

Trascendencia y conocimiento: la idea cartesiana de dios y su uso en las ciencias y la vida práctica

María Edith Velázquez Hernández¹⁰

Tomando como punto de partida la conocida figura hegeliana que análoga a la filosofía con la lechuza de Minerva cuyo vuelo inicia al atardecer, y añadiendo que es entonces cuando las semillas del día logran un retoño capaz de sobrevivir la dura noche de la contraofensiva, podemos acudir al recuento del desarrollo de las ideas que puso su anclaje en un personaje en particular para abordar la Modernidad. Descartes es, en la vertiente más extendida de la historia de la filosofía, el autor moderno por antonomasia. Aunque existen otras narrativas y dataciones de lo moderno, las cuales en este libro se exploran, hay razones para aceptar este primer y muy reconocido enfoque. Una de ellas es que, con todo derecho, pertenecen a Descartes tanto los problemas como la terminología que la ciencia y la filosofía siguieron durante al menos un siglo (sin contar, por supuesto, que algunos de ellos, como el problema del supuesto dualismo cartesiano, siguen figurando como temas a resolver en días tan preclaros como los nuestros).

Tanto para los historiadores de la ciencia, como para los historiadores de las ideas políticas, el cartesianismo es la base sobre la que otros movimientos e ideas se van aceptando, popularizando y extendiendo a lo largo de la Europa de estos siglos y, más tarde, al mundo entero. Rienk Vermij (Applebaum, 2000) afirma, por ejemplo, que el avance de las teorías copernicanas en el siglo XVI

¹⁰ Universidad de Guanajuato / me.velazquez@ugto.mx

es en realidad indeciso, y que debe entenderse en conjunto con desarrollos en otras áreas como la investigación en matemáticas, el diseño de instrumentos e ingeniería y, especialmente, en el siglo XVII, dentro del marco de la aparición y aceptación de la filosofía cartesiana adoptada por las universidades en las que el copernicanismo se enseñaba como una teoría astronómica verosímil, consistente con la *nouvelle philosophie*. Jonathan Israel, quien aborda la aparición de la teoría política democrática moderna en su serie *Democratic Enlightenment*, pone el avance del cartesianismo en el continente como vehículo para la comunicación de tesis filosóficas con las cuales aquel modelo político es consistente: *i. e.*, sólo a partir de la radical igualdad entre los hombres que se desprende de la consideración cartesiana sobre la luz natural puede aceptarse un modelo universalista de democracia como la modernidad lo interpretó y como aparece en las declaraciones de revolución y de independencia modernas (Israel, 2012).

Además, podemos decir que durante el periodo de la primera Modernidad se concretan tanto el proyecto de la mecánica newtoniana como el sistema de filosofía unitario, que será culmen de ese movimiento naturalista y racionalista que tiene su origen en el Renacimiento, el sistema de Spinoza. Ambos proyectos, como cabe esperarse por lo dicho hasta aquí, son plenamente cartesianos. El spinocismo como continuación de las enseñanzas del maestro¹¹ y el newtonianismo como reacción al enfoque metafísico cartesiano, contra el que se erige el famoso *hypothesis non fingo*¹².

El hecho de que Descartes se haya convertido, en esta narración, en el epítome de la Modernidad le ha traído problemas considerables frente al balance que la contemporaneidad ha querido realizar de lo moderno. Muchos males han sido atribuidos al cartesianismo, como la reducción y simplificación de

¹¹ La filosofía de Spinoza, por supuesto, incluye correcciones a los *Principios de Filosofía* de Descartes, sobre las que podemos apuntar, rápidamente y por no dejar de lado la cuestión: la definición de sustancia, el énfasis sobre los individuos y la ponderación de la alegría (contra el dolor) como afecto fundamental de la existencia humana, entre otros.

¹² Incluida en el “Escolio General” de la segunda edición de los *Principia*, la famosa frase viene después de la refutación de la hipótesis física de los vórtices de Descartes.

la naturaleza y el hombre a meras máquinas (Watson, 2003), sin tomar en cuenta el carácter revolucionario de sus empresas intelectuales. Comenzaremos por insistir en esto para, posteriormente, pasar a la explicación del marco gnoseológico cartesiano que potenció el desarrollo de la ciencia y la filosofía modernas con la intención de mostrar que, a pesar de lo que creyeron sus intérpretes, en el cartesianismo se opera una síntesis filosófica que antes que estatuir de manera irrevocable los fundamentos de la ciencia, postula principios metafísicos abiertos a la crítica y la corrección, además de que es consistente con presupuestos contemporáneos de la evaluación de la ciencia.

La revolución cartesiana

Antes de llegar a la etapa científicista o racionalista con la que se identifica típicamente a Descartes, la carrera intelectual del francés muestra un primer interés en temas herméticos, con lecturas de neoplatonismo y religión, por mencionar algunos. Se sabe que leyó a personajes como Pico de la Mirandola y Ficino (Descartes, 1989) generando traducciones y desarrollo en temas de alquimia, magia y la cábala. Entre los textos que corresponden a la producción intelectual cartesiana de esta primera etapa se encuentran ejemplares como *Olympicas* y *Parnasus* (AT, x), ambos de 1619, donde encontramos afirmaciones en torno a una cierta cualidad divina del hombre, en torno a la capacidad de la poesía para debelar verdades con más eficacia que la filosofía y referencias a una sabiduría universal antigua digna de ser recuperada (Descartes, 1967). Aunque la naturaleza de dicha sabiduría y su origen es un campo de discusión, su mítica presencia en el panorama intelectual es, de hecho, un lugar común.

Por ejemplo, la vamos a encontrar también en los intereses de Newton, a quien tocará deponer las pretensiones de la metafísica cartesiana en la ciencia. Se menciona esto para apuntar brevemente que la situación ideológica de la época es variopinta, con presencia de múltiples escuelas, tradiciones e intereses que confluyen en los desarrollos, actitudes y proyectos de los autores modernos: desde el humanismo, pasando por interpretaciones místicas,

apuntalamiento de tesis religiosas, así como su consecutiva crítica, aparición de tesis escépticas pero también de movimientos espiritualistas, neoplatonistas, neoepicureístas, animistas y un largo etcétera. El mosaico político, cultural, social e intelectual de Europa durante los siglos XIV al XVII es un tema que debe permanecer como base en la interpretación de la Modernidad.

Con respecto a ese mosaico, en donde los oleajes de escepticismo vinculado a la relativización de la verdad debida a la convivencia de múltiples teorías sobre la naturaleza y el arreglo del mundo (Koyré, 2005), y afianzado por la reedición de textos como *Adversus Mathematicos* e *Hypotyposis Pyrrhonicorum* de Sexto Empírico (Popkin, 1960), es que la obra cartesiana de madurez aparece como una verdadera propuesta revolucionaria, pues lo importante es brindar un asidero de confianza y seguridad en el avance de la razón. La situación en la aceptación de tesis científicas en esa época, aunque apetece verla como resultado de un proceso de paulatino refinamiento en procesos experimentales y formulaciones matemáticas, es en realidad fruto de una mescolanza de enfoques que abrevan de las más disímiles pretensiones personales e interpretaciones de la naturaleza coexistentes en el momento.

Estas pretensiones coinciden con movimientos sociales que van tomando fuerza gracias a las transformaciones económicas a lo largo de Europa (temprana gestación de la burguesía y extensión de las actividades comerciales), hasta finalmente llegar a representar un peligro para el principal poder institucional. Mientras que el copernicanismo permaneció más o menos aceptado durante casi un siglo (la publicación del *De revolutionibus orbium coelestium* fue en 1543), conviviendo con diversos arreglos astronómicos igualmente tolerados, en 1633 la Inquisición romana obligó a Galileo a abjurar del modelo heliocéntrico, al tiempo que lo condenó a arresto domiciliario, tras un juicio de casi dos décadas. Se sabe por cartas a sus amigos que en esta época Descartes planeaba la publicación de su propio modelo astronómico en donde suscribía el copernicanismo. Este modelo estaba incluido en el texto *Le Monde ou Le Traité de la Lumière* (AT, XI, 1-202) que resulta, por estas circunstancias, relegado hasta hacerse póstumo (publicado hasta 1667; Descartes muere en 1650).

Al retirar *Le Monde* de la imprenta, Descartes es ya un pensador de vanguardia. Ya ha vivido su etapa parisina (con inicio en 1622) en la que pudo tener contacto con algunos de los mejores matemáticos del momento y en donde se adentró en estudios de física, óptica y medicina, alejándose de los temas renacentistas (Descartes, 1989). De esta época data el desarrollo de la geometría analítica y la redacción de las *Regulae ad directionem ingenii* (ca. 1628) (AT, x, 349-488) que muy bien representan el talante moderno de ponderación de las matemáticas como método para la dirección del pensamiento y la investigación. Las *Regulae*, sin embargo, están incompletas. En su estudio introductorio de *El mundo*, Salvio Turró (Descartes, 1989) comenta que el abandono de este texto se debe al contacto que tiene el filósofo con investigaciones empíricas como la cinemática, la balística, la anatomía y la fisiología. Frente a estas ciencias que, como afirma Kuhn (2004), no habrían de pasar por la revolución, por el mero hecho de que en ese momento apenas están naciendo, el método matemático que Descartes describe en las *Regulae* parece no del todo adecuado.

Por ahora, importa hacer énfasis en el hecho de que *Le Monde* representa el siguiente proyecto cartesiano, inmediatamente posterior al abandono de las *Regulae*, y que reproduce el bagaje del mecanicismo en boga (cuyo análisis de la naturaleza se lleva partiendo de una noción de materia, generalmente entendida como inerte¹³), al tiempo que sintetiza una porción importante del saber de vanguardia, específicamente en investigaciones

¹³ El término fue acuñado por Robert Boyle, quien al adentrarse en los estudios de filosofía natural de su época encontró importantes similitudes en los diferentes sistemas. Entre los autores más importantes estaban los franceses Descartes y Gassendi, el inglés Thomas Hobbes y el holandés Huygens. A pesar de las particulares distancias entre los sistemas, prevalecían principios que acercaban a todos en una sola concepción: la naturaleza como resultado de una colección de partículas de materia inerte cuyo movimiento está determinado por necesidades mecánicas solamente. Para el caso, la *filosofía mecanicista* proveía explicaciones de fenómenos como la pesantez, el magnetismo, la luz e incluso la vida misma. En términos de posturas, este tipo de sistemas representaba más que un programa de investigación, uno de explicación. “Detrás de la filosofía mecánica se erigía un presupuesto implícito: que los mecanismos macroscópicos son exactamente iguales a los microscópicos y que la naturaleza es esencialmente transparente al entendimiento humano; así, podemos imaginar con confianza mecanismos que deben existir en los fenómenos todavía inexplicados de la naturaleza.” (Applebaum, 2000, pág. 411). La traducción es mía.

empíricas. Por la prevención de Descartes de retirar el libro de la imprenta podemos ver el efecto que el juicio de Galileo tuvo en él. La época que vio en comprometida refriega a matemáticos, fisiólogos, físicos, inventores, etc., para la construcción de una nueva visión de mundo, no estaba lista para dejar sin reticencia la tutela de la verdad en manos de cualquiera.

En ese panorama, la obra cartesiana es la que brinda un asidero argumental para el libre desarrollo del pensamiento. *El Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la Verité dans les sciences, Plus la Dioptrique, le Météores et la Géometrie, qui sont des essais de cette méthode* (AT, VI, 1-486), publicado por primera vez en Leyden en 1637, es un ensayo cuyo principal objetivo es la defensa de la luz natural y la afirmación de su repartición homogénea en los hombres. Dos cosas se necesitan para producir el conocimiento: la razón y una forma de guiarla. Aunque afirma no tener la pretensión de enseñar lo que todos *deberían* hacer, Descartes realiza en esta publicación la labor prometeica de otorgar a la humanidad lo segundo, el método, sirviéndose en gran parte de los argumentos desarrollados en las *Regulae. La Dióptrica, Los Meteoros y La Geometría*, extraídos de *Le Monde*, son, de nuevo, ensayos científicos en donde se ponen a prueba la luz natural y el método, demostrando su eficacia. Esta publicación anticipa el principio ilustrado de la autonomía de la razón frente a la tutela de la autoridad¹⁴.

Descartes se encarama al escenario del pensamiento con apenas unas pocas certezas, todas ellas de sentido común que, afirma, pueden ser *útiles y fáciles de descubrir*. La navaja de Ockham

¹⁴ “Y yo mismo me alegro de haber sido formado así, en otro tiempo, en las escuelas; pero ahora que me veo libre de aquella obligación que me sujetaba a las palabras del maestro, y que, por haber llegado a una edad suficientemente madura, he sustraído mi mano a la férula, si quiero seriamente imponerme a mí mismo reglas, con cuyo auxilio pueda subir hasta la cumbre del conocimiento humano, ha de ocupar, desde luego, un primer lugar aquella que advierte que no me deje llevar de la indolencia, como hacen muchos, que desdeñan todo lo que es fácil y no se ocupan sino de las cosas difíciles, acerca de las cuales amontonan ingeniosamente conjeturas, en verdad sutilísimas, y razones muy probables, más después de muchos trabajos advierten tarde, por fin, que han aumentado sólo la muchedumbre de las dudas, pero que ninguna ciencia han adquirido” (*Regulae*, en Descartes, 2011, p. 6).

que aplica el autor en la restricción de la investigación a las ideas claras y distintas converge con la afirmación de la facilidad que tiene el hombre, facilidad natural, para percibir ese tipo de ideas. La postulación de la intuición intelectual es uno de los avances filosóficos más importantes de Descartes para la Modernidad¹⁵. Si el hombre es por naturaleza capaz de acceder a estas verdades, verdades eternas o axiomas que son los elementos fundantes de las ciencias, entonces todos los hombres tienen dentro de sí el principio del conocimiento. En un escrito incompleto intitulado *Investigación de la verdad por la luz natural* (AT, x, 489-527) Descartes afirma que en la búsqueda de estos principios no es necesario “violentar y martirizar nuestro ingenio [...] componiendo su definición por el género próximo y la diferencia específica” (Descartes, 2011, p. 93), aludiendo con ello directamente a la tradición escolástica que ha abusado del método aristotélico para componer barrocas definiciones. Aquel proceder, diría Descartes, dificulta la investigación, pues “hay cosas que, cuando queremos definir las, las hacemos más oscuras, porque, siendo muy simples y claras, no podemos saberlas ni percibir las mejor que por sí mismas” (p. 93). Así, el método escolástico “observa mil diversas reglas que el artificio y la desidia de los hombres inventaron no para perfeccionarlo [al intelecto] sino más bien para corromperlo” (Descartes, 2011, p. 93). La definición de la intuición en las *Regule* enfatiza el acceso natural del entendimiento a las ideas claras y distintas que son, a su vez, las más simples:

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 quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: 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, la

¹⁵ Recordemos que uno de los preceptos kantianos de la investigación en las ciencias es la negación de la intuición intelectual, misma que recibirá atención detallada dentro de la escuela del idealismo posterior a él.

cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre...
(Descartes, 2011, p. 9)

Las ideas que aparecen en estos textos se repetirán en la producción pública de Descartes posterior a la condena de Galileo, y es justo decir, con Koyré (2005), que revolucionan en menos de cincuenta años el panorama intelectual de Europa por brindar un asidero conceptual, humanista y racional, con respecto al cual la ciencia y la filosofía podían tomar vía libre. En los textos cartesianos se refleja un plan filosófico de una fuerza y con un diseño nunca suficientemente ponderados. Todos los detalles en estas publicaciones denotan en conjunto un argumento y un propósito inconfundibles: la defensa de la potencia del entendimiento y la utilidad de éste para la vida. Mientras el *Discours* es escrito en la lengua franca, presumiblemente para su acceso a un mayor número de lectores (democratización del conocimiento, afirma Watson [2003]), las *Meditationes* no sólo se escriben en el idioma de los doctos, que era el latín, sino que se entregan directamente en las puertas de los censores. El *Descartes Meditationes de Prima Philosophia* (AT, VII, 1-90) fue publicado en París en 1641 y, luego, en Ámsterdam y París, en francés. Dedicado a la *Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis, Decano et Doctoribus*, autoridad eminentísima, en este escrito el filósofo racionalista aduce para sí, o más bien, para la razón humana, las tareas a las que la tradición, bajo los esfuerzos de sus instituciones más insignes, había dedicado siglos de trabajo en sendos volúmenes.

No es cualquier cosa afirmar que, en las *Meditationes*, Descartes despacha los temas más caros a la teología, que son dios y la inmortalidad del alma, en un formato breve y escandalosamente vivencial. De hecho, lo hace bajo el modo analítico (denominado así por Descartes), que *debe mostrar cómo una cosa ha sido descubierta/inventada*. Así, las meditaciones van narrando una serie de circunstancias cotidianas que ciñen las cavilaciones del pensador: descripción de locación, sensaciones, sentimientos, línea de pensamiento, etc. El contenido doctrinal se concentra en la tercera meditación, en la que el bagaje escolástico es denso y llevó en su momento a Etienne Gilson a afirmar que la filosofía cartesiana es

ininteligible sin el tomismo (1945 y 1979).¹⁶ Esto es importante para mostrar la habilidad de Descartes para conjugar la tradición con el discurso de nueva factura. Una especie de caballo de Troya que lleva consigo las bases del nuevo pensamiento.

Finalmente, en 1644, la aparición de los *Renati Descartes Principia Philosophiae* (AT, VIII, 5-329), publicados en Ámsterdam y dedicados a Elisabeth de Bohemia, organiza la terminología y los principios que podían dar vía libre y justificada a la investigación. La cantidad de movimientos sociales, literarios y culturales vinculados al cartesianismo lo demuestra (Israel, 2012). En ese orden, el *Discours*, las *Meditationes* y los *Principia* son una apología de la razón, una auténtica deconstrucción de los temas de la metafísica medieval y la presentación de las bases de la nueva filosofía. La capacidad que tiene el discurso cartesiano para sustentar el espíritu subversivo, las inquietudes y los diversos emplazamientos que están en busca de un cauce lo convierte en automático en el referente de la primera modernidad.

Aunque varios textos cartesianos de importancia, como *L'Homme*, el *Musicae Compendium* y el mencionado *Le Monde*, tuvieron que esperar la muerte del autor para publicarse, lo que interesa destacar es que en conjunto la obra pública del francés estatuye la trama argumental típicamente moderna que caracteriza a esta etapa por sus proyectos, cuya condición de realización es la emancipación y la guía recta de la razón, características que son en su época una afrenta directa al orden establecido. Dicha afrenta toma el cariz de legalidad gracias a la labor expositiva y persuasiva de Descartes para defender la investigación de vanguardia sin abandonar preceptos tradicionales vinculados con la religión y la moral, como veremos adelante.

¹⁶ Revisiones más contemporáneas dan cuenta de que el entrecruzamiento de tradiciones en la producción cartesiana es mucho más complejo. Jorge Secada (2003), por ejemplo, muestra que las posturas metafísicas de Descartes están del lado de Suárez antes que del de Santo Tomás, específicamente en el orden de las pruebas de la existencia de dios.

La idea de dios como elemento gnoseológico de las nuevas ciencias

En seguida, revisaremos la noción de dios no en cuanto *ens maximum*, sino en cuanto idea que, a su vez, incluye la totalidad de ideas de las que se sirve la ciencia para describir el mundo. De esta manera se intenta enfatizar el tono metafísico de los conceptos de la ciencia cartesiana y, por consecuencia, de la filosofía mecanicista que siguió sus principios. Asimismo, importa ponderar la intención del autor al proponer dichos conceptos. Se afirma en este trabajo que dicha intención puede compararse con enfoques contemporáneos de la cientificidad, en los que se destaca de los saberes su valor de uso, tanto explicativo como para la vida práctica.

Desde la *Meditatio tertia* (AT, VII, 34-52) Descartes nos advierte sobre el origen de todo lo que podemos concebir clara y distintamente. En el texto se afirma que este tipo de ideas caen bajo el concepto que tenemos de dios: “La idea, digo, de este ser soberanamente perfecto e infinito, es enteramente verdadera [...] Esa misma idea es también muy clara y muy distinta, puesto que todo lo que de real y verdadero concibe mi espíritu con claridad y distinción, y contiene en sí alguna perfección, está contenido e incluido por completo dentro de esa idea” (Descartes, 2011, p. 187). En los *Principia philosophiae*, art. XXII, confirma: “todo lo que mi espíritu concibe distinta y claramente de real y verdadero y encierra alguna perfección, está contenido en la idea de Dios” (AT, VIII, 13) (Descartes, 1967, p. 325).

Sabemos que el uso de las ideas claras y distintas es amplio en la filosofía cartesiana. No sólo implica la percepción veraz del primer punto de certeza cognitivo que es el *ego cogitans* (primera sustancia cartesiana), sino que también asegura la integridad de las ideas de dios y el mundo. En efecto, tanto el alma, como dios, como la extensión, adquieren la sustancialidad por el hecho de ser percibidas de manera intuitiva, sin mediación, por el espíritu puro y atento. El viraje cognitivo propio de la Modernidad, en el que la justificación de la existencia de las cosas depende de la perceptividad que el intelecto tiene de ellas, es apuntalado por Descartes en la “Carta al traductor” al inicio de los *Principia*

philosophiae (AT, VIII, 1-194), cuando afirma que el objeto de la metafísica no es tanto los principios y causas de las cosas mismas (versión aristotélica) como los principios del conocimiento. De esta forma, la metafísica en el cartesianismo se estatuye como el *ordo cognoscendi* (“nosotros consideramos aquí las series de las cosas en orden al conocimiento y no en orden a la naturaleza de cada una” [*Regula VI*]), en el que la idea de dios juega un papel importante, repito, en cuanto idea:

Después, una vez adquirido algún hábito de encontrar la verdad en estas cuestiones, se debe empezar de golpe a aplicarse a la verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica, la cual contiene los principios del conocimiento, entre los cuales figura la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas, y de todas las nociones claras y simples que están en nosotros. (Descartes, 1987, p. 15)

Como sabemos por la *Meditatio tertia* y por las *Regulae*, no sólo estas tres ideas (el ego, dios y la extensión) son percibidas clara y distintamente. Nociones como la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de las cosas son también ideas adecuadas. Estas mismas, afirma Descartes, forman parte de las perfecciones con las que se concibe a dios:

... la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios es una de las principales perfecciones que concibo que hay en él; y es cierto que la idea de esa unidad y reunión de todas las perfecciones de Dios no ha podido ser puesta en mí por ninguna causa de la cual no haya recibido también las ideas de todas las otras perfecciones. Porque esa causa no podría habérmelas hecho comprender unidas e inseparables en conjunto, sin haber hecho de tal suerte que al mismo tiempo yo supiera lo que ellas son y que las conociera todas de alguna manera. (Descartes, 2011, p. 190)

A este tipo de ideas, Descartes las denomina *absolutos* en la *Regula VI*: “Llamo absoluto a lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple de que aquí es cuestión; por ejemplo, todo aquello que es considerado como independiente, causa, simple, universal,

uno, igual, semejante, recto u otras cosas de esta índole; y a esto primero lo llamo lo más simple y lo más fácil...” (Descartes, 2011, pp. 16-17). La importancia de tales ideas, en este texto, descansa en que son constitutivas del método. En efecto, en la dirección del espíritu hacia la creación de las ciencias, la búsqueda de las ideas más simples o absolutas es primera: “Y en esto consiste el secreto de todo el método, en advertir con diligencia en todas las cosas lo más absoluto” (Descartes, 2011, p. 17).

Además, de acuerdo con los *Principia philosophiae* (art. XL-VIII), también conceptos como la duración, el orden, el número, y “otros por estilo”, se otorgan a la mente clara y distintamente (Descartes, 1967, p. 331). Un poco más adelante, en el artículo XLIX, Descartes afirma que también las “verdades eternas”, a partir de las cuales pueden formularse proposiciones como “de la nada, nada se hace”, y “es imposible que algo sea y no sea a la vez” (Descartes, 1967, pp. 332, 333), son objeto de percepción clara y distinta para el intelecto. Si tomamos estas proposiciones como formas de los principios lógicos, podemos adivinar su vinculación y rendimiento en las ciencias.

Reunidas todas estas ideas, tenemos frente a nosotros la completud de categorías que necesitamos para ordenar al mundo y conocerlo: desde los principios lógicos (verdades eternas), hasta el tiempo, el espacio y las cualidades matemáticas de la materia (orden, número, duración, magnitud), así como los fundamentos cognoscitivos de la ciencia moderna (unidad, separabilidad, simplicidad de la naturaleza). Como vimos, todas estas ideas, que contienen un grado de perfección, pertenecen o se desprenden de la idea de dios. El papel de dios como idea contenedora de tales categorías destrona al emplazamiento creacionista que trata al ser supremo como una causa primera en sentido ontológico y, en su lugar, pone ante nosotros la forma misma del conocer como contenido de una idea absoluta y perfectísima. En la idea de dios está la base de todo lo que podemos conocer. En dios está la estructura del entendimiento. Pero lo inverso también es verdadero, todo aquello que el ser humano conciba con un cierto grado de perfección otorga un conocimiento mayor de la idea de dios. En otras palabras, las ciencias nos acercan a dios. Ya podemos enfatizar la vinculación

del conocimiento con la vida práctica, pues el conocimiento de dios es base de la moralidad.

Es verdad que la certeza cartesiana, al menos en su modo de exposición (modo analítico, como mencionamos arriba), pone su puntal en la percepción del yo pensante. Sin embargo, en la *Meditatio tertia* el orden de jerarquía se invierte. Aunque este argumento ha sido criticado como una artificiosidad cartesiana para mantener a los censores contentos, aquí se defiende que el papel de dios en la metafísica (en tanto principios del conocimiento) brinda tanto unidad como flexibilidad y posibilidad de expansión de las ciencias. Según la percepción de esta idea, está, en todos los casos, incompleta. Es, como diría Kant, una idea rectora pero también un excedente de mundo en cuanto a su infinitud intrínseca que jamás podrá ser agotada por la finitud del entendimiento. En la *Meditatio tertia* Descartes afirma que obtengo la seguridad de mi existencia al contraponer la idea del yo, que poseo gracias a la duda metódica, con la de dios: “¿Cómo podría conocer que dudo y deseo, es decir, que me falta alguna cosa y no soy perfecto, si no tuviere alguna idea de un ser más perfecto que el mío por cuya comparación conociera yo los defectos de mi naturaleza?” (Descartes, 2011, p. 186). Es decir, por el conocimiento de lo perfecto, me viene el conocimiento de lo imperfecto, que es el yo. De nuevo, la idea de dios toma el papel de garante, no como ser supremo y bondadoso que otorga la existencia sino como idea perfectísima respecto a la cual se determina una idea imperfecta. Esta imperfección propia de la naturaleza del ser humano pone también la posibilidad de su desenvolvimiento. Ego y conocimiento son finitos o, mejor dicho, perfectibles. De hecho, esta es una de las demostraciones que usa Descartes para asegurar que la nota constitutiva del ser humano es la carencia. Recordemos que el deseo, forma sintética de la privación, tiene en *Passions de l'ame* un papel central. En el caso del conocimiento Descartes afirma: “¿No es argumento infalible de la imperfección de mi conocimiento esa perfección adquirida gradualmente?” (Descartes, 2011, p. 188).

Hasta aquí, el acceso a las ideas claras y distintas no sólo está garantizado por una acción del espíritu que pertenece al

entendimiento (intuición intelectual), sino que la certeza que tenemos de ellas se complementa por la clara relación que tienen con Dios, ya como idea contenedora de dichas ideas, ya como elemento negativo respecto al cual se determinan. Hay que enfatizar que estas ideas son cruciales para la producción científica en el sentido de que sólo a partir de ellas pueden ordenarse las percepciones. Son el marco gnoseológico. Una especie de subjetividad trascendental *avant la lettre*.

Para completar la descripción del proceso del conocimiento importa hacerse cargo, ahora, del contenido específico de las ciencias: sus proposiciones. Puestos el tiempo, el espacio, la magnitud, los números, la simplicidad de la naturaleza, etc., que se nos dan por la intuición, hay que averiguar cómo se producen las proposiciones relativas al mundo. Sabemos por las *Meditationes* y las *Regulae* que las actividades del alma no se restringen al entendimiento. De hecho, una de las certezas, también indubitable, que sostiene Descartes y que confirma en los *Principia*, es que el ser humano está dotado de voluntad: “Sólo hay en nosotros dos modos de pensar, a saber: la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad” (Art. 32, Descartes, p. 40).

Ahora bien, mientras que el entendimiento es finito, como hemos visto arriba, la voluntad no lo es. Para complementar el marco con el que hemos venido trabajando, hay que destacar que la voluntad obtiene su caracterización también por una comparación con dios, aunque en un sentido ligeramente diferente: “En cambio, experimento que la voluntad o la libertad del franco arbitrio es en mí tan grande que no concibo la idea de otra más amplia y extensa; de suerte que es ella la que me hace conocer que soy a imagen y semejanza de Dios” (*Quarta meditatio*, AT, vii, 52-62). Como podemos ver, a diferencia de las otras ideas importantes para la ciencia (en seguida veremos por qué la voluntad también lo es), Descartes iguala la voluntad con Dios, por ser ésta tan amplia y extensa; y en cierto sentido infinita: “el entendimiento sólo alcanza a los pocos objetos que se le presentan y es siempre muy limitado; por el contrario, la voluntad puede parecer en cierto sentido infinita” (*Principia*, art. xxxv, Descartes, p. 42). Antes de explicar el papel de la voluntad en el conocimiento, hay que recordar que el tema de lo divino en

el hombre es un tema temprano en el desarrollo intelectual de Descartes. Aparece en las *Olympicas*, como mencionamos arriba, y aparece en la *Regula IV*: “Tiene, en efecto, la inteligencia humana un no sé qué de divino, y las primeras semillas de los pensamientos útiles fueron depositadas en ella de modo que, aun desdeñadas y sofocadas por estudios contrarios, producen a menudo un fruto espontáneo” (AT, x, 371-379) (Descartes, 1967, p. 45).

Uno de los rendimientos de esta igualdad entre la voluntad humana y lo propio de Dios es que en ella Descartes apuntala su defensa de la libertad (el ser libre por excelencia es dios, pero gran parte de la filosofía moderna defiende lo mismo para el hombre): “Que hay libertad en nuestra voluntad, y que podemos asentir o no asentir según nuestro arbitrio a muchas cosas, es tan manifiesto que debe contarse entre las nociones primeras y más comunes innatas en nosotros” (*Principia*, art. xxxix, Descartes, 1967, p. 328) (AT, viii, 19).

Dicho esto, conviene que analicemos los productos de cada una de estas actividades del alma (*modi cogitandi*). Mientras que por el lado del intelecto tenemos la percepción de ideas claras y distintas, por el lado de la voluntad tenemos pasiones como el deseo. Sin embargo, en la enumeración de los modos que toma la voluntad, Descartes incluye la actividad estructural de las ciencias: “De este modo, sentir, imaginar, concebir cosas puramente inteligibles, sólo son diferentes modos de percibir; [mientras que] desear, sentir aversión, *afirmar*, *negar*, *dudar*, son diferentes modos de querer” (*Principia*, art. xxxii, Descartes, 1967, p. 40; el énfasis es mío). De esto se puede desprender, en primer lugar, que si la metafísica en Descartes ha comenzado por la *duda* metódica, entonces la reina de las ciencias es producto de la voluntad. Además, siendo la *afirmación* y la *negación* el ejercicio específico de las ciencias particulares, también son un producto de la voluntad, unificadas bajo la acción de juzgar.

Descartes afirma que el origen del error se encuentra en el hecho de que, siendo la voluntad mucho más extensa que el entendimiento, ella puede llevar a cabo afirmaciones o negaciones de cosas que no conoce por completo, pues “no se requiere (al menos para juzgar de cualquier modo) una percepción completa

y omnímoda de la cosa: pues podemos asentir a muchas cosas que sólo conocemos muy oscura y confusamente” (*Principia*, art. xxxiv, Descartes, 1967, p. 326) (AT, VIII, 18). Así: “Nosotros no nos equivocamos sino cuando juzgamos de una cosa insuficientemente percibida.” (*Principia*, art. xxxiii, Descartes, 1967, p. 326) (AT, VIII, 17).

Podemos decir que según la gnoseología (metafísica) cartesiana, el problema de las ciencias es el de cotejar un entendimiento finito con una voluntad infinita. Lo que puede desprenderse de esto es muy importante, especialmente en el panorama contemporáneo y contra la versión simplista de la ciencia moderna. Por un lado, aunque el entendimiento sólo pueda captar un número limitado de ideas, la voluntad puede llevar la aplicación de esas ideas, en forma de juicios, a una infinidad de cosas del mundo. Es decir, la ciencia no se encuentra acabada, ya por la cualidad infinita del mundo mismo, ya por la imposibilidad de juzgar de manera adecuada todas las cosas. Descartes sostiene en varios lugares que los principios que ha puesto para el desarrollo de las ciencias son sólo el punto de partida para que la humanidad, sumando esfuerzos, pueda seguir desarrollando la investigación de las cosas. Además, dado que los juicios son el contenido específico de las ciencias y para elaborarlos se necesita no sólo del entendimiento sino también de la voluntad (*Principia*, art. xxxiii), la labor cognoscente se convierte en un asunto de deseo, que es, como indicamos arriba, libre. La voluntad funciona como una criba de realidad que *elige* afirmar o negar, de las cosas que se le presentan por los sentidos, algo en específico. Diríamos que las ciencias son el resultado de aquello que la voluntad ha decidido tematizar. Pero el efecto de la libertad en la construcción de las ciencias puede ser aún más radical. Es decir, de acuerdo con lo dicho hasta aquí, para Descartes podría incluso suspenderse el juicio. Podemos dejar de dudar y podemos dejar de afirmar o negar cosas del mundo.

El conocer es un asunto de elección o, dicho de otra manera, es una forma de la libertad. Libertad humana, por lo tanto, imperfecta. La ciencia se presenta como una creación al contentillo del observador que en su libre arbitrio ejerce una potencia que

lo iguala a dios. No hace falta insistir en que esta interpretación contradice a la caracterización del cartesianismo y el mecanicismo del siglo XVII como una teoría completa y omniabarcante (que puede reducir al mundo a los conceptos de espacio, materia y extensión). Ni insistir en que dicha teoría, aunque matizada como aquí queremos, carecería de la consciencia de su formación histórica, tema que la filosofía de la ciencia contemporánea no podría dejar pasar. Es verdad que Descartes sigue hablando de naturalezas, ideas simples, o de la naturaleza humana misma. Pero encontramos valioso enfatizar que, aunque esté en boga el método sintético (así llama Descartes a la exposición *more geometrico*) y aunque en efecto Descartes lo haya utilizado y defendido para la construcción adecuada de las ciencias (como parte del método), la ciencia cartesiana no es nada más un ejercicio deductivo meramente intelectual, que parte de ideas claras y distintas extrayendo con exactitud una serie de verdades. Es un ejercicio de la libertad. No hay necesidad absoluta de la producción científica o de la forma específica que ha tomado: “Y mi proyecto no es el de explicar —como ellos [los filósofos antiguos]— las cosas que existen efectivamente en el verdadero mundo, sino sólo fingir uno a mi gusto [...] al poder imaginar distintamente todo lo que pongo en este mundo, es evidente que, aun cuando nada haya en él de común con el antiguo mundo, no obstante Dios puede crearlo...” (Descartes, 1989, p. 36). Si las ciencias son un producto de la voluntad, pueden detener su avance o pueden tomar formas diversas, la pregunta por su pertinencia es crucial. En seguida intentaremos vincular, desde Descartes, esta justificación o uso de las ciencias con una lectura más contemporánea del conocimiento.

Utilidad y significado de las ciencias

El balance que la contemporaneidad ha hecho de la etapa moderna ha llevado a creer que los sistemas denominados racionalistas tenían por objeto la institucionalización de la ciencia. Una ciencia monolítica y acabada que bajo una lectura reduccionista quiso describir toda la realidad, obligándola con fórceps a cumplir con las condiciones de un sistema deductivo y verificable, y a cubrir

una serie de parámetros que aseguraban la objetividad¹⁷. Es verdad que histórica e ideológicamente esto sucedió. Es decir, sí pueden referirse una serie de requisitos que actualmente hacen científico al conocimiento y es cierto que esos requisitos están avalados y defendidos por instituciones. Paradójica o justamente, la filosofía de la ciencia contemporánea ha tenido el acierto de enfatizar precisamente estas condiciones del discurso científico para desmitificarlo y alejar a la ciencia de esa imagen que la convertía en la triunfal enunciación de la verdad.

La filosofía actualmente es consciente de que la ciencia está condicionada por una visión o problemas históricos específicos, al mismo tiempo que sus métodos y herramientas responden a determinaciones socio-económicas y políticas. Desde los esfuerzos historicistas de Koyré que fue leído, a su vez, por Kuhn, a quien se deben las bases del análisis sociológico en la ciencia, hasta las corrientes principalmente norteamericanas que han podido demostrar que ninguna proposición científica puede desvincularse de su pretensión y rendimientos prácticos, el pensamiento contemporáneo ha logrado crear una serie de herramientas hermenéuticas para la mejor comprensión de la ciencia. La filosofía vuelve a tomar relevancia en el comentario, justificación y explicación de los discursos científicos, sin minimizar el efectivo impacto y avance técnico de sus diferentes ramas. En este contexto, cada vez es más fructífero regresar a los artífices mismos de la científicidad, al momento propio de su nacimiento, para extraer de las filosofías modernas interpretaciones, pretensiones y proyectos que no necesariamente pasaron a formar parte del recuento histórico canónico y que muestran que en su gestación el pensamiento científico es autocrítico.

La intención principal de este trabajo es mostrar diversos elementos de la filosofía cartesiana que están en contra del canon simplista de la modernidad. Se ha recuperado el valor de la

¹⁷ Es característica de esta actitud la evaluación que el positivismo hace de la ciencia moderna, corriente de interpretación que destaca los rasgos objetivistas y racionalistas de la Modernidad y que presenta el desarrollo de la ciencia como un ascenso lineal en función del perfeccionamiento de un método matemático que reduce los fenómenos a datos y propone la experiencia como constatación.

metafísica en cuanto principios del conocimiento, noción que pasará prácticamente sin cambios a Baumgarten y a Kant. Se ha recuperado también el emplazamiento de las sustancias cartesianas como formas de la percepción intelectual (y no como entes reales). En consonancia, se ha mostrado dentro de la filosofía cartesiana el uso de la idea de dios no como objeto de especulación meramente teológica, sino en cuanto base cognitiva para la expansión de la percepción intelectual de las nociones de ego, extensión y otras “verdades eternas” que sirven, a su vez, a la expansión de las ciencias. Hemos descrito a partir de la noción de voluntad cómo es que la producción científica en Descartes está imbricada con la comprensión del ser humano en tanto libre (y no como ente solamente racional). Queda unir algunos cabos que se han sembrado a lo largo del texto para demostrar que esta concepción cartesiana de ciencia bien puede ser compatible con una lectura pragmatista contemporánea.

En su texto “El carácter práctico de la realidad”, John Dewey (2000) refiere al pragmatismo como la “doctrina según la cual la realidad posee un carácter práctico, carácter que se expresa del modo más eficaz en la función de la inteligencia” (p. 160). La rama filosófica que Dewey defiende se erige contra las pretensiones objetivistas de la ciencia y la epistemología que han querido estatuir al conocimiento científico bajo una visión purista que supuestamente rehúye determinaciones psicológicas o subjetivistas. De hecho, Dewey se adentra en las disputas que se han desatado en las últimas décadas, desde mediados del siglo pasado, entre psicologismos, idealismos, escepticismos y realismos que se preguntan por el carácter de las proposiciones científicas. El punto de partida recurrente de Dewey es la interpelación a la rama objetivista-realista en la que el discurso científico y verdadero queda separado de la realidad social, histórica y vivencial que, supuestamente, contaminaría la exactitud y abstracción racionalista con la que los científicos operan. Frente a esta efectiva escisión discursiva entre ciencia y cultura, Dewey insiste en que el problema filosófico de fondo es responder a la pregunta “¿cómo existe el conocer dentro del esquema general de lo existente?” (2000, p. 161). Es decir, ¿podemos afirmar que el conocer científico

es algo alejado y diferente de lo real, como si el primero fuera estático, universal e inmutable, mientras la realidad es caótica y sujeta al cambio? La respuesta pragmatista es clara: “Si las cosas experimentan cambios sin dejar por ello de ser reales, no puede haber ninguna barrera formal que impida que el conocer [perfeccionable] sea un tipo específico de cambio en las cosas...” (Dewey, 2000, p. 161). Dada esta condición, es decir, que el conocimiento es efectivamente un principio de cambio real, el dar cuenta de cómo es que el conocimiento contribuye a las transformaciones del mundo revelaría la naturaleza misma del conocimiento. Con respecto a esta transformación de lo real, Dewey y el pragmatismo reconocen que tampoco tendría que reconocerse una ley objetiva que guíe de forma necesaria el cambio de las cosas y del conocimiento. No habría, como la lectura idealista alemana pretendió al asignar una finalidad del espíritu hacia su autoconsciencia que se realiza bajo un tipo específico de cientificidad (por ejemplo, la ciencia de la lógica hegeliana), un camino único y determinado para la historia. En cambio, para investigar la manera en que el conocimiento incide en la realidad tendrían que ponerse en claro las pretensiones, pretensiones humanas y no trascendentales, que animan al conocimiento.

Aquí llegamos a un primer punto de conexión del cartesianismo con el pragmatismo: ¿hay una razón, una pretensión, interés específico que anime al conocimiento moderno? La respuesta más o menos repartida en el escenario intelectual del siglo XVII es conocida y la hemos mencionado: la emancipación del ser humano frente a la autoridad. Este motivo tomó en el devenir discursivo del momento la forma de una emancipación guiada. Lo sabemos, la guía es la razón. De nuevo, esto puede envolvernos en la visión objetivista que ve en el conocimiento la efectiva actualización de una esencialidad humana: el llegar a ser racional, un estado muchas veces interpretado *sub specie eternitatis*. Además, si reunimos lo racional con las formas preestablecidas de un método, regresamos al atolladero de la escisión entre razón normativa y otras esferas de la realidad como los sentimientos, las costumbres, etc., que no pueden ser incluidas en la metodología. Afortunadamente, los filósofos modernos

tienen una interpretación tanto de la razón como del método bastante más amplia de lo que la ciencia positivista, o incluso la Ilustración, podría aceptar. En defensa del intelecto, por ejemplo, Spinoza apuesta a su enmendación en tanto expansión de la potencia humana. Es decir, el intelecto se enmienda si se descubre su verdadera potencia. En el famoso texto spinocista, la *Ética demostrada al modo geométrico*, la potencia (EIP11e) es siempre tanto una forma del intelecto como una forma de la corporeidad (dado que alma y cuerpo son modos de expresión de una y la misma cosa, pero vista desde diferentes atributos). Dicho rápidamente, la potencia investigada en los libros medios de la *Ética* se realiza en la *alegría del sabio*. Alegría a la vez intelectual como corpórea (pues, todo afecto implica un aumento o disminución de la potencia del individuo y nada pasa por el cuerpo que no tenga recíproco en el alma). Descartes suscribiría esta interpretación: el rendimiento de las ciencias es su final efecto en la felicidad humana: "... y por cierto consideramos que ha filosofado con más verdad el que ha podido asimilar con mayor felicidad las cosas buscadas a las conocidas por el sentido" (1967, p. 31).

Con respecto a la separación mente-cuerpo que opera en la metafísica cartesiana y que ha servido para dar pie a un sinnúmero de polémicas tanto filosóficas como científicas, sabemos que la escisión opera sólo a nivel de la metafísica y que se diluye en los textos científicos de Descartes. Recordemos que Descartes afirma que en el árbol del conocimiento la metafísica representa las raíces, las matemáticas el tronco y las ramas las ciencias efectivas: "Así la filosofía toda es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas brotando de este tronco son todas las demás ciencias, las cuales se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral..." (1963, p. 16). En *Passion de l'ame*, Descartes explica que el alma está unida conjuntamente a todas las partes del cuerpo: "en efecto, en nosotros no hay más que un alma y esta alma no tiene en sí diversidad alguna de partes, sino que es la misma, sensitiva y razonable a la vez, todos sus apetitos son voluntades" (AT, XI, 301-488). El nombre mismo de la obra anuncia ya la solución de la

dualidad cuerpo-pasiones, alma-ideas. Esto coincide con la visión pragmatista de Dewey en la que “La materia de toda consciencia es la-cosa-en-relación-con-el-organismo: como estímulo directo o indirecto, o como material al que responder, ya sea presente o remoto, ulterior o ya logrado” (2000, p. 165).

A partir de la lectura del conocimiento como un principio de cambio real y como una forma de la corporeidad-organicidad que integra los sentidos y la racionalidad, Dewey muestra que su guía no puede estar dada por principios *a priori*, no puede estar sujeta a una razón trascendental, sino por determinaciones eminentemente prácticas. En sus palabras, la guía está dada por el buen juicio: “En términos populares, el buen juicio es saber juzgar el valor relativo de cada cosa; el buen sentido es la sabiduría común, la capacidad de aprehender derechamente las cosas, de adaptar la herramienta al problema, de elegir los recursos que cada tarea requiere” (Dewey, 2000, p. 161). Es fácil encontrar una familiaridad de este enfoque con las palabras de Descartes en el *Discours*, en donde no sólo importa guiar la razón de acuerdo con los recursos que tenemos, sino que hay que detener la duda en aquellas cosas que contradigan el buen juicio o sentido común. Nunca dudar, por ejemplo, de las costumbres de un lugar es una de las recomendaciones cartesianas.

Además, el método cartesiano, expresado en las *Regula V* “consiste en el orden y disposición de los objetos a los que debemos *dirigir* la penetración de la inteligencia” (Descartes, 1967, p. 52). Dicho orden no está preestablecido ni obedece a reglas inamovibles. Aunque sea verdad que nos dirigimos siempre hacia las ideas más simples, la elección del problema cuyas ideas simples intentamos aclarar es libre. Lo dijimos más arriba: las ciencias son el producto tanto del entendimiento como de la voluntad. El entendimiento posibilita la ordenación del mundo, o brinda las categorías para ello, y la voluntad lo *dirige* hacia las cosas de las que quiere afirmar o negar algo. Es la voluntad la que dirige la atención a una cosa y no a otra para desarrollar la investigación. Como resultado de esto, Descartes no tiene empacho en ver sus tesis científicas como fabulaciones: “Y mi proyecto no es el de explicar —como ellos [los filósofos aristotélicos]— las cosas que existen efectivamente en el

verdadero mundo, sino sólo fingir uno a mi gusto, en el que nada haya que los espíritus más comunes no sean capaces de concebir y que pueda, no obstante, ser creado tal como lo habré fingido” (1989, p. 36).

Mundus est fabula reza el libro que sostiene Descartes en el famoso cuadro de Jan Baptist Weenix. No se trata, por supuesto, de poner una nota de falsedad en tales fabulaciones sino en enfatizar que el contenido de los juicios, incluidos los juicios científicos, responde a una determinada dirección del espíritu. Esta dirección tiene para Dewey un peso práctico: “Consciencia significa atención, y la atención significa una crisis de algún tipo dentro de una situación existente: una bifurcación de caminos ante un material dado, una tendencia a tomar dos direcciones distintas. Representa algo de lo que hay que preocuparse, algo que está fuera de sitio, o que resulta de alguna manera amenazado, inseguro, problemático y en tensión” (de ahí la crisis) (2000, p. 170). El conocimiento, la ciencia, es el resultado de la dirección que toma el espíritu de acuerdo con las cosas que se le presentan como necesarias resolver, de acuerdo con una crisis que lleva a una bifurcación de caminos en donde la voluntad tendría la capacidad de elección. No es necesario especular demasiado sobre el tipo de problemas que Descartes quiere resolver en su época: fundamentar frente a los censores la producción de conocimiento nuevo, proporcionar un asidero de certeza frente al escepticismo y la posible pérdida de valores y, por lo tanto, contribuir a una vida pacífica y tranquila, en una época convulsa. En un momento en que tanto peligros como promesas se vislumbran en el horizonte, una felicidad, que muy adecuadamente Spinoza llamará beatitud, tiene perfecta cabida tanto como conocimiento, como forma sentimental y, por lo tanto, como expresión de necesidades prácticas. No como desvelamiento de verdades últimas y principios monolíticamente asentados.

En esta obra me he propuesto enseñar esas cosas y poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria para el buen gobierno de su vida, y para adquirir después por su estudio todos

los demás curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de poseer. (Descartes, 2011, p. 75)

En este recuento y comparación de la filosofía moderna con el pragmatismo contemporáneo me parece importante destacar que lo aquí anotado es solo un punto de partida de una lectura menos simplista de la Modernidad. Faltaría destacar los momentos auto-correctivos en la evolución intelectual en Descartes (expresados adecuadamente en las respuestas a las objeciones de las *Meditationes*, por ejemplo), las polémicas en torno a los sistemas mecanicistas de la época, la variedad de estos, el papel de las ciencias experimentales en la detención de la redacción de las *Regulae* y otros temas más que podrán desarrollarse en una nueva ocasión.

Referencias

- Applebaum, W. (ed.). (2000). *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*. Garland Publishing, Inc. Garland Reference Library of the Humanities (Vol. 1800).
- Descartes, R., Adam, C. et Tannery, P. (1897). *Oeuvres de Descartes*. Leopold Cerf, 12 vols.
- _____. (selección, prólogo y notas De Olaso, E.). (1967). *Obras escogidas* (E. de Olaso y T. Zwanck, Trad). Editorial Sudamericana.
- _____. (1987). *Carta del autor a quien tradujo Los principios de la filosofía* (N. Ooms, Trad.). UNAM.
- _____. (1989). *El mundo. Tratado de la luz* (S. Turró, Ed. y Trad.). Anthropos.
- _____. (2011). *Descartes*. Gredos.
- Dewey, J. (2000). *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* (A. M. Faerna. Ed. y Trad.). Biblioteca Nueva.
- Gilson, E. (1945). *Dios y la filosofía*. Emecé editores.
- _____. (1979). *Index Scholastico-Cartésien*. Vrin.
- Israel, J. I. (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (A. Tamarit, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Koyré, A. (2005). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI Editores, s.A. de C.V.
- Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Popkin, R. (1960). *The history of scepticism from Erasmus to Descartes in the Netherlands*. Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V. Assen.
- Secada, J. (2003). *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge University Press.
- Watson, R. (2003). *Descartes. El filósofo de la luz* (C. Gardini, Trad.). Grupo Zeta, Vergara.

