

## EL MÉTODO DEL DISCURSO EN EL DISCURSO DEL MÉTODO<sup>1</sup>

SERGIO TOLEDO PRATS  
*I.E.S. Villalba Hervás y FCOHC.*

Inicialmente el *Discurso del método* no iba a llevar el nombre de su autor<sup>2</sup>. Y enseguida nos preguntamos cómo es ello posible en un texto que reputamos esencialmente autobiográfico. Se plantea así el tema de la composición del *Discurso*, que según los estudiosos han demostrado, siguiendo las trazas de Gilson y Gadofre<sup>3</sup>, no es una obra unitaria, resultado de un esfuerzo continuo de escritura siguiendo un plan único, sino que fue el resultado del ensamblaje de escritos diversos con propósitos dispares, y cuyo plan fue variando hasta que entró en imprenta.

---

<sup>1</sup> Citaré las obras de Descartes por la edición clásica de Ch. Adam y P. Tannery.

<sup>2</sup> Eso le escribe Descartes a Mersenne en marzo de 1636: «Por lo demás, no quiero poner mi nombre en absoluto, siguiendo mi antigua resolución y le ruego no mencionar nada a nadie, a no ser que juzgue oportuno hablar de ello a alguna librería [...]». Véase AT, I.

<sup>3</sup> Sigue siendo imprescindible para la comprensión del *Discurso* la edición comentada de E. Gilson, Vrin, 1925. En 1943 G. Gadofre publicó «Sur la chronologie du *Discours de la Méthode*» en la *Revue d'Histoire de la Philosophie*, tema que retomó en «La chronologie des six parties» en «*Le Discours et sa méthode*», actas del *Coloquio por el 350 aniversario del Discurso*, editado por N. Grimaldi y J.-L. Marion, P.U.F., 1987.



Uno de mis objetivos aquí es iluminar quién es ese autor que se atreve a presentar sus ensayos científicos –*Dióptrica, Meteoros, Geometría*– mediante un discurso que elige como hilo conductor su propia vida. Se plantea así el tema de la estructura literaria del *Discurso*, de la retórica con que expone sus contenidos, de lo que se manifiesta y lo que se oculta entre líneas, de la verosimilitud de lo dicho y la verdad de lo acontecido, del narrador como personaje del autor. Menos me importa conocer si el estilo literario cartesiano, que no le placía a Leibniz por exigir mucha meditación, intenta imitar deliberadamente las maneras de su amigo escritor Guez de Balzac<sup>4</sup>. Fue éste, justamente, quien años atrás le había propuesto que escribiera un texto autobiográfico sobre la historia de su espíritu<sup>5</sup>. Es muy probable que si Descartes empezó a escribir tal texto, como creo, aprovechara algunos párrafos para insertarlos en el *Discurso*, casi una década después, donde da el salto desde las aventuras del yo empírico, al modo de Montaigne, a las del yo pensante cartesiano.

En la introducción a su edición crítica del *Discurso*, Gilson lo equipara con las *Confesiones* de San Agustín. El itinerario vital de un hombre hacia Dios no se aleja mucho del camino de la conversión en un hombre de ciencia. Ambos se ganan a sí mismos al perderse para el mundo, ambos encuentran un destino al que entregarse gozosos. Aunque sin llegar a la hagiografía, Gilson otorga demasiado crédito al *Discurso*, como si no fuera capaz de separar al autor del personaje, como si esa confesión tuviera un certificado de historicidad expedido por la policía intelectual. Otro es el tono de los estudiosos cartesianos actuales, incluso de una biógrafa tan apegada a su héroe como Rodis-Lewis<sup>6</sup>, que se preocupan por señalar los puntos en los que el *Discurso* se aparta de lo

---

<sup>4</sup> A Guez de Balzac lo consideraba Sainte-Beuve como el precursor de los prosistas franceses obsesionados por el estilo. De él dice en *Port-Royal*: «Pasó treinta años enteramente ocupado en la contemplación de sí mismo y de su obra literaria [...]. Nunca renovó su espíritu en el mundo ni con el trato de los hombres [...]. La soledad le estropeó el espíritu, igual que a otros se lo estropea el mundo.» La analogía con Descartes es clara.

<sup>5</sup> Balzac le escribe en marzo de 1628: «Por lo demás, señor, recordad, si os place, DE L'HISTOIRE DE VOSTRE ESPRIT. Todos nuestros amigos la esperan y me la habéis prometido en presencia del padre Clitophon [...] Será un placer leer vuestras diversas aventuras en la media y en la más alta región del aire; considerar vuestras proezas contra los Gigantes de la Escuela, el camino que habéis seguido, el progreso que habéis hecho en la verdad de las cosas [...]». Los historiadores de la obra cartesiana siguen debatiendo si llegó a escribir, o no, tal texto.

<sup>6</sup> Como se ve en *Descartes. Biographie*, Calmann-Lévy, 1995. Edición española en Ed.Península.



que dicen otros testimonios, los libros, cartas o diarios donde aquellos que conocieron a Descartes dejaron expuestos sus recuerdos, semblanzas y opiniones sobre él.

Concedo a Gilson que la vida de Descartes estuvo marcada por el goce de saber, que lo retiró de otros placeres más mundanos y casuales. Pero sostener que no le interesaba la gloria ni afán alguno de reforma intelectual implica creer a pies juntillas en la verdad del *Discurso* y moverse en los parámetros del intelectual aislado en su torre de marfil. De la correspondencia cartesiana yo más bien colijo una cierta tensión nunca resuelta entre el deseo del triunfo científico y el miedo a pagar el precio de saltar a la palestra pública, lo que implicaría perder los beneficios de su *beata vita*; desde entonces ser leído y aclamado se acompañaría de ser discutido y criticado. En cuanto a la reforma intelectual parece que Descartes confió mucho tiempo en la posibilidad del apoyo de los jesuitas, con quienes mantenía una relación ambivalente, para convertirse en el paladín de la ciencia impartida en los colegios jesuitas, cuya enseñanza, marcada por la *Ratio studiorum*, se animaba de una voluntad de cambio respecto a los estudios universitarios tradicionales.

Gilson aventura que el *Discurso* fue resultado de una crisis de soledad, consecuencia de haber renunciado a la publicación de *El Mundo* en 1634, debido a la reciente condena de Galileo por Roma. Si Descartes se marchó desde 1628 a vivir a los Países Bajos, no fue sólo por el motivo confeso –apartarse de la vida social que le distraía de su vocación intelectual–, sino además por otro inconfesable: su deseo de vivir en una nación donde la amenaza del Santo Oficio fuera menos poderosa que en la católica Francia. Su aislamiento respecto del entorno familiar y social estuvo contrapesado por una abundante correspondencia con sus conocidos, con muchos de ellos por mediación de Mersenne. De modo que el *Discurso* representa el primer paso fuera de su caparazón para cumplir su destino público. Un poco anacrónica me resulta la idea de Gilson de que Descartes «se creyó llamado al papel de un bienhechor del género humano [...] había comprendido que la verdadera ciencia debía transformar algún día las condiciones materiales de nuestra existencia». Es cierto que en su obra y en sus cartas abundan las esperanzas sobre el porvenir de la ciencia –de su ciencia, más bien– y su aplicabilidad a la vida cotidiana de las gentes, pero mucho más que por una comprensión anticipada del futuro, que le daría carácter de racionalidad a tales esperanzas, por una fe ciega y soberbia en su trabajo, un optimismo desmesurado que convierte sus esperanzas en infundadas e imaginarias.

En el origen de esta conferencia estaba mi interés por encontrar respues-



tas a algunas preguntas suscitadas por la relación entre el *Discurso* y la trayectoria intelectual cartesiana. ¿Cuáles fueron los jalones en el proceso cartesiano de reflexión sobre el método científico que le llevaron hasta el *Discurso*? ¿Por qué el método aparece tan poco en las obras científicas escritas durante el período en que se interesaba por él? ¿Por qué la publicación del *Discurso* significó a la vez el abandono de su interés por el método, que desaparece de su obra posterior? En un cuaderno de juventud, bajo el encabezado «Cogitatione privata» se encuentra una expresión ya famosa: *larvatus prodeo* «avanzo enmascarado», que ha sido interpretado como un lema vital que apunta hacia una cara oculta; es hora, pues, de avanzar hacia la máscara.

## DESDE QUE VIO LA LUZ

El niño René, nacido en 1596, fue criado en casa de su abuela paterna. Su madre murió de parto (la criatura murió también) cuando él tenía un año y medio. Su padre, consejero en el Parlamento de Bretaña, pasaba largas temporadas allí, y tras sus segundas nupcias, gran parte del año. En Pascua de 1607 ingresa en el recién inaugurado colegio jesuita de La Flèche, donde permanecerá hasta septiembre de 1615, codeándose con 1300 alumnos de familias de alcurnia. Sometido a un régimen especial por su condición enfermiza, se habituó a dormir diez horas diarias; tanta cama debió potenciar algunos rasgos de su carácter, como su optimismo respecto a sus capacidades y su destino, su tendencia a creer sus propias ensoñaciones y fantasías, su constante autoindulgencia. Los jesuitas le proporcionarán una buena formación en gramática y retórica, en la filosofía de Platón y Aristóteles, y en las matemáticas euclídeas, según el manual de Clavio. En una carta de 1638 elogia su enseñanza por la calidad y extensión de los cursos de filosofía y por su tratamiento igualitario de los alumnos<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> «Aunque mi opinión es que no todo lo que se enseña como Filosofía es tan verdad como el Evangelio, de todos modos, dado que es la llave de las demás ciencias, creo que es muy útil estudiarla el curso entero, de la manera en que se la enseña en los colegios de los jesuitas, antes de emprender la educación de su espíritu por encima de la pedantería, para hacerlo sabio correctamente. Y debo rendir ese honor a mis Maestros, y decir que no hay lugar en el mundo donde a mi juicio se la enseñe mejor que en La Flèche. [...]. Y en fin, la igualdad con que los jesuitas los tratan, sin tratar apanas de distinto modo a los más destacados que a los menos, es una invención muy buena, para quitarles la ternura y demás defectos que puedan haber adquirido por la costumbre de ser queridos en las casas de sus padres.» AT, I.



Su padre pretende que se dedique a las leyes, a ejemplo suyo, de modo que René obtiene los títulos de bachiller y licenciado en Derecho en la Universidad de Poitiers en noviembre de 1616. No se decide a entrar en el mundo jurídico y elude comprometerse en matrimonio con la joven propuesta por su padre, Mademoiselle de Rosay. En 1618 alcanza la mayoría de edad, recibe su parte de la herencia materna y se alista como voluntario en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau, al iniciarse la Guerra de los Treinta Años. Parte hacia los Países Bajos, donde conoce a Isaac Beeckman, su iniciador en los caminos de la física matemática, quien propone a René algunos problemas, como la caída de los graves, la presión de un líquido sobre las paredes del recipiente y las leyes de la armonía musical. Lo esencial de los escritos cartesianos sobre ellos quedará recogido por Beeckman en su *Diario*. Sabemos por unas anotaciones de Descartes tituladas *Experimenta*, que se interesó por entonces en los autómatas, espejos y fenómenos luminosos. En 1619 cruza los territorios alemanes para incorporarse a las tropas de Maximiliano de Baviera, y entonces, en Neuburg, la noche del 10 de noviembre de 1619 tiene los famosos sueños que lo decidirán a dedicar su vida a la actividad científica. Con ese motivo abre una sección en su cuaderno titulada «Olímpica», donde dice: «El 10 de noviembre de 1619, cuando me hallaba lleno de entusiasmo y descubriendo los fundamentos de la ciencia admirable». En acción de gracias promete peregrinar al santuario de la virgen de Loreto, en Italia, antes del primer aniversario de sus sueños y una vez acabado un tratado sobre los elementos de los sólidos. Se interesa por los Rosacruces, cuya literatura anónima exponía, en general, las ideas místicas, alquímicas y médicas de Paracelso, con toques de luteranismo. En junio de 1620 conoce a Johann Faulhaber, ingeniero, matemático y con fama de rosacruz. Es muy probable que a principios de noviembre haya visitado a Kepler<sup>8</sup>. Poco después anota en su cuaderno<sup>9</sup>: «El 11 de noviembre de 1620 empecé a concebir el fundamento de un descubrimiento admirable».

---

<sup>8</sup> Sabemos que Descartes se hallaba esos días en Praga, donde residía Kepler, quien dejó registrada la visita de un joven caballero francés llamado Cartelius. No tengo ninguna duda de que se trataba de Renatus Cartesius.

<sup>9</sup> Ese cuaderno perdido fue transcrito parcialmente por Baillet, que lo tradujo del latín al francés, y también por Leibniz. El adjetivo «mirabilis», que suele ser traducido como «admirable», tiene asimismo los significados de «maravilloso» y «milagroso», que cuadran mejor con el sentido del texto.



A partir de aquí se abre un período de cinco años sobre el que tenemos poquísimos datos. Se sabe que en 1622 está en Rennes con su familia y que en 1623 intenta escribir su primera obra sobre el método *De studio bonae mentis*, que no debió avanzar mucho<sup>10</sup>. En septiembre de 1623 se decide a cumplir su promesa de ir al santuario de Loreto y parte para Italia; según parece estuvo en Venecia, Roma y Florencia, sin dejar huellas de su paso en los ambientes culturales. En junio de 1625 regresa a Francia y escribe a su padre que no ha comprado el cargo de intendente general que había dejado vacante un miembro de la familia. Entra en contacto con el círculo de Mersenne y conoce a Guez de Balzac, quienes también habían estudiado con los jesuitas en La Flèche. A partir de 1626 su mayor interés parece centrado en la óptica, colaborando al respecto con el matemático Mydorge y con un tallador de lentes, Ferrier, a quien pretenderá llevarse a los Países Bajos cuando se instale allí definitivamente en otoño de 1628. Con su marcha deja inacabada su verdadera obra sobre el método, las *Reglas para la dirección del espíritu (Regulae ad directionem ingenii)*, habiendo escrito veintiuna reglas de las treinta y seis proyectadas.

## ESTÁN CLAVADAS TRES FECHAS

Revisemos ahora cuáles han sido los principales jalones del camino cartesiano hacia el método hasta que inicia la redacción de las *Reglas*. En la biblioteca de La Flèche pudo conocer la medicina alquímica de Paracelso, la lógica de la invención de Petrus Ramus, las mecánicas de Ramelli, la magia cabalística de Agrippa y la magia natural de Della Porta, quien trataba de explicar los hechos maravillosos por causas naturales. Creo que Descartes debió salir de La Flèche con una vaga idea sobre la «mathesis universalis», una idea que sólo empieza a concretarse bajo la inducción de Beeckman: la física matemática se convertirá en el modelo del saber. Parece que Descartes nunca se sintió tentado por el escepticismo, que había irrumpido con fuerza en Europa tras la primera traducción al latín de Sexto Empírico en 1562. Buena parte de los fideístas cristianos adoptaron el escepticismo como reacción frente a la Reforma y frente a la nueva filosofía de la Naturaleza; en cambio, Lutero y Calvino criticaron con dureza el escepticismo. Sabemos que Descartes leyó

---

<sup>10</sup> Sólo nos han llegado breves referencias a través de uno de sus primeros biógrafos, Baillet, en su *Vie de Descartes*, 1692.



algunos hitos de esa tendencia filosófica, como el *Quod nihil scitur* (1581) de Sánchez, los *Ensayos* (1591) de Montaigne y *La Sagesse* (1601) de Charron, pero quizá por motivos de carácter, nunca se alineó con esa tendencia –de la que señalaremos algunos préstamos en la obra cartesiana–, sino que por el contrario aspiró a superarla definitivamente con su método.

Entre 1619 y 1620, durante su estancia en los territorios alemanes, conoció la existencia de la literatura rosacruz. Su curiosidad no se dirigía hacia su faceta de filantropía médica, sino hacia la supuesta posesión de una sabiduría secreta, de un método oculto<sup>11</sup>. No le llevará mucho tiempo convencerse de que en los folletos mágicos y alquímicos de los sedicentes rosacruces no hay nada de su interés.

Detengámonos ahora en tres fechas importantes para Descartes. El 10 de noviembre de 1618 conoce a Beeckman; su intensa amistad y colaboración se prolongarán hasta 1630<sup>12</sup>. El 10 de noviembre de 1619 tiene los sueños que marcarán su vida y escribirá *Descubriendo los fundamentos de una ciencia admirable*. El 10 de noviembre de 1620 anotará: «empecé a concebir el fundamento de un descubrimiento admirable». Avanzaré tres hipótesis:

1. Descartes era consciente de que el 10 de noviembre de 1619 era el primer aniversario de su encuentro con Beeckman y en cuanto tal motivo de celebración. No hay, pues, coincidencia de fechas, sino reconocimiento de su deuda hacia el holandés, que le había mostrado el camino de la vida que los sueños iban a confirmar.
2. ¿Qué son esa ciencia y ese descubrimiento milagrosos cuyos fundamentos concibe? Hay quienes afirman que se trata ya de su geometría algebraica, pero la fecha es muy temprana. Hay quienes creen que se trata de la idea de que todas las ciencias son una porque la inteligencia humana es una, o sea, la tesis cartesiana que abre el camino de la subjetividad epistemológica. Yo me inclino a creer que la ciencia aludida es la física matemática y el descubrimiento es que la aplicabilidad

---

<sup>11</sup> A su regreso a Francia en 1622 se enterará, para su sorpresa, que sus viajes por territorios alemanes le habían granjeado la fama de rosacruz. Una norma de los supuestos rosacruces era la atención médica gratuita. Aunque Descartes tenía antecesores médicos en su familia no se sabe que haya iniciado sus experimentos sobre fisiología antes de 1628, a menos que aprovechara su estancia de 1623 a 1625 en Italia para estudiar algún curso de Medicina en Padua u otra universidad.

<sup>12</sup> La desproporción de la cólera de Descartes al enterarse de que Beeckman le había comentado a Mersenne que había sido su maestro en ciertos asuntos nos revela la intensidad de su amistad y el megalómano orgullo cartesiano.



de las matemáticas a la física no se limita a problemas puntuales, sino que es generalizable. En definitiva, creo que lo que ha vislumbrado es el principio del camino que le conducirá al mecanicismo. ¿Y a qué aludiría con esos «fundamentos»? A mi parecer se refiere a que el orden del mundo es absoluto porque es el orden impuesto por Dios y, dado que la razón humana es un don divino a semejanza de sí, se puede descifrar ese orden avanzando paso a paso desde las intuiciones evidentes y los principios más simples hasta los fenómenos más complejos.

3. E. Milhaud ha propuesto que la alusión del 10 de noviembre de 1620 es el resultado de la visita a Kepler y conocer sus trabajos sobre óptica. Me parece totalmente plausible. Ese milagroso descubrimiento puede haber sido catalizado por Kepler, mago de la armonía cósmica matemática. Las ideas del viejo maestro de Praga pueden haber entusiasmado al joven estudioso francés. Otras anotaciones que Descartes realiza en su cuaderno bajo el rubro de «Olímpica» sobre la correspondencia entre lo espiritual y las figuras sensibles, así como el hecho de que en los meses siguientes prepare un tratado sobre los elementos de los sólidos, me parecen muy encajables en el espíritu kepleriano.

## DE LOS SUEÑOS A LAS REGLAS

El aldabonazo de los sueños hizo abandonar a Descartes su intención de dedicarse, al menos unos años, a la vida militar. Inicia la redacción de un tratado sobre los elementos de los sólidos, probablemente con la perspectiva de mejorar el libro XIII de Euclides como herramienta para aplicar las matemáticas al mundo físico. Lo deja inacabado, aunque es posible que aprovechara algo de ese proyecto para los trabajos posteriores que le condujeron a la *Geometría*. En el verano de 1620 lo encontramos en Ulm, colaborando con el ingeniero Johann Faulhaber –supuesto rosacruciano– en asuntos de física matemática, seguramente, entre otros, de mecánica. Parece que su estancia y viajes por los territorios centroeuropeos se prolongó hasta abril de 1622, cuando lo encontramos en Rennes con su familia. En algún momento de ese año debió empezar la redacción de su primer tratado sobre el método *De studio bonae mentis*, que abandona al año siguiente, pero cuyas ideas aparecerán en las *Reglas*. Según su temprano biógrafo Baillet, Descartes distinguía ahí una memoria sensible, ligada a la imaginación, de una memoria puramente inte-





lectual, ligada al entendimiento; el texto no se ha conservado. En septiembre de 1623 viaja a Italia para cumplir tardíamente su promesa de peregrinar a Loreto y con el propósito de «adquirir experiencia y formar hábitos». Por referencias tangenciales en su correspondencia se presume que estuvo, al menos, en Venecia, Roma y Florencia. Sin embargo, hasta ahora no se han encontrado huellas de su paso por los círculos intelectuales italianos. Aunque no sepamos lo que hizo, podemos imaginarlo leyendo a los autores prestigiosos del momento: Galileo, della Porta, Telesio, Campanella, y aunque Clavius –cuyo manual de matemáticas había estudiado en La Flèche– había muerto en 1614, pudo quizás entrar en contacto con los jesuitas del Colegio Romano. La mayoría de los estudiosos cree que fue a su regreso de Italia en 1625 cuando Descartes contacta con el círculo de Mersenne. Basándome en una carta del primero al segundo considero más probable que se hubieran conocido poco antes de su partida hacia Italia y sólo desarrollaran su relación a partir del regreso.

Las *Reglas para la dirección del espíritu*<sup>13</sup> se concibieron como una obra tripartita: las doce primeras reglas se ocuparían de las generalidades filosóficas, en especial, de los temas epistemológicos; las doce siguientes explicarían el funcionamiento del método matemático, mientras que las doce últimas concretarían cómo aplicar el método a la filosofía de la Naturaleza. Descartes llegó a escribir las dieciocho primeras y dejó las tres siguientes formuladas. Pienso que dejó la obra inacabada porque no supo cómo afrontar la aplicación de las matemáticas a la física, y considero probable que las tres reglas matemáticas no escritas –la 22, 23 y 24– tuvieron que ocuparse justamente de ello. Incluso las dieciocho reglas escritas, aunque argumentadas, adolecen de los defectos habituales de un texto no revisado: tono y extensión desigual, algunas repeticiones, un cierto desorden<sup>14</sup>. Hay una tonalidad y preocupación escolástica, de cuño aristotélico, en la relación de Descartes con el método, aunque marque distancias frente al estagirita y señale que la lógica no sirve como método de descubrimiento, sino de exposición de lo ya descubierto.

---

<sup>13</sup> Es posible que Descartes haya concebido el proyecto de las *Reglas* desde 1626 e iniciado, quizá, su redacción, aunque la presencia de la filosofía agustiniana me hace creer que buena parte de la obra fue escrita después del encuentro con el cardenal Bérulle, fundador del Oratorio, quien lo animó a escribir un tratado de metafísica cristiana.

<sup>14</sup> Valga como ejemplo la regla XII, donde Descartes parece que se ve obligado a incluir un montón de cosas para poder pasar ya a la parte matemática, cuando mucho de lo que ahí trata hubiera podido exponerlo en reglas anteriores conexas.



Encontramos ya en las *Reglas* todas las cuestiones fundamentales que aparecerán, una década después, en el *Discurso*:

- La doctrina de la unicidad de la inteligencia –igual para todos los hombres– que se manifiesta en formas diversas: sentir, imaginar, recordar, comprender. Debemos ver en ella una extensión de la doctrina socrática de la razón universal combinada con la doctrina cristiana de la unidad fundamental del alma.
- La doctrina de la unidad de la ciencia –basada en la anterior– que será netamente diferenciada de otros saberes, como las artes y la historia.
- La negación a aceptar la verdad como opinión probable, su posicionamiento frente al escepticismo, cultivado por muchos círculos intelectuales cristianos, que tras el cisma de las iglesias reformadas, preferían hacer obediente profesión de fe en las Escrituras y en la Iglesia de turno, a la vez que se acogían a una prudente suspensión del juicio en asuntos filosóficos.
- La constatación de que de la experiencia se derivan múltiples errores y la convicción de que las matemáticas son el modelo del saber, en cuanto ciencia de la medida, del orden y la proporción.
- Su agustinismo iluminista, al exponer que las «semillas de verdad» que Dios ha puesto en la mente operan como principios innatos de la «luz natural» que nos permite tanto conocer con buen juicio (*bon sens*), distinguiendo lo verdadero de lo falso, como actuar éticamente prefiriendo la virtud al placer y lo honesto a lo útil.
- La recomendación de empezar cualquier investigación por lo más fácil y sencillo, partiendo de evidencias intelectuales, separando lo claro de lo confuso y distinguiendo cuidadosamente la cosa o fenómeno investigado de otros similares.
- La reducción de los fenómenos complejos investigados a sus «naturalezas simples», sus elementos o variables básicos, para luego averiguar sus proporciones relativas, a expresar mediante ecuaciones. Solucionado el sistema de ecuaciones resultante se recompone el fenómeno original avanzando por grados y en orden.
- La enumeración final de todos los pasos del proceso de investigación mediante una especie de verificación inductiva por partes que asegure la correcta continuidad del proceso desde sus principios hasta sus conclusiones.
- La reducción de las operaciones de la inteligencia a la intuición y la deducción. La primera tiene como misión proveernos de puntos de partida para cualquier investigación mediante la captación de evidencias intelectuales, o sea, verdades necesarias. Define esa operación como instantánea, pretendiendo situar así ese acto de comprensión en el mismo plano de la lógica, fuera del



tiempo. La deducción, que arranca de las intuiciones, es entendida como movimiento, sucesión y memoria. Movimiento como tránsito de una fórmula o enunciado a otro; sucesión en cuanto hay un orden gradual y necesario que se debe seguir; memoria como legitimación del punto de partida y validación del entero proceso de razonamiento. Hay pues en Descartes una doble preocupación respecto a la relación entre el método y el tiempo: por una parte, puesto que el método debe alcanzar verdades necesarias, éstas tienen que ser válidas en todo tiempo, o sea, independientes del tiempo; por otra parte, la duración excesiva de las investigaciones o razonamientos convierte en problemático el garantizar la perfección de todo el proceso. En definitiva, quiere legitimar el proceso de conocimiento como si ocurriera en un tiempo ideal, siendo sin embargo consciente de los problemas que genera su ocurrencia efectiva en el tiempo real.

- Una concepción de la mente en la que predomina el entendimiento, en cuanto fuente del criterio de verdad, sobre unos sentidos receptores pasivos y una memoria escindida entre memoria sensible y memoria intelectual. El gobierno del alma sobre el cuerpo se interpreta según el siguiente proceso: las sensaciones recibidas son pensadas por el sentido común o buen juicio, el cual hace funcionar la imaginación, que a su vez excita a los nervios, causantes de los movimientos corporales.

- Aunque aún no ha encontrado la formulación satisfactoria «cogito, ergo sum», frases como «qu'il existe, qu'il pense» o «je suis, donc Dieu existe», «je comprends, donc j'ai un esprit distinct du corps» patentizan que ya ha encontrado en Agustín<sup>15</sup> el barrunto de los fundamentos de su metafísica: la certeza de la conexión entre pensamiento y existencia, la existencia de Dios y la separación entre alma y cuerpo, origen de la separación entre lo inteligible y lo sensible.

## **DE LAS REGLAS A LOS ENSAYOS**

Haciendo suya la divisa de Ovidio «bene vixit qui bene latuit», Descartes se traslada a los Países Bajos en otoño de 1628, donde vivirá casi sin interrupción hasta finales de 1649. Además de intentar escribir un tratado de metafísica del que no nos ha llegado nada, lo sabemos inicialmente dedicado a la

---

<sup>15</sup> Quien a su vez, si no había encontrado directamente la relación entre pensamiento y existencia en el *Teeteto* de Platón, debió encontrarla en algún comentarista o en un neoplatónico.



óptica<sup>16</sup> y al estudio de la fisiología<sup>17</sup> mediante disecciones anatómicas. Renueva su amistad con Beeckman, que se verá truncada por una violenta disputa a finales de 1630 gracias a Mersenne; la posterior reconciliación no cerrará del todo la cicatriz de Descartes. Ese año comienza el primer libro que logrará acabar: *El Mundo* o *Tratado de la luz*, una obra de física teórica muy especulativa con la que pretende, según su propia expresión, elaborar una «fábula» cosmológica explicativa del desarrollo del universo desde sus orígenes –la creación divina– hasta la actualidad<sup>18</sup>. Al terminarla, en 1634, Descartes –aunque había intentado disimular en la obra su copernicanismo con el argumento retórico de que la Tierra no se mueve por sí misma sino que es arrastrada por los cielos– decidirá por prudencia no publicarla, a raíz de la condena de Galileo por la Iglesia Católica el año anterior<sup>19</sup>. En principio pensó publicarla acompañada de un *Tratado del hombre*, exposición de sus investigaciones fisiológicas, tratado inacabado que aprovechará ulteriormente para redactar *Las pasiones del alma* en 1646.

*El Mundo* introduce un principio fundamental de la física cartesiana: la equivalencia entre extensión y materia, o sea, la inexistencia del vacío. ¿Por qué este retorno a un principio aristotélico, a comienzos de 1630, cuando en su correspondencia del año anterior aceptaba la idea del vacío? El asunto no está claro. Me parece muy improbable que fuera consecuencia de sus experiencias en física. Más razonables son otras dos hipótesis. Primera, que Descartes haya pensado que la construcción de un sistema mecanicista del universo exigía la desaparición del vacío, que al no tener un estatuto epistemológico equivalente al de la materia quedaría como un fantasma inútil, causante de dificultades más que de soluciones. Segunda, que puesto que intentaba ser lo más fiel

---

<sup>16</sup> Durante un par de años pugnará en vano por convencer a su colaborador parisino Ferrier, tallador y pulidor de lentes, para que vaya a vivir con él.

<sup>17</sup> Adquiría en las carnicerías cadáveres de animales para estudiar la estructura y funcionamiento de sus órganos, actividad que parece haber practicado durante toda su estancia en los Países Bajos.

<sup>18</sup> La denominación «fábula» alude a una ficción didáctica moralizante y era habitual en la época. Por ejemplo, a finales del XVI Poliziano estrenaba su obra dramática *Fabula d'Orfeo* y en 1607 Monteverdi presentará en Mantua su ópera *L'Orfeo* como *Orfeo, favola in musica*.

<sup>19</sup> En agosto de 1634 Beeckman le lleva los *Discorsi* de Galileo a Descartes; conocemos la desdeñosa opinión de éste respecto al pisano por limitarse a estudiar problemas particulares basándose en experimentos, sin dar una teoría física general apoyada en sólidos principios metafísicos.



posible al relato del Génesis<sup>20</sup>, haya interpretado la creación «ex nihilo» como inexistencia de la nada dentro del mundo creado, del mismo modo que puede haber interpretado el «fiat lux» como comunicación divina del movimiento a la materia. Sea de origen físico o teológico, la física cartesiana permanecerá siempre fiel a ese principio metafísico, incluso cuando hacia el final de su vida se entera de las experiencias de Torricelli y Pascal que parecen refutarlo.

Si algo llama la atención en *El Mundo* desde el punto de vista metodológico es la ausencia aparente del método de las *Reglas*. Aunque esté subyacente, nos costaría un verdadero esfuerzo de la imaginación retrotraer el avance conceptual de la obra a las evidencias intelectuales y a los momentos reductivo y compositivo, o como los denominará en el *Discurso*, analítico y sintético. No es sino un síntoma de lo que veremos en los ensayos de 1637: el método ha comenzado a disolverse.

Frustrada la edición de *El Mundo* Descartes comienza a preparar la publicación de sus ensayos. La *Dióptrica*, que recoge sus experiencias en óptica desde 1626, fue redactada en su mayor parte en 1632, pues originalmente iba a incluirla en *El Mundo*. En 1635 la revisa y la deja lista para la imprenta. En ese momento está ya trabajando en los *Meteoros*, donde trata una serie de temas de física que había trabajado en años anteriores. En 1636 redacta la *Geometría*, donde presenta ideas que ha desarrollado desde su juventud. Entre los últimos meses de 1636 y comienzos de 1637 compone el *Discurso del método*, combinando retazos de distintas épocas revisados y escritos nuevos, lo que propicia ciertas repeticiones e incoherencias. Finalmente el 8 de junio la obra sale de imprenta.

Más allá de las polémicas sobre las fechas de composición de las partes del *Discurso*<sup>21</sup>, conviene retener que su texto no representa el estado del pensamiento cartesiano en 1637 sino muy parcialmente, ya que encontramos ideas elaboradas, mantenidas, transformadas o abandonadas por su autor, al menos,

---

<sup>20</sup> En 1623 Mersenne había publicado *Preguntas más célebres sobre el Génesis*, un comentario enciclopédico de más de 1200 páginas a las especulaciones sobre el texto bíblico.

<sup>21</sup> Un pionero del estudio cronológico del *Discurso*, hacia 1940, fue Gilbert Gadofre. Véase su contribución y la de Edwin Curley en la obra ya citada *Le Discours et sa méthode*, P.U.F., Paris, 1987. Según Gadofre las partes primera, cuarta, quinta y sexta proceden de textos anteriores a 1636, encontrándose lo más nuevo en las partes segunda y tercera. Curley, por el contrario, aun reconociendo que Descartes pudo echar mano de textos proyectados e inéditos, cree que la mayor parte del *Discurso* fue escrito en 1635-36, añadiendo sólo la parte tercera en 1637.



desde 1619. Los ensayos presentan tan pocas huellas del método como *El Mundo*; el único ejemplo claro es el del análisis del arco iris en los *Meteoros*. Desde luego parece haber claras semejanzas entre este caso y el que mejor ejemplifica el método en las *Reglas*: el estudio de la anaclástica en la Regla VIII. La argumentación cartesiana avanza desde el planteamiento de unas cuestiones concretas, a saber, cuál es la curvatura de una lente que reúne los rayos paralelos de luz en un mismo punto y cuál es la causa del arco iris, hacia preguntas más generales que remiten a principios fundamentales que operan en ambos fenómenos. El procedimiento se asemeja a los procedimientos lógicos de Aristóteles. Ahora bien, Garber<sup>22</sup>, en su análisis comparativo de ambos casos llega a la conclusión de que el trabajo sobre el arco iris data de 1630-31, más cercano a la fecha de composición de las *Reglas* que a la del *Discurso*. En mi opinión, el método que presenta Descartes en el *Discurso* es el mismo que el de las *Reglas*, simplificado al máximo, reduciendo las 21 reglas a cuatro principios operativos fundamentales. Sin embargo, me parece acertado el dictamen de Brunschwig<sup>23</sup>, que detecta un cambio en el significado matemático del método: en las *Reglas*, Descartes, aún preso de la noción de *mathesis universalis*, pretende geometrizar el universo; en el *Discurso* el tono cambia, porque la pretensión cartesiana estriba en expresar las relaciones geométricas como ecuaciones algebraicas. Hay pues un desplazamiento desde el espíritu geométrico al espíritu algebraico, desde lo espacial a lo cuantitativo. Aunque ya en las *Reglas*, usando las líneas como símbolos de las proporciones abstractas, Descartes reduce el significado geométrico multidimensional de las operaciones algebraicas a una sola dimensión y generaliza la noción de dimensión aplicándola a otras magnitudes como el peso o la velocidad, será en las obras posteriores donde saque partido a esas ideas, por ejemplo, resolviendo el problema de Pappus en 1631, que luego expondrá en la *Geometría*, o sustituyendo en *El Mundo* la idea aristotélica de movimiento por la idea de movimiento espacial, por tanto, dimensional, geométrico y continuo.

Los propios amigos de Descartes se quejarán de que no haya expuesto su método en el *Discurso*. Se defenderá alegando que, puesto que el método es

---

<sup>22</sup> En su contribución a *Le Discours et sa méthode*, Actas del Coloquio por el 350 aniversario del *Discurso del Método*, titulada «Descartes et la Méthode en 1637».

<sup>23</sup> Brunschwig califica ese cambio como «ruptura», lo que me parece un exceso desde el punto de vista epistemológico. Véase su perspicaz análisis del aspecto matemático del asunto en *Les étapes de la philosophie mathématique*, A. Blanchard, Paris, 1972.



más cuestión de práctica que de teoría<sup>24</sup>, no pretendía explicarlo, sino dar indicaciones para que cada cual pueda ejercitarlo, aprendiendo a la par que lo practica. Pero como ya hemos dicho, lo cierto es que tampoco en los ensayos el método en acción se muestra con claridad. Respecto a la *Geometría*, por ejemplo, reconocerá haberla mantenido deliberadamente oscura para que no puedan aprovecharse de ella, ni atacarlo por ella, los matemáticos incapaces de comprenderla. De hecho, en la *Geometría* no expone para nada su doctrina de las ecuaciones, que los comentaristas de la obra se verán forzados a deducir por su cuenta. Descartes ha hecho lo mismo de lo que se quejaba respecto a los antiguos: usar un método de explicación distinto al método de descubrimiento<sup>25</sup>.

## EL DONAIRE DE LAS FÁBULAS

La primera parte del *Discurso* es, junto a la última, la más interesante desde el punto de vista literario, porque entrelaza reflexiones teóricas con sucesos personales, ideas de otros con las propias, disquisiciones literarias con digresiones psicológicas y sociales. El narrador, al que suponemos situado en 1636, empieza exponiendo una serie de ideas generales para luego pasar al discurso autobiográfico, que se remonta a sus años de escuela (1606-15), se demora en el interregno postescolar (1615-1618) y prosigue con sus años de viaje (1618-1625). Descartes advierte que propone el *Discurso* como una historia o como una fábula, lo que debemos interpretar como la narración de acontecimientos con espíritu moralista y pedagógico. Nos dice que «el donaire de las fábulas despierta el espíritu; que las acciones memorables de las historias lo educan y leídas con inteligencia ayudan a formar el juicio.» Pero más adelante dirá que «las fábulas hacen imaginar como posibles acontecimientos varios que no lo son en absoluto; y que incluso las historias más fieles [...] omiten casi siempre las más bajas y menos ilustres circunstancias». Luego explicará que leer los libros buenos es como una conversación con sus autores «en la que sólo nos revelan sus mejores pensamientos». Su propósito es «representar mi vida como un cuadro». Y debemos oír esta metáfora como «esto es lo que quiero que veáis de mí». La fábula va a darnos en parte la imagen que él tiene de sí y en parte la que quiere que se tenga de él. Descartes

---

<sup>24</sup> Carta a Mersenne, 20-IV-37.

<sup>25</sup> Carta a Vattier, 22-II-38.



está obligado a parecer sincero y a elaborar un texto verosímil. Reconoce con perspicacia: «Sé cuán sujetos estamos a comprendernos mal en lo que nos afecta», aunque también dice que «me parecía que podría hallar mucha más verdad en los razonamientos que cada cual hace respecto a los asuntos que le importan». Además advierte que «la filosofía proporciona los medios para hablar con verosimilitud de cualquier cosa y hacerse admirar de los menos listos». Descartes se preocupaba mucho por las opiniones de los demás sobre él. Siempre quiso hurtarse a las polémicas públicas, aunque en su última década su fama se lo impidió. Al presentarse como un buen estudiante del mejor colegio se apoya en los juicios de sus compañeros: «sabía los juicios que los otros hacían de mí y no veía en absoluto que se me estimara inferior a mis condiscípulos».

Descartes inicia el *Discurso* defendiendo la tesis socrática de que la razón o buen juicio (*bon sens*) es una capacidad idéntica en todos los hombres y que la diferencia entre estos radica en los modos de ejercitarla. Con cierta ironía socrática se permite añadir que todo el mundo está contento con su razón, nadie cree carecer de la que precisa. Este reparto del buen juicio puede haberlo tomado de Montaigne, quien escribe en sus *Ensayos*: «¿Quién pensó alguna vez carecer de juicio? [...] El reparto más justo que de sus gracias nos ha hecho la naturaleza es el del juicio: pues no hay nadie que no se contente con lo que se le ha dado<sup>26</sup>.»

Al mencionar con orgullo por vez primera su método afirma que espera elevar su conocimiento hasta donde «la mediocridad de mi espíritu y la corta dimensión de mi vida le permitan alcanzar». Esta frase tiene resonancias de la doctrina epicúrea sobre la existencia de los dioses, que aduce que la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida impiden dilucidar el problema. No sería extraña esa conexión en alguien que ya ha decidido poner a Dios como fundamento del conocimiento, que quiere leer a Dios en «el gran libro del mundo», que ha encontrado en la ciencia el camino hacia Dios.

No podía faltar el tópico escéptico sobre la pluralidad de opiniones de los filósofos y su incapacidad para concordar sobre la verdad. Que un antiescéptico aproveche este argumento no me parece signo de oportunismo, sino la huella de un pasado en el que Descartes debió debatirse entre inclinarse ante el espí-

---

<sup>26</sup> Montaigne, *Ensayos*, II, 17, «De la presunción», citado por Gilson. Y Descartes, hablando de su vida, como Montaigne, añade: «No he presumido nunca de que mi espíritu fuera en nada más perfecto que el común de la gente».





ritu de la época, que personalmente admiraba en Montaigne, o buscar el camino de la verdad que su carácter le exigía; en todo caso, usa el argumento para desmarcarse de los dogmáticos escolásticos. De hecho, justifica su «extremado deseo de aprenderlas» [las letras] por haber sido persuadido de que proporcionaban «un conocimiento claro y seguro de todo lo que resulta útil para la vida». No será la única vez que señale esta concepción práctica del saber, imbuida sin duda por los jesuitas, en contraste con su ulterior posición. Como él mismo indica «no me sentía de condición tal que me viera obligado a hacer de la ciencia un oficio». Lo afirma al enumerar las diversas ocupaciones humanas, que ya antes ha menospreciado con una cierta condescendencia por vanas e inútiles, a la par que declara su esperanza en su porvenir como investigador de la verdad, en vista de lo conseguido hasta entonces, con una cierta jactancia por haber acertado en la elección de su profesión<sup>27</sup>. El mérito lo atribuye a su método, y manifiesta «haber tenido mucha fortuna al haberme encontrado desde mi juventud en ciertos caminos». Con esta alusión a la genérica fortuna elude reconocer más precisamente cualquier deuda intelectual. Su habitual cautela le lleva a anotar que sólo pretender mostrar cómo su método le ha resultado útil a él, pero sin pretensión de que los lectores lo adopten; en definitiva, que deja a cada cual la responsabilidad de tomar lo que le convenga. Más que librarse de las posibles críticas de quienes puedan usar su método sin provecho, creo que intenta zafarse de cualquier posible acusación de reformador de la educación o de la ciencia por parte de instancias estatales o eclesiásticas. Aunque poco después criticará a «aquellos que regulan sus costumbres por los ejemplos que sacan de ellas» [de las fábulas e historias] debemos tomar «cum grano salis» esa asepsia respecto a sus objetivos: plausible si lo dice en 1628, aún joven, hipócrita si lo escribe en 1637, cuando aspiraba a que su ciencia sustituyera a la de Aristóteles en las Escuelas, ya que aseguraba haber salido de La Flèche «cargado de tantas dudas y errores».

Es hora pues de precisar que a mi juicio los cinco primeros párrafos de esta primera parte, de corte más teórico y general, fueron escritos en 1636, mientras que el resto procede de los años 1626-1628, tal cual o retocado ligeramente para ajustarlo a la estructura del *Discurso*. Los diez siguientes párra-

---

<sup>27</sup> Dice estimar mucho la poesía y la elocuencia, pero las considera dones no adquiridos mediante el estudio. Creo que Descartes echaba de menos esos dones que no poseía: el arte de la invención poética y la elocuencia retórica que le hubiera facilitado su labor de persuasión proselitista. Tampoco se dedicará a la teología porque requiere «tener cierta ayuda extraordinaria del cielo».



fos tienen un tono más personal y Descartes empieza remontándose a su época escolar e inmediata posterior, antes de emprender sus andanzas. Proyecta sobre ese período algunas ideas que yo creo que desarrolló posteriormente<sup>28</sup>, en esa etapa viajera también recordada en el texto. Me parece pues que hay en el texto una reconstrucción que no se corresponde con la realidad histórica, al incorporar pinceladas que tratan de dar unidad, coherencia y solidez a lo que no fue una vida monolítica. El mismo Descartes reconoce esa pluralidad: «haberme encontrado desde mi juventud en ciertos caminos», «elegir los caminos que debía seguir». Cómo no iba a ser así en alguien que canta las bondades del viajar para aprender a juzgar las costumbres del propio país y que confiesa que «tan pronto como la edad me permitió librarme de la sujeción a mis preceptores» dejó de estudiar para lanzarse a aprender «en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo». Aunque más tarde Descartes insistirá en la diferencia entre sabiduría (sagesse, fronesis) y ciencia (science, episteme), en 1618, pertrechado de un «tremendo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones» se lanza a la aventura, huyendo del excesivo apego a los libros de los Antiguos, porque «cuando se es demasiado curioso acerca de las cosas que se practicaban en los siglos pasados se permanece de ordinario muy ignorante de las que se practican en este». Es consciente de que también viajar implica un peligro paralelo: «cuando se emplea demasiado tiempo en viajar uno finalmente se convierte en extranjero en su país». De sus andanzas sacará una doble convicción inversa: desconfianza frente al ejemplo y la costumbre, que usará como terapia escéptica frente a toda moral dogmática, y la utilidad de la experiencia para la vida práctica, utilidad que negará en el terreno del conocimiento.

## **COMO UN HOMBRE QUE MARCHA SOLO Y EN TINIEBLAS**

En la segunda parte del *Discurso* es posible distinguir, a mi juicio, dos secciones: los cuatro primeros párrafos son continuación de la primera parte, procedentes del período 1626-1628, reescrito o no en 1636, y en ellos justifica su decisión de elaborar una filosofía propia; el resto, donde explica las reglas del método, fue escrito en 1635-1636.

Descartes dice haber conocido desde el colegio la extravagancia de las opiniones filosóficas, por lo que desecha adscribirse a un saber formado por

---

<sup>28</sup> Como su desprecio de la alquimia, la magia y la astrología judiciaria, que desde luego no sentía antes de 1620.



mera acumulación de opiniones probables; le parece incluso más fácil acceder a la verdad a partir del sentido común del hombre corriente. Ahora bien, respecto a las verdades difíciles, en las ciencias donde se necesitan razones demostrativas, considera que es más probable que encuentre la verdad un hombre solo que la mayoría. La ciencia, para Descartes, no es democrática, aunque lo sea la razón, porque es ejercicio de la razón, un ejercicio que tiene muchas vías.

Para apoyar su solitaria labor filosófica presenta diversos ejemplos: las ciudades son más bellas, los Estados más efectivos y la verdadera religión está mejor regulada, cuando sus diseños, sus leyes y sus mandamientos proceden de un único urbanista, un solo legislador, el único Dios. Ciudad, Estado, Religión: no son metáforas elegidas al azar. Prósperas ciudades holandesas donde puede vivir en el anonimato; Estado e Iglesia cuya censura hay que pasar para poder publicar; poderes todos ellos con los que hay que estar a bien, pues son el marco necesario e inevitable de la vida que Descartes nos pinta. No es extraño que como viajero repita aquí un canto a la tolerancia con las costumbres y modas ajenas, diversidad que implica «que los que tienen sentimientos muy contrarios a los nuestros no son por ello bárbaros ni salvajes». El designio racionalista unificador parece, en principio, que podría agrandar a los arquitectos de la corte, a la monarquía absoluta, a la iglesia católica. Pero corte, monarquía, iglesia, son instituciones que fundan su legitimidad en la Historia, en esa Historia acumulativa que Descartes pretende desbancar con la razón unificadora. Por ello, manifestándose en contra de los reformadores sociales, vuelve a proclamar con cautela que su método no pretende reformar el Estado, ni las ciencias, ni la educación. Afirma, por el contrario, que es peligroso para la mayoría de la gente, «no es un ejemplo que cualquiera deba seguir»; para unos, porque una vez que empiecen a dudar ya no sabrían salir del escepticismo; para otros, porque lo suyo es aprender de otros más que investigar por su cuenta.

Descartes inicia la segunda sección afirmando que en su juventud decidió deliberadamente posponer el ejercicio de la duda metódica hasta que hubiera proyectado su obra científica y encontrado el verdadero método. Esto me parece un claro ejemplo de cómo el Descartes de 1635 proyecta sobre el Descartes de 1619 algo de lo que se fue haciendo consciente lentamente, como resultado de sus años de aprendizaje, y que en ningún caso es anterior al período de redacción de las *Reglas*, 1626-1628, cuyo abandono será justamente lo que le permita emprender su obra científica, que irá avanzando a trompicones,



sin un plan general, y donde el método jugará un papel cada vez más irrelevante.

A continuación Descartes pasa revista a su aprendizaje escolar de las ciencias que luego le fueron útiles para la elaboración de su método: la lógica, la geometría y el álgebra. Su insatisfacción con la primera se debe al excesivo número de preceptos. Sin decirlo, parece como si aceptara la lógica aristotélica, pero no los añadidos escolásticos que habrían hecho de ella una ciencia compleja y confusa, como la lógica combinatoria de Lulio; señala además que no sirve para descubrir, sino para exponer lo descubierto. Su insatisfacción con la geometría procede de su excesiva dependencia respecto a las figuras, por lo que «no se puede ejercitar el entendimiento sin fatigar mucho la imaginación». Lo que debemos entender como reluctancia a que el conocimiento de lo universal esté sometido a lo particular: la figura geométrica concreta. Esto es algo que difícilmente hubiera podido escribir Descartes antes de la elaboración de su *Geometría*, o sea, antes de producirse ese cambio de hegemonía desde la concepción geométrica a la concepción algebraica, como señalaba Brunschwig. Su insatisfacción con la tercera deriva de la confusión y restricción de los procedimientos algebraicos; es normal que Descartes no se hallara a gusto con la pluralidad de simbolizaciones de los algebristas precedentes –Cardano, Stevin, Vieta– en trance de construir un saber sin una metodología unificada.

Es aquí cuando introduce los cuatro preceptos de su método; este paso, desde las 36 reglas hasta estos cuatro preceptos, no puede explicarse sólo como una conveniente simplificación; sucede que ha habido un cambio sustancial en Descartes respecto al sentido y utilidad del método, que le induce a prescindir de reglas concretas para condensarlas en preceptos muy generales. Ha ocurrido también que ya no tiene interés en poner su método al alcance de todos los matemáticos, sino sólo de aquellos que tengan la capacidad suficiente para desentrañar los mecanismos de su geometría, los patentes y los subyacentes. Pasa en definitiva que ya no es un jovencito deseoso de que los grandes maestros del pasado hubieran explicado punto por punto todos sus hallazgos, sino un maestro que aplicando el álgebra a la geometría ha encontrado un método fácil para resolver problemas que resultaban difíciles a los Antiguos, y que preferiría tener seguidores futuros que críticos actuales.

A la hora de investigar, el primer precepto exige aceptar sólo las evidencias intelectuales, que son inmediatas y simples. Claridad que exige tener la idea presente en el entendimiento, no el recuerdo de la idea; distinción que consiste en delimitar el fenómeno separándolo de otros similares. Desconfian-



do de la tradición, de la autoridad y de las conjeturas, evitando aceptar algo como verdad sin deliberación, por prejuicio, se pretende garantizar puntos de partida firmes y seguros. El segundo precepto recomienda dividir el problema en tantas partes como sea posible y requiera su solución. Se trata, pues, de descomponer el fenómeno complejo en sectores que nos permitan llegar hasta sus variables elementales. El tercer precepto invierte el camino del segundo y avanza «como por grados» desde los objetos más simples y fáciles de conocer hasta los más complejos. Entiéndase por objetos simples cosas tales como las dimensiones espaciales, las disposiciones geométricas, la cantidad de tiempo, etc. Este camino de ida y vuelta está condensado en las *Reglas* en una sola: la XIII. Quizá por eso Descartes no se molesta ahora en citar ni adscribir al segundo o tercer precepto lo esencial de ese camino: encontrar las relaciones de medida y proporción entre las variables elementales, que en las *Reglas* denominaba «naturalezas simples». Sí insiste, en cambio, en la noción de orden, que explicará a continuación. El cuarto precepto consiste en hacer «enumeraciones tan complejas y revisiones tan generales» que se pueda confirmar que no se ha omitido ningún elemento o paso de la investigación. Estas enumeraciones deben ser continuas, ininterrumpidas, suficientes y ordenadas, para que puedan servir como verificación de lo investigado. Vemos aquí, una vez más, la desconfianza cartesiana frente a la memoria y la necesidad de refrenarla mediante el entendimiento. La generalidad de estos preceptos va pareja con su inutilidad, es decir, que son preceptos que no dicen casi nada a quien no sea capaz de comprender la geometría algebraica cartesiana.

Descartes afirma que la idea del orden del mundo la tomó del orden de los razonamientos de las matemáticas, al ser éstas las únicas ciencias demostrativas. Piensa que el orden gradual del conocimiento se corresponde con el orden gradual de la Naturaleza; de hecho, lo que ocurre es que ha transportado el orden deductivo de la matemática al mundo físico, teniendo como fundamento la idea de la creación de un mundo ordenado por las leyes divinas. Su optimismo acerca de la aplicabilidad de las matemáticas al mundo le lleva a aseverar que es posible llegar a conocerlo todo. Asegura que su interés por las matemáticas se debe a su utilidad para el entrenamiento de la razón, muy al estilo platónico; es una idea, en efecto, que aparece varias veces en su correspondencia<sup>29</sup>, un cierto desprecio de las matemáticas puras frente a la filosofía natural. Como explica en este punto, lo que le interesa es comprender las rela-

---

<sup>29</sup> Al menos desde 1626, en una carta a Mersenne.



ciones de orden, medida y proporción. Y entonces menciona uno de sus hallazgos matemáticos explicado ya en las *Reglas*: la simbolización de magnitudes mediante líneas, lo que le permite estudiar sus relaciones de proporción. Se jacta de la facilidad con que su método «en dos o tres meses» le permitió resolver problemas matemáticos difíciles y delimitar las condiciones de solubilidad de tales problemas. Se está refiriendo aquí al invierno de 1619-1620, cuando estuvo preparando una obra sobre los elementos de los sólidos.

El último párrafo de esta segunda parte del *Discurso* es muy interesante desde la perspectiva de la retórica cartesiana. En efecto, presenta como decisiones tomadas deliberadamente a sus 23 años: 1) haberse prometido aplicar en el futuro las matemáticas a las otras ciencias, 2) buscar en el futuro los fundamentos de su método matemático en los principios de la filosofía, 3) prepararse para esas labores futuras mediante la duda terapéutica, la acumulación de experiencias y el ejercicio del método. Si ello fuera así el término «cartesiano» no debería connotar «claridad», sino «clarividencia». Pero más bien creo –y después de todo quizá tenía razón para no fiarse de la memoria– que todo eso es un claro ejemplo de proyección del Descartes que en 1636 recuerda al Descartes de 1619. Y digo «recuerda» concediéndole el beneficio de la duda, pues me inclino a creer que él aquí era consciente de falsear, o si se quiere, de barnizar, los hechos históricos en pro de que el cuadro de su vida quedara más cohesionado. Podemos aceptar el punto primero siempre que no creamos que esa «promesa» implicaba que tuviera alguna clara noción de lo que resultaría de aplicar el método a la física y a la fisiología. De ningún modo puedo aceptar el punto segundo, porque a Descartes nunca se le ocurrió dar el salto a la metafísica antes de 1627. Ese salto operará a largo plazo una ruptura con sus proyectos metodológicos: el *Studium*, las *Reglas* y el *Discurso*. En el tercer punto me parece que junto a dos propósitos reales, como son cultivar las matemáticas y ampliar sus conocimientos sobre física, nos cuele de rondón la duda metódica, algo de cuya formulación no hay indicios antes del salto metafísico (1628-1630), pues ni siquiera está en las *Reglas*. Y ahora Descartes se dispone a presentarnos los resultados éticos de sus años de experiencia vital, de su período de autoformación intelectual.

## **EXTRAVIADO EN MEDIO DE UN BOSQUE**

En el párrafo aislado que inicia el *Discurso* Descartes ya advertía que en la tercera parte se encontrarían algunas reglas «referentes a la moral, que ha sacado siguiendo este método». Antes de enumerarlas advierte que es una



moral provisional, de la que se ha dotado para poder tomar las decisiones que le convengan, sin tener que esperar a que el desarrollo de su razón le provea de un juicio seguro en cada ocasión. Escribe esto en 1636, refiriéndolo a 1619, sin dar indicaciones de que piense acabar con esa provisionalidad. Para ello no bastaría aplicar mejor o con más dedicación el método; conociendo la trayectoria cartesiana podemos especular con que confiara en progresar en sus estudios de la fisiología humana más allá de donde había llegado con el «*Tratado del hombre*» (1632-1634) y en suministrar una explicación de las relaciones entre alma y cuerpo, lo que intentará en el «*Tratado de las pasiones del alma*» (1646-1648). Pero entre 1636 y 1646 Descartes ha tenido que pensar sobre los fundamentos metafísicos de su método –que plasmará en las *Meditaciones metafísicas* (1641)– y una de las consecuencias de ese proceso implicó un giro ético. En efecto, respecto al problema teológico de la entidad de Dios, la sustitución del intelectualismo del *Discurso* por el voluntarismo de *Las pasiones*, obliga a realizar el mismo cambio en su pensamiento ético, donde la primacía del entendimiento cederá su lugar a la primacía de la voluntad. La distinción entre la indeterminación del juicio y las urgencias de la acción era un tópico habitual; Descartes podía haber leído en Montaigne que siempre hay razones para algo y para lo contrario, y que la inseguridad del juicio depende en buena parte de la influencia del azar sobre el curso de los pensamientos<sup>30</sup>. Ante tal dificultad no es raro que Descartes critique a los moralistas antiguos por haber enseñado cuáles son las virtudes a conseguir sin haber enseñado el camino que lleva hacia ellas. Es una crítica paralela a la que hacía a los matemáticos por enseñar sus resultados, pero sin el análisis que los llevó a obtenerlos. En todo caso, no está de más recordar que en su conversación con Burman alegó Descartes haber escrito esta tercera parte para que nadie pudiera acusarlo de no tener «ni religión ni fe».

La primera máxima reclama «obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión [...] de mi infancia», lo que parece acorde con su talante político conservador y su extrema prudencia. Descartes intercala dos observaciones psicológicas. Una, que para conocer las verdaderas opiniones de la gente hay que fijarse en lo que hacen, no en lo que dicen. Dos, que el acto de creer y el de saber que se cree son distintos, yendo a menudo el primero sin el segundo. Ambas reflexiones dejan bien clara la separación entre razón y acción, entre episteme y fronesis. Además requiere actuar

---

<sup>30</sup> Montaigne, *Ensayos* I, «De la inseguridad de nuestro juicio».



siempre con moderación, como estrategia para minimizar las consecuencias de los errores. Ya en la primera parte decía que «las mejores almas son capaces de los mayores vicios tanto como de las mayores virtudes». Me parece clara en esta regla la influencia de la teoría aristotélica del justo medio. Descartes concluye la exposición de la primera regla con una confesión: quería vivir su juventud en estado de plena disponibilidad, de absoluta libertad de opinión para las ideas, sin verse obligado a atenerse a lo que fuera pensando en el decurso de la vida.

La segunda máxima le exige resolución y firmeza a la hora de adoptar decisiones, obligando a elegir –en caso de incertidumbre– la opción con mayor probabilidad de ser verdadera. Es una máxima antiquietista, típica del probabilismo moral jesuita, que prefiere errar por acción que por omisión. Pero el aspecto más interesante es que una vez emprendido un curso de acción debemos considerar las razones que nos determinaron a elegirlo «como muy verdaderas y muy ciertas». Esta legitimación «a posteriori» de las razones por las acciones persigue un objetivo psicológico: librarse «de todos los arrepentimientos y remordimientos».

La tercera máxima le demanda «intentar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo». Descartes añade que tal debió ser el secreto de la felicidad de algunos filósofos antiguos, aunque reconoce «que necesita un largo ejercicio y una meditación reiterada con frecuencia». Concluye con el elogio de la libertad interior esta máxima que es toda una declaración programática de estoicismo, al modo antiguo que habían revitalizado los humanistas del Renacimiento. De hecho, esta moral cartesiana rezuma el espíritu de Montaigne, quien ya advertía que cada ciudad y cada gremio tiene sus propias reglas cívicas y que quien sigue las formas y leyes de su país no puede cometer maldad sino error, y en quien encontramos, asimismo, un encendido elogio de la resolución y la constancia<sup>31</sup>.

¿Qué nos dicen de Descartes estas tres máximas que, siguiendo su costumbre, presenta como fruto de una elección deliberada? La primera apunta hacia un tradicionalismo social que se manifiesta en varios lugares del *Discurso* y que nos parece casi natural considerando su status social y la turbulencia de una época que trastabilla bajo los efectos de los cismas cristianos y de las redistribuciones del poder político en Europa. En cuanto a la moderación, la

---

<sup>31</sup> Montaigne, *Essays* I, caps. XII «De la constancia», XIV «Que el gusto de los bienes y los males depende en gran parte de la idea que de ellos tenemos», XXIII «De la costumbre y de cómo no se cambia fácilmente una ley recibida».





vida del filósofo parece indicar que era un rasgo ambivalente de su carácter, aplicable a muchos aspectos de su cotidianeidad, pero no a su actividad intelectual, que generaba en él una soberbia y un optimismo desmedidos. Respecto a la firmeza y la constancia tengo la impresión de que Descartes pensaba no poseer esas virtudes, y el hecho de dejar media docena de libros inacabados, así como sus frecuentes cambios de domicilio le debían parecer flagrantes ejemplos de ello. Pero eso significa para mí que no las tenía en el grado que le hubiera gustado; para percatarnos de que no carecía de ellas nos basta considerar el empeño que derrochó en la realización de su programa científico. Respecto a la cualidad de la resolución presumo que el niño René fue más bien dubitativo y que los largos años de educación jesuita le enseñaron a combatir esa tendencia natural mediante el ejercicio de la voluntad y la convicción de que la acción era más productiva que la indecisión paralizante. Me parece que esto casa bien con el rechazo de la resignación al destino que vemos en la máxima tercera: defiende un estoicismo activo de transformación interior mediante la adaptación al mundo y la renuncia a los deseos imposibles o improbables. Igualmente, la disponibilidad para las nuevas ideas que asume en la primera máxima entronca perfectamente con la libertad interior que alaba en la tercera. Esta dialéctica del mundo como destino y la razón como libertad parece recorrer desde su juventud toda la vida de Descartes, al igual que recorre la obra de Montaigne.

Descartes concluye esta tercera parte del Discurso con un elogio de la vida intelectual como fuente de felicidad. Teniendo previamente la cautela de justificar su voluntad de instruirse recurriendo a Dios como dispensador de la luz natural, así como la precaución de explicitar que las verdades de la fe junto con las anteriores máximas morales quedan a salvo, se dispone a emprender el camino de la duda metódica para irse librando de las opiniones erróneas recibidas. No a la manera de los escépticos «que no dudan sino por dudar y fingen hallarse siempre indecisos», sino con la clara voluntad de separar el error de la verdad. Renueva el racionalismo moral socrático añadiéndole el toque probabilista: «basta juzgar bien para actuar bien, y juzgar lo mejor posible para actuar también lo mejor posible». Esta idea ya no la sostendría en los años cuarenta, pues la doctrina de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento implica la defensa de la libertad de elegir el mal aun conociendo el bien<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Como se ve en su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia o en el *Tratado sobre las pasiones del alma*.



Descartes remite todo el proceso de elección de sus máximas morales a 1619, como si al haber elegido la carrera intelectual tras la noche de los sueños, se hubiera visto en la necesidad de darse algunos preceptos para sus años viajeros de formación mundana. Declara haber continuado ejercitándose en el método los nueve años siguientes, aunque sin haberse atrevido a hincarle el diente a la cuestión de los fundamentos de la filosofía. Y afirma que se vio obligado a ello, más que por su gusto, porque corría el rumor de que ya lo había hecho, y en consecuencia decidió retirarse a los Países Bajos para «hacerme digno de la reputación que se me daba». Esto es una alusión al encuentro con el cardenal Bérulle, fundador del Oratorio, quien le anima a dar a sus doctrinas un fundamento teológico y metafísico acorde con el cristianismo. Sin embargo, esa atribución a otros del impulso para su asalto a la metafísica no es gratuita: es un indicio de que Descartes, al escribir esto en 1636, no considera concluidas todavía sus investigaciones metafísicas, que va a exponer a continuación.

## SIN CUERPO Y SIN MUNDO NI LUGAR

El trayecto metafísico que narra Descartes empieza con la puesta en práctica de la duda metódica, que recae sobre el conocimiento sensible, sobre los razonamientos demostrativos y sobre cualesquiera actos mentales, a los que imagina tan verdaderos como las ilusiones de los sueños. Son tópicos escépticos que encontramos en autores antiguos, como Cicerón o Sexto Empírico, y modernos, como Montaigne y Charron; la crítica al conocimiento sensible, de tono antiaristotélico, se halla igualmente en Bacon y Gassendi. Nótese que aquí Descartes no duda de la existencia de la realidad, como hará después en las *Meditaciones*, donde añadirá el argumento de la locura y el del genio maligno o dios engañador.

La duda le lleva hacia lo que salva de ella: la certeza del yo sobre su propia existencia: «pienso, luego existo», intuición intelectual que se convierte en el primer principio de su metafísica. Esa es la presentación retórica. ¿Pero cuál fue el camino real hacia ese principio? La lectura de Agustín de Hipona, a la que fue impulsado por el cardenal Bérulle. Tanto en *Sobre el libre albedrío* como en *La ciudad de Dios* pudo leer esa conexión entre pensamiento y existencia.

«[...] yo estoy muy seguro de que existo y de que conozco y amo.  
Respecto a estas verdades no temo en absoluto el argumento de los



Académicos, que dice: ¿Qué pasa si te engañas? Porque si me engaño yo existo: puesto que quien no existe no puede ser engañado; y si soy engañado, por esa misma prueba yo existo.»

Agustín, *La ciudad de Dios*

El yo se descubre como sustancia pensante, dado que puede fingir no tener cuerpo, ni mundo o lugar en el que existir; en cambio, bastaría dejar de pensar para perder el conocimiento de la existencia propia; en consecuencia «supe por ello que yo era una sustancia cuya entera sustancia o naturaleza no es sino pensar». Esta separación del yo respecto a lo material, la escisión entre sustancia pensante y sustancia extensa, implicará que la extensión se convierta en la esencia de todo lo corpóreo. El análisis del primer principio lleva a Descartes a la conclusión de que su certeza proviene de su evidencia, por su claridad y distinción. De este modo legitima la primera regla de su método.

Pensando sobre su imperfección en cuanto ser que duda el yo se percata de que posee la idea de un ser perfecto, idea que sólo puede provenir de dicho ser, o sea, de Dios. El yo, además, en cuanto imperfecto, sabe que su ser no depende de sí, pues en ese caso el yo se hubiera hecho perfecto a sí mismo, luego tiene que haber un ser perfecto de quien dependa y al que deba todo lo que es. Así la existencia de Dios se convierte en el segundo principio de su metafísica. Aquí introduce la dialéctica de lo finito y lo infinito para definir a Dios y distinguirlo del yo: Dios es el ser que tiene todas las perfecciones en grado sumo. El yo tiene algunas perfecciones y múltiples imperfecciones, en grado limitado. La existencia de los cuerpos, inteligencias o naturalezas imperfectas depende de la voluntad divina: es la doctrina de la conservación continua de la creación.

Si nos fijamos en las características con que describe a Dios –infinito, eterno, inmutable, todopoderoso y omnisapiente– vemos que son variedades de lo infinito: en el tiempo, en el ser, en el poder y en el saber. Queda claro que para Descartes la esencia de Dios es su infinitud. Esta es la clave que conecta al Descartes cristiano con el Descartes matemático. Como cristiano, se sitúa en la tradición agustiniana, que proclama infinito a Dios; como matemático ha aprendido a lidiar con lo infinito en su álgebra y geometría<sup>33</sup>. Ahora bien, el

---

<sup>33</sup> Respondiendo a una paradoja sobre el infinito que le plantea Mersenne no se arredra al admitir que hay infinitos de diversa magnitud; véase la carta del 15-IV-30.



agustinismo exige la aceptación incondicional de la fe como hecho previo a la búsqueda intelectual de razones para justificarla; el hombre ni siquiera alcanza la fe por sí mismo, sino mediante la gracia divina, que también hace posible el conocimiento. ¿Cómo conjugar este fideísmo con el mecanicismo que lee en el mundo un orden absoluto impuesto por un Dios matemático? ¿Cómo conjugar las Escrituras con el gran libro del mundo?

En el plano social ya hemos visto su adhesión pública a la religión de sus mayores, su renuncia a la publicación de *El Mundo*, y sabemos que incluso en su correspondencia rehuía las cuestiones teológicas. Pero en el plano intelectual no debió resultar tan fácil. Sus obras nos muestran un progresivo alejamiento del intelectualismo tomista que marcha desde el mundo hacia Dios, desde los efectos hacia su causa. Después de las *Meditaciones* Dios ya no será eminentemente matemático y las matemáticas –como la lógica– ya no nos pueden decir nada sobre Dios. Dios queda para siempre más allá del horizonte del mundo, figura transcendente e ininteligible, de quien sólo podemos conocer su obra, la creación, manipulable y transformable por él en su totalidad y al que caracteriza por dos expresiones paradójicas fuera del alcance de la mente humana: infinito y causa de sí mismo.

En esta cuarta parte ya se preocupa Descartes de distinguir entre Dios y las matemáticas<sup>34</sup>, para evitar que se le acuse de dejar a Dios fuera del mundo o de situar aquellas a la altura divina. Da un argumento sorprendente: que no hay nada en las ideas matemáticas que nos asegure la existencia de los objetos de tales ideas; en cambio, sí lo hay en la idea de Dios, porque el ser perfecto tiene que poseer existencia, dado que esta es una perfección. Ya nos extraña que Descartes cometa el error lógico de hacer equivaler la existencia a las demás perfecciones predicables de Dios, pero salta a la vista que es un recurso «ad hoc» vinculado al argumento ontológico, piedra angular de su sistema. Pero mucho más forzado aún nos parece que un matemático mezcle de esa manera la formalidad de los números y las figuras con la existencia extramental. Lo que ocurre es que Descartes necesita hacer depender la idealidad matemática de la existencia divina. Lo hará con mejores argumentos en las *Meditaciones*, donde distinguirá entre la eternidad intratemporal de las verdades matemáticas y la eternidad extratemporal de Dios.

---

<sup>34</sup> En la carta a Mersenne del 15-IV-30 ya decía que las demostraciones metafísicas son mejores que las geométricas.



Después de criticar la doctrina aristotélica y escolástica de que todo conocimiento procede de los sentidos Descartes establece como innatas las ideas de «Dios» y «alma», fundamentos de su sistema. Previendo cierto tipo de críticas distingue entre la certidumbre metafísica de la existencia de Dios y del alma, que considera probadas, y la seguridad moral de otras creencias, como la de tener cuerpo o la de que hay astros. Afirma que de estas creencias y de cualesquiera otras evidencias sólo podemos estar seguros porque Dios existe. Aquí Descartes se encierra en un «círculo virtuoso»: a partir de la evidencia del yo prueba la existencia de Dios y sólo esta garantiza la verdad de las evidencias. Podría haber intentado presentar este círculo lógico como un doble fundamento en plano de igualdad, pero hubiera sido una imprudencia; por eso insistirá siempre en la prioridad ontológica y epistemológica del segundo principio respecto al primero, que sólo es tal en el desarrollo lógico de la argumentación.

Sobre esos cimientos circulares, que son dos y uno y el mismo, como el camino de Heráclito, erige Descartes el mundo restaurado. En efecto, Dios garantiza ahora todo aquello que había sido objeto de duda: se refuta el argumento del sueño, se rehabilita el conocimiento sensible y se da la primacía a las evidencias de la razón. El velo de la duda se ha disipado y el mundo luce otra vez radiante en su verdad; se descarga la culpa de los errores sobre la imperfecta naturaleza humana. Ante esa restauración uno se pregunta: ¿Valía la pena este camino para llegar al mismo sitio? ¿No habría un camino más corto? Ambas preguntas se interfieren y responden entre sí. Más corto sería el camino que partiera directamente de probar la existencia de Dios. Es un camino ya transitado que a Descartes no le vale. Lo que le da valor al camino cartesiano es lo que hay antes de llegar a Dios: la existencia del yo. Así lo entendió la filosofía posterior al proclamar a Descartes como iniciador de la filosofía de la subjetividad. La soberanía del yo, por muy relativa que la planteé, es lo que brilla en esta cuarta parte del *Discurso*.

Nótese que el efecto significativo y persuasivo de la argumentación metafísica cartesiana depende del orden de su discurso. El modelo retórico es semejante al de *El Mundo*. En el *Discurso* se parte de un todo —el mundo— que se va haciendo nada, mediante la duda que lo aniquila, para llegar al mismo mundo de partida, pero liberados de la duda gracias a Dios. En *El Mundo* se parte de la nada, que gracias a Dios se hace un todo —el mundo prístino— para llegar hasta el mundo actual; pero en la práctica, el modelo especulativo de *El Mundo* nos lleva hasta el mundo actual porque es el verdadero todo del que



arranca Descartes, el verdadero punto de partida de su sistema físico. Lo que pretendo decir es que ambos textos son fábulas, en las que se narra un viaje –metafísico en un caso, mecánico en el otro– que concluye en el mundo que conocemos. Pero el viajero no procede, como quiere hacernos creer, de territorios extranjeros –del reino de la duda o de la extensión– sino que zarpó del mismo mundo al que arriba y por eso conoce el camino de vuelta.

## LUZ EN LAS ESTRELLAS Y FUEGO EN EL CORAZÓN

La quinta parte se inicia expresando el contento que le produce todo lo que ha descubierto –mucho más de lo que esperaba– sobre la Naturaleza a partir de la aplicación de sus principios metafísicos y su método. Hace un breve resumen de lo que había escrito en *El Mundo* y justifica no haberlo publicado para no entrar en controversia con los doctos. Aunque lo cierto es que había concebido *El Mundo* como una fábula sobre un mundo imaginario, para evitar comprometerse con el hecho de que las teorías expuestas se referían al mundo real. Pero esta apariencia de humildad inicial se desvanece abruptamente, revelándose como mero recurso retórico, cuando Descartes afirma que en todo mundo posible creado por Dios ocurrirá lo que en el mundo real y en su mundo fabulado, porque las leyes que Dios impone a la Naturaleza –y cuyas nociones imprime en las almas– son inmutables. Es la expresión de un Descartes todavía intelectualista respecto al Ser divino, que basa en la inmutabilidad de la voluntad divina el orden mecanicista del mundo.

La exposición de *El Mundo* arranca de la luz y se cierra en el fuego, en un viaje desde los astros hasta la Tierra. Descartes intenta que su sistema físico se mantenga lo más apegado posible al relato del Génesis, y en este caso, al «Fiat lux» primigenio. Coordinando esto con la tradición filosófica griega plantea el estadio inicial de la creación como un caos, que gracias a las leyes naturales se va transformando necesariamente en el mundo que conocemos. La brevedad del resumen de *El Mundo* contrasta con la exposición más larga que realiza acto seguido de su tratado sobre *El hombre*. Es como si creyera que podría publicar *El Mundo* en breve plazo, ayudado justamente por esta posibilidad que le da en el *Discurso*, mientras que viendo más lejana la posibilidad de publicar algo sobre la fisiología humana decidiera adelantar un resumen de sus conocimientos hasta entonces, y en particular, su teoría explicativa de la circulación sanguínea. Harvey había publicado en 1628 su teoría de la circulación, que Descartes menciona expresamente y que acepta en parte, aunque propone una versión opuesta de sus causas físicas.



Sabemos por su correspondencia<sup>35</sup> que, al menos desde su llegada a los Países Bajos, Descartes practicaba con asiduidad la vivisección de animales y la disección de cadáveres humanos<sup>36</sup>. Según lo que cuenta vemos que ignoraba las formas del desarrollo embriológico, por lo que evita tratar la génesis del cuerpo y se limita a cuestiones generales de fisiología que le permitan explicar su funcionamiento. Cautamente advierte que deja de lado lo que tenga que ver con el alma para ocuparse sólo de las cuestiones corporales. Podemos suponer, por tanto, que Descartes consideraba que no tenía todavía una teoría satisfactoria de la relación entre alma y cuerpo<sup>37</sup>. Como pieza de convicción propone que el lector corriente, o sea, el no especialista en medicina, antes de abordar esta exposición haga cortar «el corazón de algún animal grande que tenga pulmones, pues es completamente parecido al del hombre». Sospecho que el efecto buscado es que el lector se sienta encantado de poder librarse de tal prueba y esté dispuesto a concederle al autor todo el crédito que haga falta.

No voy a detenerme en los aspectos técnicos de la teoría cartesiana de la circulación que escapan a mi competencia, ni en su teoría de los espíritus animales que recorren los músculos y los nervios activándolos y que funcionan como transmisores de ida y vuelta entre el cerebro y dichos órganos. Que de constancia solamente de que Descartes, fiel a sus presupuestos mecanicistas, se las ingenia para dar explicaciones acordes con su modelo del cuerpo-máquina; advierte, por ejemplo, a los lectores «que no conocen la fuerza de las demostraciones matemáticas y no están acostumbrados a distinguir las razones verdaderas de las verosímiles», que su teoría circulatoria se sigue exclusivamente de la disposición de los órganos, del calor y de la naturaleza de la sangre, tal como el movimiento de un reloj se sigue de sus piezas. O sea, que de una manera apenas camuflada, Descartes intenta dar valor de demostración matemática, entiéndase mecánica, a su teoría prestándole las virtudes del reloj. El salto desde la experiencia sensible –visualización y tacto de los órganos, del calor y de la sangre– hasta la teoría se da a través del razonamiento, que finalmente se presenta como una auténtica geometrización del cuerpo.

---

<sup>35</sup> Cartas a Plempius el 15-II-38 y a Mersenne el 1-IV-40. En una carta de 1632, con su habitual optimismo, Descartes informa a Mersenne de que va a realizar disecciones del cerebro para averiguar cómo funciona la memoria.

<sup>36</sup> Me pregunto si no sería ese uno de los motivos que llevaba a Descartes a cambiar de casa, de barrio y de ciudad, con una frecuencia inaudita.

<sup>37</sup> Que sólo apuntará en las *Meditaciones* y ampliará en *Las pasiones del alma*.



También me parece llamativo que Descartes, al exponer su posición contraria a la de Harvey, use por única vez en el *Discurso* el efecto retórico de plantear una multitud de preguntas que, naturalmente, él mismo contesta. Es como si por no tener completa seguridad en su teoría o por saber que sus razonamientos no eran concluyentes, sino que dejaban la puerta abierta a otras alternativas, quisiera aturdir al lector con una cascada de preguntas, haciéndole así consciente de su ignorancia y llevándolo a asentir a esa ristra de cuestiones que parecen ir ensartadas por la pura necesidad de las explicaciones puntuales que el autor va aportando. Sobre el caudaloso río de la ignorancia, las respuestas cartesianas van tendiendo las piedras del puente hacia la verdad.

A continuación, Descartes, tras enumerar una serie de temas que había desarrollado en su tratado sobre *El hombre*, establece que la máquina del cuerpo es muy superior a cualquier autómatas realizables por la industria humana. Por mucho que una máquina intentase imitar la apariencia humana habría al menos dos medios de distinguir la máquina del hombre, mientras que no habría medio de distinguir una máquina que imitara perfectamente a «algún mono u otro animal irracional». Descartes entra aquí en el viejo tópico de las diferencias entre el hombre y las demás especies animales, que ya había tratado Aristóteles distinguiendo a tal efecto entre voz y palabra. Esos dos medios son: que no pueden usar un lenguaje articulado para comunicarse y que no pudiendo obrar sino mediante la disposición de sus órganos no podrían responder adecuadamente a las variadas circunstancias de la vida. La máquina es el argumento que usa como intermediario para afirmar la superioridad del hombre sobre los animales –postura que sospecho que arranca desde la época de la invención de la agricultura y la ganadería<sup>38</sup>– y separarlos radicalmente: no es que el hombre tenga mayor o mejor razón que los animales, sino que estos no tienen alma ni razón en ningún grado y se comportan exclusivamente según su naturaleza. Descartes debió conocer, probablemente a través de su divulgación por Francisco Suárez, la teoría del médico y filósofo español Gómez Pereira, expuesta en su obra *Antoniana Margarita* (1554), donde por primera vez en la época moderna se defendía la polémica tesis de que los animales no tienen alma. Por el contrario, también conocía la defensa que había hecho Montaigne en los *Ensayos* de la tesis de que los animales piensan y tienen lenguaje, tesis que Descartes despacha con un argumento antropomórfico que

---

<sup>38</sup> Imagino que el narcisismo derivado de esos logros técnicos coadyuvó a la sustitución del politeísmo zoomórfico por el antropomórfico.





no se le ocurrió invertir: si fuera verdad que los animales hablan se podrían hacer entender por nosotros. Pero no es posible, son como relojes, que hacen bien sólo aquello para lo que se han fabricado.

Según Descartes, creer que los animales tienen un alma semejante a la nuestra es un error que tiene consecuencias muy graves porque lleva a la gente a no «temer ni esperar nada después de esta vida». Por eso afirma haber explicado en *El hombre* cómo es el alma racional, cómo no puede ser material y cuál es su unión con el cuerpo, así como un argumento recurrente en su obra: dado que el alma es inmaterial tiene que ser inmortal, pues no vemos cómo podría corromperse lo inmaterial. Con esta reafirmación de su principio metafísico, la existencia de un yo o alma inmaterial e inmortal, concluye esta quinta parte del *Discurso*.

## **PARA GOZAR SIN PENA NINGUNA DE LOS FRUTOS DE LA TIERRA**

Los estudiosos han hecho notar las repeticiones que se dan en la quinta y sexta parte, donde vuelve a resumir *El Mundo* de modo más sucinto. A mi juicio se debe a que la sexta parte fue concebida como prólogo para la edición de la *Dióptrica* y los *Meteoros*, y muestra haber sido escrita cuando aún pensaba conservar el anonimato. Cuando meses después Descartes decide añadir su *Geometría* decide también poner un prólogo más amplio, el *Discurso* que hoy conocemos, reelaborando materiales de años anteriores y redactando otros de nuevo cuño, las prisas finales de la edición le habrían impedido retocar el conjunto para eliminar repeticiones y corregir detalles. La trama argumental de la sexta parte consiste en la exposición de las dudas cartesianas sobre la conveniencia de publicar sus obras, aduciendo sus argumentos a favor y en contra.

Una vez más Descartes aprovecha para abominar de los reformadores, misión que reserva a los soberanos por derecho divino y a los profetas por don divino, y para elogiar los conocimientos sobre física adquiridos gracias a su método. Tal es así que sería «pecar gravemente» no hacerlos públicos para procurar «el bien general de los hombres», dada su utilidad para la vida. Por ello cree que esta filosofía práctica suya debería sustituir a la filosofía especulativa escolástica; así llegaríamos a «convertirnos en dueños y señores de la naturaleza». Confiesa que espera el mayor provecho de los progresos que pueda hacer aplicando su método a la medicina, a la que piensa dedicar su entero



porvenir, para «librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, e incluso, acaso, de la debilidad de la vejez».

Descartes señala que la brevedad de la vida y la necesidad de realizar múltiples experiencias obligan a que la ciencia sea una empresa colectiva, que mediante la comunicación pública de los resultados de cada cual permita avanzar más rápido a la comunidad de los sabios. Descartes, sin decirlo, se postula como el nuevo Aristóteles de las escuelas cristianas, patriarca de un nuevo saber que requiere muchos continuadores. Y no digo discípulos porque muestra una clara desconfianza hacia ellos, tanto por su facilidad para tergiversar las teorías del maestro cuanto por intentar superarlo. Con el reclamo del bien común Descartes está de hecho exigiendo un doble reconocimiento de sus méritos: que los sabios le comuniquen sus logros particulares y que los poderosos del mundo le dispensen ayuda económica para sus experiencias científicas, que van más allá de las posibilidades de su renta. Sin embargo, desestima el interés que puedan tener para él las experiencias de los demás «porque los que las han hecho se han esforzado en hacerlas coincidir con sus principios»; es decir, las desecha por lo mismo que él hace, aunque parezca no creerlo así, ya que tiene la convicción de disponer de principios indudables. La ayuda que reciba debe ser desinteresada, para conservar su tranquilidad de espíritu sin que nadie se entrometa en sus investigaciones, y asegura preferir trabajar con artesanos pagados que con voluntarios curiosos y bienintencionados. Vemos que lo que requiere Descartes son mecenas, no empresarios; ni su visión de futuro daba para tanto ni su talante lo hubiera soportado.

Tras la condena a Galileo pensó Descartes no escribir más por el momento para evitarse problemas, pero declara haber cambiado de perspectiva, tomando la decisión de escribir para el futuro. Confiaba en que los jesuitas consiguieran levantar la prohibición sobre las especulaciones cosmológicas y, además, quería dejar su herencia intelectual a la posteridad «pensando más allá del tiempo presente», haciendo que sus obras se publicaran de modo póstumo. Haciéndose publicidad con descaro declara haber superado «cinco o seis dificultades principales» en sus investigaciones y que sólo le quedan «dos o tres semejantes para completar mis proyectos». Admite que son las más difíciles y comparando en esto la ciencia con la riqueza y con la guerra nos deja entrever que vivía su quehacer intelectual como una serie de batallas cuya victorias eran su máxima posesión. Para no perder el tiempo en las polémicas que se derivarían de la publicación de los fundamentos de su física prefiere mantenerlos inéditos y publicar, en cambio, unos ensayos sobre cuestiones particulares que no susciten controversia.



Descartes se considera el mejor juez de su obra y el mejor gestor de su aplicación práctica. El mejor juez porque ha comprobado que las objeciones recibidas «de los que he tenido por mis amigos», como las de otros hechas «por malignidad y envidia», son inútiles y ya las había previsto. El mejor gestor «porque no se podría concebir tan bien una cosa y hacerla propia cuando se la aprende de otro como cuando la inventa uno mismo». En este punto arremete contra los escolásticos avisando que no se va a dejar arrastrar a la caverna del palabrerío vacío y oscuro. Una referencia en la que parece identificarse con el sabio huído de la esclavitud de la caverna platónica.

Las dos razones que aduce para haberse decidido finalmente a publicar los ensayos son no perder la reputación adquirida y que los futuros continuadores de su proyecto científico no le puedan reprochar el no haberles ayudado. Por mucho que Descartes asevere desdeñar la gloria leemos esas razones como dos maneras de darse importancia: respecto al presente, por la presión de sus doctos amigos y la reputación que se ha labrado a pesar de su vida retirada; respecto al futuro, dando por segura la perdurabilidad de su proyecto.

La pretensión cartesiana de controlar la difusión de su pensamiento le lleva a idear un procedimiento que con los ensayos sólo alcanza parcialmente, pero que realizará a su gusto en las *Meditaciones*. Se trata de recabar las objeciones que sus contrincantes puedan plantear a sus ensayos con el fin de publicarlas conjuntamente con las respuestas de Descartes. Promete ser breve en ellas, para no enzarzarse en largas polémicas. Y en efecto, como puede verse por su correspondencia, no sólo usaba a Mersenne para que hiciera llegar a algunos doctos los borradores de sus escritos, solicitándoles sus críticas para reenviarlas al autor, y para que le informara de las críticas públicas o privadas de que tuviera noticia, sino que además lo usaba como filtro para dar por zanjadas las polémicas, cuando se le tornaban enojosas, o sea, desde que los polemistas se negaban a dar su conformidad a las respuestas cartesianas y volvían a la carga con sus críticas.

A punto ya de concluir el *Discurso* Descartes da su versión epistemológica de lo que ha hecho en la *Dióptrica* y los *Meteoros*. Alega no haber querido demostrar los principios que usa, aunque podría deducirlos de sus primeras verdades metafísicas, para impedir que algunos tergiversen su filosofía malentendiéndola. Pero lo importante es que distingue un doble proceso: el camino que va de las causas a los efectos no prueba, sino explica, y es el camino que va desde los efectos ciertos a sus causas lo que prueba estas por aquellos. De hecho, Descartes lo expresa primero de otro modo: que las causas y los efectos se demuestran recíprocamente. Eso es lo que él quisiera creer



y de lo que quisiera persuadir. Pero para evitar que se le acuse de cometer un error lógico lo plantea del otro modo, distinguiendo entre explicar y probar. Sospecho que su familiaridad con el camino de ida y vuelta sintético-analítico en matemáticas le llevó a querer dar gato por liebre en el terreno de la física. ¿Por qué, si él mismo reconoce que hay varios caminos que pueden llevar desde los principios a los fenómenos se atreve a considerar que la realidad de estos prueba la verdad de aquellos? Supongo que al menos por dos motivos. La postulación de un orden mecanicista absoluto en la Naturaleza le hace creer en la reversibilidad de los itinerarios entre principios y fenómenos. La diferencia entre unos caminos y otros para explicar los mismos fenómenos o retrotraerlos a sus causas estribaría en respetar más o menos los grados del orden natural. Aunque sabe, porque lo ha explicado un poco antes, que hay quienes explican la Naturaleza haciendo coincidir las experiencias con sus principios. El segundo motivo tiene que ver con que la física siempre se le resistió mucho más que las matemáticas. Por algo dice en la cuarta parte que lo inteligible es mucho más fácil de conocer que lo sensible. Pero puesto que su método era matemático y aspiraba a elaborar una física matemática no podía aceptar que sus explicaciones de los fenómenos físicos sólo otorgaran verosimilitud y probabilidad –en vez de verdad y seguridad– a los principios que usaba para explicarlos. Las cadenas de los razonamientos geométricos tenían también que encadenar firmemente el mundo.

Los estudiosos han visto en esta parte del *Discurso* una influencia directa del programa de Francis Bacon para el desarrollo de las ciencias articulado en su obra póstuma de 1627 *Instauratio Magna*. Lo que sin duda muestra esta parte final es la constitución de la mirada técnica sobre el mundo<sup>39</sup>. Descartes ya no es el joven aventurero que tras la noche de los sueños imagina su camino en el mundo como la búsqueda del método que le abrirá de par en par las puertas de la sabiduría. Su vida se ha enriquecido con los viajes por Centroeuropa e Italia, con la lectura de los viejos maestros y de los impenitentes reformadores, con las relaciones que ha establecido, directamente, por correspondencia o a través de Mersenne, con gentes como Guez de Balzac, Villebressieu, Mydorge, Beeckman, Faulhaber, Fermat, Roberval, Constantin Huygens o el propio Mersenne. Pero sobre todo, su espíritu se ha nutrido trabajando sobre problemas de geometría euclidiana y de física, realizando mul-

---

<sup>39</sup> Véase Heidegger, *Sendas perdidas*, «La época de la imagen del mundo», Ed. Losada, Buenos Aires.



titud de experiencias sobre asuntos de óptica, de mecánica y de fisiología. Y ha tratado de conectar todo ello conformando un sistema mecanicista del mundo anclado en principios metafísicos acordes con el cristianismo.

El éxito y la destreza en diversos campos del saber le permiten, en 1636, contemplar el mundo desde la atalaya de su sabiduría, arengando a nobles y burgueses, a doctos y artesanos, a los instruidos en latín y a los que sólo entienden el francés del *Discurso*: su objetivo es el dominio de la Naturaleza, su batalla es el desarrollo de la ciencia mecanicista, sus armas son sus principios metafísicos y su método geométrico algebraico. Algunos comentaristas han querido ver una cierta oposición entre el espíritu estoico de su ética y su entusiasmo técnico. Tal oposición desaparece si comprendemos que el aspecto estoico del carácter cartesiano se acompañó siempre de un gran entusiasmo por sí mismo y por su obra. Además, su estoicismo es de raigambre cristiana. La conquista y posesión del mundo no es sino el cumplimiento del designio divino que decidió conceder al hombre los dones del alma racional y del lenguaje, haciéndolo un ser sin equivalente el resto de la creación. El hoy llamado imperativo tecnológico o galileano «Si es posible hacer algo hay que hacerlo» se presenta en Descartes bajo la égida de la justificación divina: si Dios le ha dado la razón al hombre es para que conozca el mundo; si le ha dado la voluntad es para que use el conocimiento en beneficio de todos los hombres.

## **LA PERSONA, EL PERSONAJE Y SUS METÁFORAS**

No sé si la soledad que acompañó a Descartes durante gran parte de su vida fue un mecanismo de defensa generado en su infancia, pero desde luego procede de ella. Aprendió a usarla en su favor, quizá ya desde los días del colegio y la convirtió en un bien preciado. Algunas fechas jalonan esa vía ascética. La muerte de su abuela, cuando él contaba 14 años y estudiaba en La Flèche, debió ser el primer carpetazo simbólico a una vida familiar que según todos los indicios, además de escasa no debió ser muy satisfactoria, pues no dejó rastros posteriores de nostalgia por una edad dorada. La noche de los sueños simboliza la consagración a un tipo de vida vocacional que durante unos años lo proyectará hacia el mundo, pero que a partir de 1628 lo lleva hacia una especie de retiro monástico. Y simboliza también que el alejamiento de la órbita familiar es un camino de no retorno. Resulta, pues, un sarcasmo, que debió poner a prueba su estoicismo durante su agonía, que Descartes muriera por no hacer valer finalmente las exigencias de su soledad de tantos años frente a las presiones de la reina Cristina de Suecia y del embajador francés en



la corte de Estocolmo para que abandonara su retiro en los Países Bajos y se trasladara al país escandinavo para instruir a la reina en su sistema filosófico. La carta que escribe desde el lecho del dolor, rogando a sus familiares que se hicieran cargo de dar una asignación regular a su nodriza de infancia, me parece el broche elegante que cierra el ciclo de ida y vuelta desde la casa familiar hacia el mundo. Haber elegido mantener a su familia a distancia no es ajeno a la temprana muerte de su madre. Bien fuera por algo que oyó o interpretó mal durante su infancia, elaboró una fantasía en la que leemos su sentimiento de culpa: el caso es que Descartes, ya adulto, creía que su madre había muerto al parirlo a él. Hay en *Las pasiones del alma* un pasaje en el que pone como ejemplo de falsedad y ocultación de sentimientos las lágrimas y alegría secreta del marido en el entierro de su mujer. Me pregunto si pensaba en su padre al escribir eso.

Descartes fue un hombre triste, serio y taciturno, poco dado a bromas y juegos. No extrañará que yo retrotraiga esa tristeza a la infancia sin madre y con un padre ausente. Hay un fragmento en la cuarta parte del *Discurso* donde afirma que la duda, la inconstancia y la tristeza son imperfecciones que no tiene Dios. Estoy seguro de que no las nombra por casualidad, sino porque las sabe suyas. La lucha contra su ser dubitativo debió contribuir tanto al buen uso de la duda como a su resolución para liberarse de ella en el plano del conocimiento. Ya hemos visto en la tercera parte que Descartes se creía inconstante e irresoluto, porque no conseguía ser tan constante y resuelto como le hubiera gustado, y por eso no creo que diera imagen pública de tal.

Descartes fue hombre de pocos amigos. En sus tiempos juveniles se sintió atraído por adultos cuyas capacidades literarias, filosóficas o técnicas, estimaba. Es la época en que traba amistad con Beeckman, Mersenne, Balzac, Mydorge. Pero tras su marcha a los Países Bajos en 1628 los ritos de la amistad se ciñen a la correspondencia y a esporádicos intercambios de visitas con algunas nuevas amistades, siempre en beneficio de su proyecto intelectual, como Constantin Huygens o Reneri. Algunas dedicatorias muy cariñosas en cartas a Beeckman hacia 1619 y a Ferrier hacia 1629 han hecho sospechar a algunos su posible homosexualidad. Habría que matizarlo mucho. Es bastante posible que Descartes sintiera mayor atracción erótica por los hombres que por las mujeres, porque esa atracción tenía como objeto la sabiduría. Pero no creo que fuera sexualmente muy activo, ni siquiera en el terreno del autoerotismo. Es un ejemplo de la sublimación de la pulsión sexual en pulsión de conocimiento. Por lo que respecta al género femenino parece que sólo era capaz de sentirse atraído por mujeres con interés por la cultura y con deseos de



tomarlo como maestro, como Cristina de Suecia e Isabel de Bohemia, mujeres cuya posición social pudiera compensar en forma de beneficios para su obra la distracción de esta y el tiempo requerido por las atenciones y cortesías. Es difícil saber si el escarceo con su criada Héléne, que dio a luz a Francine, así bautizada en homenaje a la patria paterna, fue un episodio aislado o un protocolo higiénico, típico de su clase social. En algún lugar compara la ciencia con una mujer: esa fue su verdadera esposa. Y si recordamos la virulencia inaudita de su ruptura con Beeckman en 1630 podemos ver en acción la exteriorización violenta de la fuerza reprimida de un amor traicionado, desenlace de un «ménage à trois» en que el francés no quiere cederle al holandés el mérito de haberle descubierto a la común amada, esa física matemática a la que dedicaron sus desvelos.

Sabemos por propia confesión, que cuando tenía serias preocupaciones Descartes adoptaba la estrategia de los animales hibernadores: le entraba un gran apetito y dormía ampliamente. Siempre me ha parecido que uno de los factores que explican el inveterado optimismo cartesiano fue la posibilidad de dormir a gusto en los años de internado en La Flèche, con la oportunidad de pasar buenos ratos tras despertarse entregado a sus elucubraciones y ensueños. Ese optimismo impregna toda su obra y aunque en muchas ocasiones su pensamiento desiderativo (*wishful thinking*) se hacía realidad, al modo de una profecía autocumplida (*self fulfilling prophecy*), de vez en cuando alcanza lo desmesurado, como cuando cree que podrá, diseñando mejores lentes, descubrir si hay animales en la Luna, o cuando cree que podrá descubrir cómo funciona la memoria haciendo disecciones del cerebro.

En algún lugar habla Descartes del mal del conocimiento insaciable. No hay duda de que habla por experiencia propia, pero como dijo Hölderlin, allí donde está el peligro crece la salvación, y el filósofo dedicó su vida a alimentar ese mal que era la mayor fuente de su bien. La pasión por el conocimiento estaba enraizada en el humus de su carácter, lo que explica en buena medida su relación con los otros sabios y con la cuestión de la propiedad intelectual. Es un hombre que no quiere deber nada a nadie en el ámbito del saber. Nunca confiesa lo que ha tomado de los demás y borra deliberadamente las huellas de esos préstamos. Su excusa es que la sabiduría es de todos y no es de nadie, al ser un don impreso en el alma por el Creador. Por eso pierde los estribos cuando cree que Beeckman ha afirmado haber sido su maestro; por eso, cuando se le señalan ciertas coincidencias entre las ideas de otros autores y las suyas afirma no conocer sus obras o haberles echado sólo un vistazo. Sin embargo, en el *Discurso* declara, refiriéndose a su juventud, haber leído todos



los libros. Si le hiciéramos caso parecería que de adulto sólo leía libros para despreciarlos. Hay una manifiesta ingratitud por su parte hacia gentes como Clavius, Vieta, Beeckman, Kepler, della Porta, Galileo y tantos otros, de cuyas obras tomó ideas que luego desarrolló a su manera. Sin embargo, no faltan en el *Discurso* ni en su correspondencia frases de orgullo por sus logros personales, que se acompañan de un sentimiento de posesión hacia sus ideas, como su temor de que las tergiversaciones que puedan sufrir en manos de otros le impidan reconocerlas públicamente como suyas.

Su famosa expresión *larvatus prodeo* ha servido para que algunos historiadores de su pensamiento hayan sostenido que el filósofo era poco religioso, si no ateo, y que usaba la restricción mental, característica de los jesuitas, para disimular su falta de fe cristiana. Aunque los mismos contemporáneos de Descartes expresaran ya la sospecha de que albergaba sentimientos contrarios a lo que escribía, no puedo compartir esa imagen de un Descartes positivista *avant la lettre*. Fue un católico fiel a Roma. Quizás no un buen católico, porque adolecía de falta de fervor religioso igual que adolecía de falta de efervescencia erótica. Debió tener crisis de fe en su juventud y sospecho que durante su etapa inicial fuera de su patria discutió largamente con Beeckman y otros amigos sobre temas religiosos, comparando las respectivas posturas de católicos, reformados y judíos. En algún momento decidió que le convenía seguir siendo católico y haciendo honor a su segundo precepto ético se mantuvo firme y constante al respecto. No por ello un hombre tan prudente y cauto como él iba a dejar de plantear en el *Discurso* un cúmulo de frases retóricas expresando su adhesión a Roma y la primacía de la fe, habituales en los autores de la época y más aún en los que no disponían del respaldo de una orden eclesiástica o de la curia romana. Aunque creía que sus creencias religiosas eran compatibles con las evidencias de la razón sobre la Naturaleza, siempre intentó mantenerse alejado de las controversias teológicas. La reformulación del copernicanismo que hace en *El Mundo* es el mejor ejemplo de su ingenio para salvaguardar el trabajo de la razón y las exigencias de la autoridad católica. Creo que Descartes, al igual que Galileo, buscaba fundar con la razón la imagen cristiana del mundo que los teólogos basaban en la fe y las Escrituras. En su cuaderno de juventud también había apuntado la sentencia bíblica «El temor de Dios es el principio de la sabiduría» y creo que permaneció fiel a esa divisa.

Escribió Descartes que le gustaría que se leyese *Los principios de la filosofía* como una novela. Si aplicamos ese deseo al *Discurso*, ¿qué clase de personaje construyó bajo la figura del narrador? Si al comienzo nos informaba que pretendía pintar un cuadro de su vida, al final reconoce que no se puede





plasmar todas las caras de un objeto. ¿Así pues, en el personaje del narrador qué cara ha elegido iluminar, cuál apuntar en la penumbra y cuál ocultar cuidadosamente entre las sombras?

La imagen del protagonista es ante todo, la de un hombre hecho a sí mismo, un héroe de la voluntad que concibe un vasto proyecto filosófico que, a base de constancia, decisión y firmeza consigue alcanzar un éxito tal que supera sus propias expectativas y le granjea una considerable reputación. Se nos presenta un hombre cuya vocación de sabiduría es tal que se ha hecho cargo de la herencia intelectual de Occidente para salvar aquella parte que sigue siendo válida y darle un nuevo fundamento que la libre del descrédito en que se había sumido por los desacuerdos de sus forjadores y por la crítica de los escépticos. Es a la vez un hombre de acción, capaz de recorrer el mundo acumulando experiencias interesantes para su propósito y un ciudadano responsable que busca el bienestar de sus congéneres mediante investigaciones útiles, porque sus trabajos sobre matemáticas, física y fisiología apuntan hacia su aplicación práctica en la medicina. Se nos aparece también como una persona tradicional, que acepta que la legitimidad del Estado y de la Iglesia proceden directamente de Dios, enemigo de reformadores políticos y religiosos, y por ello prudentísimo a la hora de exponer su propia reforma intelectual. Justamente su propuesta pretende introducir orden y seguridad en el terreno del conocimiento y ese es el papel del método, cuyas virtudes se glosan a todo lo largo del *Discurso*.

Cuando ciertas metáforas se repiten en la obra algo tienen que decirnos sobre la persona y el personaje. Se ha escrito que el mecanicismo cumple la función ideológica de representar la enorme presión social que el Estado y la Iglesia ejercían sobre sus súbditos y fieles. Ahí se incardinaría la figura de «las trabadas razones» de la geometría, el «encadenamiento» de las verdades matemáticas y lógicas, de las argumentaciones que partiendo de las evidencias avanzan ordenadamente hasta las consecuencias. Esa voluntad de orden, orden que hay que postular incluso cuando no está manifiesto, está destinada a asegurar una continuidad sin fisuras. Continuidad en el razonamiento garantizada por la deducción, continuidad en la memoria garantizada por la enumeración, continuidad en la realidad garantizada por la no existencia del vacío. Desde una perspectiva psicológica nos parece comprensible esa obsesión por la continuidad en alguien que al perder a su madre pierde de paso la conexión con su padre, quedando privado simbólicamente de la continuidad de las generaciones que le otorgaba su lugar en el mundo.

Otra metáfora significativa en el *Discurso* es la de la ciudad. Ciudad que



aparece como resultado de la acumulación de edificios durante largos períodos, crecida sin plan, ni orden, ni simetría; es decir, obra de todos y de nadie, histórica y polimorfa. Pero ciudad que aparece también como espacio para una vida cómoda y botín deseable de los ejércitos. Con mucha perspicacia política Descartes hace notar cómo la presencia en las ciudades de los Países Bajos de ejércitos enfrentados garantiza la paz y la seguridad, intuyendo el efecto de lo que hoy llamamos política de la disuasión. Si recordamos que durante sus veintiún años de estancia en los Países Bajos vivió al menos en 10 ciudades distintas, mudando además en ellas de casa y de barrio, podremos comprender que aunque en el *Discurso* la ciudad aparezca como metáfora de la falta de unidad de la filosofía en su vida real fue mucho más que eso: Descartes era un urbanita convencido, que para gozar de la vida anónima que le proporcionaba una ciudad extranjera necesitaba cambiar de vecinos cada poco tiempo; la ciudad era para él un deseo y una necesidad, un refugio para el presente y un recuerdo de la fugacidad de la Historia, espacio con unidad de costumbres y variedad de relaciones; por tanto, una imagen de la vida misma.

Otra figura retórica reiterativa es la del contento que le producen a Descartes los éxitos de su método y las esperanzas de futuro que le suscitan. Es obvio que forma parte de la estrategia principal del *Discurso*: hacer publicidad de su método. ¿Pero cuál es su correlato en la economía libidinal cartesiana? Creo que ahí está funcionando no sólo su inveterado optimismo, su fe en sí mismo, sino que esas referencias operan como un exorcismo para reforzar sus convicciones, que debieron desmayar no pocas veces ante la magnitud del proyecto al que había decidido dedicar toda su vida.

Se ha escrito que Descartes perdió su interés por el método en el momento en que decide empezar a construir su sistema filosófico, o sea, al comenzar a escribir *El Mundo* en 1630. Hay mucho de verdad en esa oposición –método versus sistema– siempre que tengamos la precaución de no creer que en esa fecha el filósofo tiene ya claro cuál va a ser su itinerario intelectual desde entonces, qué libros escribirá y en qué orden, y nos limitemos a creer que tenía claras ciertas ideas directrices y ciertos campos de trabajo. Algo paralelo he intentado hacer ver en estas páginas: que no debemos creernos la trama principal del *Discurso* urdida por el Descartes de 1637, que nos quiere hacer creer que el Descartes de 1619, por obra de su voluntad, había concebido el proyecto de trabajo intelectual que desarrolló hasta 1637. Excusamos en el maestro de la filosofía del yo y cantor de la unidad de las ciencias ese ardid retórico que exagerando la unidad de su yo a través del tiempo se hace cargo de la memoria histórica de sí mismo. Esa es la grandeza y la debilidad del *Discurso*



y de Descartes. Más allá de sus aciertos y errores, es un hombre de genio en múltiples campos del saber. Más allá de polémicas o ingratitudes es un ejemplo de vocación científica. En tiempos convulsos de ruptura de las iglesias y guerras de los Estados, Descartes representa la figura de un asceta de la ciencia, de una nueva creencia para los nuevos tiempos.

Es ya un tópico de nuestra cultura denominar con la expresión «sueño cartesiano» la matematización y mecanización del mundo y de la vida. Cuando Descartes egresa de La Flèche era consciente, gracias a los jesuitas, de la utilidad de las matemáticas para el conocimiento y para la vida práctica. Su encuentro con Beeckman despierta en él la idea de que las matemáticas son el método adecuado para entender la Naturaleza. Durante unos años la idea del método se carga con las resonancias místicas del camino secreto a la sabiduría. La idea del método es mágica porque sueña con ahorrarse el trabajo de ir comprendiendo cosa a cosa, prefiriendo la ilusión de acceder de golpe a un balcón privilegiado sobre el gran escenario del mundo. La escritura de las *Reglas* representa el momento álgido de la fe cartesiana en la idea de método. Las *Reglas* es el verdadero libro del método cartesiano y no el *Discurso*. Su fracaso comportará el paulatino desvanecimiento de esa ilusión. No es que pierda la fe en el método, que sigue ocupando un lugar central en la imagen que él tiene de su propio quehacer y de la ciencia en general, sino que va perdiendo relevancia en su trabajo cotidiano. Sigue presente en sus investigaciones sobre geometría y óptica, pero sólo aparece de una forma general y retórica en su física y su fisiología. La publicación de los ensayos en 1637 le da la ocasión de publicitar el método como si fuera el causante directo de todo lo que en ellos aparece y de lo que nos resume en su prólogo: de su ética, de su metafísica y de su fisiología. Ejecuta así una proyección inversa a las que hemos visto en el *Discurso*: aprovecha el sueño del método, concebido casi veinte años atrás, para darle unidad y coherencia al cuadro de su vida, y lo presenta como el faro que ilumina el éxito de su presente y sus esperanzas de futuro. Pero en la vida real la sucinta explicación del método en el *Discurso* cierra un ciclo, como si al conseguir finalmente, al tercer intento, tras el fracaso en el *De studio* y las *Reglas*, exponer sus ideas sobre el método hubiera conseguido librarse de él. El Descartes maduro deja de ocuparse del joven Descartes y se dispone a emprender obras de gran calado especulativo sin la rémora de tener que ser fiel a su propio método.

El éxito inmediato de su geometría algebraica, y el más controvertido éxito de su física convertirán a Descartes en una figura popular en los medios intelectuales europeos y el pregonado método de su *Discurso* inicia su camino



triumfal, aportando su buena cuota de potencia simbólica al mitologema del método científico, cuya larga andadura llega hasta nuestros días. Así, de modo paradójico, el *Discurso del método* significa a la vez el abandono de un sueño y el comienzo de un mito. Nunca se sabe hasta donde se puede llegar en alas de un sueño.