

A propósito de mundus est fabula: Descartes y la confección de mundo

Jesús Carlos Hernández Moreno

Introducción

Hacia 1647 el pintor neerlandés Jan Baptist Weenix retrató a René Descartes sosteniendo en sus manos un libro abierto que permite ver sólo una página, que es la que está del lado izquierdo y que tiene escrita la frase: *mundus est fabula*. Ahora bien, si el retrato fuera el de cualquier otro hombre, dicha aseveración difícilmente causaría el grado de sorpresa que produce cuando sabemos que se trata de Descartes, el buscador radical de la verdad a la que humanamente podemos aspirar. Tratóndose del maestro del método que habla ciertamente de la verdad, ¿cuál sería entonces el sentido que encerraría dicha frase? ¿Qué querría decir Descartes con semejante afirmación? ¿Querría sólo confundir a unas autoridades celosamente vigilantes y perseguidoras del quehacer de filósofos y científicos?¹ ¿O se trataría acaso sólo de un gesto de dudosa humildad en una afirmación tan soberbia? ¿O sería quizá la expresión de un hombre francamente consciente de que incluso el resultado definitivo y radicalmente definitorio de *mundo*² en la investigación científico-filosófica no fuera más que humano y perteneciente, por tanto, a cada ser humano para el que éste tuviera lugar como entorno del que *él* se sabe su centro fundante,³ pero nada más? En fin, podríamos seguir

¹ Sabido es que Descartes se contiene de publicar *Traité du Monde* cuando se entera de la condena de Galileo en 1633 por la Inquisición romana que ya en 1600 había juzgado, condenado y ejecutado a Giordano Bruno.

² Adelantamos que *mundo* querrá decir para Descartes lo que implica inmersión de referencial con el que se garantice la certeza ofrecida por el método para cualquier dimensión de cosas en la que éste se construya.

³ Se trata de la referencialidad propia del *mundo* originada por el *yo*, donde el mundo es siempre *mi* mundo, esto es, aquello en y de lo que soy consciente, aunque dicho *yo* origen no sea infundado fuera de su horizonte autorreferenciado que en *él* se funda fundándose.

conjeturando sendas de sentido que nos pudieran aclarar el significado de dicha frase, mas al hacerlo por esta vía, de ninguna manera podríamos aspirar a hacernos más sabios ni podríamos construir propiamente certeza alguna sobre ellas, cosa que, por lo demás, Descartes bien sabía.⁴ Pero nuestra realidad no se reduce a certezas, que no son más que disposiciones metódicas o racionales posibilitadas por la investigación científico-filosófica y que nos reportan gran utilidad. De aquí que el presente trabajo esquive las aguas fangosas de la conjetura y exponga sólo la *fabulación del mundo* en la que Descartes cifra la confección de la lectura y, sobre todo, la escritura cierta o científica de mundo. En otras palabras, sólo hablaremos de la fábula del método que fabula, fundando la dimensión cierta de mundo. La importancia de esta fábula radica en que mediante su aplicación la utilidad que nos presta no es poca, pues pretende hacer de nosotros “dueños y poseedores de la naturaleza”,⁵ lo que desde su formulación se ha hecho contundentemente visible, a tal punto de que ha transformado manifiestamente el mundo que vivimos y, con él, nuestra idea de nosotros y de naturaleza. En efecto, difícilmente se pondría en duda el *éxito* que científicamente han tenido las llamadas *ciencias de la naturaleza*, pues, de mano de Descartes, nos han provisto de un mundo autorreferenciado que es, por lo mismo, altamente cientificista y tecnologizante. De ahí que dicho éxito sea el que, por ejemplo, haga decir optimistamente al profesor estadounidense Richard Watson en su *Cogito Ergo Sum: The Life of René Descartes* que aunque el mundo de Descartes fuera una fábula, de todos modos se trataría de “una fábula muy útil, porque una vez que sabemos que la materia se mueve en conformidad con las leyes eternas de la naturaleza, podemos controlar estos movimientos para el bien de la humanidad [...]”⁶ Así pues, antes que pensar las consecuencias del éxito mencionado y, por tanto, antes de sumarnos (o de restarnos) al aplauso propagandístico que acompaña a la modernidad que dolorosamente siembra esperanzas, aquí sólo queremos saber en qué consiste dicha fábula en la que se teje el mundo.

⁴ Cf. René Descartes, *Oeuvres de Descartes*. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, Jules Vrin, 1897-1913, t. x, p. 424.

⁵ Cf. *infra* n. 23.

⁶ Richard Watson, *Descartes. El filósofo de la luz*. Barcelona, Ediciones B, 2003, p. 159.

El horizonte de la investigación cartesiana o de los presupuestos para su investigación

*Nunca concedí una gran importancia a las reflexiones
que procedían de mi ingenio.*

René Descartes

A la hora de intentar entender el pensamiento de Descartes, lo primero –y lo último– con lo que nos topamos es con un marco referencial ineludible: el *cogito* como lugar de las cogitaciones. Esto no podría ser de otra manera dada la definición omniabarcante que del *cogito* establece Descartes: “Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos”.⁷ Con esto, Descartes hace del ejercicio del pensamiento el lugar del que, pensando, ya no podemos salir, pues todo cuanto así se hiciere, sería cosa ya de una *res cogitans*. Pero también de esta definición se sigue que no todo tiene que ser pensamiento, aunque para la cosa que piensa sólo podría tener lugar como tal. De acuerdo con la definición, el darme cuenta o ser consciente de sus operaciones no implica que voluntad, entendimiento, imaginación y sentidos estén subsumidos en el *cogito*. De hecho, cuando Descartes establece la “regla XII” de las *Reglas para la dirección del espíritu*, lo que podríamos llamar propiamente su teoría del conocimiento, establece la distinción epistemológica de sujeto-objeto: “nosotros que conocemos y las cosas mismas que deben ser conocidas”.⁸ Más, en sentido estricto, esta distinción sólo es válida por lo que respecta a nuestro conocimiento y no en lo que respecta a las cosas según su *existencia real*.⁹

Pero ya en orden nuestro conocimiento, Descartes distingue en nosotros que conocemos dos grupos de facultades que pueden coadyuvar para la confección del conocimiento: las corporales y la espiritual o razón. En esta distinción

⁷ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad., introd. y notas de Vidal Peña. Madrid, Alfaguara, 1977, p. 129. Cf. R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, t. VIII, parte primera, art. 9.

⁸ R. Descartes, *Dos opúsculos. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural*. 2a. ed. Introd. de Luis Villoro. México, UNAM, 1972, p. 142.

⁹ Ahí leemos: “[...] cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia real” (*ibid.*, p. 149).

que el pensador francés establece desde la primera regla de sus *Reglas* está presupuesto otro de los ejes determinantes de su filosofía y que, junto con Dios, ha sido objeto de las principales críticas que le han dirigido: el dualismo. Éste consiste en que, según esta filosofía, existe una cosa que es esencialmente espiritual y que es distinta del cuerpo, pero donde éste, por ser distinto de la cosa espiritual cuyo atributo esencial es el pensamiento,¹⁰ también existe y con un atributo esencial también distinto: ser tridimensionalmente extenso. Según Descartes, en orden al conocimiento, nosotros propiamente somos esa *cosa que piensa*.¹¹ Pero dado que la búsqueda de nuestro ser queda atrapada en las redes del conocimiento *sujeto* al pensamiento en que tiene lugar, por esta vía epistemológica¹² no podemos más que identificar nuestro ser como pensamiento. De todos modos, el que según Descartes seamos una cosa que piensa, no quiere decir que seamos privativamente entendimiento o puramente inteligentes; antes bien, por el contrario, en esta propuesta somos más bien volentes¹³ y la inteligencia es sólo una limitada guía que también es nuestra y que no por ser limitada es despreciable, pues propiamente en ella descansa la ciencia, afán de claridad en las tinieblas de la duda.

El dualismo cartesiano fundado sobre la *vía epistemológica* nos arroja a un escenario de oscuridad donde una débil luz clarifica y distingue¹⁴ y hace de ello su criterio de verdad para erigir en él la ciencia que, según Descartes, es propia de dicha luz.¹⁵ Con todo, cabe aclarar que la ciencia es antes que otra cosa una elección, una cosa de la voluntad. Por eso es que, dada la confusa

¹⁰ Cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*. Trad., introd. y notas de Guillermo Quintás. Madrid, Alianza, 1995, parte primera, art. 53, p. 53.

¹¹ Cf. *ibid.*, parte primera, art. 8, p. 25; R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditaciones segunda y tercera; *Dos opúsculos*, regla I.

¹² Si la investigación de Descartes pretende ser coherente, tiene que ser siempre metódica, pues él mismo establece que es “mucho más satisfactorio no pensar jamás en buscar la verdad de alguna, que buscarla sin método, pues es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras enturbian la luz natural y ciegan el ingenio [...]” (R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla IV, pp. 102-103). Y el “principal secreto del método [consiste en] que todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente [...], sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras [...]” (*ibid.*, p. 112).

¹³ Escribe Descartes que “el alcance de nuestra voluntad es superior al del entendimiento [...]”. Pero no sólo eso, sino que incluso llega en cierto sentido a asociar el atributo que es la oportunidad de Dios con ella: el infinito. Cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 35, p. 42 y art. 39, p. 44.

¹⁴ Cf. *ibid.*, parte primera, art. 45 y 49, p. 48; también el primer precepto del método según su exposición en la segunda parte del *Discurso del método* (R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Trad., pról. y notas de Guillermo Quintás Alonso. Madrid, Alfaguara, 1987).

¹⁵ “[...] las ciencias [...] consisten totalmente en un conocimiento del espíritu” (R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla I, p. 91).

libertad de ésta, propiamente, escribe Descartes: “Algunas personas no llegan a conocer nada”.¹⁶

La utilidad del dualismo, aun cuando éste no sea ontológicamente cierto, radica, según vemos, en que hace del sujeto el origen de mundo y ese mundo algo propio del sujeto. Con ello, Descartes introduce propiamente el referencial sólo mediante el cual es posible la objetividad. El modo en el que éste opera es ejemplificado magistralmente con la geometría analítica. De hecho, podemos afirmar con Jean-Luc Nancy que “ese procedimiento que permite fingir las tres dimensiones sobre un plano, constituye el procedimiento de exposición de Descartes mismo”.¹⁷ En efecto, la fabulación de mundo a la que Descartes llega no puede hacerse más que de manera análoga a como se hace la geometría analítica, que es la aplicación paradigmática del método. Sólo así es que podemos hacernos propiamente un mundo, entendiendo este término en su sentido más original, como orden.¹⁸

En efecto, el mundo, en tanto que se define esencialmente como orden, debe tener un punto origen que constituya su principio de ordenación. Pero dicho principio de ordenación, para ser propiamente tal, tendría que definirse distintamente del mundo u orden al que éste da lugar, así como el plano cartesiano se distingue de su punto origen, pues el plano es extenso y, por tanto, es sujeto de orden, mientras que el punto origen propiamente carece de extensión¹⁹ y, por tanto, no es sujeto de orden sino sólo su principio, una señal que lo permite. Por eso es que el *cogito* puede definirse como principio absoluto de ordenación. Escribe Descartes que el *cogito, ergo sum* es una verdad “tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmovér-la” y que, por tanto, “podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo indagaba [...]”,²⁰ que es, por cierto, la filosofía de la ciencia del orden. Y, en efecto, sólo a partir de ella puede tener sentido incluso el sentido mismo, pues propiamente sólo hay sentido donde hay orden y sólo hay orden donde hay principio de ordenación. Así, podemos concluir que, de manera ejemplar, como se hace en la geometría

¹⁶ R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 45, p. 48.

¹⁷ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*. Trad. y pról. de Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 60.

¹⁸ “[...] *mundus*, puro, propio/limpio, bien dispuesto, bien ordenado, mundo. Es lo que, según Plutarco, Pitágoras quiso decir con la palabra *kosmos*: el mundo es un bello ordenamiento, bien nítido, puro y propio/limpio. El mundo, es lo que no es inundo” (*idem*).

¹⁹ El punto es una figura geométrica adimensional y por él pasan infinitas rectas y planos.

²⁰ R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, IV, p. 25. Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación segunda, y también, R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 7, p. 25.

analítica, para hacer propiamente mundo se requiere de un origen arbitrario y libre que lo funde y al cual responda, esto es, que lo muestre referencial.

Decimos desde ya que todo orden que se funda, aunque se trate del metafísico, tiene como principio ineludible este principio, pues en él consiste esencialmente este pensar metódico. De aquí sostenemos, que incluso Dios tiene sentido, esto es, sujeto de un orden, sólo por el arbitrio del *cogito* (y la dimensión científica que funda el método es la teológica, pero esta última no es igual a la religión).²¹ En efecto, ya puestos propiamente en el camino del conocimiento, el único cometido de dicha luz cogital será el ordenar las cosas, con lo cual nos proveerá propiamente de un mundo. Y aunque aparentemente dicho cometido sea autoaplicable a la misma razón, dada la naturaleza de esta luz, en realidad requerirá de algo distinto y extenso para aplicarse. En consecuencia, eso distinto sólo lo podrá ser propiamente la sustancia corpórea que queda definida esencialmente como extensa. Así, podemos decir, que la ciencia de Descartes está orientada a ser, *sensu stricto*, una ciencia del mundo articulada por principios meramente racionales, esto es, lógico-matemáticos,²² supuestos idealmente en el *cogito*. Por eso es que Descartes la presenta en el *Discurso del método* como la panacea para el hombre. En efecto, escribe Descartes:

[...] tales nociones me han hecho ver que pueden lograrse conocimientos muy útiles para la vida y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo 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 con tanta precisión como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podamos emplearlos de igual forma para todos aquellos usos que sean propios, convirtiéndonos por este medio [como] en dueños y poseedores de la naturaleza (*ainsi nous rendre comme maîtres & possesseurs de la Nature*).²³

Ahora bien, ¿en qué consiste la ciencia de Descartes y cómo confecciona orden?

²¹ Cf. R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, I.

²² “[...] la lógica de entre las partes de la filosofía; de las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra [son] tres artes o ciencias que debían contribuir en algo a mi propósito” (R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, II, p. 14). Tras destacar sus errores, decide usarlas pero ya depuradas: por una parte, establece la lógica de la investigación científica o el método, y, por otra, construye la geometría analítica como aplicación *ejemplar* del método.

²³ R. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, VI, pp. 44-45.

La ciencia de Descartes como una fábula muy útil

*Las fábulas suscitan la imaginación de muchos sucesos
como posibles, cuando en absoluto lo son.*

René Descartes

Antes de dar respuesta a la pregunta recién formulada, y que propiamente constituye el tema central de este trabajo, consideramos importante hablar de la caracterización de su ciencia como una cosa meramente humana. Para este efecto, el lugar adecuado de la obra de Descartes no podría ser otro que el del *Discurso del método*, publicado en 1637 junto con tres ensayos de aplicación del método. Además, se trata de la obra donde se presenta confesionalmente su biografía científica y los alcances que prevé para su ciencia. Así, llama la atención que, por ejemplo, no se presente ahí como maestro sino como ejemplo imitable. Pero no podría, en efecto, presentarse como el maestro que enseña preceptos, pues, para él, “aquellos que se atreven a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a los que se dirigen”.²⁴ Más bien, por el contrario, sólo pretende dar dicho *Discurso* como una fábula útil, pues considera que éste se puede seguir por todo el que realmente intente hacerlo; y esto sólo puede ser así dado su *supuesto fundamental*, que consiste en que todos estamos igualmente habilitados para ello, pues de entrada establece en dicha obra que “el buen sentido [o razón] es la cosa mejor repartida del mundo”²⁵ a tal grado que, concluye, “es por naturaleza igual en todos los hombres”.²⁶

Descartes considera que la utilidad de su método es tal que tiene que exponerlo con todo y la historia de su proceso de gestación, aunque su franqueza²⁷ no pueda hacerle exponerlo de otra manera más que como lo que podría ser: una fábula.²⁸ Pero hace esto porque tiene la conciencia de que los alcances humanos siempre son limitados, pero también porque “la gentileza de las fábulas despierta el ingenio”.²⁹ Así, presenta su *Discurso del método* como una fábula donde “entre ejemplos que podrán imitarse, irán acaso otros también que con razón no serán seguidos”, y concluye esta caracterización de su obra

²⁴ *Ibid.*, I, p. 5.

²⁵ *Ibid.*, I, p. 3.

²⁶ *Idem.*

²⁷ “[...] todo el mundo agradecerá mi franqueza” (*ibid.*, I, p. 5).

²⁸ “[...] yo no propongo este escrito, sino a modo de historia o, si preferís, de fábula” (*idem*).

²⁹ *Ibid.*, I, p. 6.

diciendo: “espero que llegue a tener utilidad para algunos sin que llegue a ser perjudicial para nadie”.³⁰

Sin embargo, como bien señala Jean-Luc Nancy en su apoloético y sugere libro *Ego sum*, no se trata de una pura fábula sino que es la fábula,³¹ pues “el saber cartesiano es la aniquilación del subjetivismo que toma al mundo por una pura fábula”.³² De ahí que esa fábula tenga como moraleja o enseñanza útil la inmersión del referencial, cuya formulación puramente matemática la constituye la geometría analítica.³³ De hecho, Descartes escribe en una carta dirigida a Mersenne en diciembre de 1637 que con su geometría ha demostrado el método.³⁴ De aquí que se trate, entonces, de una geometría que no se queda en lo exclusivamente matemático, sino que puede aplicarse a toda dimensión de cosas. Por eso es que ésta constituye, en tanto su modelo, nuestra base científica en la construcción de los distintos campos de la ciencia.

Dicho esto, ahora sí, ¿en qué consiste la ciencia de Descartes y cómo, al aplicarla, es constructora de orden?

El método o sobre la *mathesis universalis*

*En el oscuro caos de esta ciencia he visto
no sé qué luz con cuyo auxilio creo que se
pueden disipar las más densas tinieblas.*

René Descartes

Entender la ciencia de Descartes implica necesariamente conocer su método, pues sin método no hay ciencia.³⁵ Pero para poder entender su método hay que conocer primeramente sus supuestos. Hemos adelantado ya que el supuesto

³⁰ *Ibid.*, I, p. 5.

³¹ J.-L. Nancy, *op. cit.*, pp. 80-81.

³² *Ibid.*, p. 80.

³³ La paternidad de esta geometría se atribuye a Descartes, pero también a Pierre de Fermat. Sin embargo, es Descartes quien la universaliza, esto es, la establece como el medio de aplicación del método.

³⁴ “[...] i’ay seulement tasché par la Dioptrique & par les Meteores de persuader que ma methode est meilleure que l’ordinaire, mais ie pretens l’auoir démontré par ma Geometrie” (R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, t. I, p. 478).

³⁵ “Es por lo tanto mucho más satisfactorio no pensar jamás en buscar la verdad de alguna cosa, que buscarla sin método, pues es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras enturbian la luz natural y ciegan el ingenio [...]” (R. Descartes, *Dos opúsculos*, pp. 102-103).

primordial de la filosofía de Descartes consiste en el dualismo *res cogitans/res extensa* garantizado en la unidad de sentido de verdad que significa el Dios de su meditación. Todos los demás supuestos tendrán lugar a la luz de éste.

Ahora bien, aunque por definición de su “dualismo epistemológico” se haga una distinción de dos sustancias, ésta propiamente no es ontológica sino solamente epistemológica y, por tanto, filosóficamente hablando, no puede ser suficiente para la filosofía, pues determina a caer de continuo en la red que esta misma vía tiende y que, propiamente hablando, es eso que Descartes establece “firme y constante en las ciencias”.³⁶ Así, fijado este suelo para la ciencia, incluso el recurso de Dios como sustancia propiamente dicha que, con independencia de nosotros, garantizaría absolutamente la certeza, no puede más que caer dentro de la red o de la máscara con la que, dando ejemplo, Descartes avanza en este “*mundi theatrum: ‘larvatus prodeo’*”.³⁷ Por eso es que todo crítico que pretende ir más allá de la máscara de Descartes, cae ya, como señala Nancy, “en la trampa de su máscara”.³⁸ Pero también hay que decir que es a dicho *mundi theatrum* en el que se avanza enmascaradamente (*larvatus prodeo*) al que pertenece la ciencia que, enmascarado, ha fundado este filósofo, y aunque más allá de esa máscara no pueda irse enmascaradamente, eso no quiere decir que “lo desorbitante” pueda reducirse legítimamente a ella. Pero situados ya en su máscara, y sólo en ella, veamos lo que representa.

Hemos dicho que para construir propiamente la ciencia del orden de Descartes teníamos que admitir el dualismo señalado. Hecho esto, ya sólo es cosa de establecer los papeles de cada parte y, con ello, la manera en que éstas se correspondan. Consideramos que, como señala Luis Villoro, “*Las Reglas [para la dirección del espíritu]* son el mejor escrito para estudiar el método cartesiano. [...] el método será a la vez criterio para juzgar de toda pretensión de conocimiento y arte para descubrir verdades por sí mismo”.³⁹

En efecto, en dichas *Reglas* queda fijado desde el principio que la ciencia, propiamente hablando, sólo es una, pues consiste en “la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque [ésta sea] aplicada a diferentes

³⁶ Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación primera, p. 17.

³⁷ Cf. R. Descartes, “Cogitationes privatae, enero de 1619”, en *Oeuvres de Descartes*, t. x, p. 213.

³⁸ J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 49.

³⁹ Luis Villoro, “Introducción”, en R. Descartes, *Dos opúsculos*, p. 20. Consideramos que el término empleado por Villoro, *descubrir*, no se apega propiamente a esta ciencia que restringe la verdad a su dominio y puede inducir al error de querer brincar mediante ella a un territorio ajeno a ella. Nos parecería más apropiado el término *inventar* o *excogitar*, pues el orden se *inventa* o *excogita*. Cf. también, J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 60, donde critica la traducción *excogitar* simplemente como *inventar*: “El *cogito*, en tanto que tiene o hace figura, es *excogitado*”.

objetos [...]”⁴⁰ Dicha sabiduría humana no es otra cosa que la luz natural de la razón (*de naturali rationis lumine*),⁴¹ que, según es definida en la regla XII, es única y “puramente espiritual”.⁴² De aquí se sigue que, *sensu stricto*, la ciencia será cosa sólo de esta luz, aunque su aplicación pueda llevarse a la pluralidad (las cosas) y, por tanto, requiera del concurso del cuerpo, del que ésta, la luz, se distingue en esta fábula esencialmente. Escribe Descartes que aunque “Sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad, [...] debe, sin embargo, ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, a fin de no omitir tal vez alguno de los medios puestos a nuestro alcance [para conocer]”.⁴³ Pero como la ciencia del entendimiento realmente no tendría ningún sentido si no fuera aplicable a las cosas que nos proveen las facultades corporales, necesita auxiliarse de ellas, por oscuras que sean, y suponer que sus operaciones pueden ser aclaradas por dicha luz. Así, el conocimiento queda definido en esta filosofía como la relación metódica de la cosa que conoce con las cosas conocidas.

Respecto a la cosa que conoce, Descartes señala cuatro facultades que entran en juego y que suponen ya la tan controvertida relación de “alma y cuerpo”. En efecto, coherente con el dualismo establecido, dichas facultades quedan divididas en dos grupos distintos: 1. La facultad espiritual que es definida como única (*unicamque esse*)⁴⁴ y 2. Las facultades corporales que son tres y son, según el orden en que colaboran en la producción del conocimiento, los sentidos (sentidos externos y sentido común), la imaginación y la memoria. Mas estas facultades corporales no son capaces de producir conocimiento alguno por sí mismas, mientras que, por el contrario, según escribe Descartes, “se ha de pensar (*concipiendum*) que aquella fuerza por la cual conocemos propiamente las cosas, es puramente espiritual y [...] distinta de todo el cuerpo”.⁴⁵ Dicha fuerza por la cual conocemos propiamente las cosas será llamada por Descartes: buen sentido, razón, espíritu, ingenio o luz natural y será identificada con el entendimiento que percibe.⁴⁶ Pero en esta filosofía dicho entendimiento será caracterizado como siendo a veces pasivo y otras veces activo (*interdum patitur, interdum agit*).⁴⁷ De aquí que sólo cuando es plenamente activo y no está en contacto con los datos de las facultades corpóreas se trataría de un entendimiento puro que propiamente

⁴⁰ R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla I, p. 91.

⁴¹ *Ibid.*, regla I, p. 93.

⁴² *Cf. ibid.*, regla XII, pp. 146-147.

⁴³ *Ibid.*, regla XII, p. 142.

⁴⁴ *Ibid.*, regla XII, p. 146.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Cf.* R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 32, pp. 40-41.

⁴⁷ *Cf.* R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla XII, p. 146.

podría conocer de manera apodíctica, pues estaría más allá de los alcances de la voluntad, que es ése otro “modo de pensar” de *naturaleza*, digamos, oscura en que se desea, se siente aversión, se afirma, se niega y se duda.⁴⁸

Pero la ciencia puede estar orientada al mundo de las cosas, aunque pudiera ser que no las trate propiamente a ellas, sino sólo a lo que entiende por ellas. Para que pueda tener utilidad práctica,⁴⁹ tiene que elaborarse mediante el entendimiento con participación de la memoria, la imaginación y los sentidos, pero siempre subordinadas estas tres facultades corporales a la primera, que, dijimos, es propiamente espiritual. Así, debido al dualismo epistemológicamente sustancialista⁵⁰ que sostiene Descartes, en su filosofía no podemos más que desembocar, tarde que temprano, en el problema crucial de la unión

⁴⁸ Cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 32, p. 93 y art. 35, pp. 95-96.

⁴⁹ En el *Discurso del método*, Descartes habla de las maravillas tecnológicas que su método práctico provee. Pero sobre todo se trata de que se tome como lo que es: una matemática, esto es, un instrumento para ejercitar el espíritu y, mediante esto, conocer según los presupuestos axiomáticos de éste (intuición, análisis, orden y enumeración) y los presupuestos de esos presupuestos.

⁵⁰ Descartes llama sustancias a Dios, la *res extensa* y la *res cogitans*. Dada la definición o concepción de sustancia (que se trata de “una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir” (R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 51, pp. 51-52), “[...] propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder” (*idem*), por lo que atribuir sustancialidad a la *res cogitans* y a la *res extensa* no obedece propiamente al orden de las cosas mismas, sino sólo al de su conocimiento donde se pueden concebir como distintas dado el atributo *esencial* que poseen: “[...] la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa” (*ibid.*, art. 53, p. 53). Sin Dios, dichas *sustancias* carecerían de su “sustancialidad”, pues, en ellas, ésta es relativa, y la ciencia del *cogito* no podría aspirar a un conocimiento absolutamente cierto, sino sólo relativo a su *fallible* y, propiamente, *insustancial* constructor. En efecto, dado que la memoria es definida como corporal, la seguridad de los datos de ésta *recibidos* por el entendimiento, no pueden propiamente alcanzar el grado de certeza aspirada por Descartes, si no fuera supuesta una unión que no puede ser explicable aunque se *conciba* sabida en tanto que es sentida (cf. la carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643, en R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, t. III, pp. 691-692). La garantía de que la *res extensa* sea propiamente objeto de la ciencia de la *res cogitans* sólo es posible mediante el recurso del Dios garante de la ciencia (cf. R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, parte primera, art. 13, p. 29). Dado que Dios pertenecería a lo que Descartes llama el “quinto grado de Sabiduría” (cf. R. Descartes, “Carta al traductor”, en *Los principios de la filosofía*, pp. 7-19), el recurso demostrativo (deductivo) no lo alcanzaría, pues éste es un recurso de *cuarto grado*. Así, dado que no es posible *demostrar lo indemostrable*, Dios sería cosa, más que del entendimiento (pues éste, que es finito, es, por definición, dramáticamente rebasado por la infinitud pensada en Dios), de la voluntad. Escribe Juan Carlos Moreno Romo que, como bien señala Jeanne

de la mente con el cuerpo. Pero según esta epistemología que cifra la verdad en la certeza del *cogito*, éste no sería un problema. En efecto, cómo sea posible esta unión es algo que Descartes no puede ni pretende demostrar, pues según la carta del 28 de junio de 1643 que le escribe a Elisabeth:

[...] las cosas que pertenecen a la unión de la mente y el cuerpo, únicamente se conocen oscuramente por el entendimiento solo, incluso si el entendimiento es auxiliado por la imaginación, pero éstas se conocen muy claramente por los sentidos. De donde se sigue que aquellos que no filosofan jamás y que no se valen más que de sus sentidos, no ponen en duda en absoluto si la mente no mueve al cuerpo o si el cuerpo no actúa sobre la mente. Ellos consideran que una y otro son una sola cosa, esto es, conciben su unión, pues concebir la unión que hay entre dos cosas es concebirlos como una sola cosa.⁵¹

En efecto, se trata de algo que *sensu stricto* es racionalmente inexplicable.⁵² Pero se trata también de que, para Descartes, ésta es la manera más útil para conocer las cosas. De ahí que escriba: “no creáis, si no os place, que las cosas son así; pero ¿qué impedirá que adoptéis las mismas suposiciones, si es evidente que no disminuyen en nada la verdad, sino que, por el contrario,

Hersch (cf. Eugenio Garin, *Descartes*. Barcelona, Grijalbo, 1989, p. 193 y Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*. París, Gallimard, 1993) o Kolakowski (*Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid, Alianza, 1983), el conocimiento de quinto grado no es comunicable (Kolakowski: “una certeza mediatizada en palabras no es ya más una certeza”, p. 71), por lo que “lo verdaderamente importante en los textos cartesianos, en consecuencia [...], no es lo que en este cuarto nivel, en el que de ordinario se mueven las aguas de la historia de la filosofía, nos comunican, sino a dónde comunican, el servirnos de estímulo y de puente hacia el conocimiento propiamente dicho o ‘de quinto grado’” (cf. Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona/México, Ánthropos/Universidad Autónoma de Querétaro, 2010, pp. 422-427).

⁵¹ R. Descartes, “Correspondance 1640-1643”, en *Oeuvres de Descartes*, t. 1, pp. 691-692; Cf. Zuraya Monroy-Nasr, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*. México, UNAM, 2006; “Doctrina cartesiana del signo y conocimiento del mundo físico”, en José Antonio Robles y Laura Benítez, comps., *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. México, UNAM, 2004, pp. 95-110, y también “René Descartes: Sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente-cuerpo”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIV, núm. 1, 1998, pp. 5-21; R. C. Richardson, “The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism”, en *Mind*, 91(361), enero, 1982, pp. 20-37.

⁵² Dice Descartes: “deseo escribir siempre de tal modo que nada afirme sobre cuestiones que suelen controvertirse, sin antes exponer las razones que me llevaron a mi opinión [...] Pero como esto no es posible, me bastará explicar lo más brevemente que pueda cuál es la manera más útil a mi intento de concebir todo lo que hay en nosotros para conocer las cosas” (R. Descartes, *Dos opúsculos*, p. 143).

hacen todo mucho más claro?”⁵³ Para Descartes estas suposiciones son útiles y se corresponden con las que se hacen en geometría para garantizar certeza.

Ahora bien, manteniéndonos en sus supuestos, los sentidos, la imaginación y la memoria se tienen que concebir como verdaderas partes del cuerpo interconectadas mecánicamente. Los sentidos son lo más externo y “sienten propiamente sólo por pasión [pasividad]”⁵⁴ las figuras y los movimientos de la cosa extensa por acción externa.⁵⁵ Pero cuando “el sentido externo es [modificado al ser] puesto en movimiento por el objeto, la figura que recibe es trasladada a otra parte del cuerpo, llamada *sentido común* instantáneamente [Dicho sentido común comunica a] la fantasía o imaginación [que son una verdadera parte del cuerpo...] las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo”⁵⁶ y para ello actúa como el objeto externo frente a los sentidos externos. La fantasía está en el cerebro y dado que ahí tienen su origen los nervios (fuerza motriz), éstos son movidos por aquella de diversa manera. Así se explica Descartes el movimiento de los animales, a los que judeocristianamente les niega conocimiento alguno,⁵⁷ y de nosotros “sin ningún concurso de la razón”. Por tanto, sólo donde concurre la razón hay conocimiento, ya sea que ésta se aplique a lo puramente inteligible y verdaderamente conozca, o se aplique a las otras facultades y se diga que en los sentidos siente y respecto de la imaginación, cuando esta fuerza es pasiva, recuerde y, si es activa, imagine.

Ahora bien, respecto a lo conocido, la primera precisión que hace Descartes y que ya hemos mencionado es que “cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia real”.⁵⁸ Pero, reiteramos, el camino de Descartes es confesamente el primero: “aquí no tratamos de las cosas sino en cuanto son percibidas por el entendimiento”.⁵⁹

Ya situados en el camino del conocimiento, lo que se puede conocer son las cosas simples que “son o puramente espirituales o puramente materiales o

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁵ “[...] se debe concebir absolutamente [...] que la figura externa del cuerpo que siente es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello” (*ibid.*, p. 144).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁷ La filosofía *occidental* por lo general no ha tenido un buen trato para con los animales. Según entiendo, la verdadera revolución en esta filosofía respecto al conocimiento en los animales y su reivindicación sintiente es llevada a cabo en Europa por Arthur Schopenhauer, con lo que al ensayar el descentramiento del hombre pone en cuestión el significado del sentido de existir.

⁵⁸ *Cf.* con nota 9.

⁵⁹ R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla XII, p. 149.

mixtas”.⁶⁰ En éstas recae propiamente el conocimiento porque son conocidas por sí mismas y no contienen falsedad. Para conocerlas recurre al concepto de *intuición*.⁶¹ Aceptadas estas cosas, ellas pueden conjuntarse necesaria o contingentemente. Pero también queda el conocimiento reducido a ellas. En efecto, escribe Descartes que “nada podemos entender jamás, fuera de esas naturalezas simples y cierta mezcla o composición de ellas entre sí”.⁶² De aquí se sigue que las naturalezas compuestas o las experimentamos⁶³ o las componemos. Pero sugiere también que, en esta vía epistemológica, no se debe juzgar si “la imaginación reproduce fielmente los objetos de los sentidos, ni que los sentidos reciben las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que las cosas externas son siempre tales como aparecen; pues en todas estas cosas estamos sujetos a error [...]”⁶⁴ Ahora bien, aceptado esto, la composición, según Descartes, sólo la podemos hacer de tres maneras: por impulso, conjetura o deducción. El camino de la ciencia sólo debe aceptar la *deducción*, en la cual sólo erramos cuando de “una cosa particular y contingente juzgamos que puede deducirse algo general o necesario”.⁶⁵

Con lo dicho hasta aquí, creemos que ya está completa su teoría del conocimiento y sólo hace falta explicitar en ella el método.

Pues bien, según Descartes, sólo el método puede conducir al conocimiento.⁶⁶ Pero el conocimiento, como hemos visto, es cosa del entendimiento y,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 150. Ejemplo de las primeras: el conocimiento, la duda, la ignorancia, la volición, etc. Respecto a las segundas, se trata sólo de lo que se conoce en los cuerpos y que, en sentido estricto, se reduce a extensión, figura y movimiento. Las terceras se atribuyen tanto a los cuerpos como a los espíritus: existencia, unidad, duración, etc.

⁶¹ “Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no queda en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos [...] una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción [...]” (Cf. *ibid.*, regla III, pp. 99-100.) Dicho esto, ya excluye la necesidad (y la posibilidad) de demostrar (deducir) las naturalezas más simples e indubitables: *res cogitans*, Dios y *res extensa*. Pero, por tanto, son sólo supuestos. Arthur Schopenhauer, por ejemplo, precisa en su tesis doctoral, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, que Descartes confunde razón de conocimiento con causa, lo cual le permitirá abrir la puerta al argumento ontológico, y estamos de acuerdo.

⁶² *Ibid.*, regla XII, p. 153.

⁶³ A esto pertenece “todo lo que percibimos por los sentidos, todo lo que oímos de otros y, en general, todo lo que llega al entendimiento, bien de fuera, bien de la contemplación refleja de sí mismo [...] el entendimiento no puede jamás ser engañado por ninguna experiencia, si se ciñe exclusivamente a la intuición precisa del objeto, tal como lo tiene en sí mismo o en la imaginación [...]” (*Ibid.*, p. 154).

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, regla IV, pp. 102-110.

además, para ser propiamente tal, requiere ser cierto y evidente. Esto sólo es posible mediante los actos del entendimiento llamados *intuición* y *deducción*.⁶⁷ Lo demás en el método ya sólo es cosa de matemáticas (análisis, orden y recuentos o enumeraciones suficientes y ordenadas).⁶⁸ Descartes es consciente de esto, pero también de que la aritmética y la geometría no agotan la esencia de las matemáticas, pues esta última sólo quiere decir disciplina.⁶⁹ Así, puede concluir que todo lo que sea disciplina, esto es, todo lo que pueda ser ciencia, tiene que ser matemáticas y obedecer su método. Escribe:

[...] debe haber una ciencia general, que explique todo aquello que pueda preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial, y que esa ciencia [...] es llamada matemática universal (*mathesim universalem*), porque en ella se contiene todo aquello por lo que otras ciencias se llaman partes de la matemática.⁷⁰

Así pues, su método no pretende ser más que esta *mathesis universalis* en la que consiste propiamente la ciencia y su aplicación es la que produce la pluralidad de campos de la ciencia o las *ciencias* que, si son tales, tendrían que estar “todas entrelazadas entre sí”⁷¹ por ser propiamente partes de una sola. En efecto, la ciencia de Descartes es arbórea y consiste en múltiples series interconectadas entre sí por puntos que en ellas son relativos o absolutos, según la posición que ocupen en la serie o series, a las que pertenezcan pero que, independientemente de esto, tienen como punto absoluto de todas ellas al *cogito* que las ordena y por el cual tienen lugar. Incluso en su “Carta del autor al traductor” de *Los principios de la filosofía* este filósofo presenta una imagen científica de la filosofía donde la describe como 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 [...]”⁷²

¿Cómo se aplica entonces el método para la producción de cada una de estas series que en su conjunto conforman en general este árbol? La respuesta de Descartes será propiamente su geometría analítica que, como ya hemos dicho, según sus mismas palabras, demuestra el método. Sin embargo, la exposición metódica de la misma no se encuentra en ese ensayo que acompañó la publicación del *Discurso del método*, sino en las *Reglas*, donde destaca

⁶⁷ Cf. *ibid.*, regla III, pp. 97-102 y regla IV, pp. 102-110.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, regla II-VII; y *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, II.

⁶⁹ Cf. R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla IV.

⁷⁰ *Ibid.*, regla IV, p. 109.

⁷¹ *Ibid.*, regla I, p. 93.

⁷² R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, p. 15.

la regla XIV. En ella escribe Descartes que: “Se debe saber [...] que inventar (*excogitando*) el orden cuesta no poco trabajo, como se puede ver por todo este método que casi no enseña otra cosa; pero conocer el orden, una vez descubierto (*postquam inventum est*), no lleva consigo, en absoluto, ninguna dificultad”.⁷³

Pero, ¿cómo se *inventa* científicamente el orden? Siguiendo a Descartes, sólo tres cosas son útiles para ello: la dimensión, la unidad y la figura. La dimensión consiste en:

[...] el modo y razón según la cual algún objeto se considera mensurable; de suerte que, no sólo la longitud, la latitud y la profundidad sean dimensiones del cuerpo, sino también la gravedad sea la dimensión según la cual los sujetos son pesados, la velocidad sea la dimensión del movimiento, y así de infinitas cosas de este jaez. Pues la división misma en varias partes iguales, ya sea real o sólo intelectual, es propiamente la dimensión según la cual contamos las cosas, y la medida aquélla que constituye el número, es llamada propiamente una especie de dimensión [...]. De lo cual se deduce que pueden ser infinitas en el mismo sujeto [*subjectum*] las diferentes dimensiones, y que no añaden nada en absoluto a las cosas mensurables, sino que son comprendidas de la misma manera, ya tengan un fundamento real en los sujetos mismos, o bien hayan sido inventadas por arbitrio de nuestra mente.⁷⁴

Descartes considera que para hacer ciencia sólo se deben considerar las cosas bajo esta razón de dimensión, pues así se hace en las disciplinas matemáticas, ya que si acaso tienen fundamento real, eso es cosa que compete a los físicos.⁷⁵ Pero también cabe decir que, para él, sólo cuando la física es reducida a la matemática es que ésta puede ser propiamente ciencia.⁷⁶ Y, de hecho, no sólo se tratará de la física, sino de todo cuanto pueda ser ciencia, o sea, de todo lo que permita la construcción de orden según una dimensión establecida y adoptada una unidad, esto es, de prácticamente todo.

Ahora bien, respecto a la unidad nos dice que ésta consiste en “una naturaleza común en la cual [...] deben participar igualmente todas aquellas cosas

⁷³ R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla XIV, p. 182.

⁷⁴ *Ibid.*, regla XIV, pp. 178-179.

⁷⁵ *Cf. Ibid.*, p. 179.

⁷⁶ En una carta a Claude Mydorge escribe: “Consideraría que no sé nada de física si tan sólo fuese capaz de expresar cómo deben ser las cosas, pero fuese incapaz de demostrar que no pueden ser de otra manera. No obstante, habiendo logrado reducir la física a las matemáticas, la demostración es entonces posible, y pienso que puedo realizarla con el reducido alcance de mi conocimiento”.

que se comparan entre sí”.⁷⁷ Pero, aclara, “si en una cuestión no existe alguna unidad ya determinada, podemos tomar por ella, bien una de las magnitudes ya dadas u otra cualquiera, y ésta será la medida común de todas las demás [...]”⁷⁸ En otras palabras, necesitamos tener o establecer una unidad de medida que nos permita comparar mediante ella las demás cosas pertenecientes a dicha dimensión instituida, comparación por la cual estas cosas quedarían en dicha dimensión conocidas.

Por último, en relación con las figuras, hay que tomar en cuenta que, según establece Descartes, “por medio de ellas solas pueden formarse las ideas de todas las cosas”, pero, dado que tienen innumerables especies, “sólo utilizaremos aquí aquellas con las que se expresan muy fácilmente todas las diferencias de las relaciones o proporciones”.⁷⁹ Continúa Descartes: “sólo hay dos géneros de cosas que se comparan entre sí; las multitudes y las magnitudes; y tenemos también dos géneros de figuras para proponerlas a nuestra representación [que se trate de figuras continuas o discontinuas]”.⁸⁰ Ahora bien, dado que “todas las relaciones que puede haber entre seres de un mismo género se han de referir a dos tipos: o al orden o a la medida [y, además] que la dificultad tocante al conocimiento de la medida sólo depende, después de todo, de la consideración del orden [...]”,⁸¹ se concluye en esto la utilidad y los alcances del método.

Resumiendo, el orden requiere de, primero, establecer una dimensión de cosas; segundo, establecer la unidad de medida, y tercero, conformar figuradamente la relación entre el orden y la medida. En otras palabras, lo que enseña la geometría analítica. Por tanto, esta geometría sería, más que una ciencia particular, la ciencia que, como herramienta metódica, nos muestra cómo hacer las ciencias.

Para terminar, baste mencionar que ya Descartes le había escrito a Mersenne que el “método consiste más en práctica que en teoría”,⁸² además de que, según mencionaba ya en sus *Reglas*, su alcance es tal que no sólo debe aplicarse a las cosas que tratan los geómetras, sino a cualquier otra materia.⁸³ De hecho, Descartes continúa diciéndole a Mersenne acerca de su método y sus aplicaciones mostradas en los ensayos que acompañan al *Discurso del método*:

⁷⁷ R. Descartes, *Dos opúsculos*, regla XIV, p. 180.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ *Idem*.

⁸² *Cf.* La carta al padre Mersenne del 27 de marzo de 1637, en “Correspondance 1622-1638”, *Oeuvres de Descartes*, t. I, , p. 349; véase la edición de Ferdinand Alquié, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, pp. 521-523, data del 27 de febrero.

⁸³ *Cf.* R. Descartes, *Dos opúsculos*, p. 183.

[...] llamo a los tratados siguientes Ensayos de este Método, porque pretendo que las cosas que contienen no han podido ser encontradas sin él, y que por ellas puede conocerse lo que él vale [...e, incluso, remata Descartes] también he insertado alguna cosa de metafísica, de física y de medicina en el primer Discurso, para mostrar que se extiende a toda clase de materias.⁸⁴

Conclusión: la inmersión del referencial

The first, and typical example of the application of mathematics to the indirect investigation of truth, is within the limits of the pure science itself; the application of algebra to geometry; the introduction of which, far more than any of his metaphysical speculations, has immortalized the name of Descartes, and constitutes the greatest single step ever made in the progress of the exact sciences.

John Stuart Mill

La filosofía de René Descartes instaaura en una dimensión explícitamente epistemológica la ciencia de la cantidad como ciertamente la ciencia del mundo alumbrada por una luz natural de la razón que puede operar intuitiva y deductivamente y, por tanto, en todas las dimensiones de cosas a las que ésta se aplique, dimensiones donde destaca la física y el éxito mecanicista de las tecnologías que se le asocian. Y es que la ciencia queda aquí, en esta filosofía, definida como un hacer humano mediante esa capacidad de distinguir y comparar magnitudes y multitudes de cosas según principios mediante parámetros tradicional y arbitrariamente definidos. Por medio de la duda, esta filosofía reduce todo a relaciones de certeza establecidas por un esquema epistemológico basado en un sustancialismo mundano y dualista cuyas relaciones quedan garantizadas por la sustancia en sentido estricto, esto es, por Dios. Dicho dualismo está caracterizado por lo que conoce y lo conocido, esto es, por el *yo* que es pensamiento y que, por tanto, es origen de mundo y la *res extensa*, esto es, la cosa que reducida a extensión en movimiento sólo es cuantificablemente objetivada y, por tanto, mecanizada y ordenada, esto es, hecha mundo. La cima de esta conquista reductora, la física reducida a matemáticas, permitió la instauración de las matemáticas unificadas de Descartes, la geometría analítica, como escenario multiplicante de certeza de mundo.

⁸⁴ Cf. la carta al padre Mersenne referida en la nota 82.

Para Descartes, la geometría enseña en su método cómo debe hacerse ciencia. De aquí que la geometría no sea propiamente ciencia, sino la forma de la ciencia. En consecuencia, toda explicación que pretenda hacerse ciencia tendrá que hacerse en clave geométrica, o sea, sólo según el método de la geometría de Descartes, que demuestra su método y muestra cómo pintar científicamente cualquier dimensión de cosas. De tal manera que cualquier dimensión, si quiere ser ciencia, esto es, conformar orden, tiene que estar condicionada por un marco referencial que, bajo ciertos presupuestos definidos previamente, exigirá la articulación cierta de todo cuanto en él caiga. Pero dado que las distintas dimensiones conforman múltiples órdenes, éstos sólo pueden ser organizados de manera radical a partir del lugar metafísico desde el que, en última instancia, tienen lugar: el *cogito*. Por esta razón, ya sólo se tendría que autofundar el *cogito* explicitándose como punto origen que inventa el orden según la razón que elija y que, estableciendo unidades en éstas, pueda, ahora sí, a razón de aquélla, conocer todas las cosas que conforman dicho orden según la dimensión establecida. En efecto, la tarea de tal luz ordenadora, según Descartes, era proveernos un mundo, o sea, algo ordenado y, en consecuencia, seguro. Lo logra al establecer un orden que, bajo el ideal de la geometría analítica, tiene al *cogito* como punto origen de coordenadas (pienso, soy) que, en la *res extensa*, despliega mundo: el mundo será eso que desde el *cogito* se ordena autorreferencialmente y que, por tanto, tiene garantizada la certeza que es relativa a su origen.

Pero no podemos confundir la ciencia del orden de Descartes, que está construida con vistas al conocimiento útil, con una ciencia total de la totalidad. En efecto, si hubiera tal cosa como un orden allende el *cogito*, este último ya no podría ser principio de ordenación. Sin embargo, para poder hablar propiamente de ese orden, tendríamos que conocerlo instaurado y desplegado a partir de un centro-origen del mismo. Pero eso implicaría ponerlo ya en aguas del *yo* que, pensando, evidencia la existencia.

La ciencia, según esta filosofía, es antes que otra cosa una matemática, un instrumento que permite modelar idealmente lo que en su aplicación moldea y que sólo así puede propiamente llamarse mundo. Por eso insiste Descartes en que se trata de una ciencia práctica que, en su activar el pensar, hace mundo, no que describe realísimamente el mundo como si éste estuviera ordenado aunque sin tener claro ni distinto, o sea, propiamente, ningún principio de ordenación. Pero ¿qué mundo puede haber sin principio de ordenación y qué principio de ordenación puede haber que en última instancia no sea *cogital*, esto es, autorreferente?

Así pues, la filosofía de Descartes nos provee de la ciencia, esto es, de la articulación de las cosas en nuestro horizonte, el horizonte del yo, por vía de nuestro conocimiento y no de su existencia real. Las preguntas acerca de la

posibilidad de conocer científicamente la existencia real definida al margen de nuestro conocimiento están destinadas al fracaso, pero incitan a confundir el orden que Descartes cautamente enseña a *excogitar*, el orden de nuestro conocimiento, con, si acaso lo hubiere, el orden de la existencia real, habituando a la investigación a presuponerle *a priori* un orden a esta última y que tendrá entre otras tantas de sus consecuencias la especulativa identificación de lo real con lo racional y viceversa. Mas, ¿qué criterio nos permitiría hacerlo, si todo aquello con lo que juega la duda y el método es sólo cosa de nuestro conocimiento que, para ser tal, debe inventarse en el orden que como ciencia enseña, orden que siempre forma parte ya de nuestro horizonte humano y no de un supuesto horizonte allende nosotros que sólo bajo supuestos humanos (de nuestro horizonte) y no de la existencia real se comportaría de manera análoga a nuestro horizonte enyoizado?

En conclusión, me parece que ésta sería la manera en la que Descartes, mediante la inmersión del referencial, nos ha enseñado a confeccionar, según su fábula metódica, propiamente el mundo.