambas condiciones se hallan presentes en el pensamiento de Descartes. No es solamente Cartesio la consumación de los deseos de intervención en el mundo propios del sujeto activo, sino que «for Descartes, progress is ultimately to be found in the results of the application of science»<sup>245</sup>. Siguiendo la imagen del árbol de la filosofía, será en la conquista de los frutos (Medicina, Mecánica y Moral) donde residirá aquello que permite el disfrutar de una buena vida terrenal. La ciencia cartesiana, bajo el potencial práctico que posee, será la encargada de conquistar el progreso material para todos los hombres:

«es posible encontrar una práctica [la ciencia], por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, de los astros de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean [...] podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud»<sup>246</sup>

Análogamente, Dewey retrotrae acertadamente a Bacon la noción de progreso de la humanidad a través de la conquista de la naturaleza y la convertirá, como se ha expuesto, en un elemento nuclear del pragmatismo. En la misma línea que Descartes o Bacon, los pragmatistas perciben que la ciencia moderna «in the material world, in the world of production, of material commodities and material entities, the progress of knowledge, of science, has revolutionized activity»<sup>247</sup>. Ahora bien, la cuestión del progreso no se reducirá en ningún autor al «progreso material», sino que éste debe conducir a su vez a un «progreso moral». Ciertamente, los frutos del árbol cartesiano presentan la Moral como el último fruto, cuya consecución depende del resto, pues «il faut un minimum de bien-être et de santé pour que s'exerce la liberté du jugement, condition de toute attitude morale»<sup>248</sup>. En esa misma línea, Dewey considera que la previsión de que el progreso material redundaría, finalmente, en un

<sup>243</sup> Bury, *La idea del progreso*, p.74

<sup>244</sup> Bury, *La idea del progreso*, p.75

<sup>245</sup> Schouls, «Descartes and the Idea of Progress», p.424

<sup>246</sup> Descartes, *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62)

<sup>247</sup> Dewey, *Problems of men*, p.40

<sup>248</sup> Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, p.60



progreso moral no se ha cumplido. Es más, el progreso técnico no ha implicado sino una crisis moral. El progreso material no conlleva necesariamente un progreso moral, y las guerras representan a este respecto el ejemplo más claro. Así, Dewey concluye que «No solo ha quedado el progreso en el método del conocer circunscrito principalmente a materias técnicas y económicas, sino que este progreso ha traído con él perturbaciones morales serias y graves. Me basta con citar la última guerra»<sup>249</sup>.

Aquí se presenta como fundamental el aludir a la concepción *meliorista* propia del pragmatismo –compartida por James y Dewey. Frente a la concepción *optimista* del progreso donde el «improvement is inevitable. Meliorism is midway between optimism and pessimism, because it maintains only that moral and social improvement is possible and that any improvement is up to us»<sup>250</sup>. La diferencia radica, así, en que el meliorismo no defiende que el progreso sea necesario, sino una de las alternativas posibles. Así pues, «El [meliorismo] es la creencia de que las condiciones específicas existentes en un momento dado, por relativamente malas o relativamente buenas que sean, pueden siempre mejorarse»<sup>251</sup>. Bajo esta comprensión del progreso como algo *posible* se halla el pluralismo pragmatista, pues como el propio James reconoce, que el «Pluralism [...] is neither optimistic nor pessimistic, but melioristic»<sup>252</sup>. Dado que el universo es para los pragmatistas algo que está en permanente construcción y que nunca puede ser concluido, el progreso representa tan solo una de las múltiples posibilidades que dicho universo permite realizar:

«The melioristic universe is conceived after a social analogy, as a pluralism of independent powers. It will succeed just in proportion as more of these work for its success. If none work, it will fail. If each does his best, it will not fail. Its destiny thus hangs on an if, or on a lot of ifs — which amounts to saying (in the technical language of logic) that, the world being as yet unfinished, its total character can be expressed only by hypothetical and not by categorical propositions»<sup>253</sup>

De ese modo, el meliorismo se concilia con el pluralismo pragmatista en la medida en que, para que el progreso pueda ser concebido como una posibilidad y no como un devenir inexorable, se requiere situarse en una concepción pluralista donde el universo no sea concebido como algo acabado, dado que en ese caso el acontecer ya estaría determinado. En este sentido, la *acción humana* constituirá el motor que pueda realizar dicho progreso, pues «meliorism, [is] the belief that human action can improve the world»<sup>254</sup>. El progreso solo es posible en la medida en que «human beings deliberately give that change»<sup>255</sup> y para ello es necesario que el sujeto reconozca que el progreso es un producto humano. Por tanto, según la doctrina pragmatista, el progreso –sea material o moral– es algo que *debe hacerse*.

---

<sup>249</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, pp.142-3

<sup>250</sup> Myers, *William James: His Life and Thought*, p.413

<sup>251</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.18

<sup>252</sup> James, *Problems of philosophy*, p.142

<sup>253</sup> James, *Problems of philosophy*, pp.228-9

<sup>254</sup> Gruman, *A History of Ideas about the Prolongation of Life*, p.131

<sup>255</sup> Dewey, «Progress», p.314

Descartes comparte esa misma concepción encaminada al progreso material como una posibilidad abierta cuya realización requiere que el sujeto sea consciente y desempeñe una praxis a fin de lograrla. Una teoría determinista del progreso no precisa de arengar a los sujetos a una intervención sobre el mundo, pues dicha transformación está ya establecida. Por el contrario, Descartes se ve obligado a diseñar distintas estrategias para reemplazar la filosofía institucionalizada (aristotelismo escolástico), la transformación cartesiana de la realidad se sirve, por tanto, de la incitación a la acción humana. El progreso no es algo determinado, sino que se debe avanzar en el conocimiento a fin de alcanzarlo. Así pues, la concepción cartesiana del progreso participará de un meliorismo. El meliorismo concibe la acción humana como el instrumento del progreso, en tanto que, «Only a meliorism can underlie a philosophy of action that allows for the possibility of reform and progress through human effort»<sup>256</sup>. Descartes representa, como se ha expuesto, el triunfo del sujeto activo cuya praxis está encaminada a transformar el mundo, por lo que ésta constituye una forma de meliorismo. Esta conexión entre Cartesio y dicha idea de progreso a través de la intervención humana sobre el mundo ya fue señalada por Gruman, quien subraya que:

«In Descartes, this is seen in his *Discourse on the Method*, the work in which his enthusiasm for science and meliorism, [...] *The author* relates how his desire for clear, certain, and useful knowledge led him to abandon schools and books and venture into the world of action»<sup>257</sup>

Por tanto, que el progreso de la vida humana sea producto del dominio tecnocientífico de la naturaleza evidencia el carácter meliorista del cartesianismo, ya que «Descartes believed it possible to live in the best manner in the present world [...] [for this purpose] the connection of the new science with ethical meliorism [...] was established»<sup>258</sup>. El progreso se asentará para Descartes en la conquista de la *buena vida*, pues el sujeto no debe «dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese»<sup>259</sup>. Esa idea de progreso irá unida a una concepción meliorista donde la intervención cartesiana sobre el mundo garantizará la realización del progreso. Consecuentemente, «La buena vida representará el objetivo hacia el que se encamine la transformación cartesiana del mundo que desempeñe el sujeto, ejerciendo como criterio de demarcación respecto a la correcta intervención en el mundo»<sup>260</sup>.

Las similitudes con el pragmatismo son claras. Ambas concepciones defienden una idea del progreso sustentada en una comprensión *activa* donde es la capacidad transformadora ejercida por el sujeto aquello que permite hacer realidad un progreso para los hombres. En los dos casos se concibe además el papel del conocimiento –«Saber es poder»– en relación a su

<sup>256</sup> Campbell, *Understanding John Dewey*, p.261

<sup>257</sup> Gruman, *A History of Ideas about the Prolongation of Life*, p.134

<sup>258</sup> Vartanian, *Diderot and Descartes*, p.18

<sup>259</sup> Descartes: *Discurso del método*, p.117 (AT VI, p.22)

<sup>260</sup> García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.59

dimensión transformadora de la realidad, en éste reside la clave del progreso humano. La cuestión del meliorismo se halla, asimismo, presente para Descartes y los pragmatistas, pues ese progreso es solo una de varias posibilidades, por lo que el sujeto debe inclinarse decididamente a hacerla realidad. Ese progreso material deberá, asimismo, redundar en un progreso moral:

«Significant progress, progress which is more than technical, depends upon ability to foresee new and different results and to arrange conditions for their effectuation. Science is the instrument of increasing our technique in attaining results already known and cherished. More important yet, it is the method of emancipating us from enslavement to customary ends, the ends established in the past»<sup>261</sup>

En suma, la búsqueda del progreso, de la buena vida, representa el horizonte de sentido sobre el que se erige la praxis humana –pragmatista y cartesiana. Compartiendo esa noción meliorista donde el progreso es una *posibilidad deseable*, «una posibilidad que, tal como va el mundo, tenemos motivos más que sobrados para desear»<sup>262</sup>.

## **2.5. UNA BREVE RECAPITULACIÓN DEL PRAGMATISMO AVANT LA LETTRE CARTESIANO**

La interpretación realizada por James y Dewey del racionalismo cartesiano se funda en una lectura demasiado enclaustrada en el proyecto metafísico cartesiano. No es sino la importancia que se concede a los fundamentos últimos e indubitables, es decir, a una forma *definitiva* de conocimiento, aquello que induce a una consideración estrictamente monista y fundamentalista de Descartes. Ello, a su vez, lastraba cualquier aproximación pragmatista al planteamiento de Cartesio, transformando su pensamiento en el paradigma de filosofía que debía ser vencida –pues tanto James como «Dewey argu[e] against Cartesian epistemology»<sup>263</sup>. Ahora bien, tal como se ha expuesto en los diversos apartados, existen multitud de rasgos que aproximan a Descartes a la imagen de un precursor del pragmatismo, lo que supone reconceptualizar la comprensión que se tiene del cartesianismo.

Como se ha evidenciado, Descartes posee una concepción activa del papel del sujeto en el mundo, cuyo objetivo es la «intervención en el mundo a fin de ponerlo a su servicio»<sup>264</sup>. Así, en la misma línea que el pragmatismo, la búsqueda de consecuencias útiles que, en última instancia, debe materializarse en un progreso material y moral, guía ambos proyectos. A fin de lograr esta misma finalidad, será precisa la intervención en el mundo para extraer los frutos de la naturaleza y en este proceso, tanto los pragmatistas como Descartes, apelan a una misma concepción del sujeto como una herramienta transformadora de la realidad. Esta redefinición de la

---

<sup>261</sup> Dewey, *Essays in Experimental Logic*, pp.439-40

<sup>262</sup> James, *Pragmatismo*, p.124

<sup>263</sup> Pihlström, «Dewey and pragmatic religious naturalism», p. 214

<sup>264</sup> García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.58

epistemología en términos activos, va unida, en el caso de Descartes, a una concepción falible del conocimiento en forma de certeza moral cuya extensión se trasladará a la gran mayoría de las esferas del saber humano. En efecto, dado que «no podem[os] contar con demostraciones fidedignas de todo»<sup>265</sup>, la praxis ordinaria del sujeto y el propio conocimiento científico deberán construirse sobre certezas morales –probables y falibles. Se observa, por tanto, que dicha caracterización del proyecto cartesiano, no solo se aleja absolutamente de la comprensión estrictamente racionalista planteada por el pragmatismo, sino que se aproxima al propio pragmatismo en multitud de tesis. Así, la búsqueda del conocimiento definitivo como objetivo primordial encaminado a una mera contemplación de la verdad no responde al verdadero fin para Descartes: la conquista de la *buena vida* a través de la intervención activa sobre el mundo.

En conclusión, Cartesio no se ajusta a la descripción racionalista planteada por los pragmatistas, sino que en él se ubica una concepción en muchos sentidos muy próxima al pragmatismo.

### 3. LOS LÍMITES DEL PRAGMATISMO AVANT LA LETTRE CARTESIANO

Como se ha evidenciado, Descartes encarna en su proyecto científico-filosófico multitud de rasgos pragmatistas como el carácter falible de su epistemología o la utilización del método pragmático en su crítica al aristotelismo, de forma que con razón parece que debiera atribuírsele el calificativo de «pragmatista *avant la lettre*». Ahora bien, pese a la multiplicidad de elementos compartidos entre la doctrina cartesiana y las de James y Dewey, es preciso moderar las pretensiones de un posible pragmatismo cartesiano. El pragmatismo *avant la lettre* se distingue de un proyecto pragmatista *sensu stricto* en tanto que los autores enmarcados en el primer grupo lo «utilizaron parcialmente [por lo que] sólo fueron sus precursores»<sup>266</sup>. Ciertamente, Berkeley, Locke o Hume fueron calificados de «antecesores del pragmatismo» por su parcial empleo del método pragmático a las concepciones substancialistas. Es cierto que, según lo expuesto, Descartes compartiría muchas más características con el pragmatismo que los precursores señalados por Peirce, James y Dewey. Ahora bien, pese a todos esos elementos pragmatistas, la doctrina cartesiana continúa siendo hija de su propio tiempo y no constituye una posición honesta intelectualmente el realizar una lectura donde se señalen las convergencias entre Descartes y el pragmatismo sin exponer a su vez aquellos rasgos donde Cartesio diverge claramente del pragmatismo.

Así pues, a fin de mostrar los límites del pragmatismo cartesiano, se expondrán en el presente apartado los elementos principales en los que Descartes se distancia de las posiciones pragmatistas. Para ello, sirviéndome de la caracterización –expuesta en la *Introducción*– de los rasgos compartidos por el pragmatismo, se mostrará cómo Cartesio es ajeno a múltiples concepciones compartidas por James y Dewey. Así se concluirá que Descartes pese a su pragmatismo debe ser sólo concebido como un antecesor de éste.

<sup>265</sup> Descartes, «Carta a la princesa Isabel del 15 de septiembre de 1645», p.603 (AT IV, p.295)

<sup>266</sup> James, *Pragmatismo*, p.83

### 3.1. EL CONCEPTO DE UNIVERSO EN DESCARTES

Una de las principales divergencias cuya impronta será decisiva en cada una de las doctrinas se halla en la noción de universo. Tal y como se había planteado, «The classical pragmatists shared a cosmological vision of an open universe in which there is irreducible novelty, chance and contingency. They rejected doctrines of mechanical determinism»<sup>267</sup>. Así, para el pragmatismo, el mundo constituye algo inconcluso «cuya evolución no está acabada, [se trata, pues,] de un universo que aún está, en expresión de James, “en construcción”»<sup>268</sup>. La razón de ello reside en la idea de progreso presente en el pragmatismo que hacía necesaria una concepción del universo como algo transformable. En un «block universe there are no live possibilities [...] Everything is eternally set»<sup>269</sup>, por lo que se precisa un universo en construcción que tenga cabida para que el sujeto activo pueda mejorar el mundo.

Contrariamente, siguiendo la descripción pragmatista, el racionalismo «has always aspired to a rounded-in view of the whole of things, a closed system of kinds»<sup>270</sup>. En efecto, Descartes presenta una concepción del universo como algo cerrado y concluido, cuyo funcionamiento opera en unos términos regulares donde todo está ya determinado. La intervención en el mundo que desempeña el sujeto activo cartesiano precisa del establecimiento de regularidades que le faciliten el cálculo de los fenómenos. A partir del conocimiento de éstas, es posible la intervención en la naturaleza, dado que es el conocimiento de dichas regularidades donde reside la capacidad de entender y predecir fenómenos. Precisamente por ello, la comprensión cartesiana del funcionamiento del universo recurre a la existencia de *leyes naturales* como garantes de la regularidad en el mismo. En última instancia, dicha regularidad será consecuencia del carácter inmutable que posee Dios y del que se derivan dichas leyes naturales que conservan la materia. El argumento del que se sirve Cartesio sostiene que debe existir regularidad en los actos de Dios en tanto que la inconstancia señalaría una imperfección de la divinidad (AT VI, p.35; IX-B, p.84) –lo que no es posible:

«A partir de que Dios no está en modo alguno sujeto a cambio [porque la existencia de una inconstancia implicaría que hay en Él una imperfección] y a partir de que Dios siempre actúa de la misma forma, podemos llegar al conocimiento de ciertas reglas a las que denomino leyes de la naturaleza»<sup>271</sup>

De ese modo, las leyes naturales se deducen «manifiestamente del solo hecho de que Dios es inmutable»<sup>272</sup>. Es más, dichas leyes deben ser *necesariamente* éstas, pues se derivan –en sentido lógico– de la naturaleza de Dios, que ha sido establecida con el estatuto de una certeza metafísica. En palabras de Koyré, «Las leyes de la naturaleza son leyes para la naturaleza, reglas a las cuales no

---

<sup>267</sup> Bernstein, «The Resurgence of pragmatism», p.55

<sup>268</sup> Dewey, «La evolución del pragmatismo norteamericano», p.72

<sup>269</sup> Schwartz, *Rethinking Pragmatism*, p.150

<sup>270</sup> James, *Problems of philosophy*, p.99

<sup>271</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.97 (AT IX-B, p.84)

<sup>272</sup> Descartes, *Tratado de la luz*, p.121 (AT XI, p.43)



puede dejar de ajustarse. Pues esas leyes, esas reglas, son las que la forman»<sup>273</sup>. Dichas leyes se encargarán de organizar la materia que compone el universo, ocasionando los distintos fenómenos naturales. Cabe destacar que, dada la inmutabilidad divina, las leyes actuarán de forma tal que *siempre* organizarán uniformemente la materia –independientemente de si esta al inicio se presentaba ya organizada o como un caos. El propio Descartes es muy claro a este respecto no solo en su *Tratado de la luz* (AT XI, pp.34-5) o en sus *Principios de la filosofía* (AT IX-B, pp.125-6), sino también en el *Discurso del método*:

«[...] aun cuando no le hubiese dado en un principio otra forma que la del caos, con haber establecido las leyes de la naturaleza y haberle prestado su concurso para obrar como ella acostumbra, puede creerse, sin menoscabo del milagro de la creación, que todas las cosas que son puramente materiales, habrían podido, con el tiempo, llegar a ser como ahora las vemos»<sup>274</sup>

Dado que las leyes dirigen siempre los movimientos de la materia y éstas deben ser necesariamente aquellas formuladas por Descartes, dado que han sido deducidas de la propia inmutabilidad divina, la conclusión es que el mundo *siempre actúa de la misma manera*. Siguiendo la analogía del reloj, el mundo representa un artificio ya construido cuyos movimientos operan desde su creación necesariamente de un mismo modo. Y, pese a que, como se ha expuesto en la anterior sección, no podamos determinar cuál es dicho mecanismo, ello no impide que tal mecanismo exista –como de hecho sucede (AT IX-B, p.322). Lo que Cartesio denomina *vrai monde* (AT XI, p.42; XI, p.63) será ese mundo único y existente «que, desde el comienzo, Dios lo puso tal y como debía ser»<sup>275</sup>, y cuyo estudio se fundamentará en distintos modelos hipotéticos que tratarán de proponer un mecanismo explicativo posible.

Así pues, se evidencia una clara incompatibilidad entre las concepciones del universo defendidas por pragmatistas y Descartes. Para los primeros, no existen las leyes de la naturaleza bajo el carácter necesario con que se presentan a Cartesio. Para James, dichas leyes «sólo son aproximaciones [...] ninguna teoría es una absoluta transcripción de la realidad, sino que cada una de ellas puede resultar útil desde algún punto de vista»<sup>276</sup>. En otras palabras, las leyes científicas para el pragmatismo representan regularidades que el sujeto generaliza «haciendo que se aplique a todos los tiempos y que produzca grandes resultados mediante la suma de sus efectos»<sup>277</sup>. La multiplicidad de leyes científicas muestra al pragmatista que no existe una universalidad ya concluida. Contrariamente, para Descartes, el mundo *real* constituye una realidad concluida y regida siempre por unas leyes naturales que determinan el comportamiento de la materia en tanto que se derivan de la inmutabilidad divina. Se perciben, pues, dos concepciones radicalmente distintas del mundo: una abierta y en construcción y otra cerrada y acabada.

<sup>273</sup> Koyré, *Estudios galileanos*, p.306

<sup>274</sup> Descartes, *Discurso del método*, p.132 (AT VI, p.45)

<sup>275</sup> Descartes, *Discurso del método*, p.131 (AT VI, p.45)

<sup>276</sup> James, *Pragmatismo*, pp.86-7

<sup>277</sup> James, *Pragmatismo*, p.88

### 3.2. LA NOCIÓN DE VERDAD: PRAGMATISMO VS. CARTESIANISMO

La concepción de la verdad expresada por James y Dewey supuso ya para sus contemporáneos un objeto de importante disputa. Si bien existen múltiples diferencias entre la noción de verdad deweyana y la jamesiana<sup>278</sup>, ambas dispensan una capital importancia a la relación entre verdad y consecuencias útiles. En el caso de Dewey:

«The truth (or warranted assertability) of a hypothesis depends on those consequences that occur when it is acted out; when these consequences are such that the original difficulty, which instigated the inquiry, is solved or answered, the hypothesis is true»<sup>279</sup>

James enfatiza de forma análoga las consecuencias útiles que la noción de verdad debe proveer, pues «The possession of truth, so far from being here an end in itself, is only a preliminary means towards other vital satisfactions»<sup>280</sup> y así:

«[...] toda idea que nos lleve prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra distinta, que concatene satisfactoriamente las cosas, que funcione de forma segura, que simplifique las cosas y ahorre trabajo, una idea así –digo– es verdadera justamente por todo eso»<sup>281</sup>

La noción de verdad posee importancia para ambos pragmatistas en la medida en que permite solventar problemas de orden práctico en relación con la acción humana así como respecto a las teorías científicas. Frente a la redefinición y el valor que los pragmatistas conceden a la verdad, se debe subrayar que dicha noción no se halla recogida ni con la misma relevancia, ni con el mismo valor para Descartes. Como Guenancia sostiene, el concepto de verdad en la filosofía cartesiana refiere a la certeza, de forma que «le vrai c'est le certain, ce dont on ne peut pas douter [...] Le vraisemblable diffère du vrai presque autant que le faux»<sup>282</sup>. En este sentido, según afirma Cartesio en las *Meditaciones*, «me parece que desde ahora puedo establecer como regla general que todas las cosas que concibamos muy clara y muy distintamente son verdaderas»<sup>283</sup>, por lo que la *certeza metafísica* constituirá aquello que Descartes determine como verdadero. Contrariamente, aquello que sea meramente probable –como la certeza moral– conformará un conocimiento falso. Mi tesis a este respecto es clara: Descartes disocia la importancia de la noción de verdad de la búsqueda de consecuencias útiles. Así, Cartesio defiende que la verdad no es un criterio relevante para asumir una hipótesis, aceptar «the suppositions as true or not is irrelevant to his proofs»<sup>284</sup>. En

---

<sup>278</sup> Dewey expuso sus divergencias y críticas a la teoría de la verdad jamesiana en su artículo: «What Pragmatism Means by Practical» (1908).

<sup>279</sup> Thayer, «Two theories of truth: the relation between the theories of John Dewey and Bertrand Russell», p.517

<sup>280</sup> James, «Pragmatism's Conception of Truth», p.143

<sup>281</sup> James, *Pragmatismo*, p.87

<sup>282</sup> Guenancia, *Lire Descartes*, p.454

<sup>283</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.178 (AT VII, p.35)

<sup>284</sup> Hattab, *Descartes on forms and mechanisms*, p.134

efecto, tras la progresiva<sup>285</sup> sustitución de la certeza metafísica por la *certeza moral* tanto en las cuestiones científicas como en el ámbito de la praxis ordinaria, se observa que en ambas esferas lo importante no radica en la conquista de la verdad, sino en las consecuencias que podamos conquistar.

En relación a la dimensión científica del proyecto cartesiano, tal y como se ha expuesto anteriormente, Descartes presenta como explicación científica un modelo hipotético en tanto que no posee acceso al mecanismo *real* del mundo. Como he evidenciado en mi artículo «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», el constructo científico cartesiano prescinde de sus pretensiones de verdad y se encamina hacia la consecución de efectos prácticos<sup>286</sup>, pues según reconoce el propio Cartesio en referencia a su propuesta científica:

«que cuanto he de exponer sea solamente considerado como *una hipótesis que puede distar mucho de la verdad*, pero, aunque tal fuera el caso, considero haber realizado una importante aportación si todas las cosas que han sido deducidas a partir de ella, son enteramente conformes con las experiencias. Si tal fuera el caso, mi exposición no será menos útil para la vida que si fuera verdadera, *puesto que podremos servirnos de ella para disponer de las causas naturales con vistas a producir los efectos que pudiéramos apetecer*»<sup>287</sup>

La importancia del modelo científico cartesiano no radica, pues, en la verdad del mismo, sino en los efectos prácticos que se pueden alcanzar a través del mismo. De hecho, Cartesio llegará a servirse de hipótesis que él mismo reconocerá como *falsas* en sus explicaciones científicas (AT II, p.227; IX-B, p.110; IX-B, p.123). Consecuentemente, para Descartes, dicho constructo hipotético es suficientemente útil:

«*si las causas que he explicado son tales que los efectos que ellas pueden producir son semejantes a aquellos que vemos en el mundo, sin llegar a cuestionarme si es mediante esas u otras causas como han sido producidos*. Asimismo, creo que es tan útil para la vida *conocer las causas imaginadas de la forma indicada, como tener el conocimiento de las verdaderas*; digo esto, porque la medicina, la mecánica y generalmente todas las artes a las que el conocimiento de la Física puede servir, sólo tienen por finalidad, aplicar de modo tal unos cuerpos a los otros, que, por la secuencia de las causas naturales, algunos efectos sensibles sean producidos; esto nosotros lo haremos tan correctamente, considerando la secuencia de algunas causas imaginadas en la forma indicada, aun cuando sean falsas, como si fuera verdaderas, porque esta secuencia se ha supuesto que es semejante en cuanto se refiere a los efectos sensibles»<sup>288</sup>

Cartesio disocia, por tanto, la conexión entre verdad y consecuencias útiles, sosteniendo que una hipótesis falsa es capaz de ocasionar las mismas

<sup>285</sup> Ello, en el ámbito de las explicaciones científicas, es consecuencia del progresivo abandono, por parte de Descartes, de las pretensiones de deducir apriorísticamente los fenómenos a explicar. En el *Discurso*, según se muestra en la Sexta Parte, se servirá de explicaciones *a posteriori* –y en los *Principios* se consolidará dicha perspectiva.

<sup>286</sup> Para una explicación completa de cómo la verdad es reemplazada por las hipótesis a fin de lograr la obtención de consecuencias útiles, véase: García Rodríguez, «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», pp.214-8

<sup>287</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.147 (AT IX-B, p.225)

<sup>288</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.411 (AT IX-B, pp.322-3)

consecuencias útiles que el mecanismo explicativo verdadero (AT IX-B, p.255). De ese modo, «el constructo científico de Descartes se fundamenta en hipótesis donde no es relevante la verdad de las mismas, sino su capacidad para producir efectos»<sup>289</sup>.

Respecto a la noción de verdad en el ámbito de la praxis ordinaria, Descartes desvaloriza la importancia de la misma. Cabe recordar que, en la conducta de la vida es preciso que el sujeto ejerza la virtud de la *resolución*, dado que «la vida no tolera dilaciones»<sup>290</sup>. Una excesiva prevención conllevaría el fracaso en la acción a desempeñar, dado que «las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas»<sup>291</sup>. Según se expuso previamente, en los asuntos ordinarios no es posible gozar de una certeza metafísica que oriente las acciones, sino que el sujeto debe conformarse con el conocimiento probable que ofrece la *certeza moral*. Ello sucede en tanto que la certeza moral se concibe como aquel conocimiento «suficiente para la práctica de la vida»<sup>292</sup>. Debe, en este punto, recordarse la primacía cartesiana de la práctica de la vida sobre la conquista de la verdad, por la que «la esfera de la práctica vital del hombre, que lo posiciona ante los avatares de la vida ordinaria, se sitúa por encima del proceder que Descartes propone para la obtención de la verdad»<sup>293</sup>. Dicha preeminencia de la praxis sobre la obtención de la verdad implicará que se debe realizar la acción aun cuando ello pueda implicar asumir un conocimiento falso, pues:

«En los juicios que atañen a la vida debemos conformarnos con la certeza moral, pues es más importante la realización del acto que su verdad. Consecuentemente, se evidencia que el proyecto epistemológico cartesiano no es el del investigador puro cuyo fin es evitar el error a toda costa, sino que el sujeto cartesiano procura juzgar de la mejor forma posible, actuando acorde a lo que su razón le determina como mejor –aunque ello pueda concluir en error»<sup>294</sup>

La verdad no conforma algo valioso en las acciones ordinarias de la vida, pues como afirma Descartes, «en lo que respecta a la práctica de la vida, no pienso de ninguna manera que haya que seguir sólo las cosas que conocemos muy claramente»<sup>295</sup>. La praxis ordinaria se debe fundar en el conocimiento probable que es la certeza moral, pues la urgencia práctica de las circunstancias impele al sujeto a servirse de un conocimiento provisional. Si bien la certeza metafísica gozará de importancia por el *perfeccionamiento* que ésta produzca de las certezas morales –a las que hará más probables–, la relación entre «verdad» y «consecuencias útiles» sigue estableciéndose, en última instancia, por medio de la certeza moral. De ese modo, aquello que ocasione efectos

---

<sup>289</sup> García Rodríguez, «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», p.216

<sup>290</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.15 (AT IX-B, p.13)

<sup>291</sup> Descartes: *Principios de la filosofía*, p.22 (AT IX-B, p.26)

<sup>292</sup> Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.360 [trad. Peña] (AT VII, p.475)

<sup>293</sup> García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.74

<sup>294</sup> García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.72

<sup>295</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.263 (AT VII, p.149)

prácticos siempre será un conocimiento probable, falible y susceptible de ser reemplazado –por lo que no será verdadero.

En definitiva, existe una profunda divergencia en el valor atribuido a la verdad desde cada una de las perspectivas. Dicha diferencia radicarán en la vinculación que se establezca entre «verdad» y «consecuencias útiles». Para el pragmatismo, la verdad está indesligablemente unida a los efectos útiles que ocasiona, pues «una idea es “verdadera” mientras resulte de provecho para nuestras vidas»<sup>296</sup>. Descartes, sin embargo, disocia ambas nociones, de forma que «podemos extraer consecuencias muy verdaderas y seguras aunque ellas [las hipótesis] sean falsas o inciertas»<sup>297</sup>. Dicha diferencia, en última instancia, no es sino fruto de la distinta concepción que se maneja de la realidad. Para los pragmatistas, dado que el mundo es plural y se halla en permanente *construcción*, la importancia de la verdad reside en las consecuencias útiles que se vinculan a ella. Por el contrario, la concepción monista del universo cartesiano donde el sujeto no es incapaz de determinar cómo es la verdadera realidad, impele a Descartes a centrarse exclusivamente en la generación de consecuencias útiles. Dado que nunca podremos determinar con una certeza metafísica nada en ninguna de esas dos esferas, la importancia se traslada a los efectos prácticos y no a la verdad. A diferencia del pragmatismo, la acción transformadora del sujeto no depende, para Descartes, de la verdad de la misma, sino de su capacidad para obtener consecuencias útiles.

### 3.3. EL CARÁCTER FALIBILISTA DE LA EPISTEMOLOGÍA CARTESIANA

Como se ha expuesto anteriormente, la argumentación cartesiana y la pragmatista difieren respecto a su concepción del universo. Por un lado, los pragmatistas conciben el universo como algo abierto, plural y en construcción, mientras que para Descartes, dada la inmutabilidad divina, el mundo solo puede constituir un mecanismo ya concluido donde Dios ha establecido las regularidades que rigen el mismo. Las repercusiones de una concepción ontológica tan sumamente distinta tienen como producto, sin embargo, una misma concepción falible del conocimiento en ambos casos. Recordemos que una óptica falibilista implica rechazar el conocimiento definitivo, pues «as fallibilists, we should adopt such a critical, open attitude to any human claims and ideas whatsoever»<sup>298</sup>. Parece extraño hallar una posición falibilista en el caso de Descartes, pues bajo la descripción racionalista del conocimiento planteada por los pragmatistas Cartesio debería defender una concepción encaminada a hallar «the locus of absolute certainty»<sup>299</sup>. Ahora bien, pese a que ambas escuelas compartan una posición falibilista es preciso exponer cómo el falibilismo es consecuencia, en cada caso, de una distinta articulación de diversos rasgos.

El falibilismo pragmatismo se extrae de la concepción *pluralista* del universo, pues ésta impide la posesión de unas verdades acabadas –se opone a un absolutismo. El propio pluralismo conlleva la negación de cualquier forma de conocimiento definitivo, dado que existe una «incompleteness of the

<sup>296</sup> James, *Pragmatismo*, p.171

<sup>297</sup> Descartes, «Carta a Mersenne del 13 de julio de 1638» (AT II, p.234) [Mi traducción]

<sup>298</sup> Pihlström, «Dewey and pragmatic religious naturalism», p. 224

<sup>299</sup> Dewey, *The quest for certainty*, p.61

pluralistic universe»<sup>300</sup>. Como dice Pérez de Tudela, para un pragmatista «Cualquier intento que se haga de alcanzar lo inabarcable lleva consigo siempre un “no del todo”; siempre hay algo que escapa al lazo parmenídeo»<sup>301</sup>. De ese modo, dado que el universo es incompleto y está en permanente cambio, tenemos que «vivir a día de hoy con arreglo a la verdad que podemos obtener al día de hoy, y estar dispuestos a llamarla falsedad al día de mañana»<sup>302</sup>, esto es, ser conscientes de la falibilidad de nuestro conocimiento.

Contrariamente, Descartes sí concibe el universo como algo ya concluido en tanto que el mundo ha sido diseñado por Dios como un gran mecanismo que funciona ordenadamente. El falibilismo cartesiano surgirá ante la incapacidad del sujeto de obtener un conocimiento *perfecto*, es decir, una certeza metafísica, tanto en la esfera ordinaria como en la científica. Ante esta imposibilidad, Descartes propone como solución asumir una forma de conocimiento falible que permita satisfacer de la mejor manera posible las funciones del conocimiento. En relación a la esfera del conocimiento ordinario, el sujeto está impelido a actuar debido a las circunstancias de la vida. Ahora bien, existe una manifiesta incapacidad de lograr en dicha esfera del conocimiento una certeza metafísica, pues como concluye Cartesio:

«En lo que se refiere a la conducta de la vida debiera desearse tanta certeza como la que se necesita para adquirir la ciencia [es decir, una certeza metafísica]; pero, sin embargo, se demuestra muy fácilmente que en aquella *no se debe buscar ni esperar certeza semejante*»<sup>303</sup>

Ciertamente, los sujetos no pueden retrasar la toma de una decisión hasta poder determinar un grado de certeza metafísica, en tanto que la excesiva prevención puede implicar graves perjuicios para la praxis del sujeto. El ejemplo del loco que evita ingerir un alimento por no gozar de una certeza metafísica que le garantice que dichos alimentos no están envenenados (AT III, p.422) pone de manifiesto que las decisiones ordinarias no pueden regirse por un conocimiento definitivo, dado que «las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas»<sup>304</sup>. Por ello, Descartes recurre a la *certeza moral* como la forma de conocimiento que debe dirigir las acciones de la vida ordinaria. La toma de decisiones es, para Descartes, provisional y requiere del mejor conocimiento disponible para ello. Es más, Cartesio contempla como posible que tales decisiones puedan conducir a equívocos, sin embargo, es preferible inclinarse por una decisión que luego se demuestre como falsa que permanecer irresoluto «Pues sólo la falta de resolución es causa de lamentaciones y arrepentimientos»<sup>305</sup>.

En la esfera del conocimiento científico tampoco se podrá esperar a gozar de una certeza metafísica, dado que es imposible determinar la forma real en la que el mundo ha sido organizado. Así pues, el conocimiento que en esta

---

<sup>300</sup> James, *A Pluralistic universe*, p.329

<sup>301</sup> Pérez de Tudela, *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, p.145

<sup>302</sup> James, *Pragmatismo*, p.185

<sup>303</sup> Descartes, «Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641», p.393 [trad. Olaso] (AT III, p.422)

<sup>304</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.22 (AT IX-B, p.26)

<sup>305</sup> Descartes, «Carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645», p.603 (AT IV, p.295)



dimensión epistémica debe dirigirse al sujeto es aquel meramente probable que sea capaz de generar los mismos efectos prácticos que el mecanismo real. Por tanto, el sujeto se debe conformar con una certeza moral que permitirá «*disponer de las causas naturales con vistas a producir los efectos que pudiéramos apetecer*»<sup>306</sup> –y esa explicación en términos morales siempre será falible dado que el sujeto nunca podrá determinar que sea la verdadera.

Escrutando ambas perspectivas falibilistas, la diferencia principal se asienta en que los pragmatistas niegan la propia existencia de conocimiento definitivo, pues su concepción pluralista del universo lo impide. En un universo plural e inacabado no puede existir a un mismo tiempo una verdad absoluta. Descartes, no obstante, sí afirma la existencia de un conocimiento absoluto –la certeza metafísica–, existe el conocimiento acabado e irrevisable. Sin embargo, *no considera posible acceder a dicha forma de conocimiento* en la mayoría de esferas. Así, dado que se requiere una forma de conocimiento que permita actuar al sujeto activo, la certeza moral se erige como el conocimiento *falible* sobre el que tomar decisiones.

### **3.4. RECAPITULANDO LOS LÍMITES DEL PRAGMATISMO AVANT LA LETTRE CARTESIANO**

Tal como se ha expuesto con anterioridad, existen multitud de rasgos por los que es posible la consideración de Descartes como un predecesor del pragmatismo. Sin embargo, es importante subrayar que Cartesio tan solo puede ser considerado como un *precedente* del pragmatismo, no como un genuino pragmatista. Pese a que el pragmatismo representa una filosofía cuya materialización puede darse de múltiples formas, existen una serie de rasgos compartidos sobre los que puede dilucidarse aquello que constituye una posición pragmatista. Según se mostró en la *Introducción*, esos elementos conforman una concepción activa del papel en el mundo donde el conocimiento pasa a comprenderse en términos falibles e instrumentalistas. Ello lo complementa una concepción pluralista donde el universo es algo en permanente construcción –conduciendo a un meliorismo–, de forma que el progreso sea algo por lo que el sujeto debe implicarse. Así pues, la diferencia entre un pragmatismo y un pragmatismo *avant la lettre* residirá, no solo en que aquellos circunscritos al segundo grupo fueran históricamente anteriores, sino también en que no comparten varios de esos rasgos que aúnan los distintos pragmatistas. En este sentido, James y Dewey otorgaron el rubro de «pragmatista» a determinados filósofos modernos únicamente porque en ellos se percibió un determinado rasgo genuinamente pragmatista. Locke o Berkeley son ejemplos de cómo el utilizar el método pragmatista con fines críticos – como afirmaba James, «The reader will recognize that in these criticisms [de Locke, Berkeley y Hume] our own pragmatic rule is used»<sup>307</sup>. Por el contrario, Descartes, según se ha evidenciado, aúna multitud de rasgos pragmatistas (instrumentalismo, falibilismo o la búsqueda de la buena vida y el progreso humano). Ahora bien, pese a la existencia de multitud de elementos comunes,

---

<sup>306</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.147 (AT IX-B, p.225)

<sup>307</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.123

ello no impedirá que existan numerosos rasgos que divergen de cualquier comprensión pragmatista.

En los apartados anteriores se han señalado importantes incompatibilidades que dan cuenta de porqué el proyecto cartesiano no es un genuinamente pragmatista, sino un precursor del mismo. La primera de estas divergencias refiere al carácter con el que Descartes concibe el universo: algo ya concluido e inmutable –radicalmente opuesto a la visión pragmatista de raigambre pluralista. La segunda diferencia radica en la importancia de la verdad en cada uno de los proyectos. Para los pragmatistas la verdad será importante por su capacidad transformadora de la realidad, de forma que «the possession of true thoughts means everywhere the possession of invaluable instruments of action; and that our duty to gain truth [...] can account for itself by excellent practical reasons»<sup>308</sup>. Ciertamente, «las verdades deben *tener* consecuencias prácticas»<sup>309</sup>. Descartes, sin embargo, escinde la conexión necesaria entre verdad y consecuencias útiles, de forma que algo falso es susceptible de ejercer el mismo efecto transformador sobre la realidad. La última diferencia alude a la existencia de verdades acabadas y últimas para Descartes en forma de *certezas metafísicas*. Se trata de un conocimiento *definitivo*, pues, en palabras de Cartesio, «no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos»<sup>310</sup> –y esta forma de conocimiento es inadmisibile desde una óptica pragmatista, dado que es contradictoria con su concepción del universo. A pesar de estas importantes divergencias en aspectos que para el pragmatismo son nucleares, sin embargo esas diferencias se acaban materializando en rasgos pragmatistas que se hallan presentes en Descartes. Un ejemplo paradigmático de ello se encuentra en el caso del falibilismo cartesiano, donde, pese a la existencia de un universo concluido y la existencia de un conocimiento definitivo (certeza metafísica), Cartesio defiende un proyecto eminentemente falibilista.

En suma, aun cuando existen importantes diferencias entre la perspectiva cartesiana y la pragmatista, es posible concluir que Descartes reúne rasgos suficientes para ser considerado un precursor del pragmatismo, esto es, un pragmatista *avant la lettre*.

---

<sup>308</sup> James, «Pragmatism's Conception of Truth», p.143

<sup>309</sup> James, *El significado de la verdad*, p.84

<sup>310</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.412 (AT IX-B, p.324)



## CONCLUSIÓN

### 1. CONTRA LA LECTURA PRAGMATISTA DEL RACIONALISMO CARTESIANO

La presente tesis ha tenido como objetivo principal el destacar las semejanzas entre el pragmatismo de William James y John Dewey, a fin de poder establecer el rubro de «pragmatista *avant la lettre*» al proyecto cartesiano. Para ello, no solamente ha sido necesario exponer las semejanzas entre ambas concepciones, sino evidenciar cómo la caracterización del racionalismo presentada por el pragmatismo no podía ser extensible a la propuesta de Cartesio. El principal motivo por el que se han revelado las divergencias entre la exposición pragmatista del racionalismo reside en que ésta atentaba contra toda las tesis fundacionales del pragmatismo. Así pues, el primer paso para evidenciar el carácter pragmatista presente en Descartes ha consistido en mostrar cómo su proyecto no es subsumible bajo dicho racionalismo. A este respecto, presento una recapitulación de las diferencias que posibilitan no incluir a Descartes como un racionalista en esos términos.

En primer lugar, bajo la descripción pragmatista, el racionalismo se vincula a una antropología *contemplativa*, donde el sujeto principalmente concibe su papel en el mundo centrado primordialmente en la mera observación de las perfecciones de la creación. En este sentido, en dicha contemplación predominaría, a ojos de Dewey, un *carácter esteticista*, pues como el filósofo americano afirma:

«En realidad, todo el concepto del conocer como contemplación y percepción, es fundamentalmente una idea que guarda relación con el placer y la valoración estética, allí donde el medio es bello y la vida serena, y con la repulsión y desvalorización estéticas, allí donde la vida es turbulenta, y la Naturaleza triste y dura»<sup>311</sup>

Bajo este carácter predominaría «The conception that contemplative thought is the end in itself»<sup>312</sup>, impidiendo cualquier comprensión del conocimiento en términos instrumentales. De este modo, el racionalismo, en tanto que defensor de unos principios últimos, participaría de esta misma concepción contemplativa, donde estos gozan de un valor intrínseco. Precisamente la tríada *unum, bonum, verum* permite corroborar la tesis deweyana de que «todos los pueblos que alcanzaron un alto desarrollo estético fueron pueblos en los que floreció la actitud contemplativa, como por ejemplo [...] el pueblo cristiano medieval»<sup>313</sup>. En esta misma línea, Descartes, según los

---

<sup>311</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.135

<sup>312</sup> Dewey, *Experience and nature*, p.119

<sup>313</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.143

pragmatistas, se encamina a la búsqueda de unos fundamentos últimos y seguros por la mera contemplación de la verdad.

Sin embargo, como se ha expuesto en la *Discusión*, Descartes está muy lejos de considerar que la función del conocimiento se reduzca a una mera contemplación. Cartesio centra la importancia del conocimiento en su dimensión activa, capaz de transformar la realidad con vistas a ocasionar un progreso material que conduzca a la *buena vida*. Él mismo juzga, de hecho, que los frutos, esto es, los efectos prácticos de un proyecto conforman aquel elemento donde radica la importancia de un sistema (AT IX-B, p.15). Es más, como se ha expuesto con anterioridad, al servirse Descartes del método pragmático para criticar el aristotelismo y reivindicar su propia filosofía, apela a los frutos capaces de surgir de su filosofía como aquello que demuestra la validez de su sistema. Como he mostrado en mis artículos, existe en Cartesio una primacía de la práctica sobre la contemplación, el conocimiento constituye una herramienta de intervención al servicio de un sujeto transformador de la realidad. Así pues, Descartes ya no concibe la existencia como la *vita contemplativa*, sino que efectúa el «traslado del interés desde el campo de lo estético al de lo práctico; desde el interés en la contemplación de un panorama armónico y completo, al interés en la transformación»<sup>314</sup>. Por tanto, Descartes lejos de ceñirse a la presunta concepción contemplativa propia del racionalismo, se vincula a una cosmovisión activa que ha efectuado el giro desde lo estético a lo transformador.

El segundo elemento destacado por los pragmatistas como genuinamente racionalista reside en la búsqueda, por parte de éstos, de un conocimiento *definitivo* que actúa como principio último. En este sentido, los pragmatistas concebían «the Cartesian attempt to find the locus of absolute certainty»<sup>315</sup> como un rasgo genuinamente racionalista. Con todo, según se ha evidenciado en los distintos artículos y en la presente tesis, Descartes no reduce sus pretensiones filosóficas a la mera conquista de un conocimiento definitivo. Si bien es cierto que el conocimiento definitivo –que se plantea en forma de *certeza metafísica*– goza de importancia en la medida en que permite fundamentar de forma segura su filosofía, la realidad es que, en la totalidad del proyecto –que está encaminado a la praxis–, la certeza metafísica posee un papel complementario. En efecto, según he mostrado en varios de mis artículos, la principal función de la certeza metafísica en relación al resto de conocimiento es hacer *más probable* a la certeza moral<sup>316</sup>, ahí reside su importancia en el resto del proyecto. Se ha mostrado cómo, tanto en las explicaciones científicas como en la conducta que el sujeto debe desempeñar en la praxis ordinaria, el conocimiento al que se recurre es siempre la *certeza moral*, pues en lo que respecta a la práctica de la vida, no pienso de ninguna manera que haya que seguir sólo las cosas que conocemos muy claramente»<sup>317</sup>. Los pragmatistas centraban el proyecto epistemológico cartesiano en el conocimiento definitivo propio del ámbito de la metafísica, de

<sup>314</sup> Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, p.94

<sup>315</sup> Dewey, *The quest for certainty*, p.61

<sup>316</sup> Para una explicación detallada de esta función de la certeza metafísica véase: García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», pp.67-9

<sup>317</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p.263 (AT VII, p.149)

modo que encajaba perfectamente en las pretensiones de un racionalismo obsesionado con la consecución de un conocimiento definitivo y último:

«We think of Descartes nowadays as the metaphysician who said “Cogito, ergo sum,” separated mind from matter as two contrasted substances, and gave a renovated proof of God's existence»<sup>318</sup>

Por el contrario, se ha evidenciado que la forma predominante de conocimiento en el proyecto cartesiano es el conocimiento probable y revisable que constituye la *certeza moral* –predominante en el ámbito de la ciencia y en el de la praxis ordinaria. En consecuencia, el proyecto epistemológico cartesiano no se centra primordialmente en el conocimiento metafísico –como afirmarían los pragmatistas– sino en un conocimiento *revisable y provisional* del que el sujeto debe servirse para conquistar la mejor vida terrenal posible.

El tercer rasgo que el pragmatismo destaca del racionalismo y que, consecuentemente, vincula a Descartes, será el rechazo a lo empírico en favor de un férreo deductivismo. Ciertamente, la lectura de los pragmatistas de Descartes vinculado a un conocimiento definitivo implicaba una serie de consecuencias para con sus postulados. El primero de ellos era reconocer en él un *absoluto rechazo por lo empírico*, que, a su vez, conllevara una rígida comprensión de su proyecto en términos *deductivistas*. Así, sostiene Dewey que «The Cartesian school relegated experience to a secondary and almost accidental place»<sup>319</sup>. Ello sucederá en tanto que en tanto, para los pragmatistas, Descartes desea deducir –en sentido lógico– todo su conocimiento desde unos principios cuya justificación y validez es última y permitiría extender esa misma forma de justificación *definitiva* a todo:

«Rationalists prefer to deduce facts from principles. Empiricists prefer to explain principles as inductions from facts»<sup>320</sup>

Con todo, a lo largo de mis artículos y de la *Discusión* se ha puesto de manifiesto, en primer lugar, que Descartes no reniega de la experiencia en su proyecto. A este respecto es importante recordar la importante distinción, en la que he incidido en mis artículos, entre «práctica de la vida» y «conocimiento de la verdad» (AT II, p.35; III, p.335; VI, p.31; VII, pp.350-1; VIII, p.5; IX-B, p.7). Relegar la función epistemológica de la experiencia constituye, bajo esta distinción, una práctica que únicamente goza de sentido en el ámbito del «conocimiento de la verdad» –el encargado de la conquista de las certezas metafísicas. Sin embargo, en la *práctica de la vida* ello no puede tener cabida, pues el propio Cartesio reconoce que «aunque no podamos contar con demostraciones fidedignas de todo, tenemos, sin embargo, que tomar partido y hacer nuestras las opiniones que nos parezcan más verosímiles en cuanto se refieren a los usos»<sup>321</sup>. Asimismo, en el ámbito de la ciencia –encaminado análogamente a la praxis– se ha observado que la experiencia goza de una gran importancia como fuente de conocimiento que permite justificar las

---

<sup>318</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.13

<sup>319</sup> Dewey, *Experience and Nature*, p.3

<sup>320</sup> James, *Some problems of philosophy*, p.35

<sup>321</sup> Descartes, «Carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645», p.603 (AT IV, p.295)



diversas hipótesis científicas. De ese modo hallamos el fenómeno de la circulación sanguínea (AT VI, pp.46-50), para cuya explicación Descartes realiza determinados experimentos, como, por ejemplo:

«El experimento en el cual la mayoría de las venas que van a un miembro se unen, mientras que las arterias permanecen libres [...] Si no me equivoco, esto proporciona [...] prueba demostrativa de la circulación de la sangre»<sup>322</sup>

En segundo lugar, se debe considerar que Descartes rechaza ese férreo deductivismo propio del racionalismo al que aludían los pragmatistas como sustituto del recurso a lo empírico. Ciertamente, como se ha mostrado en la *Discusión* así como en mi artículo «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», Cartesio rechaza una noción deductiva en términos rígidos y se compromete con una versión laxa donde «deducción» es sinónimo de una explicación precisa de un fenómeno.

Por tanto, Descartes no encaja con el férreo carácter deductivista y antiempírico propio de la descripción jamesiana y deweyana del racionalismo. El proyecto cartesiano se sirve de la experiencia en multitud de ámbitos epistemológicos, pues constituye una forma de conocimiento fundamental a fin de manejarse con las cosas. Asimismo, no es posible hallar un deductivismo en sentido lógico, pues como se ha expuesto anteriormente, el carácter epistemológico del proyecto cartesiano se vincula a una *certeza moral perfeccionada por el conocimiento de las certezas metafísicas*.

Por último, el pragmatismo se asocia a una concepción meliorista, mientras que, por otro lado, vincula el racionalismo con una concepción determinista del mundo –plenamente compatible con una comprensión contemplativa. La diferencia entre ambas radicaría en que el meliorismo «admite, al menos, que el progreso es posible, mientras que el determinismo [propio del racionalismo] nos asegura que [...] los destinos del mundo están gobernados por la necesidad y la imposibilidad»<sup>323</sup>. De ese modo, dado que el mundo constituiría una realidad ya concluida, no cabría progreso alguno dado que todo está ya concluido. Descartes, lejos de esta opinión sostiene –mediante la capacidad activa de la que goza el sujeto– que debemos efectuar una transformación del mundo porque ello conllevará un progreso que redundará, en última instancia, en la conquista de la *buena vida*. No existe, pues, ningún determinismo que relegue al sujeto a una necesaria existencia, sino que éste posee la capacidad de transformar e influir sobre las condiciones de vida existentes. Así pues, Cartesio se aleja del determinismo propio del racionalismo e insta al sujeto a ejercer una praxis de la que dependerá la transformación de las condiciones materiales del hombre.

Una vez expuestas estas divergencias entre Descartes y la caracterización pragmatista del racionalismo, se evidencia con claridad que el proyecto cartesiano no puede ser subsumido bajo dicho racionalismo. Ciertamente, la gran parte de los elementos bajo los que éste se caracteriza no se adecúan a las tesis de Cartesio. En consecuencia, tras disociar dicha comprensión del racionalismo de la propuesta de Descartes, se hace posible establecer una comprensión de su filosofía en términos pragmatistas.

<sup>322</sup> Descartes, «Carta a Plempius del 15 de febrero de 1638» (AT I, p.533) [Mi traducción]

<sup>323</sup> James, *Pragmatismo*, p.123

## 2. DESCARTES Y LOS OTROS PRECURSORES DEL PRAGMATISMO

Según se ha evidenciado, Descartes no se amolda a la descripción racionalista provista por el pragmatismo. Así pues, en la misma línea que Francis Bacon o David Hume, he sostenido que existen razones fundadas para considerar a Descartes como un precursor del pragmatismo. Las explicaciones ofrecidas por James y Dewey en relación al pragmatismo de estos antecesores, se fundamenta en que éstos se sirvieron parcialmente de algunas de sus tesis. Como se ha expuesto en la *Introducción*, el pragmatismo de estos filósofos refiere, bien al uso del método pragmático (Locke, Berkeley, Hume<sup>324</sup>), bien a la búsqueda de consecuencias útiles y al carácter activo de su filosofía (Francis Bacon). Mi intención ha sido mostrar que Descartes no solamente recoge estos aspectos del pragmatismo, sino que incluso su filosofía asume otros rasgos, por lo que presenta una imagen pragmatista mucho más completa que los autores señalados por James y Dewey –no obstante, Descartes seguirá siendo un precursor.

En relación a los elementos pragmatistas de Cartesio señalados en la *Discusión*, debe destacarse en primer lugar el carácter activo de su propuesta. Bajo la primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad, se evidencia que el proyecto cartesiano es indesligable de la conciencia activa del sujeto y la voluntad transformadora del mundo. Es precisamente bajo esta concepción epistemológica donde adquiere sentido la comprensión del conocimiento como una herramienta de acción al servicio del hombre, una interpretación que Descartes comparte con Francis Bacon. La búsqueda de consecuencias útiles debe orientar cualquier proyecto transformador de la realidad, y precisamente ahí entra en juego el criterio de la *diferencia pragmática*. Serán los efectos prácticos que el cartesianismo ofrece aquello que lo convierta en un mejor proyecto que el aristotelismo, por cuyos principios «no ha cabido realizar progreso alguno [...] después de haber sido respetados durante siglos»<sup>325</sup>. Así pues, Cartesio compartirá con Locke, Hume o Berkeley el recurso al método pragmático como una herramienta crítica para con la tradición escolástica.

Ahora bien, en este punto es posible advertir otras similitudes entre Descartes y los pragmatistas –ausentes en los precursores señalados por el pragmatismo–, que permitirán presentar a Descartes como el más genuino pragmatista *avant la lettre*. La primera de estas características será la concepción eminentemente *falibilista* de la epistemología cartesiana. En efecto, al establecer la *certeza moral* como eje de la teoría del conocimiento cartesiana, se hace presente en ella un carácter falible. A pesar de que Cartesio conciba, a diferencia de los pragmatistas, que existe un conocimiento definitivo cuya verdad está fuera de duda alguna (certeza metafísica), dicho elemento será plenamente compatible con una concepción falibilista de la epistemología cartesiana. La razón de ello radica en el probabilismo propio de esta forma de conocimiento, pues conlleva que todo conocimiento es siempre susceptible de ser revisado, esto es, lo convierte en un conocimiento sujeto a

---

<sup>324</sup> Cf. James, *Essays in radical empiricism*, p.5

<sup>325</sup> Descartes, *Principios de la filosofía*, p.18 (AT VIII, pp.18-19)

permanente revisión dada su falibilidad. La explícita renuncia por parte de Descartes (AT III, p.422; IV, p.295) a recurrir a un conocimiento definitivo tanto en la esfera científica como en la de la praxis ordinaria, dada la incapacidad del hombre para lograrlo, evidencia que la preocupación se centra en los efectos y en la praxis. Así pues, tanto los modelos científico-hipotéticos cartesianos, como las decisiones que el sujeto tome en la dimensión ordinaria de la vida serán falibles, pero hemos de conformarnos con ello. Siempre será mejor el error en la acción que la *apraxia* en la medida en que «es más importante la realización del acto que su verdad»<sup>326</sup>.

El otro rasgo adicional que Descartes compartirá con los pragmatistas refiere a la noción de progreso que subyace a ambos proyectos. Pese a la comprensión cartesiana del universo –radicalmente opuesta a la pragmatista– como algo ya concluido y regido universalmente bajo unas leyes deducidas de la inmutabilidad divina, es posible señalar una misma idea del progreso. Ciertamente, según se ha expuesto en la *Discusión*, subyace a ambas filosofías comprensión meliorista del progreso, esto es, la idea de que «Progress is not automatic; it depends upon human intent and aim and upon acceptance of responsibility for its production»<sup>327</sup>. De este modo, la mejora en las condiciones materiales y morales del hombre no es sino resultado de la acción humana, consciente de su potencial transformador. Descartes reivindica esa misma concepción, tratando de mostrar al hombre su capacidad transformadora y siendo consciente de que es preciso inclinarse por prácticas que se encaminen hacia ese progreso que es la *buena vida*. Así pues, no existe una determinación que disuelva el sentido de la acción, más bien al contrario, la preocupación de Descartes por la correcta conducción de la praxis humana evidencia el poder de intervención en el orden del mundo que el sujeto posee. En suma, tanto Descartes como los pragmatistas sostenían que «Human beings are not passive playthings who are determined by forces beyond their control»<sup>328</sup>, de modo que los hombres debían asumir un papel activo consciente que fuera el motor con el que realizar el progreso.

Existen, pues, una serie de rasgos que pueden ser considerados como genuinos de la perspectiva pragmatista, extensivos a su vez a la filosofía de Descartes. Por tanto, Cartesio aúna más elementos pragmatistas en su pensamiento que aquellos que incitaron a James o a Dewey –conscientes de la historicidad del pragmatismo– a considerar a Bacon o a Locke sus precursores. No se trata de un instrumentalismo o del uso parcial del método pragmático, sino también de una genuina defensa del carácter falible del conocimiento humano unido a una sólida creencia en el progreso material y moral amparado bajo un meliorismo. No obstante, se debe recordar que pese a estas similitudes, Descartes solo debe ser acreedor del título de «pragmatista *avant la lettre*», pues éste constituye un precursor de este pensamiento –baste con recordar las profundas divergencias con el pragmatismo, exploradas en la *Discusión*, referentes a la noción de universo o de verdad. En suma, reivindicar a Descartes como un pragmatista *avant la lettre* es sinónimo de enfatizar el

---

<sup>326</sup> García Rodríguez, «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», p.72

<sup>327</sup> Dewey, «Progress», p.315

<sup>328</sup> Bernstein, «The Resurgence of pragmatism», p.55

potencial transformador del conocimiento siendo consciente de las propias limitaciones del ser humano.

### 3. PRAGMATISMO: MÁS ALLÁ DEL INSTRUMENTALISMO

La presente tesis doctoral tenía por objetivo principal evidenciar el carácter pragmatista de Descartes. Una de las principales razones para explorar esta interpretación era consecuencia del instrumentalismo que diversos autores como Ribe (1997) habían identificado, fundamentalmente, en los desarrollos prácticos de la ciencia cartesiana. En este sentido, se ha señalado el caso de los distintos artefactos diseñados en la *Dióptrica* cuyo fin es «to “master and possess” human vision by designing artificial optical instruments that overcome the eye's natural limitations»<sup>329</sup>. Ante la clara existencia de dicho instrumentalismo, una de mis metas era lograr una sistematización e integración del instrumentalismo que se articulara con el resto del proyecto de Descartes. Mi análisis ha expuesto que la importancia concedida por Descartes a la búsqueda de consecuencias útiles representa uno de los aspectos centrales de su epistemología, de modo que su relevancia se extiende a todas las esferas del conocimiento –tanto en su vertiente ordinaria, como en la científica o la metafísica.

Con todo, este instrumentalismo presente en Descartes no debe concebirse, en la línea de Horkheimer, como una estéril razón instrumental cuya finalidad sea el dominio por el dominio. Es en este punto donde el pragmatismo desvela, en tanto que planteamiento filosófico, sus enriquecedoras contribuciones, pues transforma el conocimiento –siguiendo la expresión de Sellars– en una empresa autocorrectiva donde todo el conocimiento es susceptible de ser sometido a revisión<sup>330</sup>. Ese instrumentalismo que se ha achacado a Cartesio soslaya todo a la mera consecución de efectos prácticos, mientras que el pragmatismo facilita una articulación plena entre diversos elementos que permiten concederle una meta a esa búsqueda de consecuencias útiles. Así pues, el conocimiento sirve a un propósito como es el propio progreso humano: la conquista de una *buena vida* para todos los hombres. Por tanto, frente al mero instrumentalismo es preciso reivindicar el carácter pragmatista de Descartes, dado que este articula la condición meliorista y falibilista de su filosofía, dispensándole un sentido a la propia intervención. En suma, Descartes no es pragmatista *avant la lettre* porque anhele la intervención en el mundo a fin de lograr efectos, sino que se encamina a la práctica en el mundo con el fin de mejorar la existencia humana. Lejos de un burdo instrumentalismo, es la conquista *buena vida* aquello que permite conceder sentido al propio proyecto cartesiano.

Cabe, por último, subrayar que la interpretación pragmatista de Descartes permite reinterpretar la epistemología cartesiana en términos *moderados* al destacar la relevancia que desempeña la certeza moral y articular en torno a ella su proyecto científico-filosófico. Ya William James –siguiendo al pragmatista italiano Papini– había subrayado las virtudes

---

<sup>329</sup> Ribe, «Cartesian optics and the mastery of nature», p.44

<sup>330</sup> «[...] self-correcting enterprise which can put any claim in jeopardy» (Sellars, *Empiricism and the philosophy of mind*, p.79)

flexibilizadoras que el pragmatismo ejerce sobre las teorías. Ello, en el caso de Cartesio, parece especialmente cierto, en tanto que es el pragmatismo cartesiano aquello que permite estructurar una interpretación más moderada del sistema cartesiano, donde la forma de conocimiento principal es constituida por la certeza moral –probable, falible y reemplazable– y no por un conocimiento definitivo como es la certeza metafísica.

## BIBLIOGRAFÍA

La presente bibliografía recoge únicamente las obras utilizadas en los apartados de la *Introducción*, la *Discusión* y la *Conclusión*, dispuestos a fin de engarzar las distintas publicaciones con vistas a demostrar la tesis de que Descartes es un pragmatista *avant la lettre*. Por tanto, en este listado no se compila ninguna de las referencias empleadas en cada uno de mis artículos, pues éstas se hallan presentes al final de cada uno.

### BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

#### A) RENÉ DESCARTES

##### A.1. EDICIONES COMPLETAS

- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*. Adam, C. & Tannery, P. (eds.). París: Leopold Cerf, 1897-1913.
- DESCARTES, R. *Descartes, Oeuvres et Lettres*. Bridoux (Ed.). Paris: Gallimard, 1937
- DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques de Descartes (Vols. I-III)*. Alquié, F. Paris: Garnier, 1963-73.

##### A.2 TRADUCCIONES AL ESPAÑOL

- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. Vidal Peña (ed.). Madrid: Alfaguara, 1977
- DESCARTES, R. *Obras Escogidas*. Olaso y Zwanck (eds.). Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980
- DESCARTES, R. *Tratado de la luz*. Turró (ed.). Barcelona: Anthropos, 1989
- DESCARTES, R. *Principios de la filosofía*. Quintás, G. (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- DESCARTES, R. *Descartes*. Flórez, C. (ed.). Madrid: Gredos, 2011.

#### B) JOHN DEWEY

##### B.1. EDICIONES CLÁSICAS

- DEWEY, J. *Studies in Logical Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1903
- DEWEY, J. *Ethics*. New York: Henry Holt & Company, 1910
- DEWEY, J. «Progress». *The International Journal of Ethics*, Vol.26 (3), pp.311-22, 1916
- DEWEY, J. *Essays in Experimental Logic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1916



- DEWEY, J. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch & Company, 1929
- DEWEY, J. *Problems of men*. New York: Philosophical Library, 1946
- DEWEY, J. *Experience and Nature*. New York: Dover publications, 1958
- DEWEY, J. *Liberalism and Social action*. New York: Capricorn Books, 1963
- DEWEY, J. *Democracy and Education*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2001
- DEWEY, J. «Reseña de los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. By C. Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University Press, 1931». En: *The Later Works of John Dewey, 1925-1953: 1931-1932, Essays, Reviews, and Miscellany*. Carbondale: Southern Illinois University Press, pp.273-77, 2008

## **B.2 TRADUCCIONES AL ESPAÑOL**

- DEWEY, J. *La reconstrucción de la filosofía*. Amando Ross (trad.). Barcelona: Planeta, 1993
- DEWEY, J. «La evolución del pragmatismo norteamericano». En: Faerna (ed.). *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp.61-80, 2010
- DEWEY, J. «Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad». En: Faerna (ed.). *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp.133-56, 2010

## **C) WILLIAM JAMES**

### **C.1. EDICIONES CLÁSICAS**

- JAMES, W. «Philosophical conceptions and practical results», *University Chronicle*, vol.1 (4), pp.287-310, 1898
- JAMES, W. «The pragmatic method», *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol.1 (25), pp.673-87, 1904
- JAMES, W. «Pragmatism's Conception of Truth». *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol.4 (6), pp.141-55, 1907
- JAMES, W. *Some problems of philosophy. A beginning of an introduction to philosophy*. New York: Longmans, Green and Co., 1911
- JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green and Co., 1916
- JAMES, W. *A pluralistic universe*. New York: Longmans, Green and Co., 1920
- JAMES, W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Dover Publications, 1956
- JAMES, W. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Cosimo Classics, 2008

### **C.2 TRADUCCIONES AL ESPAÑOL**

- JAMES, W. *El significado de la verdad*. Buenos Aires: Aguilar, 1980
- JAMES, W. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza Editorial, 2007

## **BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2007
- AGUSTÍN DE HIPONA. *Obras de San Agustín. Volúmen I: Introducción general y primeros escritos*. Ed. Campanaga, Madrid: BAC, 1969
- ALLISON, H.E. «Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination», *Journal of the History of Ideas*, 27 (1), 1966, pp.41-58
- ARIEW, R. *Descartes among the Scholastics*. Leiden: Brill, 2011
- ARIEW, R. *Descartes and the First Cartesians*. Oxford: Oxford University Press, 2014
- AUCANTE, V. *La philosophie médicale de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006
- BACON, F. *Novum Organum*. En: *The works of Francis Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- BAERT, P. «A neopragmatist agenda for social research: integrating Levinas, Gadamer and Mead», En: Bauer & Brighi (eds.), *Pragmatism in international relations*. London: Routledge, pp.47-64, 2008
- BEEBEE, H. *Hume on causation*. London: Routledge, 2006
- BERKELEY, G. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial, 1992
- BERNSTEIN, R.J. «The Resurgence of pragmatism». En: R.B. Goodman (ed.), *Pragmatism. Critical Concepts in Philosophy*. London: Routledge, pp.54-73, 2005
- BIARD, J. & Gontier, T. *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*. Amsterdam: B.R. Grüner, 2009
- BLANSHARD, B. *The Nature of Thought*. London: Allen &Unwin, 1939
- BONJOUR, L. *The structure of empirical knowledge*. London: Harvard University Press, 1985
- BROAD, C.D. «Berkeley's Denial of Material Substance», *The Philosophical Review*, vol.63 (2), pp.155-81, 1954
- BRUNSCHVICG, L. *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris : Felix Alcan, 1929
- BURY, J. *La idea del progreso*. Madrid: Alianza editorial, 2009.
- CAMPBELL, J. *Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence*. Chicago: Open Court, 1996
- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993
- CLARKE, D. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza Editorial, 1986
- CORMIER, H.J. «Pragmatism, politics, and the corridor». En: Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.343-62, 2006
- FAERNA, A.M. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI, 1996
- FICINO, M. *De amore*. Madrid: Tecnos, 2001
- GALE, R.M. *The divided Self of William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: University of Chicago Press, 1992

- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. «La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de “hábito” y “memoria”», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol.34, no.2, (en prensa).
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. «Hábito y autonomía del sujeto: la preservación cartesiana de la salud a través de la dieta», *Praxis Filosófica*, No.44, 2017, pp.147-67
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. «Función natural y salud: la teleología médica cartesiana», *Estudios filosóficos*, (en prensa)
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. «La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano», *Thémata. Revista de Filosofía*, (en prensa)
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. «Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Vol.21, No.2, 2016, pp.75-90
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», *Eidos. Revista de filosofía*, (en prensa).
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. «Justificación y error en Descartes: un argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción», *Revista de filosofía*, Vol. 41, N°1, 2016, pp.97-109
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. «Descartes on Drugs: The Limits of the Cartesian Intervention in Body and Mind», *Acta Comeniana*, 29 (LIII), 2015, pp.123-135
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. «En defensa del Racionalismo Crítico: el criticismo popperiano como actitud vital», *Ápeiron: estudios de filosofía*, vol.6, pp.95-102, 2017
- GAUKROGER, S. *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003
- GRUMAN, G.J. *A History of Ideas about the Prolongation of Life*. Springer, 2003
- GUENANCIA, P. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000
- HAMELIN, O. *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada, 1949
- HATTAB, H. *Descartes on Forms and Mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009
- HEGEL, G.F.W. *Lecciones de Historia de la Filosofía (vol. III)*. México: FCE, 1955
- HENRY, M. *Généalogie de la psychoanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985
- HOOKEYWAY, C. *Truth, Rationality and Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press, 2002
- HOY, T. *The political Philosophy of John Dewey: Towards a Constructive Renewal*. London: Praeger, 1998
- HUME, D. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial, 1988
- HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Albacete: Servicio de publicaciones de la diputación de Albacete, 2001
- HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2009
- KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Taurus, 2010
- KENNINGTON, R. «Descartes and Mastery of Nature». En: S.F. Spicker (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics*. Springer, pp.201-23, 1978
- KOYRÉ, A. *Estudios galileanos*. Madrid: Siglo XXI, 1980
- KRAYE, J. «Moral Philosophy». En: C.B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.303-86, 2008

- KRISTELLER, P.O. «Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective». En: O'Kelly (ed.), *The Renaissance image of man and the world*. Ohio: Ohio State University Press, pp.29-52, 1966.
- LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1945
- LE GOFF, J. *El hombre medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 2010
- LIARD, L. *Descartes*. Paris: Germer Ballière, 1882
- LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE, 2005
- LOVEJOY, A.O. «The Thirteen Pragmatisms», *Journal of Philosophy*, 5, 1908, pp.29-39.
- MACHAMER, P. & McGuire, J.E. *Descartes's Changing Mind*. Princeton: Princeton University Press, 2009
- MACMULLIN, E. «Explanation as Confirmation in the Descartes's Natural Philosophy». En: Broughton and Carriero (eds.), *A companion to Descartes*. Londres: Blackwell Publishing, pp.84-102, 2008
- MARAVALL, J.A. *Antiguos y modernos: visión de la historia del progreso hasta el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1986
- MARION, J.L. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981
- MARION, J.L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin, 2000
- MUMFORD, L. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 1979
- MYERS, G.E. *William James: His Life and Thought*. New Haven & London: Yale University Press, 2001
- O'HEAR, A. *Conceptions of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009
- PÉREZ DE TUDELA, J. *El pragmatismo americano. Acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid: Cincel, 1990
- PICO DELLA MIRANDOLA. *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984
- PEIRCE, C.S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press
- PEIRCE, C.S. «Carta a William James del 23 de enero de 1903». En: Perry, *The Thought and Character of William James*. Boston: Little, Brown and Co., 1935
- PEIRCE, C.S. «Como hacer claras nuestras ideas». En: *Mi alegato en favor del pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar, pp.55-88, 1971
- PIHLSTRÖM, S. «Dewey and pragmatic religious naturalism». En: Cochran (ed.), *The Cambridge Companion to Dewey*. Cambridge: Cambridge University Press, p.211-41, 2010
- POMPONAZZI, P. *Tratado sobre la inmortalidad del alma*. Madrid: Tecnos, 2010
- REFINI, E. «The Courtier and the Philosopher's Stone: Dialogue and Conflict in Fabio Glisenti's *Discorsi morali*». En: Lines, Laureys & Kraye (eds.), *Forms of Conflict and Rivalries in Renaissance Europe*. Bonn: Bonn University Press, pp.207-22, 2015
- RODIS-LEWIS, G. *La Morale de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970
- RIBE, N.M. «Cartesian Optics and the Mastery of Nature», *Isis*, vol.88 (1), pp.42-61, 1997
- RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2001.

- RORTY, R. «The historiography of philosophy: four genres». En: Rorty, Schneewind & Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.49-75, 1984.
- ROSSI, P. *Los filósofos y las máquinas*. Barcelona: Labor, 1970.
- SCHOOLS, P. «Descartes and the Idea of Progress», *History of Philosophy Quarterly*, vol.4 (4), pp.423-33, 1987
- SCHULENBERG, U. *Romanticism and pragmatism*. London: Palgrave Macmillan, 2015
- SCHWARTZ, R. *Rethinking Pragmatism. From William James to Contemporary Philosophy*. London: Wiley-Blackwell, 2012
- SELLARS, W. *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997
- SGARBI, M. *The Italian Mind: Vernacular Logic in Renaissance Italy (1540-1551)*. Leiden: Brill, 2014
- SLATER, M.R. *William James on Ethics and Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009
- SOSA, E. «The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge», *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 3-25, 1980
- TAYLOR, C. «Philosophy and its History». En: Rorty, Schneewind & Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.17-30, 1984.
- THAYER, H.S. «Two theories of truth: the relation between the theories of John Dewey and Bertrand Russell», *The Journal of Philosophy*, vol.44 (19), pp.516-27, 1947.
- THAYER, H.S. *Meaning and action: A critical history of pragmatism*. New York: Bobbs-Merrill Co., 1968
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica (Vol.II, partes I-II)*. Madrid: BAC, 1989
- VARTANIAN, A. *Diderot and Descartes. A study of scientific naturalism in the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1953
- YATES, F. *Ensayos reunidos III: Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*. México: FCE, 1993
- WEINBERG, S. «Locke on Personal Identity», *Philosophy Compass*, 6/6, 2011, pp.398-407
- ZUBIRI, X. «Prólogo». En: Marías, J. *Historia de la filosofía*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, pp.xxiii-xxxii, 1980





