

GNOSEOLOGÍA CARTESIANA

Daniel Moreno Moreno*
IES Miguel Servet (Zaragoza)

RESUMEN

El artículo reconstruye la teoría del conocimiento cartesiana respetando su planteamiento original. Aceptando que el conocimiento humano del mundo se basa en la acción de los objetos externos sobre los sentidos, Descartes presenta en la *Dióptrica* su gran descubrimiento: que las impresiones no son isomórficas respecto a los objetos que las producen. En sus *Meditaciones*, Descartes enfoca el mismo asunto desde la heterogeneidad de las ideas y de las cosas. El objetivo es detectar los errores humanos y proponer el modo de evitarlos. En las tres cuestiones tiene como interlocutor polémico a Lucrecio.

PALABRAS CLAVE: cosas, ideas, heterogeneidad, teoría del conocimiento, Lucrecio, Descartes.

ABSTRACT

«Cartesian gnoseology». Cartesian theory of knowledge, in its original terms, is reshaped in this paper. Descartes accepts that the human knowledge of the world roots in the action of the external objects on the senses; his main discovery was published in his *Dioptrique*: the impressions are not isomorphic with the object that produces them. The same topic is presented in his *Meditations* as the heterogeneity of ideas and things. His aim was to detect human mistakes and to try to avoid them. Descartes discussed these questions in relation with Lucretius' views.

KEY WORDS: things, ideas, heterogeneity, theory of knowledge, Lucretius, Descartes.

1. PRELIMINARES

A pesar de sus diferencias, la tradición heideggeriana y la tradición analítica están de acuerdo en remontar los errores de la filosofía moderna contra los que ambas filosofías se levantan al pensamiento de Descartes. Sin embargo, como he mostrado en mi artículo anterior «Antropología cartesiana», publicado en el número 38 de esta misma revista, el personaje al que vencen dialécticamente no es más que un muñeco de paja. De modo que, si vamos a los textos mismos y analizamos la argumentación cartesiana con precisión, se verá que también la interpretación recibida de su gnoseología está cargada de malentendidos y de algunas notorias ausencias. El presente artículo se apoya, por tanto, en el anterior. Evitará del mismo modo utilizar





etiquetas del tipo *dualismo*, *idealismo*, *racionalismo*, etc., dado que en la actualidad generan más confusión y bibliografía secundaria que la supuesta ayuda orientativa que pretendían aportar. Como textos privilegiaré las ediciones originales del propio Descartes, considerando que las traducciones, aun con su visto bueno, no dejan de ser de otra persona¹ y suelen ser precisamente ciertos matices introducidos en esas traducciones el origen de gran parte de los malentendidos sobre Descartes. No es un problema menor el de la terminología, como es sabido. De hecho, tras cien años de interpretación escolástica de Descartes, creo que es un buen momento para procurar leerlo como si fuera la primera vez —y acaso volver a traducirlo, con criterios más historicistas—, teniendo muy en cuenta su lucha con el lenguaje tradicional.

En el caso de la *res cogitans*, por ejemplo, Descartes utiliza *alma*, *pensamiento*, *espíritu* y *mente*, todas válidas siempre y cuando no se olvide el nuevo sentido con que él las utiliza. Una vez comprendido el ser humano tanto en su unidad como en su distinción de pensamiento y extensión, esto es, de mente y cuerpo; una vez captado el modo particular de ser de la *res cogitans* —el gran descubrimiento ontológico cartesiano— y evitado el repetido error de cosificarla al usar un lenguaje que, casi inevitablemente, convierte todo lo que nombra en parte de la *res extensa*, se puede abordar la restitución de la teoría del conocimiento de Descartes. Porque es conocido, aunque pronto olvidado, que, tras la duda inicial, Descartes se lanza a conocer el mundo, la geometría y el cuerpo humano. Merece la pena por ello traer aquí a colación el final de sus *Meditaciones de filosofía primera que prueban la existencia de Dios y la distinción del alma humana y el cuerpo*: «Pues sabiendo que todos los sentidos me indican con más frecuencia lo verdadero que lo falso, tocante a las cosas que atañen a lo que es útil o dañoso para el cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios para examinar una sola y misma cosa y, además, contando con mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos pasados a los presentes, y con mi entendimiento, que ha descubierto ya las causas de mis errores, no debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me presentan, y debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados» (M, 89). El objetivo de la duda era descubrir un ámbito que siempre estaba ahí, pero que a los humanos, volcados hacia el exterior, nos suele pasar inadvertido: es el ámbito del mismo pensamiento, desde el que se propuso la duda y que, al final, es consciente de sí mismo. Pero, una vez establecida la evidencia de la presencia de la mente cuando hay pensamiento, a lo que se dedicó Descartes fue a ordenar y a mejorar el conocimiento del mundo, del cuerpo humano y de la geometría. El resultado lo muestra, orgulloso, en el extenso Discurso quinto de su *Discurso sobre el método*, del mismo modo que el Discurso sexto habla de los experimentos hechos,

* dmoreno@unizar.es.

¹ En su *Discurso sobre el método que guía bien su razón y busca la verdad en las ciencias*, Descartes advirtió que «rogaría a los neófitos no creer nunca que las cosas que otros le digan proceden de mí cuando no sea yo mismo quien las haya dado a conocer» (A/T vi, 70).

y por hacer². De modo que es una pena que las ediciones comunes de su famoso *Discurso* prescindan de los *Ensayos* que le acompañaban en la edición original. En ellos, en *las Pasiones del alma* y en los manuscritos que dejó se recogen las numerosas investigaciones que Descartes llevó a cabo.

Cuando, casi al final de su vida, Descartes escribió, a petición de Isabel de Bohemia, las *Pasiones del alma*, dedicó los artículos 17-26 a describir sistemáticamente el conocimiento³ —al parecer, leídos muy atentamente por el joven David Hume—. Ahí considera que el conocimiento es una actividad del pensamiento, cuya sede es el cerebro. Los pensamientos pueden ser acciones, si nos parece que proceden de nosotros mismos, como amar a Dios o querer caminar —voliciones—, o pasiones —percepciones—, cuando en ellas somos pasivos, como una alegría o ira sin causa próxima —sentimientos—, como la sensación de hambre, sed, dolor o calor que llegan del cuerpo —afecciones—, o como los colores o sonidos que llegan de los objetos que impresionan nuestros sentidos a través de los nervios —sentimientos—. Las percepciones por tanto son de dos clases: las que proceden del alma misma, como las de los objetos deseados o las de las cosas imaginadas voluntariamente pero no existentes y las que proceden del cuerpo, ya a través de los nervios —vivas y nítidas—, ya del movimiento fortuito de los mismos *esprits animaux* (corpúsculos animados⁴), como en las ensoñaciones involuntarias.

Sus estudios anatómicos llevaron a Descartes a situar⁵ la sede de la *res cogitans* en la glándula H —nuestra glándula pineal—, a la que, como observa meticulosamente, un nervio lleva desde el estómago afecciones como el hambre o la sed; otro nervio lleva desde el corazón la alegría, la tristeza, el amor o la cólera; desde la piel, en función de la naturaleza de los cuerpos en movimiento que la afectan, llegan la dureza, el calor, la humedad o el cosquilleo; desde la lengua, los distintos sabores en

² De hecho, los experimentos cartesianos para profundizar en el conocimiento de la naturaleza necesitaban de sus manos y de sus rentas —igual que para su física era preciso contar con artesanos, diseñadores de jardines y constructores de lentes y de fuentes; ese era el *gran libro del mundo* que Descartes prefirió a la enseñanza escolástica—. Véase el *Discurso sobre el método* (A/T VI, 65), los *Principios de filosofía* (A/T VIII-1, 315) y *Sobre el feto* (A/T XI, 138). A esos experimentos, aún sin hacer, se refiere el autor de la carta que abre las *Pasiones del alma* (A/T XI, 302).

³ A/T XI, 342-349. En los *Principia philosophiae* (I, 32), Descartes había clasificado todos los modos de pensamiento que experimentamos en dos grupos: percepciones o actividades del entendimiento, como sentir, imaginar o el puro entendimiento, y voliciones o actividades de la voluntad, como desear, rechazar, afirmar, negar o dudar (Cf. A/T VIII-1, 17).

⁴ Este es uno de los muchos textos donde está clara la naturaleza material de los *esprits* implicados en las funciones mentales: «De modo que no hay ninguna diferencia entre las partes llamadas *fluidos*, como la sangre, los humores y los *Esprits*, y las llamadas *sólidas*, como los huesos, la carne, los nervios y las pieles, salvo que cada partícula de estas últimas se mueve mucho más lentamente que las de las otras» (*Sobre el feto*, A/T XI, 132).

⁵ Para evitar confusiones, he de matizar que esta localización de la *res cogitans* se hace, evidentemente, desde fuera, es decir, cuando Descartes escribe como el anatomista que observa una glándula en el centro del cerebro a la que afluyen todos los nervios. Desde dentro de la mente, es decir, cuando Descartes escribe como ser humano pensando, es evidente que la *res cogitans* no tiene sede, ya que no es extensión. Si la tuviera sería *res extensa*, no *res cogitans*.



función de la figura o el movimiento de las partículas que le llegan; desde la nariz, los distintos olores; desde el oído, los distintos sonidos en función de las vibraciones del aire; y, desde los ojos, los distintos colores y la luz según es afectado el nervio óptico por los movimientos de las partes de los cuerpos que fluyen por los poros de los humores y que atraviesan las pieles transparentes de los ojos. Es sabido que estos descubrimientos fueron dados a conocer esquemáticamente en sus *Principios de filosofía* (IV, arts. 190-195) y que quedaron en manuscrito⁶, pero la mecánica del conocimiento sí que encontró su lugar dentro de la *Dióptrica*, como su teoría del conocimiento encontró su lugar en las *Meditaciones de filosofía primera*.

2. EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO EXPLICADO DISTINTAMENTE

Si el redescubrimiento de los diálogos platónicos conmocionó la vida cultural de Occidente, creo que no fue menor el impacto, si bien *sottovoce*, que produjo la recuperación del *De rerum natura* lucreciano. Considero que uno de los autores que más lo tuvo en cuenta fue precisamente Descartes. Ya he mostrado su influencia en la antropología cartesiana y me parece que es muy visible también el rastro que su lectura dejó en los planteamientos gnoseológicos cartesianos. Veamos cómo explica Descartes el conocimiento de los objetos exteriores y si hay ecos del planteamiento de Lucrecio.

2.1. LA MECÁNICA DEL CONOCIMIENTO

La *Dióptrica* se abre con toda una declaración de intenciones: «Toda la conducta de nuestra vida depende de los sentidos, entre los cuales la vista es el más universal y el más noble; no hay duda alguna de que las invenciones que sirvan para aumentar su poder no hayan de ser las más útiles posibles» (A/T VI, 81). Son las lentes las que motivan ese entusiasmo, y a su perfeccionamiento dedica Descartes el libro, así como a dar a conocer sus invenciones a los artesanos que se animen a construirlas. Todo un enfoque pragmático del saber, perfectamente coherente con sus conocidos elogios de la medicina. Aunque, dada la actual división de ese saber entonces unitario y dados los avances en ese campo, gran parte del contenido de la *Dióptrica* tiene interés especialmente para la historia de la ciencia y la tecnología, más que para la teoría del conocimiento. Minuciosas resultan sus descripciones del ojo y de los nervios, que se completan con las recogidas en su *Tratado del hombre*, o sus explicaciones sobre las imágenes que se forman en el fondo del ojo, o sobre los distintos tipos de vidrio que se pueden utilizar en las lentes para desviar los rayos y facilitar la visión, incluso sobre la forma de tallar las lentes. Para explicar el movimiento de los rayos de luz y cómo son reflejados o refractados, por ejemplo,

⁶ Fueron publicados como *Tratado del hombre* y *Sobre el feto*.



Descartes recurre al ejemplo de una pelota golpeada por una pala. Me centraré, con todo, en los planteamientos que ilustran la línea argumental del presente artículo.

2.1.1. Descartes y Lucrecio

Seguramente fue el holandés artesano, mecánico y matemático Isaac Beekman (1588-1637) quien puso en contacto al joven Servet con el *De rerum natura*, aunque, sea de ello lo que fuere, lo interesante es rastrear los ecos de obra de Lucrecio que se aprecian en la obra misma cartesiana.

El primer ejemplo que Descartes propuso para explicar la visión, el de un ciego y su bastón, equipara de modo muy lucreciano la visión con el tacto y le permite explicar también, igual que a Lucrecio, la rapidez con que la luz del Sol nos llega⁷. También es lucreciana la conversión de los colores de las cosas en «las distintas maneras en que esos cuerpos que llamamos coloreados reciben la luz y la reflejan hacia nuestros ojos» (A/T VI, 85). Así, en sus *Principios de filosofía* (IV, arts. 197 y 198) establece Descartes que basta el movimiento para provocar toda la clase de sensaciones, que se generan en la mente. No son, por tanto, las cualidades las que pasan por los nervios, sino los movimientos, figuras o dimensión de las partículas. El azul sentido, por ejemplo, no corresponde al azul físico, que no se da en los objetos; del mismo modo, las palabras provocan una emoción que no refleja la forma de las palabras, ya que basta un pequeño cambio en estas para pasar de la alegría al dolor; del mismo modo, un espada provoca un dolor que no refleja la forma de la espada.

Las subterráneas alusiones a Lucrecio son reiterativas en la *Dióptrica*. Salvando la distinta localización de la mente, en el pecho según Lucrecio y en el cerebro según Descartes, ambos coinciden en su mayor importancia⁸ para la sensación respecto al alma «esparcida por todo el cuerpo» (RN III, 143) o «en tanto reside en los miembros que sirven de órganos a los sentidos exteriores» (AT VI, 109). Así, Lucrecio escribe que «ocurre a veces que el espíritu solo se siente lastimado o exulta de gozo, mientras el resto del alma, en los miembros y órganos, no es agitada por sensación nueva alguna» (RN III, 149-151), y Descartes: «Se observa que, cuando el alma está en éxtasis o entregada a una profunda contemplación, el cuerpo permanece sin sentimiento, aunque diversos objetos lo exciten» (A/T VI, 109)⁹. Y, al final del libro, cuando Descartes está defendiendo las ventajas de las lentes que nos acercan

⁷ Cf. A/T VI, 84 y RN IV, 230-233 y 183-184.

⁸ En los *Principios de la filosofía*, IV, art. 196 recoge Descartes varios experimentos que apoyan que es el cerebro el que siente, no los miembros del cuerpo. Destaca entre ellos un vivo ejemplo de miembro fantasma.

⁹ Para evitar confusiones, hay que recordar que el alma que está «esparcida por todo el cuerpo» está constituida, según Descartes, por los *esprits animaux* y que, salvando las distancias, correspondería al alma —*anima*— de la que habla Lucrecio. Mientras que el alma situada en el cerebro sería la mente, la *res cogitans*, la cual corresponde al espíritu lucreciano —*animus, mens*— situado por él en el pecho. Ahora sabemos que Descartes llevaba razón, frente a Lucrecio, respecto a la «localización»





lo pequeño frente a las que nos acercan lo lejano, se lee que aquellas «son mucho más útiles, puesto que nos permitirán observar diversas mezclas y disposiciones de las pequeñas partes de las que están compuestos los animales y las plantas y, quizá, también las de los otros cuerpos que nos rodean, obteniendo de tal observación una gran ventaja para nuestro conocimiento de la naturaleza. Pues, según la opinión de numerosos filósofos, los cuerpos están formados por partes de elementos diversamente combinados y, según mi opinión, su naturaleza y esencia, en lo que se refiere por lo menos a los inanimados, no consiste sino en el grosor, la figura, el orden y los movimientos de sus partes» (*ibid.*, 226-227). Opinión que coincide, incluso en los términos, con la de Lucrecio.

Se objetará a esta rápida equiparación entre los planteamientos cartesianos y lucrecianos el rechazo expreso por parte de Descartes de los átomos en tanto que indivisibles y del vacío, aunque su mecanicismo esté basado en corpúsculos que pueden moverse. Puede argumentarse que, además de no desear verse confundido con un pensador tan crítico de la religión como Lucrecio, Descartes rechazó la idea de átomo pero la divisibilidad de la materia no la consideró nunca como infinita sino como sólo indefinida y rechazó la idea de vacío porque la entendía al modo del no ser absoluto parmenídeo, que, efectivamente, repele, es decir, no puede ni ser pensada; pero el vacío democriteano es un no ser relativo, sólo explica que, por ejemplo, es más difícil atravesar un espacio lleno de gente que cuando no hay gente¹⁰. Y, en este sentido, Descartes lo utiliza constantemente cuando distingue entre una materia más o menos sutil. Véase por ejemplo: «Y concibiendo la naturaleza de la luz tal como la he descrito en la Dióptrica, a saber, como la acción o el movimiento de cierta materia muy sutil cuyas partes han de ser imaginadas como pequeñas bolas que ruedan en los poros de los cuerpos terrestres, he descubierto que estas bolas pueden rodar de distintos modos, según las diversas causas que les influyan» (*ibid.*, 331).

La prudencia de Descartes le hace decir en el art. 202 de sus *Principia* que no por rechazar explícitamente la filosofía vulgar (Aristóteles) se le ha de considerar un seguidor de Demócrito —luego Descartes es perfectamente consciente de la cercanía de sus planteamientos a los de Demócrito—. También fue muy cuidadoso al rechazar las causas finales, al darlas por hecho en la mente de Dios pero al defender que era difícil, incluso pretencioso, saberlas con exactitud, por lo que era suficiente, a su juicio, con encontrar una causa mecánica a todo, sin afirmar por ello que los sucesos han ocurrido exclusivamente por causas mecánicas —cf. *Principia* I, art. 28—. Es muy ilustrativo, por ello, comparar los artículos de los *Principia* con los pasajes paralelos de Lucrecio: RN I, 265-326, 551-564, 951-1051. Y que el lector

de la mente, pero también que era Lucrecio quien llevaba razón cuando negaba que se pueda dar la mente en ausencia de cerebro, algo en lo que sí creía Descartes.

¹⁰ Cf. *Principia philosophiae* II, arts. 20, 21, 22, 34, 35 y IV, arts. 201, 202.

juzgue cuánto difiere la filosofía de Descartes de la Demócrito, si no queda enredado por las frases de Descartes, de gramática nada sencilla a fuerza de equilibrios¹¹.

2.1.2. No isomorfismo entre las ideas y las cosas

No todo son acuerdos, sin embargo, porque, en alusión casi explícita a los simulacros de los que habla Lucrecio en el libro cuarto de RN, Descartes afirma, de nuevo en su *Dióptrica*: «No es necesario suponer que fluya cosa alguna material desde los objetos hasta nuestros ojos para hacernos ver los colores y la luz, ni que haya nada en esos objetos que sea semejante a las ideas o sentimientos que de ellos tenemos» (A/T VI, 85)¹². Que no sea necesario suponer que fluya nada material de la superficie de los objetos, que basta con los distintos movimientos de la luz, y que las ideas de nuestra mente no sean semejantes a los objetos son, por tanto, las dos grandes aportaciones cartesianas en este campo. Si bien Lucrecio establece que a la mente no llegan ni los colores ni los sabores, dado que estos no están en las cosas mismas, sí que sostiene que los simulacros son no sólo semejantes a la forma de las cosas de las que emanan sino que son idénticos, al guardar el mismo orden, cantidad y tipo de átomos de la cosa sentida. Descartes lleva la desemejanza un paso más allá.

De hecho, a estas cuestiones les dedica gran parte de su Discurso cuarto, «Sobre los sentidos en general», de la *Dióptrica*, donde se lee: «Es preciso tener la precaución de no suponer que el alma necesite, para sentir, contemplar algunas imágenes que fuesen enviadas por los objetos hasta el cerebro, tal como hacen habitualmente los filósofos; o, al menos, habría que concebir la naturaleza de estas imágenes de forma muy distinta a como hacen ellos. Pues, en tanto no consideren en ellas otra cosa sino que deben parecerse a los objetos a los que representan, les será imposible mostrarnos cómo han podido ser formadas por los objetos, recibidas por los órganos de los sentidos externos y transmitidas por los nervios hasta el cerebro. (...) Y si, para no alejarnos sino lo mínimo de las opiniones recibidas, preferimos afirmar que los objetos que sentimos envían en realidad sus imágenes hasta el interior de nuestro cerebro, entonces es preciso al menos remarcar que no hay imágenes que deban ser semejantes en todo a los objetos que representan, pues en tal caso no habría distinción entre el objeto y su imagen» (*ibid.*, 112-113)¹³. Además, argumenta Descartes, las imágenes no siempre se parecen a pequeños cuadros que se formen en nuestra cabeza reproduciendo lo que vemos, porque el pensamiento también se excita con palabras o signos que nada tienen que ver con lo representado. Lo importante entonces es el movimiento —provocado por el movimiento de la luz en función de las caracterís-

¹¹ El caso es similar a la equilibrada posición cartesiana respecto al movimiento de la Tierra, en relación con las propuestas de Ptolomeo, Copérnico y Tycho Brahe —y es muy llamativo que, en ese contexto, no cite a Galileo—. Cf. *Principia* III, art. 19.

¹² Véase también M 437.

¹³ Véase también el comienzo del Discurso quinto (A/T VI, 114) y el comienzo del Discurso sexto (A/T VI, 130), ambos de la *Dióptrica*.



ticas del objeto— producido en los nervios del cuerpo y transmitido por estos hasta el cerebro. Se causa así el sentimiento o sensación de luz, color, situación, distancia, tamaño y figura; así como de los sonidos, los gustos y el dolor. E insiste Descartes: «En todos estos casos no es necesario que deba existir semejanza alguna entre las ideas que el alma concibe y los movimientos que son causa de las mismas» (*ibid.*, 131). En los *Principios de filosofía* (IV, art. 198), utiliza Descartes un ejemplo muy ilustrativo: un fuerte golpe en un ojo provoca «múltiples chispas de luz fulgurantes» (A/T VIII-1, 322), cuando no hay ninguna luz fuera del ojo.

La proverbial prudencia cartesiana le impide, como se ve, desarrollar con más contundencia sus planteamientos, para no alejarse mucho de las «opiniones recibidas». Pero en sus manuscritos fue más claro. En el *Tratado de la luz*, le dedica los dos primeros capítulos, dado que es la piedra angular de su planteamiento: la idea de la luz no es isomórfica con la luz; o, en sus palabras: «Por lo que respecta a la luz, se puede concebir también que el movimiento mismo que hay en la llama baste para hacérsela sentir» (A/T XI, 10). Conclusión a la que se llega tras una sinuosa línea argumental. En primer lugar, Descartes advierte que la idea de la luz que tenemos en la imaginación o en el pensamiento, por mediación de los ojos, puede ser diferente de lo que haya en la luz o en el Sol, a lo que llamamos luz. De hecho, numerosas experiencias muestran que se puede dudar de la semejanza entre las ideas y los objetos de que proceden. Las palabras, por ejemplo, nos permiten concebir las cosas y no se parecen a ellas. Sería posible entonces que la naturaleza hubiera «establecido cierto signo que nos produzca el sentimiento de la luz, a pesar de que este signo no tenga nada en sí que sea parecido a ese sentimiento» (*ibid.*, 4). También las risas y las lágrimas permiten leer la alegría y la tristeza en el rostro de los seres humanos. Si se argumenta que los oídos sólo sienten los sonidos y los ojos la compostura, mientras, a la vez, el pensamiento, al entender las palabras y la compostura, representa la alegría o la tristeza, Descartes matiza: «¿Pensáis —incluso cuando no reparamos en la significación de las palabras y oímos solamente su sonido— que la idea de ese sonido que se forma en nuestro pensamiento es algo parecido al objeto que lo causa?» (*ibid.*, 5). Si así fuera, dado que el objeto que lo causa son temblores del aire, la idea no sería del sonido sino de esos temblores. También el tacto, «nos hace concebir numerosas ideas que no se parecen en nada a los objetos que las producen» (*idem.*): las ideas del cosquilleo o del dolor no se parecen a los objetos que los producen. Un niño dormido siente cosquillas sin saber que las produce una pluma, o un soldado siente dolor sin saber, hasta que no se desnuda, si lo provoca una herida o una hebilla enredada. Igual podría pasar con la luz y el sentimiento de la luz, que —en lugar de parecerse a la Forma fuego, a la Cualidad calor y a la Acción arder— fuera producido simplemente por el movimiento de diversas partículas, en distintas direcciones y con distinta velocidad. Todo un cambio de paradigma *in nuce*, cuyas potencialidades se han desplegado con lentitud.

Como se puede apreciar, en el camino que le lleva a sustituir una explicación cualitativa de la luz por otra cuantitativa, Descartes descubre que ninguna idea refleja las cosas, dado que todas son convencionales. Se pueden así cambiar las explicaciones del funcionamiento de las cosas sin cambiar las cosas mismas. Unas ideas serán más lógicas y más basadas en la experiencia y otras lo serán en menor



grado, pero todas serán invenciones; cuanto más fantásticas menos útiles, desde luego. En definitiva, Descartes descubre la heterogeneidad de las ideas y las cosas, algo que siempre había estado ahí, que siempre está ahí, pero que suele quedar olvidado o pasar desapercibido —como la particular naturaleza de lo mental que él pasa a primer plano en su antropología—.

2.2. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

A pesar de utilizar el término *ideas* con profusión en sus escritos, no es hasta las *Meditaciones* donde Descartes, ante la insistencia de «diversos teólogos y filósofos», incluye el Apéndice a sus segundas respuestas la definición de *idea*, dentro de la presentación «*more geométrico*» que Descartes hizo de su filosofía y que tanto debió de impresionar a Spinoza. He aquí la definición: «Con la palabra *idea* entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos por cuya inmediata percepción somos conscientes de esos mismos pensamientos; de suerte que no puedo expresar nada con palabras, cuando entiendo lo que digo, que no sea por eso mismo cierto, dado que en mí está la idea de lo que la palabra significa. Y así, no llamo ideas a las meras imágenes pintadas en la fantasía; es más, a esas de ningún modo las llamo aquí ideas en tanto están en la fantasía corpórea, esto es, pintadas en alguna parte del cerebro, sino en tanto dan forma a la misma mente cuando esta se dirige a esas partes del cerebro» (M, 160-161).

Como puede apreciarse, las ideas pertenecen al ámbito de la mente, en tanto que esta es consciente del significado de lo dicho con la idea; como tal, por tanto, toda idea percibida con claridad es nítida, no hay error posible en ella. Pero lo más interesante de la cita es el cuidado que Descartes muestra al distinguir la idea de la imagen pintada en el cerebro —por los *esprits animaux*, se entiende—, dado que esta pertenece al cuerpo, esto es, a la *res extensa*¹⁴. Ahora bien, como se recoge en la definición tercera del mismo Apéndice, las ideas representan las cosas; es decir, las cosas, en tanto que están en las ideas, son el objeto de la idea. Las ideas no están vacías, son ideas de algo. Pero las cosas interactúan con el cerebro, no con las ideas. Por eso en el Axioma quinto explica Descartes que sabemos que el cielo existe porque lo vemos, pero no es el cielo el que está en la mente, sino la idea: «¿De dónde sabemos, por ejemplo, que el cielo existe?, ¿acaso porque lo vemos? Pero esa visión no toca la mente salvo en tanto que idea: una idea, digo, inherente a la mente misma, no una imagen pintada en la fantasía. Ni podemos juzgar a partir de ella que el cielo existe sino porque toda idea debe tener como causa de su realidad objetiva una realidad existente, la cual juzgamos ser el cielo mismo, y lo mismo con las demás» (M, 165).

¹⁴ Es bueno recordar que Descartes analizó el ser humano en *res cogitans* y *res extensa*, reordenando así la división tradicional del ser humano en cuerpo y alma, y que situó las funciones vitales del alma —ese algo pequeño «como viento, o fuego o éter, infundido en mis partes más gruesas» (M, 26— en la *res extensa*, reservando la *res cogitans* para el pensamiento percibido conscientemente.



Las ideas surgen cuando la mente dirige su atención a los cambios que percibe en sí misma. Estos cambios son percibidos con claridad de modo automático, aunque no son entendidos con distinción, esto es, no se descubre su relación con los cambios que los *esprits animaux* imprimen en la glándula H hasta que no se estudia medicina. En tanto que cambios físicos, pertenecen a la *res extensa*, en tanto que ideas a la *res cogitans*, dos ámbitos distintos por completo, cuando uno medita en filosofía primera, pero no menos completamente fundidos y confundidos cuando se deja de meditar, hasta tal punto que las ideas se toman por las cosas y estas por aquellas¹⁵. La meditación, con todo, puede generar también un, posiblemente falso, problema, al que Descartes fue ajeno: si somos conscientes sólo de nuestras ideas, es problemático el modo en que sabemos que existe algo fuera de esas ideas.

2.2.1. Heterogeneidad de las ideas y las cosas

Si se tiene presente la heterogeneidad de las ideas y las cosas, pierden su tono problemático las afirmaciones sobre las ideas recogidas en el *Tratado del hombre*, donde Descartes escribe como médico. Ahí llama ideas a las figuras que se trazan sobre los *esprits animaux* de la superficie de la glándula H, sede de la imaginación y del sentido común. Pero, en seguida, observa que esas imágenes o formas son las que «el alma racional considerará inmediateamente cuando, estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto» (A/T XI, 177). Ahora bien, como el punto de vista es médico, Descartes puede seguir las huellas de esas ideas por las arterias, incluso imprimirse en el feto, o ensanchar los poros del cerebro, sin poner en peligro el carácter no material ni corpuscular de las ideas en tanto que concebidas por el pensamiento.

En esa misma línea, Descartes intenta corregir el excesivo privilegio que a veces se otorga a los sentidos, no para dudar de ellos por completo, sino para hacerlos más sabios. Tengo en mente el famoso ejemplo de la cera expuesto en la Meditación segunda. Cuando, ingenuamente, el pensamiento «se extravía» (M, 28), cree que los sentidos son el modo más fiable de conocer la cera, creencia que se expresa en el lenguaje cotidiano al decir que «vemos la cera misma, como si esta estuviera presente» (M, 32); sin embargo, al ser calentada y al ofrecer otro aspecto, habría que decir que es otra cosa, dado que los sentidos informan de características distintas, pero nadie sigue entonces a los sentidos sino que todos consideramos que la cera es «un cuerpo que un poco antes se me mostraba con claridad con esos modos y ahora con otros» (M, 30). Esto prueba que la percepción de la cera «no es ni visión, ni tacto, ni imaginación, y que no lo fue tampoco cuando la vimos por vez primera, sino que es una inspección de la mente completa, que puede ser imperfecta y confusa,

¹⁵ El aspecto moral de esta confusión la señala el mismo Descartes: se puede pensar que, dado que las ideas obedecen a nuestra voluntad, también lo hacen las cosas —Cf. A/T II, 37—.



como lo era antes, o clara y distinta como lo es ahora» (M, 31)¹⁶. De modo que el planteamiento de Descartes no va dirigido a suspender escépticamente los sentidos, sino a cultivarlos, a conseguir que las ideas que tenemos de los objetos sean lo más claras y distintas posibles. Quedarse en los sentidos, considera Descartes, es propio del vulgo y de cualquier animal, no de quien, como él, «anhela conocer mejor que el vulgo» (M, 32).

Este contexto aclara el sentido en el que Descartes habla de ideas innatas, es decir, de capacidades propias de la mente que se activan cuando le llegan ideas de los objetos exteriores. En primer lugar, los movimientos de los *esprits animaux* que afectan a la glándula H no son parecidos a las ideas mismas que hay en la mente, de modo que esa naturaleza propia de la mente no procede del exterior, es, por el contrario, la que la caracteriza como *res cogitans*, en tanto que distinta de la *res extensa*; en segundo lugar, la mente aporta de forma natural su propia actividad en forma de principios, axiomas o nociones comunes que tampoco proceden del exterior; en este sentido los principios lógicos —y la idea de Dios— son innatos. Ahora bien, Descartes se dio cuenta de que el término *innato* daba lugar a malentendidos. Por eso se vio obligado a matizar, al final de su vida, cuando su filosofía se discutía ya en las plazas, con peligro para su integridad personal, por cierto. En sus *Observaciones sobre un programa impreso en Bélgica*, firmadas en Egmont en diciembre de 1647, además de reconocer que usar la expresión *mente humana* en lugar de *alma racional* era algo ya característico del cartesianismo¹⁷, entre otros puntos, Descartes explica el innatismo de este modo: «Nunca he escrito ni pensado que la mente necesite ideas innatas que sean algo distinto de su propia capacidad de pensar; sino que, advirtiendo la existencia en mí de algunos pensamientos que no procedían de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad sino de la sola capacidad de pensar que hallo en mí, con el fin de distinguir las ideas o nociones que son las formas de esos pensamientos de las ideas *adventicias* y de las ideas *construidas*, las llamo *innatas*» (A/T VIII-2, 357-8)¹⁸. Pero no son ideas expresas que sean ya conocidas desde el

¹⁶ Al hilo de la demostración de la existencia de Dios, Descartes, en la Meditación tercera, expone otro ejemplo canónico: el Sol, si uno se atiene a los sentidos —como hizo Lucrecio (cf. RN v, 564-565)—, ha de ser muy pequeño, pero, si uno atiende a las razones de los astrónomos, ha de ser varias veces mayor que la Tierra (cf. M, 39).

¹⁷ Cf. A/T VIII-2, p. 347. Una señal de identidad que, paradójicamente, se ha perdido, pero que está recogida puntualmente en mi lectura. Es posible que Descartes siguiera a Lucrecio en el uso de *mens* para referirse al pensamiento.

¹⁸ Como se ve, las ideas adventicias y las construidas o facticias son también innatas en el sentido de ser ideas, no cosas o cuerpos. La diferencia estaría en que las ideas innatas serían producidas al actualizar —muy aristotélicamente— las capacidades de la mente, dando lugar a los principios lógicos que ayudarían a formar las ideas adventicias y facticias. En palabras de Descartes: «En efecto, ser en cualquier facultad no es ser en acto sino en potencia, dado que el mismo nombre de facultad no significa otra cosa que potencia» (A/T VIII-2, 361). Con todo, la división fundamental que Descartes establece entre las ideas en la Meditación tercera es: que puedan proceder de uno mismo —todas salvo la idea de Dios— y la idea de Dios, cuya realidad objetiva muestra que no puede proceder de un ser finito, que duda, sino de un ser del todo *semejante*, ahora sí, a su idea: Dios mismo.



vientre materno, sino que lo innato es «cierta disposición o capacidad para adquirirlas» (*idem*). Si se aprecia con precisión qué llega de los sentidos al pensamiento, se verá que no son las ideas que están en el pensamiento, sino que estas ideas se refieren a las cosas que están fuera del pensamiento. Y vuelve a aparecer el *leitmotiv* de este artículo: «Pero ya he explicado en la *Dióptrica* que tampoco los movimientos corporales que llegan de los órganos de los sentidos ni las figuras resultantes son concebidos por nosotros del mismo modo que se dan ahí. De lo que se sigue que las mismas ideas de los movimientos y las figuras nos son innatas» (*ibid.*, 359). Como han de serlo las ideas de dolor, color o sonido, dado que tampoco son isomórficas ni homogéneas con los movimientos de los cuerpos mismos. Y como han de serlo los principios lógicos, sin relación alguna con los movimientos corporales aludidos.

Teniendo presente la heterogeneidad de las ideas y las cosas, se aclara también el sentido de la conocida frase «El mundo es una fábula» —*Mundus est fabula*— que aparece en el retrato de Descartes que Jan Baptist Weenix hizo en 1647. No estaría relacionada con la calderoniana «La vida es sueño» ni con la hamletiana «El mundo es un teatro», sino que resumiría el descubrimiento gnoseológico cartesiano. El mundo es una fábula porque la *idea* del mundo es una convención, dado que es una idea y por tanto un pensamiento. Pero, precisamente por ello, la idea del mundo ha de ajustarse lo más posible al mundo que nos rodea; de lo contrario, perdería interés y utilidad. Y a eso es a lo que Descartes se dedica durante toda su vida. Si la frase se entiende como referida al mundo, lo que cabría esperar es que Descartes se hubiera dedicado a la mística o al silencio, no al esfuerzo de poner orden en su explicación sobre el mundo.

La importancia de este asunto viene dada porque a él dedica Descartes los artículos finales de sus *Principia* (IV, arts. 204, 205 y 206). Como es habitual en él, intenta sostener dos posturas en principio poco compatibles. Por un lado, admite que su sistema puede ser sólo uno de los sistemas explicativos posibles, de igual modo que un relojero puede construir dos relojes distintos que den la misma hora, o un descifrador de códigos puede sacar un mensaje con sentido sin acertar precisamente con el código verdadero. Su sistema sería así sólo imaginado, aunque bastaría con que fuera útil. Sin embargo, sostiene también que, dada la coherencia de su sistema y el modo en que todo lo que explica se sigue de unos pocos principios bien aplicados, al menos estos principios más generales «difícilmente pueden ser comprendidos de modo distinto al que yo he explicado» (A/T VIII-1, 329). De modo que Descartes aspira a que su planteamiento sea verdadero en sentido fuerte, es decir, algo más que una mera fábula sustituible por otra.

2.2.2. *Los errores*

Que las ideas pertenezcan a su propio ámbito no sólo no impide sino que es lo que posibilita que se refieran a las cosas como sus objetos. De lo contrario, el pensamiento sería un ámbito cerrado autorreferencial y los errores serían imposibles. En palabras de Descartes: «Si considerase las ideas mismas sólo como ciertos modos de mi pensamiento sin referirlas a ninguna otra cosa, difícilmente podrían darme



ocasión alguna para errar» (M, 37). Del mismo modo, si en el mundo no hubiera mentes humanas, tampoco habría errores. Pero los hay.

En la Parte primera de los *Principia*, Descartes sostiene que la causa de los errores no se remonta hasta Dios mismo¹⁹; más bien, considera que el ser humano está dotado de una luz natural que le permite detectar si la facultad de conocer está bien utilizada o mal. Si alguien percibe algo de modo claro y lo conoce de modo distinto, será cierto; de lo contrario, será erróneo. Pero las dos características funcionan de modo bien distinto. La claridad de la percepción en tanto que tal es siempre verdadera, siempre y cuando se limite a tal percepción y no afirme ni niegue nada de ella: «Cuando percibimos algo, en tanto que no afirmemos ni neguemos nada sobre ello, es evidente que no nos equivocaremos» (A/T VIII-1, 17). El ejemplo de Descartes en *Principia* I, art. 46 es claro al respecto: mientras alguien siente un dolor agudo, el conocimiento de tal dolor es claro. Sin embargo, para conocer ese dolor de modo distinto hay que saber qué es el dolor y su causa, es decir, hay que hacer juicios; y ese es el origen del error: el juicio²⁰.

Claras son verdades eternas, e innatas —o nociones comunes o axiomas—, como: *Ex nihilo nihil fit*, *Impossibile est idem simul esse & non esse*, *Quod factum est, infectum esse nequit*, *Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*, y otras muchas²¹. Aunque estas verdades son a veces rechazadas por personas con fuertes prejuicios en su contra, son admitidas por la mayoría. Ahora bien, errores puede haber en las nociones generales de sustancia, duración, orden y número, nociones que se aplican a todos los tipos de cosas; y en las nociones particulares que se aplican a los dos únicos tipos de cosas que Descartes distingue: las mentes o el pensamiento —percepción y voluntad, y todos sus modos— y los cuerpos o la extensión —magnitud, figura, movimiento, lugar y partes—. También hay errores en las cosas que los seres humanos experimentamos en tanto que somos una íntima unión de mente y cuerpo: las pasiones y los sentidos.

Respecto a los sentidos, es muy fácil precipitarse en los juicios: «porque somos pocos los que, desde la primera edad, no juzgábamos que todo lo que sentíamos eran cosas existentes fuera de la mente, y que estas eran del todo semejantes a sus sensaciones, es decir, a las percepciones que de ellas teníamos» (*ibid*, 32). Así que el color era considerado erróneamente como una cosa existente fuera de la mente, no

¹⁹ En su Meditación cuarta de las *Meditaciones de filosofía primera*, no en vano dirigidas «a los sapientísimos y clarísimos varones decano y doctores de la sagrada Facultad de Teología de París», Descartes desarrolla por extenso las premisas que llevan a esta conclusión. Quedan soslayadas aquí dado que pertenecen a la teología cartesiana.

²⁰ También Lucrecio había establecido que el error no estaba en los sentidos sino en el juicio: «Muchos otros fenómenos sorprendentes parecen tender a destruir la fe en los sentidos, pero en vano. Porque, en su mayor parte, el engaño proviene de las opiniones que nuestra mente les añade, admitiendo como visto lo que los sentidos no vieron. Pues nada es más difícil que distinguir los hechos evidentes de los dudosos que la mente les añade por su cuenta precipitadamente» (RN IV, 462-468).

²¹ Advuértase que Descartes sitúa la evidencia del pensamiento en tanto que está pensando al mismo nivel que principios lógicos como el de no contradicción.



como solamente un pensamiento. Respecto al dolor, la causa del error no es tanto afirmar que el dolor sea algo que exista fuera de nosotros como situarlo fuera de la mente, esto es, en alguna parte del cuerpo. Respecto a la luz —que es, como sabemos, uno de los grandes temas cartesianos—, tampoco es cierto que «cuando vemos la luz como si estuviera en el Sol, esa luz exista fuera de nosotros en el Sol» (*ibid.*, 33). Sin embargo, no hay error cuando conocemos propiedades como «las magnitudes, las figuras, el movimiento, etc., las cuales existen no solo en los sentidos sino en las cosas mismas, o en sus modos, fuera del pensamiento» (*ibid.*, 35).

La precipitación en los juicios no procede del entendimiento mismo, sino de la voluntad. Es esta la que, sin desearlo expresamente, da el consentimiento a explicaciones confusas tenidas por claras; es ella la que excede los límites que le pone el entendimiento. Y lo hace porque, como es manifiesto a la experiencia humana común, la voluntad es libre en el sentido de que todos tenemos la conciencia de poder elegir un camino u otro o de dar asentimiento a una explicación u otra. Además, argumenta Descartes, gran parte de las precipitaciones se dan en la infancia, cuando son inevitables dado que la voluntad de vivir en un mundo más o menos entendido abarca un espacio interpretativo mucho más amplio que la esfera de lo que el entendimiento comprende con distinción. Así, los niños proyectan sobre la realidad todo lo que sienten y tal como lo sienten. Precisamente uno de los errores en el que caen es el de confundir las cualidades como el color con las cualidades como la figura y, dado que estas sí pertenecen a las cosas, atribuir también a las cosas las primeras, cuando esas no representan nada fuera del pensamiento. También, fiándose de la mayor o menor viveza de las afecciones que reciben de los objetos les atribuyen a estos mayor o menor realidad; por ejemplo, mayor realidad les imputan a los metales que al agua, o ninguna al aire cuando no se mueve. O a las estrellas les atribuyen el tamaño de un vela, o de la Tierra afirman que es fija y con la superficie plana. Y así nuestra mente está imbuida de «otros mil prejuicios» (*ibid.*, 36) que aceptamos sin examen, como si fuesen «certísimos y evidéntísimos» (*idem*)²².

Cuando, en la edad madura, la mente no está tan sujeta al cuerpo y a lo que le afecta a él e investiga la verdad, no resulta fácil limpiar la memoria de los prejuicios anteriores. De ahí procede la dificultad que se suele tener para aceptar las razones de los astrónomos a favor del tamaño enorme de las estrellas. Pero también en las cuestiones que no tienen que ver con los sentidos ni con la imaginación, hay una causa de error dado que es muy fatigoso y dificultoso concebirlas sin contaminar-

²² Véase la formulación de estos errores —debidos a un «juicio consuetudinario y bastante irreflexivo»— en la Meditación sexta: «Que todo espacio donde no ocurre absolutamente nada que afecte a mis sentidos está vacío; que en el cuerpo hay, por ejemplo, algo caliente que es completamente igual a la idea de calor que hay en mí, o en el cuerpo blanco o negro hay la misma blancura o negrura que siento, en lo amargo o dulce el mismo sabor, e igual en lo demás; que los astros y las torres, y cualquier otro cuerpo lejano, tienen la misma magnitud y figura que muestran a mis sentidos, y así en lo demás» (M, 82).



las de nociones sensibles o imaginadas²³. Así, por ejemplo, es difícil concebir una sustancia que no sea ni imaginable ni corpórea ni sensible²⁴, o fatiga pensar en las múltiples cosas inteligibles que existen —figuras geométricas y números—, o parece imposible que subsista lo que no es cuerpo —*res cogitans*— o que haya cuerpos no sensibles —cuadrados o círculos—. Finalmente, otra fuente de errores consiste en la asociación de los conceptos con las palabras que los expresan, a pesar de no ser semejantes; como ambos quedan guardados juntos en la memoria, al recordarlos es más fácil recuperar las palabras que los conceptos, de modo que quedamos confusos y aceptamos términos que no entendemos²⁵.

El planteamiento cartesiano va dirigido, por tanto, a evitar en lo posible los errores. De ahí su insistencia en evitar prejuicios, precipitaciones y opiniones heredadas, y en sostener únicamente aquello que entendemos con claridad y con distinción, previamente analizado en sus partes más sencillas y vuelto a sintetizar con orden y lógica, desechando todo lo que sea superfluo o ruido. Que son las reglas de su famoso método. Todo un programa de investigación vigente hasta nuestros días.

3. CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS

Resulta curioso que Descartes, que no utilizó en sus obras la palabra *metafísica*, a pesar de que, al parecer, pergeñó en Holanda un *Traité de Métaphysique* (cf. A/T XI, 698), sea conocido más como metafísico que como el ensayista filosófico y científico de amplias y nuevas miras que era. A ello ha contribuido, sin duda, el título francés de sus *Meditaciones de prima philosophia*, traducidas como *Méditations métaphysiques*, y el privilegio concedido a esta obra, y en esa versión, desde hace cien años, en el contexto de la crisis de identidad que la filosofía académica sufrió ante el avance del positivismo. Es por ello necesaria la restitución de Descartes teniendo en cuenta su obra completa, primero, y luego, sí, incluirlo en el relato que cada cual prefiera, pero sin deformarlo en exceso. Sin convertirlo en una caricatura, dado que estas, tras ser repetidas sucesivamente, acaban dando una imagen por completo errónea.

En el ámbito de la gnoseología, como se ha visto, ha quedado casi relegado uno de los grandes descubrimientos de Descartes. Es sabido que él defendía la

²³ En las *Meditaciones*, dado que el orden de exposición va desde lo más abstracto —para lo que, en principio, la mente se basta sola— a lo más concreto —para lo que la mente nota su conjunción con el cuerpo—, presenta Descartes primero la pura intelección, de un quiliógono, por ejemplo, y sólo después las figuras que podemos imaginar, como un pentágono. Su distinción entre imaginar y concebir es: en la pura intelección «la mente, al entender, de algún modo se vuelve hacia sí misma y considera alguna de las ideas que tiene en sí misma; mientras que, al imaginar, se vuelve hacia el cuerpo y examina si algo en él es conforme a las ideas que o bien por sí misma entiende o bien son percibidas por los sentidos» (M, 73).

²⁴ Clara alusión a la concepción cartesiana de la *res cogitans*, concepción que tantos problemas sigue dando a quienes no pueden concebir la mente sin cosificarla.

²⁵ Es fácil detectar en este último ejemplo la experiencia de Descartes con la terminología escolástica; como es fácil reconocer que es un hábito muy arraigado en los estudios filosóficos.



validez de su método en función de los resultados prácticos que aportaba. Reconocidas son sus aportaciones geométricas, ya del acervo común; sus descubrimientos anatómicos son conocidos, aunque ahora sean de escaso valor; sus finos análisis de la fisiología de las emociones solo esperan ser leídos sin las anteojeras de una antropología dualista que no es la cartesiana. Pero, en gnoseología, la naturaleza de las ideas en relación a la naturaleza de los objetos ha quedado fuera de la atención de los intérpretes. No me refiero solo a la naturaleza *mental* de las ideas en relación a la naturaleza *extensa* de los objetos, sino al hecho descubierto por Descartes: que las impresiones no son isomórficas respecto a los objetos dado que en los sentidos, de algún modo, se codifican —ni se reflejan ni se copian— y en la mente aparecen como ideas. Las cosas no viajan a través de los nervios con su aspecto ni cualidades reales sino transformadas en los distintos movimientos que captan esos corpúsculos especiales llamados por Descartes *esprits animaux*, que producen en la glándula H los movimientos correspondientes. Ahí la mente los decodifica y los convierte en ideas.

Por otro lado, espero haber dejado de manifiesto que el pensamiento, tal como lo siente y lo describe Descartes, no se encierra en sí mismo. Que el conocimiento sea un conocimiento de ideas, no de las cosas mismas, como nos parece cuando no filosofamos, no convierte el conocimiento en un problema, sino en un proceso a investigar. Así no sólo percibiremos las ideas con claridad, tal como las percibe todo ser humano cuando es meramente consciente de lo que piensa, sino que serán comprendidas distintamente, es decir, conoceremos cómo se forman y a qué corresponden, sin que los prejuicios adquiridos en la infancia o en la Escuela —los dos lugares donde Descartes sitúa la tradición que él quiere renovar— las vuelvan confusas. Aunque es cierto que, si las *Meditaciones* se leen deprisa, si se obvia el resto de la obra cartesiana y si se toma el orden de su exposición como si fuera el orden de generación de la realidad misma, se puede pensar que Descartes sostiene que del solo espíritu y de sus ideas, sale Dios, salen las cosas materiales, sale el cuerpo, aparece la imaginación y con ella las pasiones y los sentidos, siempre en orden ontológico descendente; así, se puede pensar que la mente ha erigido el mundo exterior objetivo extrayéndolo de su propia sustancia. Pero ¿quién leería a Descartes de ese modo?

Respecto al aspecto metodológico de la gnoseología cartesiana, considero que es suficientemente conocida, ya que ha sido el aspecto que más atención ha captado. Sólo me gustaría puntualizar que a veces se suele obviar la clara distinción cartesiana entre el orden del discurso y el orden de la realidad; así, cuando Descartes propone la matemática como modelo de conocimiento —más exactamente, lo que él propone es lo previo a las matemáticas, esto es, el lógos, el orden, lo claro y distinto— en absoluto defiende la matematización u ordenamiento de la realidad misma, la *res extensa*. Esta tiene su propio orden, que no se ve afectado —que no puede verse afectado— por el orden que el pensamiento humano establezca en su propio ámbito, orden que cambiará con cada pensador. La relevancia de Descartes radica precisamente en reordenar el orden escolástico-tradicional, entendido como confuso por Descartes, de modo que fuera más distinto, esto es, que estuviera mejor explicado.

El otro aspecto relevante de la gnoseología cartesiana, la idea de Dios —indisolublemente unido al asunto de las ideas que no proceden de los objetos—, sí que merece una atención más detallada, que escapa al presente artículo. La idea de Dios,



presente en la mente humana, señala a otro ámbito, heterogéneo por completo respecto a la extensión y respecto al pensamiento, por lo que no puede ni proceder ni depender de ellos. A ese ámbito de la necesidad, que ha de ser necesariamente, Descartes le llama Dios, pero no es el Dios de los teólogos, y menos aún el Dios de los predicadores. Es el fundamento del orden que se descubre en la *res extensa* y del orden que la *res cogitans* establece entre sus ideas, pero excede ambos órdenes como lo infinito a lo finito, o como lo perfecto a lo imperfecto.

Recibido: 5 de marzo de 2017
Aceptado: 10 de mayo de 2017

