

DUALISMO ONTOLÓGICO Y MONISMO GNOSEOLÓGICO EN LAS *REGULAE AD DIRECTIONEM INGENII* DE R. DESCARTES

ONTOLOGICAL DUALISM AND GNOSEOLOGICAL MONISM IN THE *REGULAE AD DIRECTIONEM INGENII* OF R. DESCARTES

Rodolfo LEIVA*

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES)

RESUMEN: En el presente artículo analizaremos cómo se produce un primer momento del giro subjetivo cartesiano a partir de la necesidad de dar una respuesta unitaria (es decir, monista) en el plano del conocimiento a una realidad ontológica irreductiblemente dualista, es decir, cómo se concibe un monismo gnoseológico a partir de un dualismo ontológico. A tal fin analizaremos cómo su *mathesis universalis* expresa el proyecto originario de las *Regulae* y establece las condiciones generales para su interpretación. Luego, cómo esta *mathesis*, comprendida como exigencia epistémica, tiene como correlato gnoseológico una psicología en la que la percepción y la facultad cognitiva conforman un mecanismo integral distinguible, ontológicamente, en cuerpo/mente. Finalmente analizaremos cómo este dualismo ontológico encubre un verdadero monismo gnoseológico en el que toda la realidad es reducida a una dimensión cognoscente en el que la corporalidad asume el papel de «corporalidad ideal».

* Docente e Investigador de la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Sede San Francisco, Córdoba, República Argentina. Dirección postal: San Juan 3070 10-01, Rosario, República Argentina. E-mail: solamentorodolfo@gmail.com. El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación «El sujeto en cuestión: sobre la constitución y destitución del sujeto moderno» radicado en el Departamento de Investigación de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES).

PALABRAS CLAVE: Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, dualismo ontológico, monismo gnoseológico, giro subjetivo.

ABSTRACT: In this paper we will analyze how a first moment of the Cartesian subjective turn occurs based on the need to give a unitary (ie, monist) response on the level of knowledge to an irreducibly dualistic ontological reality; that is, how to conceive a gnoseological monism based on an ontological dualism. To this end, we will analyze how Descartes' *mathesis universalis* expresses the original project of the *Regulae* and establishes the general conditions for its interpretation. Then, we will see how this *mathesis*, understood as an epistemic requirement has as a gnoseological correlate, a psychology in which perception and the cognitive faculty make up an integral mechanism that can be ontologically distinguished in body/mind. Finally, we will analyze how this ontological dualism conceals a true gnoseological monism in which all reality is reduced to a cognitive dimension in which corporality takes on the role of "ideal corporality".

KEYWORDS: Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, ontological dualism, gnoseological monism, subjective turn.

1. La Regla IV-B (1619): la *mathesis universalis* como exigencia epistémica

Hace unos cincuenta años, un pequeño artículo publicado en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* titulado *Sur la composition de la Regulae IV de Descartes*¹, revolucionó el modo de comprender el desarrollo intelectual del joven Descartes. Su autor, Jean-Paul Weber, luego de un detallado análisis filológico y conceptual de las *Regulae* concluía que (por motivos de redacción, temática, comparación de conceptos, etc.) en la Regla IV conviven dos textos independientes pertenecientes a épocas diferentes: el texto denominado IV-A que se inicia con el título de la Regla IV en AT X 371 hasta AT X 374, 15 que pertenecería a la familia de las primeras reglas (al menos de la I a la V) y el texto IV-B que abarca desde AT X 374, 16 hasta el final de la Regla IV que habría sido redactado antes del texto IV-A (y por ende de las primeras reglas) y que dataría aproximadamente de entre abril y septiembre de 1619. Más allá de que el momento preciso de su redacción es sólo estimable, lo importante de esta digresión filológica es que nos permite observar cómo en este fragmento temprano (invierno de 1619-1620) se encuentra el núcleo problemático de la obra, así como las condiciones de su solución, la *mathesis universalis*.

¹ Weber (1964), pp. 1-20.

Cuenta allí Descartes que el estudio de los diversos fenómenos «particulares» en sus primeros ensayos científicos (el movimiento de los flujos, la caída de los cuerpos, la refracción de la luz, etc.) lo condujo a una cierta «investigación general de la *Mathesis*» (AT X 377), es decir, una investigación sobre los procedimientos que, abordando distintos objetos (la astronomía y óptica geométricas, la aritmética de las relaciones musicales, etc.), estudian las mismas relaciones y cuantificaciones. En dicha investigación encontró que

solamente aquellas [disciplinas] en las que se estudia cierto orden y medida hacen referencia a la *Mathesis* [*ad Mathesim referrí*], y que no importa si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto; y que por lo tanto, debe haber una ciencia [*esse debere scientiam*] general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada, no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *Mathesis Universalis*, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática (AT X 377-8).

La simplicidad y veracidad de la Aritmética y la Geometría (AT X 374-375) son sólo «un camino para [comprender] las demás [ciencias]» (AT X 375) en «las que se estudia cierto orden y medida», ciencias que, a su vez, «refieren a la *Mathesis* [*ad Mathesim referrí*]». Descartes concibe la *mathesis universalis*, en principio, como aquello a lo que «refieren [*referrí*]» las ciencias que estudian cierto orden y medida e indica que esta referencia constituye un *deber ser*: «debe haber una ciencia [*esse debere scientiam*] general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida», y poco antes afirmaba del mismo modo las condiciones que «suponemos debe haber en la verdadera *Mathesis* [*qualem in vera Mathesi esse debere supponimus*]» (AT X 377, 30).

Situada en un plano trascendente (aquello a lo que refieren las ciencias) y como un deber ser [*esse debere scientiam*], la *mathesis universalis* representa entonces una *exigencia* que concierne a todas las disciplinas «en la que se estudia cierto orden y medida», es decir, una exigencia epistemológica de toda ciencia que aspire a fundar sus principios «con suma claridad y facilidad

[*perspicuitas et facilitas summa*]» (AT X 377), y que expresa claramente el anhelo cartesiano de una «unificación de todas las ciencias» (AT X 184).

2. La *experientia* cartesiana

Para dar respuesta a esta exigencia epistemológica, Descartes dedicó los siguientes diez años a elaborar y reelaborar sus *Regulae ad directionem ingenii*, en cuya primera Regla encontramos trazado el horizonte general en el que ha de emprenderse, como rezaba posiblemente su título original, la «*recherche de la Vérité*» (AT X 9)²: frente a la tradición aristotélico escolástica que sostenía la especificidad de los procedimientos científicos en virtud de la naturaleza diversa de sus objetos, afirma la unidad de la *sabiduría humana* [*humana sapientia*] (AT X 360), la *unidad* de la *Razón*³ representada en el «buen sentido» [*bona mens*] (AT X 360) o en la «luz de la razón» [*lux rationis*] (AT X 368), que nos permite distinguir, en todos los órdenes, lo verdadero de lo falso (AT VI 2). Descartes admite que existen ciertos dominios que exigen un determinado ejercicio o destreza de quién las practica (denominado «hábito» [*habitus, éxis*]), pero este dominio es el de las *artes* (*tekhnés*). Las ciencias, en cambio, no son «otra cosa que la sabiduría humana [*humana sapientia*] que permanece siempre una y la misma aunque aplicada a diferentes objetos» (AT X 360), de modo que el principal objetivo de la obra será «la dirección del espíritu [*ingenii directio*] con el fin de que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente» (AT X 359).

La primera tarea de la filosofía natural ha de ser entonces, no ya la búsqueda de los principios y las causas que gobiernan los objetos sino más bien la investigación acerca de cómo los conocemos, pues «consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no a la naturaleza de cada una de ellas» (AT X 383). Al plantear que la filosofía natural debe investigar ante todo la naturaleza de nuestros mecanismos senso-cognitivos con la finalidad de dirigir adecuadamente nuestra *bona mens* o *lux rationis*, no sólo propone un cambio radical en el plano epistemológico, sino fundamentalmente Descartes da inicio a su giro subjetivo al plantear al problema de la ciencia como un problema gnoseológico.

² Así figura en el Inventario de Estocolmo, «*Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*». Del mismo modo, el Manuscrito de Hannover titula *Regulae de inquirenda veritate*.

³ Para mayor desarrollo sobre la unidad de la razón, cf. Beck (1952, pp.14ss).

Por esta razón, la Regla II se propone establecer el modo en que el espíritu se relaciona con los objetos y señala que «llegamos al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber, por experiencia [*per experientiam*] o por deducción [*vel deductionem*]» (AT X 365-366). Lo que entiende Descartes por *experientia* es materia de debate, fundamentalmente porque el propio autor padece de cierta ambigüedad al utilizarla, aunque existen ciertos elementos y rasgos que parecen definir al menos los contornos del término: en principio, la *experientia* puede ser falaz (AT X 366), pues a diferencia de la *deductio*, que consiste meramente en «una inferencia de una cosa a partir de otra» (AT X 366), la *experientia* introduce elementos nuevos en los razonamientos, con lo cual, si «se admiten ciertas experiencias poco comprendidas...[o si] se emiten juicios precipitadamente y sin fundamentos» (AT X 365) se puede caer en el error. La *experientia* constituye entonces el origen y la fuente de todo el conocimiento propiamente humano (las «bestias» no pueden nunca equivocarse, AT X 365) desde el cual es posible luego realizar inferencias o deducciones. Descartes utiliza así el término *experientia* para describir varias actividades el *ingenium*, tales como la *intuitus*, el conocimiento derivado de la relación con los objetos (las ideas adventicias de las *Meditationes*), las impresiones de los sentidos, etc., es decir, indica toda *actividad* del *ingenium* que le proporciona un conocimiento nuevo, aunque no necesariamente sea verdadero. La *deductio*, por su parte, como facultad de encadenar razonamientos es infalible, pues procede de una verdad a otra en un «movimiento o sucesión» (AT X 370) del pensamiento que por ser meramente formal conserva su certeza. Por esta razón, a la par de su certeza Descartes destaca su inutilidad para las ciencias⁴, como inútil es la ciencia silogística de los escolásticos (AT X 363) pues no ofrece nunca una nueva verdad sino una mera inferencia a partir de algo ya conocido.

La investigación de la verdad deberá centrarse entonces en el modo en que es posible una *experientia* verdadera, cuya forma más pura y simple será la *intuitus purus*, aquella «concepción [*conceptus*] de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción» (AT X 368). Sin embargo, reconoce que no son muchas las verdades que se aprenden por este medio (AT X 383), sólo aquellas verdades o *naturalezas* que por ser *claras y simples* son reconocidas como evidentes inmediatamente por el espíritu. Por esta razón es preciso analizar cómo son

⁴ «[S]on muy poco útiles aquellos encadenamientos de los dialécticos, con los cuales ellos piensan regir la razón humana aun cuando no niego que sean muy apropiados para otros usos» (AT X 365), tales como las disputas y el ejercicio de «los espíritus de los jóvenes» (AT X 364).

posibles estas experiencias con el fin de establecer el grado de certeza que nos pueden brindar.

3. La psicología de la Regla XII. El dualismo

Dejando de lado la *deductio*, en virtud de que no proporciona ninguna verdad nueva, afirmábamos que la búsqueda de la verdad deberá emprenderse por vía de la *experientia*, y que entre ellas, existen algunas, las *naturalezas simples*, que son aprehendidas de inmediato como verdades evidentes al ser *intuidas* por el espíritu. Sin embargo, no son muchas las verdades a las que podemos acceder por esa vía, y menos aún en el terreno de las ciencias naturales, razón por la cual la investigación de la verdad deberá atender al modo en que otros tipos de *experientia* pueden brindarnos un conocimiento cierto. J-L. Marion, en su traducción de las *Regule*, nos ofrece un breve sumario de tales experiencias⁵: [i] por reflexión, con la *intuitus purus* a la cabeza, como experiencia pura y simple del espíritu cuyas verdades serán siempre claras y evidentes, [ii] la experiencia procedente de ideas adventicias, [iii] la experiencia «por sensación», procedente de los sentidos y [iv] la experiencia «de oídas [*par oui-dire*]». Como podemos ver, el propio Descartes no utiliza el término *experientia* en un sentido técnico y tras ella encontramos una amplia gama de relaciones posibles con los objetos, desde las más inmediatas y ciertas (como la *intuitus purus*) como aquello que apenas comprendemos *par oui-dire*. Sin embargo, como hemos visto anteriormente (Cf. 2), lo que unifica toda posible diversidad de experiencias es nuestra propia naturaleza cognoscente, razón por la cual dedica un extenso pasaje de su Regla XII a reflexionar sobre el modo en que percibimos, cómo se transmite esa información al cerebro y cómo el espíritu se relaciona con la corporalidad.

La Regla XII está dividida en dos grandes partes, una dedicada a «nosotros que conocemos y [otra a] las cosas mismas que deben ser conocidas [*nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsae cognoscendae*]» (AT X 411); la primera remite a la psicología cartesiana y procura establecer «qué es la mente humana [*mens hominis*], qué el cuerpo [*corpus*], cómo este es informado por aquella, cuáles son en todo el compuesto las facultades que sirven para conocer las cosas y qué hace cada una de ellas» (AT X 411), mientras que en la segunda parte desarrollara su “metafísica” de las naturalezas simples.

⁵ Descartes (1977), n.10, p. 106.

El planteo cartesiano es, desde el inicio, de un irreductible dualismo mente/cuerpo y en varios pasajes repite la fórmula, como cuando afirma que «el alma racional no es corpórea» (AT X 390) ni puede ser referida a cosa corporal alguna, que el entendimiento es «puramente espiritual y ...distinto de todo el cuerpo» (AT X 415), incluso en un pasaje que anticipa a su cogito en el que afirma «entiendo, luego tengo un alma distinta del cuerpo [*intelligo, ergo mentem habeo à corpore distinctam*]» (AT X 422), entre otros. En este marco, y siguiendo de cerca el *De anima* aristotélico, elabora una psicología propia que integra estas dimensiones [a] cuerpo/[b] mente en la que distingue: [a.a] un sentido externo, [a.b] un sentido interno y [b] el espíritu o mente⁶, cuya síntesis podemos observar en el siguiente Cuadro:

[a] cuerpo		} } }
[a.a] sentido externo: vista, tacto, oído, olfato, gusto		
[a.b] sentido interno o sentido común		
[α] fantasía o imaginación	[β] memoria	} }
[α.α] imaginación puramente corporal. Percepción	[β.α] memoria corporal	
[α.β] imaginación que compone y que concibe	[β.β] memoria intelectual	} }
“Entender” <i>Intellectus purus</i>		
[b] mente o espíritu		} }

Cuadro 1

Estas facultades senso cognitivas serán objeto de numerosas reelaboraciones y resignificaciones a lo largo de la extensa producción cartesiana y un análisis detallado del decurso de cada una de ellas excede con mucho los propósitos

⁶ Para ordenar la exposición, utilizaremos los siguientes apartados para distinguir: lo perteneciente a [a] el cuerpo y [b] la mente. Subsiguientemente, [a.a], [a.b] como partes integrantes de la corporalidad y [b.a], [b.b], etc. como partes de lo espiritual o mental. Del mismo modo, de [α], [β], etc. expresan elementos pertenecientes a estos sub-grupos.

del presente trabajo. Expondremos, en cambio a continuación, cómo concibe Descartes a dichas facultades en las *Regulae*, con la finalidad de establecer los mecanismos gnoseológicos implicados y sus consecuencias ontológicas, objeto del presente estudio, a sabiendas de que dicho análisis no agota las complejas derivaciones que tienen, por ejemplo, el concepto de *intelecto*, *imaginación*, etc. para el sistema cartesiano observado en su conjunto.

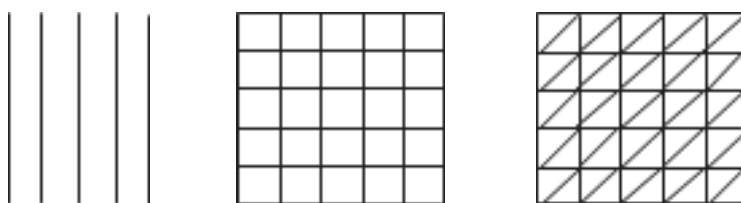
4. Los sentidos externos

[a.a] los sentidos externos: como «partes del cuerpo...sienten por pasión, del mismo modo que la cera recibe la figura del sello [*qua cera recipit figuram a sigillo*]. Y [aclara] no se ha de pensar que esto se dice por analogía, sino que se debe concebir absolutamente del mismo modo que la figura externa del cuerpo sintiente [*figuram extemam corporis sentientis*] es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello» (AT X 412). Tomando el ejemplo del *De anima* (I, 412, a23) explica que los sentidos externos reciben la impresión de los objetos externos del mismo modo que una cera recibe del sello su figura y, precisamente, en este término reside la clave de la solución cartesiana de su dualismo ontológico: lo que los sentidos reciben y transmiten (mecánicamente) a la mente son *figuras*.

En efecto, más adelante (AT X 418) cuando presenta sus naturalezas simples, explicando que su *simplicidad* no radica en su propia naturaleza sino en nuestro modo de conocerlas (Cf. 2, AT X 383), toma precisamente como ejemplo la noción de «cuerpo», que compuesto por dos nociones distintas pero inseparables⁷, extensión y figura, en «su realidad [es] uno y simple» (AT X 418). Las resonancias con el sínolo hilemórfico aristotélico son evidentes, la extensión es el lugar, el ámbito (sustrato) donde tiene lugar la determinación figurativa; sin embargo, «materia» no es lo mismo que «extensión», aquella supone la pregunta metafísica sobre el «qué es» [*to on*] (la estatua puede ser de bronce o de madera, pero *debe ser* de «algo»), mientras que en la extensión cartesiana opera una reducción a las categorías geométricas ancho-alto-largo que deja en suspenso la pregunta metafísica acerca del «qué es». La determinación *cualitativa* (cómo es) no puede proceder de la naturaleza espacial de la extensión ni puede, como

⁷ Es imposible (=no se puede pensar) la extensión sin figura ni la figura sin extensión (AT X 418).

hemos visto (Cf. 2, AT X 383), conducirnos nuevamente a la pregunta por su *quidditas*. Descartes apela, para dar respuesta a esta doble exigencia de una determinación cualitativa subordinada a las condiciones de su conocimiento (*experientia/deductio*), a la *figura*, término procedente de la «*formaleidos*» de la tradición aristotélico tomista pero resignificado a la luz de las exigencias cartesianas. Al igual que su contrapartida escolástica designa el modo en que un substrato (materia/extensión, respectivamente) es determinado por cierto principio aprehensible sólo intelectualmente. Pero mientras la *formaleidos* apunta a una realidad objetiva, en el caso tomista, presente en el entendimiento divino, la *figura* cartesiana apunta en el sentido inverso, a saber, al modo en que las determinaciones cualitativas de la corporalidad pueden ser inteligibles *para* la mente, y explica a tal fin, que en todas las sensaciones externas (AT X 412) se produce un contacto entre dos cuerpos (como en un sello y la cera) en el que uno (luz, olor, etc.) imprime su figura al otro (los órganos del cuerpo). Para que esto sea posible, es necesario que toda cualidad sensible sea *expresable* en términos figurativos y tal parece ser, según Descartes, el caso; luego de ejemplificar cómo, por ejemplo los colores, pueden ser expresados a través de distintos patrones o entramados del tipo:



Afirma que «la multitud infinita de figuras basta para expresar todas las diferencias de las cosas sensibles [*cum figurarum infinitam multitudinem omnibus rerum sensibilium differentiis exprimendis sufficere sit certum*]» (AT X 413). A primera vista parece poco convincente el argumento, pues los ejemplos no señalan con claridad una relación *de hecho* entre un patrón figurativo y un color determinado y la existencia de una «multitud infinita de figuras» tampoco supone necesariamente que ellas expresen aquellas cualidades sensibles. Sin embargo, si atendemos a las exigencias expuestas anteriormente el planteo tiene su coherencia:

Descartes no afirma que las cualidades sensibles *sean* patrones figurativos⁸ (que lo rojo obedezca a tal patrón, y lo amargo o lo rugoso a tal otro) sino simplemente que nuestra posibilidad de conocer los cuerpos encuentra como límite analítico una naturaleza simple cuyas dimensiones son la extensión y la figura y que la infinita posibilidad de la figuración permite describir toda posible cualidad de un cuerpo, porque «el concepto de figura es tan común y simple que está implicado [*involvatur*] en todo lo sensible» (AT X 413). Que la figura esté implicada, envuelta [*involvatur*] en la sensación no quiere decir que ella *sea* una figura. Sin embargo, no explica cómo o en qué sentido está implicada o envuelta⁹.

En la sensación se produce el encuentro entre dos cuerpos, el sentido externo y un objeto exterior que imprime su figura en él (como un sello en la cera), principio que, con sus particularidades, rige a todos los sentidos: por ejemplo en «primera parte del ojo, que es opaca, recibe sí la *figura* que imprime en ella el movimiento de la luz diversamente coloreada; y la primera membrana de los oídos, de la nariz y de la lengua» (AT X 412). La percepción es descrita entonces como la traslación mecánica de (lo que el entendimiento concibe como) la figuración (o patrón figurativo) de un cuerpo exterior a los órganos que componen el sentido externo, o más precisamente, a ciertas membranas sutiles de los órganos que reciben dicha impresión y la comunican a través de los nervios al cerebro, «donde tienen su origen» (AT X 414).

⁸ Davenport (2006) sostiene la opinión contraria, que Descartes afirma la existencia de un correlato de hecho entre un patrón figurativo y la cualidad sensible («el rojo es una figura, el amarillo otra figura», p.26), y para justificarlo alude a dichas figuras como «puramente semióticas [*a purely semiotic shape*]» (p.26), en el sentido que representan cualidades, en este caso, *more geometrico*. Lo que nos conduce nuevamente a nuestra hipótesis: que dichas figuras expresan nuestra posibilidad de conocer («semánticamente») la extensión y no un hecho acaecido entre dos cuerpos (el ojo que ve a lo rojo, la mano que toca lo frío, etc.).

⁹ De Rosa (2010) ha estudiado la naturaleza representacional de las sensaciones a partir de lo que denomina «an descriptivist account of ideas», esto es, el modo en que «el objeto de una idea es determinado por una descripción identificadora expresada por el modo en que se presenta la idea» (p.2). El análisis de De Rosa ofrece, sin embargo, pocas respuestas ante este interrogante: en primer lugar, porque su interés radica fundamentalmente en la dimensión eidética del problema, mientras que aquí el interrogante es descifrar la naturaleza misma de «lo sensible» al reconocer como conceptos límites (más allá de los cuales es imposible avanzar) la «extensión» y la «figura». En segundo lugar, al hacer foco fundamentalmente en las *Meditationes*, apenas si menciona lateralmente el problema presente en las *Regulae* (pp.122, 126 y 130). Clarke, por su parte, destaca en este sentido que «la sugerencia [cartesiana] era simplemente que los colores condicionalmente podrían ser modelados en formas y que, de ese modo, al menos evitaríamos el error de imaginarnos nuevas entidades teóricas no relacionadas a las sensaciones» (2005, p.47), dejando en suspenso cómo estaría la *figura* comprometida en la sensación.

5. El sentido interno o sentido común

[a.b] Si bien Descartes no explicita la ubicación del sentido interno o sentido común, toda «fuerza motriz [*vis motrix*]» (AT X 414) procede del cerebro y se conduce hacia él, por lo que cabe suponer que es allí donde sitúa al sentido interno o sentido común¹⁰. La función del sentido común es, al igual que en el *De anima* aristotélico, unificar la diversidad de las percepciones procedentes del sentido externo, que se brindan de modo individual y simultáneo, en un mismo ámbito desde el cual es posible luego diferenciar las unas de las otras e identificar las cualidades sensibles¹¹ como géneros y sub-géneros de una misma percepción.

El modo en que este sentido recibe las figuraciones de los sentidos externos es diferente al mecanismo del sello y la cera, pues «cuando el sentido externo es movido por el objeto, la figura que recibe es trasladada [*deferri*, «se precipita»] a otra parte del cuerpo, que se llama sentido común, de un modo instantáneo y sin que ningún ser pase realmente de uno a otro» (AT X 413-414) e ilustra este principio con el movimiento de una pluma que, al escribir, realiza ciertos movimientos en un extremo pero que afectan o se manifiestan en toda la pluma¹². A diferencia de la impresión sufrida en el sentido externo por los objetos, donde un elemento común (la figura) comunica dos elementos extraños (objetos/sentidos), la relación existente entre el sentido externo y el interno es la dada entre las dos caras o extremos de una misma cosa. El sentido común es el anverso del sentido externo, no algo extraño o distinto de él, como si el sentido externo fuese una unidad (de los sentidos particulares, vista, oído, tacto, etc. y los nervios que comunican todo el organismo con el cerebro) orientada hacia el exterior, cuyo

¹⁰ En su siguiente obra, el *Traité du monde et de la lumière*, explica en su segunda parte titulada como *L'Homme que es* en la «Glándula H, [el] lugar en que residen la imaginación y el sentido común» (AT XI 177).

¹¹ Cada sentido por separado (dirán tanto Aristóteles como Descartes), sólo puede dedicarse a su objeto, por lo que es necesario, para diferenciar e identificar lo blanco de lo rugoso de un objeto, un sentido que tenga por objeto los sentidos externos.

¹² Sucede «exactamente de la misma manera que ahora, mientras escribo, comprendo que en el mismo instante en que cada letra es trazada en el papel, no sólo es puesta en movimiento la parte inferior de la pluma, sino que no puede haber en ella ningún movimiento, por mínimo que sea, que al mismo tiempo no se reviva en toda la pluma, y que toda aquella variedad de movimientos también son descritos por la parte superior de la pluma en el aire, aunque piense que nada real pasa [trasmigra, *trasmigrare*] de un extremo a otro». (AT X 413-414).

correlato interior es precisamente el sentido común¹³, y los movimientos dados en uno *implican* los movimientos del otro¹⁴.

El sentido común no sólo unifica las figuraciones del sentido externo sino además es el asiento de [α] la «fantasía o imaginación» y [β] la «memoria». Descartes, al igual que Aristóteles, es ciertamente ambiguo respecto de la relación dada entre el sentido común y la imaginación/memoria, aunque en primera instancia podemos afirmar que se trata de tres partes físicas, orgánicas, del mismo sentido.

[α] La imaginación es el lugar físico donde «las imágenes [o figuras son] pintadas [*especiebus in phantasia depictis*]» (AT X 440), tanto [α.α] las figuras [*especiebus*] implicadas en las cualidades sensibles procedentes del sentido externo, como [α.β] los objetos «pintados en nuestra fantasía [*in phantasia nostra depictas*]» (AT X 449) por el entendimiento cuando compone ideas de modo falaz¹⁵ («*componentis imaginationis iudicium fallax*» AT X 368) o con certeza, cuando tiene por objeto figuras geométricas (AT X 449).

La imaginación o fantasía es, técnicamente, la facultad de «figurar [*figurare*]», esto es, de codificar¹⁶ o traducir la información procedente del sentido interno/ sentido externo haciendo de la *figura*=dimensión que el entendimiento atribuye a la corporalidad=patrón figurativo, *figuras=eidos=ideas* y viceversa. En efecto, Descartes asocia en numerosos pasajes *figura* e *idea*, ya sea directamente («estas mismas figuras o ideas» AT X 414), por equivalencia terminológica (AT X 415 y AT X 416 y AT X 436) o en su empleo recíproco (AT X 412, AT X 413)¹⁷, con lo cual el modo en que las cualidades sensibles pueden expresarse son ideas

¹³ Poco después, en *L'Homme* retomará este problema más ordenadamente: reconocerá que los sentidos externos comunican ciertos «espíritus animales» al cerebro, donde se encuentra la glándula H y el sentido común (Cf. Nota 8).

¹⁴ Clarke (2005, p. 48) ha destacado, acertadamente, que el énfasis cartesiano en establecer la unidad del mecanismo por el cual el sentido común recibe las figuraciones de los sentidos externos radica en la necesidad de apartarse de la tradición escolástica que explicaba dicho fenómeno a partir de las *species intelligibilis*, como dirá tiempo después en su *Dioptrique*, «esas pequeñas imágenes que revolotean por el aire [*ces petites images voltigeantes par l'air*] llamadas *especies intencionales* [*especies intentionelles*] que tanto trabajan la imaginación de los filósofos» (AT VI 85).

¹⁵ Quizás cuando compone objetos como el unicornio o el centauro que carecen de realidad.

¹⁶ Marion, (2008), p. 147.

¹⁷ Marion, (2008), §. 19, pp. 145-152.

y ciertas ideas (por ejemplo un círculo) pueden ser re-presentadas, «pintadas [*depictas*]» por la mente en la fantasía, puede *imaginarlas*.

De este modo, se figura en el doble sentido del término: en primer lugar, [$\alpha.a$] figurarse en el sentido de «hacer consciente», pues la imaginación «representa, presenta a la conciencia» [*to phainetai*] las figuras que llegan del sentido externo a través del sentido interno, con lo cual *percibe*. En este caso, «el sentido común desempeña también la función de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo» (AT X 414). Pero para que la percepción sea consciente¹⁸ es preciso que el espíritu se sirva de la facultad figurativa de la imaginación y la aplique a las figuras procedentes del sentido interno, es decir, se *represente* aquellas figuras impresas en las membranas sutiles de los órganos sensitivos del sentido externo como un objeto percibido. Así, cuando «se aplica [la fuerza del espíritu] con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.» (AT X 415-416). A esta esfera de la facultad figurativa la llama «imaginación puramente corporal [*phantasia pure corporea*]» (AT X 415) y no es exclusiva del ser humano sino que es común a todos los animales.

[$\alpha.\beta$] Existe otra modalidad de esta facultad figurativa que es propia del ser humano porque requiere el «concurso de la razón [*ministerium rationis*]» (AT X 415), la imaginación que *compone*, que *da forma* a imágenes concebidas por el espíritu, como cuando se compone una idea a partir de dos (como el centauro), cuando da forma o se «figura» conceptos o ideas extensas, como un triángulo, un cuadrado, etc., e incluso cuando el entendimiento realiza ciertos procesos deductivos susceptibles de ser expresados figurativamente, como la «*enumeratio*» descrita en la Regla VII, en la que en un «movimiento continuo de la imaginación [*continuo quodam imaginationis motu singula intuentis*]» (AT X 388)¹⁹ se intuyen las verdades evidentes y «al mismo tiempo se pasa a otras» (AT X 388) en

¹⁸ Ya Aristóteles situaba la autoconciencia de la percepción en el sentido interno (Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, 425 a27, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, 450 a10, *Acerca de las partes de los animales*, 686 a31), aunque lo hacía sólo para evitar una regresión al infinito, pues si el acto de ver necesita, para ser consciente, de otro sentido, éste requeriría de otro para ser consciente de aquél y así hasta el infinito, a no ser que exista un sentido que sea consciente de los demás y «que se capte a sí mismo» (Cf. *Acerca del alma*, 425 b16).

¹⁹ El traductor castellano prefiere la interpretación de Crapulli y Marion de interpretar el párrafo como una errata y propone «con un movimiento continuo del pensamiento» (p. 95, nota 38). Sin embargo, los manuscritos A y H hablan de «*imaginationis motu*» y así lo recogen AT.

un encadenamiento de la razón que permite verificar la certeza de la *experientia* inductiva. En este caso, se aplica la fuerza del espíritu «a la imaginación para formar nuevas figuras, [y] decimos [que se llama] imaginar o concebir» (AT X 416).

[β] La reiteración habitual de impresiones figurativas en la imaginación tiende a dejar huellas en ella, lo que permite recordarlas. La «fantasía [explica] es una verdadera parte del cuerpo y de una magnitud tal que sus diversas partes pueden asumir varias figuras distintas entre sí, y que suelen conservarlas durante mucho tiempo: es lo que se llama entonces memoria» (AT X 414). La memoria, como la imaginación, también está compuesta por una doble esfera, aunque en las *Regulae* apenas se mencione el problema. Habla de una memoria «que es corporal y semejante a la de los animales [y que] no es nada distinta de la imaginación» (AT X 416), pero deja en claro que sólo se trata de una parte de ella. En su obra anterior, el *Studim bonae mentis*, distinguía dos tipos de memoria, una «corporal» que «requiere de frecuentes repeticiones para mantener sus hábitos» (AT X 201) y una «intelectual» que «no depende sino del alma sola» (AT X 201). Ni en el *Studium* ni en las *Regulae* se detiene exhaustivamente en estas definiciones, lo que ha dado lugar a no pocas interpretaciones, pero en líneas generales queda clara la distinción, al menos en las *Regulae*, entre [β.α] una *memoria corporal* en la que se fijan o conservan las figuraciones procedentes de la imaginación aplicada al sentido común, es decir, el recuerdo de las representaciones procedentes del sentido externo, una memoria mecánica capaz de retener la «imaginación puramente corporal» y que, cabe inferir, pertenece en diverso grado a todo el reino animal. Y por otro lado, una [β.β] *memoria intelectual* en la que se grabarían las representaciones producidas por el espíritu (que «si se aplica a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar», AT X 416), como el movimiento de una *enumeratio* o en la demostración del Teorema de Tales, y que siguiendo el paralelo con la imaginación que «requiere el concurso de la razón», sólo pertenecería al género humano²⁰.

²⁰ La naturaleza puramente humana de la memoria intelectual aparece explícitamente mencionada en obras posteriores, como en la carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640, donde habla de «otro tipo de memoria [amén de la corporal], que no depende de los órganos del cuerpo, la memoria que es completamente espiritual [*tout à fait spirituelle*] y no se encuentra en las bestias» (AT III 143). Sin embargo, más allá de esta premisa elemental, poco sabemos de lo que entendía Descartes por «memoria intelectual». El análisis que realiza Clarke al respecto (2005, pp.99-105) invoca numerosas cartas en las que hace mención a una memoria intelectual como opuesta a la puramente corporal, pero lo fragmentario y circunstancial de los testimonios nos impide tener una definición precisa de ella: por ejemplo, a propósito de la muerte del hermano de Huygens le escribe en 1642 una carta en la que expresa su anhelo de que el alma conserve recuerdos de su vida terrena tras la muerte del cuerpo (AT III 798),

6. El espíritu o mente

[b] En los párrafos anteriores anticipábamos que ciertas funciones de la *phantasia* y la *memoria* requerían del concurso de una determinada *fuerza* [*vis*] enteramente distinta a la corporalidad que Descartes denomina *mens*, *spiritus*, *intellectus* o *ingenium*, «fuerza [*vis*] por la cual propiamente conocemos las cosas ... puramente espiritual [*pure spiritualem*] y no menos distinta de todo el cuerpo, que la sangre lo es del hueso, o la mano del ojo» (AT X 415). Ya en sus *Cogitationes privatae* reconocía que para *figurarse* las cosas espirituales era necesario utilizar analogías pertenecientes a lo corporal²¹, y por esa razón habla aquí con términos propios de la filosofía natural (física), de una fuerza²², una *vis cognoscens*²³ que siendo *pure spiritualem* puede aplicarse sobre la corporalidad (la *phantasia* y la *memoria*) o actuar por sí misma [*sola agit*], puede «entender [*intelligere*]» (AT X 416). Sobre esto volveremos en breve, pues debemos primero detenernos un instante en los ejemplos que propone para ilustrar esta relación cuerpo/mente y cómo éstos pueden oscurecer o clarificar el problema. En efecto, cuando habla de los pares opuestos sangre/hueso y mano/ojo alude a realidades de tipo corporal,

en otra dirigida al Padre Mesland de 1644 de habla de los vestigios [*vestigis*] que, a diferencia de la memoria corporal, permanecen en el pensamiento mismo («*et que celle des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges qui demeurent en la pensée même*» AT IV 114) e incluso, en la entrevista hecha por Burman en 1648 adjudica a la memoria intelectual la asociación semántica entre las letras y el significado de una palabra («cuando al oír que la voz R-E-Y significa suprema potestad, lo confío a la memoria, y después evoco ese significado, esto ocurre ciertamente gracias a la memoria intelectual, pues entre aquellas tres letras y su significado no hay ninguna afinidad que me permita obtenerlo, sino que recuerdo lo que esas letras denotan por la memoria intelectual. Pero esta memoria intelectual es más propia de los universales que de las cosas particulares, de manera que por ella no podemos acordarnos en particular de todo lo que hemos hecho» (AT V 150). Sin embargo, poco aporta el análisis de Clarke a lo establecido en las *Regulae* o en las obras precedentes (*Studium bonae mentis*), por lo que es imposible establecer si ya desde estas épocas tempranas concebía su memoria intelectual en alguno de estos sentidos.

²¹ «Lo mismo que la imaginación se sirve de figuras [*figuris*] para concebir cuerpos, así la inteligencia para figurarse [*ad spiritualia figuranda*] las cosas espirituales se sirve de ciertos cuerpos sensibles, como el viento, la luz: de donde, filosofando de la manera más elevada, podamos conducir el espíritu, mediante el conocimiento, a las alturas» (AT X 217).

²² Tiempo después, en sus *Sextas respuestas* a las objeciones de sus *Meditaciones* apelará nuevamente a una analogía de la filosofía natural (física) para explicar la presencia del alma en el cuerpo al compararla con la fuerza que la gravedad ejerce sobre los cuerpos (AT X 442).

²³ Ya Avicena hablaba en (las traducciones latinas a) su comentario al *De anima* aristotélico de cinco sentidos internos propios del hombre, la *fantasia* o *sensus comunis*, *imaginatio*, *vis aestimationis*, *vis memorialis* o *reminiscibilis* y *vis imaginativa* o *vis cogitans*. Sepper (1996), p. 20.

por lo que no ilustran adecuadamente la distinción “ontológica” buscada pero, no obstante, expresan la relación orgánica existente entre las diferentes partes de un mismo *todo*. La sangre y el hueso, la mano y el ojo son comprensibles sólo en el marco de la totalidad orgánica (cualquier organismo biológico) de la que forman parte, y del mismo modo la *vis cognoscens pure spiritualem* y lo corporal pertenecen a una misma totalidad humana cuya unidad les da *sentido*. De este modo, lo primero que debemos comprender es que lo corporal y lo espiritual pertenecen a un sínolo no ya hilemórfico, sino *gnoseológico* que constituye la realidad humana, que sobre el mecanicismo biológico (percepción, memoria corporal, etc.) propio de la animalidad dispone de una *ratio*, *bona mens* o *intellectus* que le permite acceder a ciertas verdades propias o accesibles a su potencia, a su *vis cognoscens*.

Para explicar cómo se conduce esta *vis cognoscens* recurre nuevamente a una expresión mecanicista²⁴ afirmando que «esta fuerza cognoscente a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita [*imitatur*] al sello, otras a la cera» (AT X 415), pues como ya hemos visto el espíritu es pasivo en relación a las figuraciones que proceden del sentido interno (imaginación y memoria) pero activo en relación a la capacidad de producir: a) por sí mismo figuras nuevas (“la imaginación que crea”), es decir, «aplicada» a la facultad de figurar y b) cuando obra por sí misma, cuando “actúa sola y entiende”.

En principio, que el alma sea activa y pasiva tiene pleno sentido en el marco del aristotelismo escolástico en que se forma Descartes, en el que la polémica sobre la naturaleza del *nous pathetikós* y el *nous poietikós* llevaba siglos de desarrollo, del mismo modo que la utilización del término *vis=fuerza* para referirse a las acciones y pasiones de intelecto recoge una expresión habitual en toda la literatura filosófica de la época. Es precisamente en este marco semántico en el que la distinción de los intelectos (activo/pasivo) forma parte del *sensus communis* del ámbito filosófico, dónde procura enfatizar Descartes es que «tal fuerza es única» (AT X 415) y en un pasaje que ya hemos desglosado, explica que «es una sola y misma fuerza, la cual, si se aplica con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.; si se aplica a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar; si a la imaginación para formar nuevas figuras, decimos imaginar o concebir; si finalmente, actúa sola, entender [*intelligere*]» (AT X 415-416). La unidad de la *vis cognoscens* es el punto de partida y el correlato interior de la unidad de la *humana sapientia*, aquella que

²⁴ Aunque aclara que «solamente se debe tomar por analogía, pues en las cosas corpóreas no se encuentra absolutamente nada semejante a esta fuerza» (AT X 415).

aplicada a distintos objetos y presente en igual grado en todos (Cf. 2), expresaba la unidad de la razón.

En los apartados precedentes analizamos cómo esta *vis* se relaciona con la corporalidad, cuando se «aplica» al sentido común al percibir o a la fantasía al recordar, imaginar, concebir, etc., de modo que sólo restaría establecer cómo es que esta *vis* «actúa sola [*sola agit*]», cómo es que «entiende [*intelligere*]». Lamentablemente Descartes no se explaya mucho al respecto, y sólo contamos con los fragmentos citados para intentar descifrar el enigma. Davenport (2006, p. 32) propone al respecto una seductora hipótesis: propone diferenciar las actividades de la mente vinculadas a lo corporal (imaginación, memoria, etc.) como propias de la «inteligencia [*intelligencel/ingenium*]», mientras que la actividad propia de la *vis cognoscens pure spiritualem* cuando actúa sola, cuando se aplica a sí misma, consistiría en «comprender [*understarnd/intelligere*]», una actividad cuya absoluta autonomía (de todo lo corporal) señalaría a la condición humana primordial, la libertad de su voluntad. El libre albedrío sería entonces la condición e indeterminación primaria que hace posible todo acto intelectual puro, aquél tipo de experiencia verdadera (Cf. 2) que denomina *intuitus purus*, la «concepción [*conceptus*] de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción» (AT X 368).

7. Mecanicismo gnoseológico, dualismo ontológico

De lo visto hasta el momento podemos extraer nuestras primeras conclusiones generales:

i) en primer lugar, Descartes emprende su «*recherche de la Vérité*» procurando establecer las condiciones de una *experientia* verdadera, por lo que su investigación del problema del conocimiento humano girará en torno al modo en que presume es posible la experiencia perceptiva y cognitiva. Si apela a una fisiología del conocimiento, lo hace sólo para establecer ciertos parámetros generales involucrados en los mecanismos senso/perceptivos y cognitivos, echando mano a tal fin de las enseñanzas de la escolástica. Por esta razón dedicará los años siguientes (de finales de la década de 1620 hasta 1633²⁵)

²⁵ Gaukroger (2002), p. 227.

a estudiar detenidamente la anatomía y fisiología modernas (Harvey, etc.) procurando independizarse de los antiguos cánones metafísicos de la escolástica (fundamentalmente de la influencia del *De anima* y el *Parva naturalia* aristotélico y sus comentaristas escolásticos privilegiados, Tomás de Aquino y los manuales conimbricenses), cuyo resultado quedará plasmado en *Le traité de l'homme*.

ii) Dichos mecanismos senso/perceptivos y cognitivos están organizados en un *dualismo funcional* cuerpo/mente, es decir, una distinción ontológica fundamentada en la organización funcional de las facultades cognoscentes. Descartes no fundamenta estos órdenes como principios substanciales, es decir, autosuficientes y autónomos (como lo hará más adelante con la *res cogitans* y la *res extensa*), sino que los distingue en relación con nuestra posibilidad de conocerlos. Así, la corporalidad se define según sus elementos cognoscibles (figura y extensión) y la mente como alma o espíritu racional que sólo puede describir por analogía (*vis cognoscens*, etc.), en concordancia con el dogma de fe y el sentido común cristiano del S. XVII²⁶.

iii) El mecanicismo implicado en los procesos cognitivos (mecanicismo gnoseológico) tiene como correlato *epistémico* un mecanicismo puramente descriptivo que no busca explicar los fundamentos ontológicos de los fenómenos (como el atomismo) sino simplemente explicarlos mediante descripciones geométrico/algebraicas sobre la base de una hipótesis micro-corpúscular. No sólo los fenómenos hidrostáticos o gravitatorios (la caída de los cuerpos) serán reducidos a expresiones geométrico/corpúsculares²⁷, sino también la fisiología del conocimiento será explicada por medio de un mecanicismo en el que las fuerzas siempre exteriores comunican sus movimientos imprimiendo, como el sello en la cera, una determinada figuración o patrón figurativo.

²⁶ Cottingham (1995), p.170.

²⁷ En efecto, en sus *Physica-Matemática* analiza cómo la filosofía natural puede expresarse en relaciones proporcionales aritmético-geométricas: en la primera parte, dedicado a la hidrostática y que titula *Aquae comprimentis in vase ratio reddita*, describe los movimientos de los flujos concebidos a partir de una micro-mecánica en la que cada punto (o corpúsculo) describe una determinada trayectoria geométrica en virtud de la fuerza a la que se ve sometido. Del mismo modo, en el otro ensayo titulado *Lapis in vacuo versus Terrae centrum cadens, quantum singulis momentis motu crescat*, explica la aceleración y trayectoria de la caída de los cuerpos mediante una descripción geométrica de la fuerza como momentos del incremento de los movimientos [*minimum motús*] de los cuerpos (AT X 76).

iv) La clave que unifica todo el sistema y vincula el ámbito (*topos*) de lo corporal y de lo espiritual es la *figura*. Como hemos visto, este término es clave en el giro subjetivo de la empresa cartesiana al desplazar el sentido epistémico del «*eidós/figura*» como «determinación inteligible» de los objetos de la filosofía escolástica a la *figura* como representación del modo en que es posible expresar las cualidades sensibles de los objetos. Nuestra posibilidad de conocer los cuerpos, vimos, encuentra como límite analítico una naturaleza simple cuyas dimensiones son la extensión y la figura, de modo que en la percepción un objeto extenso traslada mecánicamente su figuración a otro (objeto/sentido externo, sentido externo/sentido interno) hasta que la facultad de figurar (la fantasía) traduce, codifica esa información en *figuras=eidos=ideas*, a la vez que estas *formas=ideas* pueden ser grabadas allí [*depictas*] como *figuras=patrones* figurativos, se re-presentan, como cuando imaginamos un círculo o una quimera. Con lo cual, la figura pertenece a lo que el entendimiento conoce como corporalidad (extensión+figura) a la vez que la asimila a la forma general [*eidos*] del pensamiento, «figuras o *ideas*».

8. Dualismo ontológico, monismo gnoseológico

Más allá de que la dualidad ontológica cuerpo/mente, o mejor, cuerpo/alma formaba parte del sentido común de la Europa cristiana del siglo XVII y de la tradición aristotélico tomista predominante, Descartes se encarga en las *Regulae* de fundamentar la necesidad de distinguir estos ámbitos con el fin de explicar los mecanismos senso perceptivos y cognitivos que constituyen nuestra *experientia* a fin de establecer cómo es posible una *experientia* verdadera. Por esta razón aclara al comienzo de la Regla XII que considerará las cosas no en sí mismas sino en relación a «nosotros que [las] conocemos» (AT X 411 = AT X 383 «nosotros consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no la naturaleza de cada una de ellas») aclarando que estas facultades y funciones que propone son «suposiciones [*suppositiones*]»²⁸ que uno puede o no aceptar. Este dualismo, organizado en función de las facultades cognoscentes, podría dar lugar a una interpretación dualista de la gnoseología cartesiana pero, precisamente,

²⁸ En efecto, su objetivo será determinar «cuál es la manera más útil a mi propósito [buscar la verdad] de concebir todo lo que hay en nosotros para conocer las cosas. Y [aclarar] no creáis, si os place, que la cosas es así; pero, ¿qué impedirá que adoptéis las mismas suposiciones, si es evidente que ellas en nada disminuyen a la verdad de las cosas sino que, por el contrario, las tornan más claras» (AT X 412).

porque no fundamenta ontológicamente estos ámbitos (como hará luego con su *ego cogito*) constituyen aquí un *sistema* en cuyos extremos se encuentran efectivamente la mente y el cuerpo pero que en su funcionamiento se hallan íntimamente ligados, unificados por la doble posibilidad figurativa de la fantasía que comunica (traduce) la información procedente de los sentidos externos y figura (representa) los conceptos (círculo, quimera) o ideas de la mente. Así, la distinción ontológica mente/cuerpo de la que parte (culturalmente) o a la que llega (como consecuencia de la distribución de facultades necesarias para conocer) oculta un verdadero monismo gnoseológico donde la hipótesis figurativa de la percepción reduce toda la realidad cognoscible a un plano especulativo en la que toda cualidad sensible es una *idea*.

Al dejar de lado la pregunta por la mismidad del objeto (la *quiddidad*, Davenport, 2006, p. 28) a favor del posible (hipotético) modo en que lo conocemos, su investigación buscará determinar la cualidad del objeto *para* el conocimiento. Un objeto determinado, una naranja por caso, imprime una serie de figuraciones (como su color, su forma, su olor, etc.) en las membranas sutiles de los sentidos externos (la «primera parte del ojo», la «primera membrana de la nariz», etc.), cuyo movimiento se traslada al sentido interno, sede de la facultad figurativa o fantasía donde «las imágenes [o figuras son] pintadas», tanto las figuras [*speciebus*] implicadas en las cualidades sensibles procedentes del sentido externo, como los objetos «pintados en nuestra fantasía» por el entendimiento cuando compone ideas de modo falaz o con certeza, cuando tiene por objeto figuras geométricas. Así podemos afirmar que la naranja es un objeto relativamente esférico, de color naranja, con determinado aroma, que al caer de la mesa describe una determinada trayectoria, etc. ideas que nos formamos por distintas vías, como las ideas geométricas que adquirimos por reflexión²⁹ o las ideas de las cualidades que

²⁹ Incluso en algunos pasajes Descartes deja entender que este tipo de ideas de reflexión, como las de la matemática y la geometría estarían presentes como «semillas» de modo innato: «tiene la mente humana no sé qué de divino, en donde las primeas semillas de pensamientos útiles [*prima cogitationum utilium semina*]» (AT X 373), aunque aclara poco después de que «estoy convencido de que [estas] ciertas primeras semillas de verdades [están] impresas por la naturaleza en el espíritu humano [*prima quaedam veritatum semina humanis ingenis a natura insita*]» (AT X 376). Descartes negará, tiempo después, la existencia de semejantes ideas innatas, como en su *Notae in programma quodam* donde dice que «jamás escribí o juzgué que la mente necesite de ideas innatas que sean algo diverso de la facultad de juzgar» (AT VIII 358) cuya naturaleza, impresa por Dios en el alma, es efectivamente una razón geométrico-matemática. En una carta a Mersenne del 15 de abril de 1630, explicará que las «verdades matemáticas, que vos llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen de Él enteramente, lo mismo que todo el resto de criaturas [y agrega] es Dios quien ha establecido estas

adquirimos por experiencia de modo adventicio (como su color, aroma, etc.) pero que en definitiva constituyen nuestra relación cognoscente con el objeto.

De este modo, si «percibimos» ideas (figura=idea), recordamos ideas, formamos nuevas ideas combinando con la fantasía o reflexionando según las leyes de nuestra propia naturaleza (ideas «innatas» o producidas por la propia reflexión, Cf. nota 28) el pretendido dualismo gnoseológico no es sino un *monismo gnoseológico* en el que toda la realidad es reducida, en relación a su posibilidad de conocerla, a un sistema interioridad-exterioridad (Cf. Cuadro nº1) donde las ideas son producidas por la propia mente en función de su naturaleza o comunicadas de modo mecánico (o análogamente a lo mecánico, como cuando el entendimiento figura sus ideas en la fantasía) en un sentido o en otro. En otras palabras, si el dualismo ontológico afirma la existencia de una corporalidad responsable de la sensación externa, la facultad de figurar y la memoria (al menos en parte), esta corporalidad no es concebida por Descartes sino como una *corporalidad ideal*, una corporalidad que funcionalmente recibe o percibe ideas, (aunque no sepamos bien cómo, Cf. 4 y nota 8) que las almacena o las produce y que en su misma constitución (ser el resultado analítico de la extensión sumada a la figura) es, en relación a nuestra posibilidad de conocerla, la de una idea. Esta concepción idealista de lo corporal permite, precisamente, integrarla de modo sistemático con aquella *vis cognoscens pure spiritualem* que es la mente y señala un punto de inflexión en el giro subjetivo de la filosofía cartesiana.

leyes en la naturaleza como un Rey establece leyes en su Reino. Ahora bien, no hay ninguna en particular que no podamos comprender si nuestro espíritu se entrega a considerarla, y todas ellas son *innatas a nuestras mentes*; del mismo modo que un Rey, si tuviera también ese poder, imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos» (AT I 145). El problema del innatismo cartesiano es, por lo visto, más que complejo y admite numerosas interpretaciones. Con lo dicho baste y sobre para asimilar la naturaleza geométrico-matemática de la razón humana con la naturaleza de la creación en general.

9. Conclusión

Al comienzo del presente trabajo nos proponíamos estudiar la factibilidad de la hipótesis de la existencia de un monismo gnoseológico en las *Regulae ad directionem ingenii* de R. Descartes. Hemos visto a tal fin, cómo la filosofía natural cartesiana de los primeros ensayos de juventud (1618-1619) dio origen a un ambicioso proyecto denominado *mathesis universalis*, una ciencia universal del orden y la medida, que se presentaba inicialmente (Regla IV-B) como una exigencia epistémica, es decir, como aquello a lo que se debe aspirar para emprender la búsqueda de la verdad. Vimos luego cómo esta exigencia toma cuerpo en la redacción definitiva de las *Regulae* determinando la perspectiva gnoseológica que la caracteriza en la que la búsqueda de verdad está orientada a la dirección del espíritu en lugar de la interrogación sobre la naturaleza metafísica de los objetos. Esta perspectiva gnoseológica da lugar a la pregunta por las condiciones necesarias para el conocimiento de dicha verdad y consecuentemente a una psicología del saber en la que se describe cómo los mecanismos perceptivos y cognitivos integran un sistema compuesto, ontológicamente hablando, de cuerpo y mente, organizados sobre la doble posibilidad de la «figuración», esto es, ser parte de la dimensión de lo corporal y a su vez el elemento inteligible de ella (figura=idea). Finalmente vimos cómo esta distinción ontológica sólo representa una consecuencia necesaria de un monismo gnoseológico en virtud de que la corporalidad comprendida en este proceso sólo expresa un ideal de corporalidad, una reducción analítica de ella y por tanto sólo nominalmente distinta al plano mental del que Descartes pretende distinguirla.

De este modo podemos afirmar que el idealismo cartesiano se encuentra perfectamente definido desde esta época temprana de juventud a pesar de no haber desarrollado aún su fundamentación ontológica del *ego cogito*. Años más tarde buscará infructuosamente seguir justificando la unión del cuerpo y la mente con los mismos argumentos de las *Regulae* imposibilitado quizás de ver que la certeza del *ego cogito* sólo es posible a condición de renunciar a todo aquello que le es ajena. Esta relación mecánica e inmediata de la mente con la realidad extensa, integrada a partir de la doble naturaleza de la figuración, quedará en lo sucesivo como un anhelo recurrente en las argumentaciones de madurez (como las *Respuestas a las Objeciones* de sus *Meditationes*, las brindadas a Burman o en las numerosas cartas a Elizabet en las que el filósofo procura explicar la unión del cuerpo y la mente), y la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria al respecto dio origen a toda una nueva Era (el idealismo empirista, el spinozismo, etc.) que buscará reconciliar este orden fragmentado.

Bibliografía

- ADAM, CH. Y TANNERY, P. (1897-1913). *Œuvres de Descartes*, 12 vols. Paris: Léopold Cerf.
- BECK, L. J. (1952). *The Method of Descartes. A study of the Regulae*. Oxford: Oxford University Press.
- CLARKE, D. (2003). *Descartes' Theory of Mind*. New York: Oxford University Press.
- COTTINGHAM, J. (1995). *Descartes*, trad. Laura Benítez, Zuraya Monroy Nasr, Leticia Rocha Herrera, Myriam Rudoy Callejas. México: UNAM.
- DAVENPORT, A. A. (2006). *Descartes's theory of action*. Leiden: Brill.
- DE ROSA, R. (2010). *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*. New York: Oxford University Press.
- DESCARTES, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Alianza S.A.
- (1966). *Regulae ad directionem ingenii. Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVII^e siècle*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- (1977). *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- FOSTER, J. (1991). *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*. London & New York: Routledge.
- GARBER, D. (2001). *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAUKROGER, S. (2002). *Descartes, an intellectual biography*. Oxford: Oxford University Press.
- HAMELÍN, O. (1949). *El sistema de Descartes*. Bs. As.: Editorial Losada S.A.
- ITARD, J. (1972). *Del algebra simbólica al cálculo infinitesimal*, en Taton, R. (comp.), VV.AA., *Historia General de las Ciencias*, 3 Vols., Barcelona: Ediciones Destino.
- MARION, J.L. (2008). *Sobre la ontología gris de Descartes*, trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores S.L.
- SEPPER, D. (1996). *Descartes's Imagination, Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Los Angeles: University of California Press.

WEBER, J.P. (1964). «Sur la composition de la Regulae IV de Descartes» en, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* n° 154, 1964, pp. 1-20.

Recibido : 26/04/2018

Aceptado : 7/11/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-
NoComercial-SinObraDerivada 4.0

