

Conocimiento y certeza en la modernidad temprana. Un análisis del proyecto Cartesiano.

Fabio Armando Jaimes Cely

Trabajo de grado para optar por el título de Filósofo

Director:

Dairon Alfonso Rodríguez Ramírez

Doctor en Humanidades

Universidad Autónoma Mexicana

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2021

Contenido

Introducción	5
1. Ciencia Y conocimiento antes de Descartes.	8
1.1 Aristotelismo ortodoxo (escolástica).	8
1.2 Superación del prejuicio Aristotélico.....	10
1.3 Mágico Animismo	16
1.3.1. Paracelso	18
1.3.2. Nicolas Copérnico.....	19
1.3.3 Giordano Bruno	21
1.3.4. Kepler.....	22
1.3.5. Diferencias entre el aristotelismo ortodoxo y pensamiento siglo xv xvi	22
2. Influencia y separación mágica de Descartes.	23
2.1 Educación Jesuita y Aristotélica.	25
2.2 Hermetismo Cartesiano.....	27
2.3 Descartes y su salida del hermetismo	33
3. El proyecto Cartesiano	36
3.1 Génesis del proyecto	36
3.2 El Método Cartesiano	39
3.3 Certeza Cartesiana	43
3.4 Utilidad y finalidad de la nueva ciencia.....	46
4. Conclusión:	48
Referencias Bibliográficas	50

Resumen

Título: Conocimiento y certeza en la modernidad temprana. Un análisis del proyecto cartesiano*

Autor: Fabio Armando Jaimes Cely**

Palabras clave: Conocimiento, Modernidad temprana, Magia, ciencia

Descripción: El siguiente trabajo consiste en una profundización que, por una parte, pretende evidenciar la relación existente entre el proyecto Cartesiano y el pensamiento mágico arraigado en la época de Descartes y, por otra parte, dar cuenta de la ruptura y transformación radical que desarrolla Descartes sobre aquellos fundamentos mágicos que pertenecen a su época y con los cuales fue en cierta medida influenciado. El Análisis de la transformación Cartesiana sobre aquellos elementos mágicos muestra una visión del importante lugar que tiene Descartes en la historia de la Filosofía. Primero se analiza el contexto mágico de la época Cartesiana en tanto que era más común a los hombres, que la tradición Escolástica (la cual se situaba principalmente a claustros universitarios) y contra ella suele enfrentarse a Descartes directamente ignorando otras tradiciones como las mágicas. Luego se analizan algunas relaciones y diferencias existentes entre Descartes y la tradición mágica, se comienza por la educación que recibió, hasta sus interés por la tesis mágicas en sus primeros escritos, y se finaliza en la transición y rechazo Cartesiano por el conocimiento poco probable y azaroso. Por último, se presenta el proyecto Cartesiano con sus elementos esenciales, de los cuales algunos se muestran como un transformación radical de ciertos conceptos que se originaron en el planteamiento mágico.

* Trabajo de Grado.

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Dairon Alfonso Rodríguez Ramírez. Doctor en Humanidades.

Abstract

Title: Knowledge and Certainty in the early modernity. An analysis of the Cartesian project.*

Author: Fabio Armando Jaimes Cely**

Keywords: Knowledge, Early modernity, magic, science.

Description: The following text consist in a deepening that, on one hand, pretends to show the existing relation between the Cartesian project and the magical thinking rooted in the time of Descartes, and on the other hand, to realize of the rupture and radical transformation that Descartes develops about those magic basics that belong to his time and with which he was influenced to some extent. The Cartesian transformation analysis on those magic elements shows a vision of the important place that Descartes has in the history of philosophy. First, the magical context of the time of Descartes is analyzed to the extent that it was more common in the people than the scholastic tradition (which was mainly in university cloisters) and against that tradition Descartes is usually faced, ignoring other traditions such as the magical thinking. Then some existing relations and differences are analyzed between Descartes and the magical tradition, it begins for the education he received, until his interests in magic theses in his early writings, and it ends in Cartesian transition and rejection against unlikely and hazardous knowledge. By last, the Cartesian project with its essential elements is presented, of which some are shown as a radical transformation of some concepts that have origin in magical thinking.

*Undergraduate Work.

** Faculty of Human Science, School of Philosophy. Director: Dairon Alfonso Rodríguez Ramírez. Doctor of Humanities.

Introducción

Descartes suele ser considerado uno de los pensadores más importantes de la historia de la Filosofía, y también es estimado como el padre de la Modernidad. Esto es por varios elementos de su proyecto, el cual tal vez finalmente no obtuvo todos los resultados esperados, pero su fundamentación epistemológica y algunas de sus deducciones son importantes para la historia de la filosofía y de las ciencias.

Cuando se lee a Descartes se suele saltar directamente al Discurso del Método o a la Meditaciones Metafísicas, textos importantes, pero no lo únicos. En el prefacio del primero, el *Discurso del método (1637)*, Descartes añade un subtítulo que puede servir de visión general de la empresa cartesiana: *Para Bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*; la verdad en las ciencias era la búsqueda Cartesiana, y tal búsqueda se inició cuando Descartes aún era muy joven, antes de sus textos más conocidos. El francés estaba interesado desde muy joven por el conocimiento y las ciencias, estaba tan empeñado por el aprendizaje de las letras y la lectura de textos, que llegó a facilitársele la posibilidad de llevarse los libros que quisiera, sin importar si no pertenecieran al pensum de sus estudios, su búsqueda lo llevaría a distintos caminos, desde los 22 años se lanzó a viajar “el libro del mundo” (Descartes, DM, AT VI, 9. 21-22; trad. 2011). El privilegio de viajar y conocer tanto como quisiera fue estructurando su búsqueda inicial.

El proyecto Cartesiano empieza a presentarse en 1627 con las *Reglas para la dirección del espíritu*, un conjunto de reglas que preceden a los resultados de las *Meditaciones* y del *Discurso del método*. Es el primer texto que Descartes presenta como una unidad pero anterior a ese texto, Descartes escribió otros distintos los cuales suelen ser ignorados, pues en ellos no estaba presente

aún el proyecto Cartesiano, sino que eran uno indicios y borradores que reflexionaban sobre distintas ciencias, otra de las razones por las que se considera un texto de transición entre un Descartes joven y uno más maduro, es que en los textos como *Compendium Musicae*, *Olympica*, *Experimenta*, *Parnasus etc.* que preceden al *Discurso del Método*, *las Reglas para la dirección del espíritu* y las *Meditaciones Metafísicas*, contienen elementos simbólicos y herméticos muy profundos los cuales eran comunes en la época, además las *Reglas* son consideradas transición en tanto que no contienen totalmente el proyecto Cartesiano.

El proyecto epistemológico Cartesiano suele ser enfrentado por la historia de la filosofía en contra de la Escolástica, y aunque si bien existen elementos distantes entre sí (y también otras semejanzas), un elemento que invita a un análisis más profundo del proyecto cartesiano respecto a su contexto, tiene que ver con que si bien la Escolástica estaba restringida a las universidades y la academia, las críticas de Descartes también se dirigieron contra un pensamiento algo particular acerca del conocimiento, el cual no pertenecía a los claustros Universitarios, y que estaba bastante arraigado en el pensamiento Europeo del siglo XII-XVI e inicios del XVII.

El siguiente trabajo consiste en un análisis del proyecto cartesiano desde su contexto, pues, como se ha dicho, al leer a Descartes se suele pasar directamente al *Discurso del Método* o *Meditaciones Metafísicas*, como si fuesen los únicos trabajos de Descartes. Estos son más bien la conclusión de su proyecto, pero un trabajo más completo sobre el proyecto cartesiano debería ahondar un poco más en su origen, es decir, en el contexto y las condiciones a partir del cual surge sus ideas. Así, se reconoce que un problema filosófico, una estructura epistemológica, una invención o cualquier tipo de creación compleja no surge de la nada, sino que tienen unos antecedentes históricos que le son importantes. Consideraré ciertos elementos importantes, contrarios e influyentes en Descartes, en tanto que pertenecían al trasfondo filosófico de su época.

El texto está distribuido en 3 partes: En la primera busco analizar el estado de las ciencias y conocimientos en los siglos anteriores a la obra Cartesiana, con el objetivo de comprender que, El Aristotelismo contra el cual suele ser enfrentado Descartes por comentaristas está situado principalmente en Universidades y sucede que mientras los académicos definen y delimitan cuestiones dentro de sus Academias, la experiencia de las persona del común es distinta y está rodeada de una cosmovisión un tanto particular que radicaliza el papel de la experiencia dentro del conocimiento, y va a la historia a un punto en el cual, toda experiencia es posible y las distinciones Aristotélicas entre lo Natural y Artificial dejan de operar, dando lugar a una experiencia mágica del mundo.

En el segundo capítulo se trata ya, las influencias existentes entre Descartes, y el pensamiento mágico de su época, comenzando por su educación, pues suele ser ignorado, que los Jesuitas, no pertenecían a la tradición Escolástica, sino por el contrario daban lugar a ideas como la matematización de otras ciencias, idea que era completamente rechazada por la Escolástica, finalmente se toman a *las Reglas para la dirección del Espíritu* como el texto de transición, enumerando sus elementos transitorios de la época primitiva a su nueva ciencia.

El tercer capítulo, tiene como objetivo exponer el proyecto Cartesiano, con la intención que, desde la *Genesis del* proyecto, el lector pueda por sí mismo notar la gran transición que existe entre el pensamiento mágico y el pensamiento racional Cartesiano, además intento salvaguardar dos elementos presentes a lo largo de toda la investigación, y es el cambio de sentido que le da Descartes a las ideas de Conocimiento Universal y dominio de la naturaleza.

1. Ciencia Y conocimiento antes de Descartes.

Cada época tiene ciertos elementos filosóficos inamovibles y otros propensos al cambio. La época de Descartes no fue la excepción. Así cuando se investiga a Descartes, éste suele ser propuesto como un pensador que escribió en contra de la escuela escolástica. Sin Embargo, como afirma Cottingham y varios autores más, en la época anterior a Descartes existía una creencia que prevaleció hasta los primeros años del siglo XVII según la cual era posible desarrollar la capacidad especial de descifrar las propiedades ocultas en la naturaleza y emplearlas a su favor (Cottingham, 1995, p. 43). Ésta concepción del mundo fue cercana a Descartes, en tanto que era por así decirlo, más popular que el Aristotelismo Ortodoxo el cual principalmente se desarrollaba en las universidades. Por ello será importante diferenciar de manera precisa las diferencias entre éstas dos corrientes de pensamiento y sus influencias directas e indirectas en Descartes, las cuales nutren el estudio de su proyecto, y permiten ver desde dónde surgió.

1.1 Aristotelismo ortodoxo (escolástica).

La tradición Aristotélica reapareció en Europa en una época que el mundo se veía en términos bíblicos, del siglo VIII al XII, en Europa el libro más importante era la biblia:

Se ignora toda noción sistemática de física, botánica, zoología o astronomía. Para el hombre de la Alta Edad Media, el universo se reduce a una tierra plana en el centro del cosmos, con el paraíso de los bienaventurados en la bóveda celeste, y con el infierno de los condenados situado debajo de nuestro planeta. (Turró, 1985, p. 27)

El Aristotelismo resurgió impartido por los árabes aproximadamente en el siglo XII. Aún con todas las dificultades frente a las prohibiciones eclesiásticas, el aristotelismo se introdujo progresivamente en el pensamiento europeo como una explicación integra de los fenómenos naturales (Turró, 1985, p. 28). Aristóteles fue traducido del árabe al latín en Toledo entre 1126 y 1151 y apareció en las escuelas de Oxford y Chartres, por lo que las autoridades religiosas se dieron a la tarea de generar una consolidación entre la explicación natural Aristotélica y los dogmas cristianos (Turró, 1985, p.29). Entre las ideas más importantes tomadas de Aristóteles están las siguientes:

El modelo biológico de explicación: consiste en la explicación de la generación, destrucción y corrupción de los seres vivos en términos de acto-potencia, es decir, existe la potencialidad de devenir otra cosa. Tal hipótesis fue aplicada a todo cuerpo animado e inanimado y en general a todo el cosmos. (Turró, 1985, p.33)

La regularidad natural Aristotélica (teleología): Es uno de los elementos importantes del modelo biológico. Lo que implica es que las substancias tienen una teleología, es decir, una finalidad. Como dice Turró: “En otras palabras, la Naturaleza encierra una legalidad propia. Los fenómenos no acontecen por azar, sino por una regularidad natural” (Turró, 1985, p.37), por lo que, nada sucede por azar, todo lo natural tiene un fin dictado por la naturaleza.

Diferenciación entre natural/artificial (Turró, 1985, p.38): de lo anterior se sigue que los objetos producidos por naturaleza se distinguen de los producidos por el hombre. Los primeros son naturales y los segundos son artificiales; los primeros tienen el principio de movimiento y su *Telos* en sí mismos y los segundos, los artificiales, su finalidad y causa de movimiento son externos a ellos.

Este último elemento implica algo muy importante, y es que, como lo natural tiene sus principios dinámicos, y sus propios fines, se muestra en cierto grado, superior a lo artificial, lo cual contiene su principio dinámico en algo externo además de que su *Telos* depende del humano que lo produce. Esta idea era un presupuesto importante para Aristóteles: “Si las lanzaderas tejieran así y las púas tocaran el arpa por sí mismas, los maestros artesanos no necesitarían ayudantes ni señores esclavos (Aristóteles, Citado en Turró, 1985, p. 41); por lo que, se generó un rechazo rotundo de lo artificial frente a lo natural y por lo tanto del trabajo manual. Es importante recordar que aquellas eran discusiones de escuelas de pensamiento Aristotélico en el siglo XII-XIV, y que, aunque los doctos en teología se dispusieran a definir tales cuestiones, otra era la realidad de la época, pues mientras definían y discutían estas problemáticas, se estaba dando un desarrollo técnico medieval, que, lento o rápido, contradujo y refutó el prejuicio aristotélico por la técnica, pues en el común vivir de la mayoría se superaba en la práctica tal supuesto en contra del trabajo manual. (Turró, 1985, p.47).

1.2 Superación del prejuicio Aristotélico

La época del siglo XII al XV a veces suele ser considerada como una época oscura, es decir, sin aportes en lo que podría llamarse el conocimiento humano; pero en realidad se dieron distintos desarrollos técnicos, unos más simples que otros, pero todos bastante importantes en conjunto. Entre ellos Turró considera los siguientes: El cabestro para los animales pasó de estar en el cuello asfixiando a las bestias, para estar en la espalda lo que generó mucho más rendimiento, se cambió el modelo de carretera romana enlozada, el cual era muy útil para ir a pie por uno mucho más eficiente para los carros y las bestias, además se dio la invención de las herraduras lo cual cuidaba a los animales y sus uñas, por lo que aportaba más rendimiento, también es importante considerar el desarrollo sobre las fuentes de energía, como de los molinos hidráulico (1159) y el molino de

viento(1332), Se dieron avances en urbanismo e ingeniería militar, en relación a la pavimentación, distribución del agua (bombas de agua)y la ampliación de puertos(Turró, 1985, p. 45-56).

La actividad y desarrollo constante junto con los avances y aportes de los artesanos e ingenieros permitieron que éstos llegaran a posicionarse mejor en la sociedad de la época, pues las sociedades europeas de la época eran feudales, y tal modo de riqueza se encontró frente a un nuevo modo de producción.

Leer los distintos ejemplos acerca de los mecanismos de la época de la tradición relojera y autómata, permite considerar que el auge de los trabajos manuales, la tradición relojera y los mecanismos autómatas le muestran al hombre de la época que, “la distinción entre lo natural y lo artificial- fruto de un modelo biológico de explicación no era tan clara como aparentaba” (Turró, 1985, p. 63), y fue desbancándose tal idea, (como se ha visto) a partir de los ingenieros y artesanos junto con la experiencia del espectador asombrado por movimientos que antes sólo se producían por naturaleza o de la persona del común la cual su vida mejora inevitablemente por los diferentes desarrollos técnicos . Como se ha visto, la misma experiencia parece refutar en la práctica el prejuicio Aristotélico que consta en la inferioridad de lo artificial frente a lo natural, La utilidad y genialidad de las invenciones de los ingenieros y artesanos de la época, inevitablemente los ubicaron en la sociedad como personas importantes o con más privilegios, en tanto que sus creaciones buscaban ser útiles, por lo que sus oficios eran un modo de enriquecerse frente al clásico modelo feudal.

La sociedad europea entre los siglos xv y xvi vivió muchos cambios que terminaron por impulsar aún más la importancia dada por la sociedad hacia los artesanos, ingenieros y mecánicos. Primero una crisis socio económica y política de 1350 a 1450 producida por distintas causas entre ellas: diferencias sociales, enfermedades y por lo tanto una inevitable reducción demográfica

(Turró, 1985, p.67-70). Después de la mitad del siglo xv Europa tuvo una recuperación económica significativa, impulsada por el incremento poblacional, la expansión geográfica y el creciente aumento de la producción agrícola y la extracción de recursos naturales, lo que llevó a que los cargos en los gobiernos estuvieran inclinados a los intereses de las nuevas clases mercantiles de comerciantes, industriales y artesanos por lo que se promovía el perfeccionamiento y aumento de los conocimientos técnicos, propiciando las condiciones óptimas a sus practicantes (Turró, 1985, p.71-75). Como tercer elemento están los descubrimientos y creaciones de nuevas rutas: el descubrimiento de América, la ruta de los lusitanos hacia las Indias Orientales, y la lógica expansionista, la disminución del aporte italiano y el enriquecimiento del centro de Europa, pero además se dieron distintos conflictos sociales surgidos a partir de rebeliones por parte de la servidumbre de la época por el empeoramiento de las condiciones de los campesinos y la búsqueda de una explotación más productiva pues era necesario por la población creciente, en varios países como Hungría, Alemania, Valencia etc....(Turró, 1985, p.75-81) .

A lo largo de este subtítulo se ha reconocido que casi cualquier tipo de trabajo manual, fuese el llevado a cabo por artesanos o por ingenieros, se fue haciendo más respetado y valorado tanto por las monarquías como por la gente del pueblo de los siglos xlv xvi, tanto para las festividades, como para instrumentos necesarios. Así, aunque haya habido épocas adversas, el interés y la genialidad por perfeccionar trabajos y técnicas terminaron por contradecir en la práctica la idea del Aristotelismo Ortodoxo de que existía una supuesta inferioridad de lo artificial frente a lo que es por naturaleza:

En el contexto renacentista, ser artesano ya no equivale a formar parte de los desheredados de la humanidad, ya no supone trabajar con *Artificialia*, sino que implica tener un papel activo en la dinámica del perfeccionamiento técnico, poseer un dominio y poder sobre los

Naturalia, a los que ya no sólo se imitaba, sino que se les llegaba a superar. (Turró, 1985, p.86)

Finalmente, al Aristotelismo ortodoxo devino la reforma religiosa, y a su vez, una redefinición del trabajo. La teología ortodoxa medieval consideraba que el trabajo era un castigo divino, causado por el pecado original, cosa que encajaba perfectamente con el rechazo aristotélico de lo artificial frente a lo natural: “solamente el retiro del mundo puede procurar la paz espiritual y la serenidad del alma necesarias para asegurarse en la fe divina y en la salvación eterna” (Turró, 1985, p. 96), por lo que, tal hipótesis teológica aristotélica solamente pudo ser superada en la reforma religiosa de Calvino que redefinió que el trabajo no era un castigo divino sino una labor sacralizada. A su vez, Lutero consideró que para la redención de los pecados no importaba la actividad sino hacerlo pensando en la providencia divina, si el hombre se ceñía por tales ideas lograría la salvación divina. Como puede verse, la reforma religiosa consolidó la decadencia del prejuicio aristotélico (Turró, 1985, p. 97).

Tales cambios, implicaron también que el adjetivo de sabio deje de ser exclusivo a la persona contemplativa y comenzase a atribuirse al mecánico, ingeniero o artista. Adicionalmente, es importante tener presente lo siguiente y es que “es un ‘saber hacer’ más que un ‘saber qué’, y está fundado en una experiencia acumulativa orientada esencialmente hacia el logro de realizaciones prácticas (Turró, 1985, p.103). No existía una reflexión o un análisis de la fundamentación de los conocimientos, pues el conocimiento constaba principalmente en la reunión de elementos prácticos o manuales sin algún criterio fundamentado, simplemente la experiencia directa y acumulativa.

Las utopías de Tomás Moro, Campanella y Bacon son un ejemplo del pensamiento o búsqueda ‘científica’ de la época, basadas en el conocimiento y desarrollo científico de la

experiencia y reunión de datos. Como recupera Turró, Moro consideraba que la sociedad inglesa vivía una situación lamentable producida por la falta de educación en las clases populares y también de los vagos y parásitos aristócratas (Turró, 1985, p. 89). Por lo tanto, en *La Isla de utopía* de Tomàs Moro no existiría tal problema, en tanto que el prejuicio aristotélico es completamente superado:

La agricultura es un arte común a hombre y mujeres en el que todos son expertos (...) A demás de la agricultura (que como he dicho es común a todos) se aprende una cualquiera de las otras artes, generalmente la de tejer lana o lino, o la albañilería, o el arte del herrero o el de la madera. (Turró, 1985, p. 90).

Campanella en *La Ciudad del Sol* escribe que “en el campo aprenden mediante el trabajo y el cuidado de los animales siendo considerado como más noble el que más artes conoce y mejor las ejercita” (Citado en Turró, 1985, p. 91). Tanto en *La Utopía*, como en *la Nueva Atlántida* y en *La Ciudad del Sol*, quienes gobiernan son los sabios y los sabios son los inventores, mecánicos e ingenieros que ocupan su vida en diseñar y generar diferentes artefactos (Turró, 1985, p.101). Es evidente pues, la derrota del prejuicio aristotélico de la inferioridad de lo artificial frente a lo natural, ya que la misma iglesia, escuelas principales y la gente del común reconocieron en la práctica, que lo artificial, más bien, es algo superior.

Sin embargo, tal aplicación epistemológica, radicalmente experimental, evidentemente conlleva sus problemas, en tanto que el conocimiento “Para Bacon, como para todo el siglo XV y XVI e inicios del XVII, no se concibe otro modelo epistemológico que el derivado de la tradición artesanal”. (Turró, 1985, p.104), por lo que los supuestos epistemológicos de la época no daban para generar una ciencia que pueda conocer el mundo por sí misma, sino que “la actividad noética

del hombre se convierte en una labor de catálogo y clasificación: reunir experiencias del mundo y ordenarlas según sus caracteres” (Turró, 1985, p.104).

Como se ha dicho, no existía sino la mera búsqueda de reunir experiencias y generar un catálogo que permita usarlas cuando es necesario. Como en el modelo Baconiano de ciencia, que era común a toda la cultura europea de los siglos xv e inicios del XVII (Turró, 1985, p.105), la experiencia pasa a ser lo más importante, menospreciando las herramientas teóricas y supra valorando la experiencia directa, en este punto se puede afirmar que no existía criterio de conocimiento o de verdad, que permita diferenciar algo verdadero de lo falso. El conocimiento era igual a la experiencia:

¿qué sucede entonces? Sucede que se difuminan y desaparecen las diferencias entre *Naturalia* y *artificialia*, entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo ordinario y lo extraordinario, la experiencia de lo normal se une a la de lo raro o curioso. (Turró, 1985, p. 106).

No existe una norma o mediación que determine lo que es posible e imposible, por lo que cualquier cosa puede pasar; “por extraño e incomprensible que parezca” (Turró, 1985, p. 106). Por lo tanto, sucedía en aquella época que a los que trabajaban en la fundición del metal se les consideraba “taumaturgos” y los efectos ópticos pertenecían a la “magia naturalis” (Turró, 1985, p.107).

Ahora bien, el hombre ya entrado en la modernidad puede diferenciar al menos con más claridad cuando se le habla de Química o de alquimia, pero para aquella época éstas no eran tan distintas en tanto que, todos los conocimientos mágicos y científicos estaban al mismo nivel de la heredada experiencia artesanal, por lo que sólo eran recopilación de conocimientos, los cuales sólo

hoy día uno podría reconocer como distintos en tanto que uno era más racional o teórico: : “en suma el hundimiento del paradigma aristotélico, y su sustitución por un saber basado en la tradición artesanal, genera una experiencia del mundo típicamente mágico animista, en la cual todo acontecimiento es posible de antemano “(Turró, 1985, p. 109).

1.3 Mágico Animismo

Como afirma Cottingham, y siguiendo la línea de Turró, en los siglos XVI y primeros años del siglo XVII prevalecía la idea de que, el conocimiento no era una tarea fácil, sino que “la búsqueda de la verdad se veía como un intento laborioso por desentrañar poderes y fuerzas ocultas” (Cottingham, 1995, p.43), y como se dijo en la sección anterior, el conocimiento de la época no estaba definido ni clasificado de manera precisa, por lo que los conocimientos se hallaban dispersos, entre ellos las tesis mágicas; “Ya que estas se concentran más en la tradición popular y oral que en los textos escritos. Por lo tanto, habría un hermetismo popular” (Montes, p.421). Por lo que, así como es importante en la comprensión del proyecto cartesiano ubicar la tradición Aristotélica, del mismo modo es importante ubicar la tradición mágico-animista, que también perteneció al contexto cartesiano y, por la cual, también fue influenciado en cierta medida. Adicionalmente, en la época de Descartes no existía una diferencia precisa entre lo que en su contexto es reconocido como mecánico e ingenieril y un pensamiento más espiritual y mágico, pues como se ha dicho, los conocimientos no se clasificaban de tal manera, por lo que los conocimientos de la época al no estar clasificados de manera precisa se confunden entre los mecánicos, ingenieriles y los mágicos. Como se verá, Descartes fue influenciado a lo largo de su niñez y juventud con los conocimientos de su época en conjunto.

El mágico animismo es el nombre que Turró y varios estudiosos de una línea de investigación acerca de los sistemas epistémicos comunes a la época de Descartes acuñan, para

designar una corriente de pensamiento que es impulsada por el prejuicio o presupuesto de que el conocimiento se identifica con la experiencia, permitiendo que sea conocimiento todo lo que vemos, todo lo que escuchamos y todo lo que se dice haber visto (Turró, 1985, p.117). Por lo que con tales presupuestos sería azaroso intentar diferenciar algo ficticio de lo real:

“en el mejor de los casos, el planteamiento ‘mágico’ se propone instruir a la humanidad descubriendo lo que se encuentra oculto. Pero en el peor de los casos puede degenerar en el culto al misterio y al ocultismo por si mismos” (Cottingham, 1995, p.44).

La Academia Fiorentina fue uno de los espacios de irradiación del nuevo pensamiento mágico y hermético, dándole una justificación histórica y filosófica, a partir de interpretaciones de autores clásicos como Platón. La tesis principal del pensamiento mágico hermético consistía en la idea de que el universo es una unidad absoluta; “todos los elementos de la creación son afluentes de un único ser” (Priani, 1999, p.29). Por lo que el hombre es un tipo de microcosmos unido a un macrocosmos y todo funciona como un gran animal: “el macrocosmos es el conjunto de todo el universo con sus fuerzas ocultas de movimiento y desarrollo” (Turró, 1985, p. 130). Por lo tanto, el hombre interesado en el pensamiento mágico-hermético consideraba que los elementos del todo tenían influencia en el individuo. Pero, además es importante que, el hombre es el único:

Entre todos los seres, el ser humano no solo contiene en sí mismo esta cualidad de ser, sino que es capaz de imprimirla a otros seres. Es decir, no sólo la reproduce, sino que es agente de creación. (Priani, 1999, p. 31).

El hombre es también agente de creación, puesto que, puede situarse en un punto medio que le permite hacerse dueño de su propio destino por medio de distintas técnicas mágicas (astrología y magia en general) (Turró, 1985, p. 131). Sin embargo, no todas las relaciones entre

el microcosmos y macrocosmos son positivas, o simpatías, sino que también existen relaciones antipáticas en los elementos de la naturaleza. El mago o sabio de la época es el único que logra manejar estos elementos a su preferencia:” las distinciones tan matizadas por el aristotelismo, superior- inferior, materia-forma, celeste-terrestre dejan de tener significado” (Turró, 1985, p.136,) abriéndose paso al modelo “mágico animista” del mundo.

Existen distintos autores en los que se puede encontrar tales indicios de la época, como Paracelso, Copérnico, Giordano Bruno y Kepler, que, aunque todos sean considerados bastante importantes y algunos de ellos parte de la nueva ciencia moderna, sus convicciones aún siguen estando rodeadas del contexto mágico, por lo que la aplicación de sus conocimientos no puede ser considerados ciencia en un sentido estricto.

1.3.1. Paracelso

A veces suele cometerse el error de considerar que Paracelso fue el iniciador de la ciencia farmacéutica actual, y aunque al leerlo se pueden encontrar elementos que pueden ser verdaderamente curativos, la combinación con elementos mágicos es evidente: “tenemos, también al cardo ¿no punzan sus hojas como si fuesen agujas? Merced a este signo, el arte de la magia descubre que no hay mejor hierba para la comezón” (Cottingham, 1995, p.44). Las propiedades que le pertenecían al cardo tienen que ver con sus propiedades ocultas, por lo que, aunque pueda llegarse a un conocimiento útil, tal conocimiento no fue encontrado de tal modo que pueda sistematizarse todo lo que conlleva llegar a él, ni tampoco puede descubrirse algo después de él, pues es conocimiento de ‘catálogo’. En su madurez Descartes afirmó respecto a ese tipo de conocimiento que, tales conocimientos encontrados por azar no son debidos a la habilidad sino más bien afortunados (Descartes, *Reg. AT X*, 371.13-14; trad.2011).

La fundamentación de la medicina de Paracelso, según Turró, es la siguiente:

Los fundamentos de la medicina: la filosofía, la astronomía, la alquimia y las virtudes. La primera columna es la filosofía entera de la tierra y del agua. La segunda es la astronomía y la astrología que conducen al conocimiento perfecto de los dos elementos, del aire y del fuego. La tercera es la alquimia en todas sus preparaciones, todas sus propiedades y todo su arte por medio del cual domina los cuatro elementos. En cuanto a la cuarta columna es la virtud, que permanece en la medicina hasta la muerte y encierra y sostiene la otra columna (Citado en Turró, 1985, p. 154)

Por una parte, puede verse la relación microcosmos-macrocosmos, dentro de los fundamentos de la medicina. Por otra parte, he de decir que desde el inicio de la tradición mecanicista se comenzó a notar que los conocimientos se volcaban inevitablemente hacia el dominio de elementos naturales, siguiendo la línea de Turró, el renacimiento no es propiamente el nacimiento de la nueva ciencia sino el espacio de cultivo donde ésta comenzó. En él pueden comenzar a entrecruzarse una de las principales influencias en Descartes que estaba presente en el renacimiento, a saber, la idea o aspiración relativa al dominio de la naturaleza por parte del hombre. Esta idea tendrá un sentido distinto para Descartes, pero como puede verse, el dominio de la naturaleza que buscaban las ciencias de la época había sido impulsado de tal modo que el posterior mecanicismo y algunas hipótesis modernas acerca del dominio del hombre sobre la naturaleza tienen raíces en los preceptos mágicos del renacimiento.

1.3.2. *Nicolas Copérnico*

A Nicolas Copérnico se le atribuye el Heliocentrismo y una lucha constante contra la iglesia. Aunque ya hoy en día se ha considerado que los movimientos celestiales previstos por Copérnico no son exactos en tanto que este pensaba en círculos y los movimientos celestes son elípticos, el cambio del geocentrismo al heliocentrismo constituye un cambio radical en el

pensamiento de la época. Ahora bien, es importante dar cuenta que las razones por las cuales Copérnico concibió su hipótesis heliocéntrica no son completamente coherentes con lo que se podría empezar a llamar ciencia moderna. Edwar Rosen propone que el trabajo de Copérnico se desarrolla en dos momentos: “siendo la primera la fase hermética o mágica del Renacimiento con su base en una filosofía animista, siendo el segundo el desarrollo en el siglo XVII del primer período o período clásico de ciencia moderna.” (Rosen, 1970, p.164). Copérnico es ubicado más hacia la parte animista, de tal modo que, aunque haya trabajado en descubrimientos e hipótesis, tenía preceptos herméticos. Un ejemplo ello está en la misma presentación del heliocentrismo en la que sus alusiones al sol son consideradas herméticas y de la tradición mágica de tendencia neoplatónica:

En medio de todo se halla el Sol ¿Quién, en efecto, pondría es este hermosísimo templo, esta antorcha en otro sitio mejor que allí, desde donde puede iluminarlo todo a la vez?, con razón lo llaman luz del mundo, alma y gobernador de los otros astros. (Citado en Turró, 1985, p. 115)

En la anterior cita, se puede entrever aun una interpretación hermética acerca del sol, como gobernador que incide directamente en el todo, parecida a la mencionada idea del gran animal.

Por otra parte, la ciencia actual ha dado cuenta de que el giro alrededor de la tierra no es el único movimiento de la tierra, sino que existen distintos ciclos de distintos conjuntos del Universo, por lo que la tierra gira alrededor del sol, pero el sol junto con la vía láctea gira alrededor de la galaxia y ella alrededor del universo. Tal idea solo empezaría a ser notada cuando Galileo describió los movimientos de las 4 lunas de Júpiter.

1.3.3 *Giordano Bruno*

Giordano también fue un pensador importante, llegó a creer que podría consolidar los conocimientos mágicos junto con la fe cristiana, razón la cual lo llevó a ser quemado en la hoguera por la Santa Inquisición, Según las tesis de Bruno:

se hace manifiesto que toda alma y espíritu tienen cierta continuidad con el espíritu del universo, de modo que no se entiende solamente que existe y está incluida allí donde siente y da vida, sino que como lo sintieron muchos de los platónicos y pitagóricos esta difundida por su propia esencia y sustancia en el universo (Bruno, Citado en Turró, 1985, p. 162).

La interrelación entre el macrocosmos y el microcosmos que se muestra en el fragmento anterior, evidencia que no existe un elemento del universo que no participe del todo, por lo que tanto las acciones o elementos particulares tienen consecuencias en el todo, y del modo contrario, el todo influye en cada elemento, lo que da paso a todo tipo de interpretaciones mágicas. También plantea Giordano la idea de que el universo es un gran animal, tesis de la tradición Hermética, como describe Ariadna Biotti acerca del texto *Sobre el infinito, universo y los mundos* texto:

Bruno define el Logos como el conocimiento universal; al universo como hijo del alma única o inteligencia absoluta, quien constituye un conjunto animado, y sagrado animal dotado de movimientos propios y de la inmensidad que constituye en sí todos los seres, llenando todos los espacios posibles debido a que su alma, es decir, el ser de su ser es la inmensidad infinita divina (Biotti, 2005, P.81)

1.3.4. Kepler

En su primera obra *Mysterium cosmographicum de 1596*, Kepler afirma acerca de su investigación la importancia de esta por cuestiones religiosas y la relación que ve entre las figuras geométricas, los números y lo divino:

“Había especialmente tres cosas cuyas causas buscaba sin cesar: el número, las dimensiones y los movimientos de los orbes. Lo que me incitaba a buscarlas y descubrirlas es la admirable correspondencia de las cosas inmóviles (el sol, las estrellas fijas y el espacio intermedio) con el Dios padre, Hijo y Espíritu Santo” (Turró, 1985, p. 165)

El autor, era un convencido de la existencia de cualidades especiales en los números y sus relaciones numéricas y geométricas. Kepler también es un personaje que parece estar entre dos momentos, uno racional y otro mágico hermético: Kepler colocaba al Sol en el centro del universo, elemento racional para la época, pero del mismo modo que Copérnico, siguen estando sobre un suelo con elementos un poco irracionales. Por ejemplo, Kepler consideraba la idea de que el sol era el centro dinámico del universo. Tal fuerza ejercida la llamó “*anima motrix*” (Nieto, p. 7) tal idea también tiene relación con la unidad del todo y el gran animal pues la idea del “*anima motrix*” consiste en que la relación y movimiento entre el sol y todos los demás astros es constante y necesaria para mantener el todo.

1.3.5. Diferencias entre el aristotelismo ortodoxo y pensamiento siglo xv xvi

	Aristotelismo Ortodoxo	Pensamiento Siglo XV-XVI
Idea del universo	El universo estaba dividido en dos regiones distintas, lo	Existe el microcosmos (universo-todo-gran animal), del cual todas

	Sublunar y lo supra lunar, en lo sublunar existe la corrupción mientras que lo supra lunar es inmutable	sus partes están directa e indirectamente relacionadas
Movimiento	Existe un movimiento local y uno substancial y cada uno puede ser o natural o violento	No hay nada violento en el movimiento, si se da un movimiento no puede ser antinatural
Clasificación natural-artificial	Se diferencia el movimiento natural (dinamismo propio), del movimiento artificial (que posee una intercesión humana)	No se reconoce una diferencia clara entre lo natural y artificial.

(Turró, 1985 p.174-177).

2. Influencia y separación mágica de Descartes.

Francia ocupaba un lugar central en el desarrollo del mágico animismo:

Recuérdese la rica tradición de autómatas en la corte de borgoña, la extraordinaria proliferación de la brujería y la hechicería a lo largo del siglo xvi e inicios del xvii, y la literatura cabalístico-milenarista de Postel y sus seguidores. (Turró, 1985, p. 183).

Pero en Francia se hizo notoria la discusión y pelea entre el pensamiento mágico y el aristotelismo de las universidades a diferencia de otros países de Europa, en los cuales no se dio tal oposición sino una aceptación, como en Bolonia y Padua. A la escuela de Padua fueron generaciones de franceses, los cuales: “regresaron a Francia con las doctrinas del alma del mundo, del carácter natural de los milagros, de la interpretación hermética de la religión etc.” (Turró, 1985, p. 184). Por lo que se dio una consecuente propagación de tales doctrinas y una creciente generación de distintos grupos que reflexionaban acerca de tales tesis. Uno de esos personajes, Dolet, que pertenecían a la generación de 1520 en Padua y que volvió a Francia, escribió lo siguiente: “se llama milagro aquello que puede causar admiración. Lo que ahora los cristianos llaman milagro con admiración, los antiguos lo atribuían a lo monstruoso y repulsivo, pues situaban los milagros en los monstruos y cosas terroríficas “(Turró, 1985, p. 184).

Se puede entrever en Dolet, que no existe lo sobrenatural, pues como él mismo dice tales ideas eran antiguas. Ya entrado el paradigma mágico, como se ha dicho, todo es posible, desapareciendo la distinción entre lo natural y lo sobre o contranatural, pues no hay nada que no sea natural, por lo que lo extraño se hace admirable y milagroso y no monstruoso y terrorífico. Las ideas de Dolet eran una copia de las tesis Paduanas, y éstas se propagaron “entre las nuevas clases de ingenieros, abogados y médicos que también procedían de Padua o conocían de segunda mano las doctrinas” (Turró, 1985, p. 184), llegando a un punto de eclosión en el que tales tesis inician tradiciones distintas, entre libertinos y ‘racionalistas’.

Richeome (1544–1625), fue un importante teólogo de la época que también hablaba de la posibilidad de distintas creaciones increíbles, como una “lluvia de lana y hierro” (Turró, 1985, p. 186). Richeome consideraba el mundo como un “vasto y fantástico espectáculo donde las cosas más heteróclitas se mezclan en un desorden” (Turró, 1985, p. 186).

Posteriormente, se ubica la obra de Montaigne sobre el escepticismo en contra de todo lo humano y lo divino, junto con una “vuelta a los instrumentos técnicos” (Turró, 1985, p.187), bastante importantes en las discusiones liberales en Francia, con las obras *Disquisitiones Mathematicae* (1614) de Ioannes Geougius Loches, *Theathe d’agriculture* (1620) sobre los jardines reales y las canalizaciones, y *Curiositez inouyes* (1629) Sobre los autómatas italianos (Turró, 1985, p.187).

2.1 Educación Jesuita y Aristotélica.

Descartes, como se dijo en el capítulo anterior, no tuvo un encuentro directo contra el aristotelismo que se movía en las universidades. Primero que todo, la escuela en la que estudio Descartes era Jesuita y ésta no pertenecía a la tradición aristotélica de las universidades (escolástica) sino por el contrario, “el papel en la práctica que los jesuitas desempeñaron en Europa, y especialmente en Francia, fue prescindir en gran parte de las tesis tradicionalmente sobre el saber y adoptar las nuevas perspectivas técnicas que abrió el renacimiento” (Turró, 1985, p.189). Tal conflicto se hace más evidente en una prohibición que emitió La Sorbona en 1598 acerca de la educación Jesuita:

Prohíbe y suscribe a toda persona enviar escolares para instruirse a los colegios de la susodicha y pretendida sociedad sea cual fuere el lugar en donde se encuentre; y desde este momento ha ordenado y ordena que todos los sujetos del rey instruidos y enseñados en los colegios susodichos y pretendidos de la citada Sociedad, dentro o fuera de este reino, no disfruten de los privilegios de la universidad incapacitándoles para acceder a los grados de esta (Turró, 1985, p.190).

El aristotelismo en las universidades estaba configurado por una reconciliación de la iglesia y la filosofía clásica aristotélica. Como se sabe estaba en función de la iglesia y su libro más

importante siempre fue la Biblia y los problemas de importancia se hallaban ahí, por lo que la educación escolástica era distinta de la Jesuita. la educación Aristotélica consistía en dos elementos básicamente sumidos a las cuestiones bíblicas: las *Quaestiones disputatae* y las *Quaestiones quodlibetales*, las primeras se llevaban a cabo sobre temas establecidos y los segundos sobre cualquier tópico (Cottingham, 1995, p.18), y también se llevaban a cabo el análisis crítico de distintos clásicos con el objeto de “resolver las contradicciones y reconciliar el texto con las escrituras y otras autoridades (Cottingham, 1995, p.18). Como se ha dicho, tanto en las universidades y como para los aristotélicos, el libro con más sabiduría era la Biblia por lo que el análisis de cualquier tema de un autor clásico no tenía más intención que perfeccionar los argumentos de la biblia.

Por otra parte, aunque la orden Jesuita también tenía la Biblia como un libro muy importante, también promovía la enseñanza de distintos conocimientos que resultaban prácticos en la sociedad como lo son la gramática, las humanidades y matemáticas (en un sentido amplio). Tales conocimientos pueden verse como el caldo de cultivo del renacimiento:

En primer lugar, el puesto reservado a las lenguas clásicas, con la carga de erudición filología que conllevaba; en segundo lugar, el papel central de las humanidades como síntesis de la cultura literario-erudita del Renacimiento; y, en tercer lugar, el ejercicio de la retórica, de tanta importancia en las epístolas, discursos y diálogos de la época. (Turró, 1985, p.192).

A los cursos anteriores les sigue la instrucción en Filosofía. El primer curso es de lógica, y en él “solía leerse la *Introducción de Porfirio, Las categorías, el de la interpretación, los tópicos y los analíticos primero y segundo, junto con las criticas nominalistas y suaristas*” (Turró, 1985, p. 193). El segundo curso era de Matemáticas, aunque estas eran víctimas de ser criticadas como

herejes. En 1586 se afirmaba, por parte de los jesuitas, que su enseñanza “no parece en absoluto contravenir el fin de la orden, no solo porque sin ella nuestras academias estarían privadas de un esplendor que adorna a toda academia de algún renombre, sino especialmente debido a su utilidad para todas las profesiones” (Turró, 1985, p.193). Así, pues, las matemáticas de los Jesuitas incluían astronomía, óptica, perspectiva, música, mecánica, hidráulica, topografía, balística y el arte de la fortificación” (Turró, 1985, p.194). Por último, el tercer año se dedicaba a “la metafísica y la moral, estudiándose la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (Turró, 1985, p. 194).

Básicamente, la distinción más importante consistía en que la educación Jesuita era más flexible en tanto que sus conocimientos impartidos se mostraban con una mayor transversalidad, que permitía la preparación en distintos conocimientos, lo cual era bastante distinto a la posibilidad de la educación Escolástica que gira en torno a los problemas ‘filosóficos’ de la biblia.

2.2 Hermetismo Cartesiano

El padre François daba el curso de matemáticas durante la estadía de Descartes en el ciclo de Filosofía. François estaba interesado en los aspectos mágicos que se consideraban en las ciencias matemáticas de la época, como, por ejemplo, las relaciones mágicas entre los números o figuras geométricas y los objetos matemáticos. Sus alumnos fueron influidos por la aplicación con prejuicios mágicos o simplemente mecánicos de la matemática. En 1660 François publicó un tratado sobre tesis astrológicas (Turró, 1985, p.200).

Aunque Descartes haya vivido en una época bastante complicada en lo que se refiere a la libertad de expresión, las escuelas jesuitas practicaban cierta flexibilidad dentro del canon de saberes. Al respecto, recuerda Turró, a Baillet (1649-1706) quien escribió *en La Vie de M. Descartes*, y afirma que:

Obtuvo de sus maestros la libertad de no limitarse a las lecturas y composiciones que le eran comunes a los otros. Él quería emplear esta libertad en satisfacer la pasión que sentían crecer de adquirir un conocimiento claro y seguro de cuanto es útil a la vida, a lo cual esperaba de las bellas letras. En tal perspectiva, no satisfecho con lo que se le enseñaba en el colegio, había ojeado (si le creemos) todos los libros que tratan de las ciencias consideradas como más curiosas y extrañas. (Baillet, Citado en Turró, 1985, p. 201).

La cita en la que Descartes afirmaba que en su juventud: “no contento aun con las ciencias que nos enseñaban, recorrí cuantos libros pudieron caer en mis manos referentes a las ciencias que se consideran como las más curiosas y raras” (Descartes, *DM. AT VI, 5. 5-7*; trad. 2011), inclina razonablemente a pensar que leyó varios de los libros herméticos y mágicos. Y además se evidencia, que, su interés en ese momento no era solamente por clásicos o teología sino por todo texto que pueda llegar a obtener.

En uno de los primeros textos de Descartes, *Compendium Musicae*, el francés en su exposición de un efecto de la voz utiliza los conceptos de “antipatía” y “simpatía”, pertenecientes al mágico animismo:

Del mismo modo la voz humana nos resulta muy agradable porque, de todas, es la más adecuada a nuestro espíritu; así también nos es más grata la de los amigos que la del enemigo, a causa de la simpatía y antipatía del afecto: razón está por la que también una piel de oveja tensada en un tambor enmudece si suena al mismo tiempo una de lobo en otro tambor. (Turró, 1985, p. 213).

Las cualidades ocultas de los objetos pueden notarse en el ejemplo del tambor, puesto que, aun siendo solamente la piel, la relación de antipatía entre el lobo y la oveja sigue existiendo, esto

es, porque pertenece a la esencia y es una propiedad oculta, no física, por lo que la pelea y antipatía entre el lobo y la oveja, no existiría solamente en vida, sino que toda la materia o corporeidad del lobo y de la oveja constituye tal naturaleza que resulta antipática. Para que deje de existir tal relación antipática, tendría que dejar de existir cualquier resquicio del lobo u oveja que son los que ‘contienen’ tales esencias ocultas, tal idea Cartesiana tiene de manera evidente origen en hipótesis mágicas de la época acerca de fuerzas ocultas en la naturaleza, y del posible dominio de ellas y el gran animal.

En un texto llamado *Excerpta Mathematica* Descartes insinuó que existe una parecido entre las matemáticas y la cábala germana: “De lo cual pueden deducirse infinitos teoremas y exponerse fácilmente las progresiones aritméticas (que comprenden las bases o los lados de todos los modos triangulares) a imitación de la cábala de los germanos (cabalae germanorum) (Turró, 1985, p. 216). La cábala germana, del mismo modo que las algunas tradiciones herméticas de la época, consideraba la posibilidad del conocimiento universal a partir de un simbolismo matemático y geométrico como medio. Desde luego tal comparación sigue en un aspecto mágico en tanto que las matemáticas sólo tendrían una aplicabilidad, en base a un simbolismo mágico numérico.

Por otra parte, existe un relato detallado por Baillet (1649-1706) en el libro *La vida de Descartes* en el cual afirma que entre 1619-1620 Descartes había salido de Holanda, y terminó enrolándose en las tropas del duque de Baviera: “es en esta época cuando tradicionalmente se sitúa el primer contacto con la cofradía de los rosacruces” (Baillet, 1691, citado en Turró, 1985, p. 221). Descartes estaba sumido en una soledad autoimpuesta y rechazaba varias discusiones o conversaciones, pero:

Nunca excluyo de su habitación a los *Curieux* que solían hablarle de ciencia o de novedades literaria. Hablando con estos últimos fue como se enteró de que había una cofradía de sabios

establecida en Alemania desde algún tiempo bajo el nombre de hermano de la Rosa-Cruz, se le dijo que se trataba de gentes que lo conocían todo y que prometían una nueva sabiduría a los hombres, esto es, la verdadera ciencia que aún no había sido descubierta“(Turró, 1985, p. 222), por lo anterior, Baillet escribe, en *La vie de Monsieur Descartes*, que René se sintió impulsado a conocer más de tales ideas directamente de aquellos ‘sabios’. (Turró, 1985, p. 223).

Tal parece ser otro impulso en la búsqueda Cartesiana de un saber universal, la influencia de tradiciones herméticas como la Rosacruziana y toda concepción mágico animista son antecedentes importantes a Descartes, acerca de la universalidad del conocimiento. Pero lo que se verá más adelante es que, ahora bien, aunque exista tal influencia hermética de una búsqueda universal de conocimiento, Descartes se desligará más adelante de los matices herméticos permitiendo ubicarlo, como tradicionalmente se hace, en los predecesores nueva ciencia.

Por otra parte, son famosos los 3 sueños de Descartes, de los cuales solamente suele decirse que éstos fueron un impulso para la generación de la nueva ciencia cartesiana. Pero en ellos y en la interpretación que les dio Descartes puede encontrarse también un poco de influencia de los preceptos mágicos y herméticos. Los 3 sueños están recopilados por Baillet en el libro *La vie de Monsieur Descartes* (1691). Tales escritos pertenecían a los *Olímpica* de Descartes, el cual consiste básicamente en una recopilación de los cuadernos y escritos que quedaron en su escritorio en Estocolmo después de su muerte (Cottingham, 1995, p.24). Estos 3 sueños sucedieron en una noche de invierno cerca de Ulm, en el Danubio. Después de un día de mediación filosófica la cual había dejado a Descartes un poco abrumado.

En el primer sueño Descartes se vio perseguido por una manada de fantasmas, los cuales lo aterrizaron. Llegó a sentir una presión en la parte derecha de su cuerpo, y en su intento por

reponerse sintió un fuerte viento que le tumbó; no podía caminar bien e intentó irse hacia el colegio Jesuita y al llegar al colegio y saludar a alguien que sabía que conocía, fue nuevamente empujado por un aire como un torbellino. Al despertar Descartes seguía sintiendo dolor en la parte derecha y se sentía bastante asustado, por lo que Descartes identificó el viento que lo empujaba con un genio o espíritu maligno el cual quería engañarlo, así que le pidió a Dios protección y nuevamente se acostó.

En el segundo sueño, Descartes escuchó un estruendo muy fuerte, como un trueno, ante el cual despertó y al abrir los ojos vio como si su habitación estuviera llena de chispas, las cuales no permitían diferenciar nada, pero lentamente logró ver nuevamente su cuarto. Tal sueño lo llevo a pensar en esas luces brillantes como unas luces prometedoras de una futura revelación.

El tercer sueño de Descartes fue mucho más tranquilo. Descartes soñó que encontraba un *Diccionario*, el cual le llamó bastante la atención. Mientras pensaba en la posible utilidad de éste, encontró otro texto y mientras tanto el diccionario desapareció y reapareció más pequeño de lo que estaba antes. El nuevo texto era un compendio de poemas, y al abrirlo, Descartes encontró el siguiente verso: “qué sendero debo seguir en la vida” (Cottingham, 1995, p.245). Tal sueño tuvo para Descartes como significado la revelación de la verdad. Para René, el diccionario representaría todas las ciencias y el libro de poemas representaría un *Corpus poetharum* el cual relacionaba con la Filosofía y la sabiduría y, en el mismo sentido, consideraba que el segundo libro tenía más valor que el primero en tanto que pensaba que la poesía contenía los elementos suficientes para hablar más claramente que lo que lograban la mayoría de Los filósofos y científicos tradicionales (Cottingham, 1995, p. 246). La razón de la aparente superioridad de la poesía frente a la filosofía consiste en que la Poesía impulsa la invención, es decir, el espíritu creativo. A diferencia de la filosofía tradicional de corte Aristotélico, la cual limita tal elemento que se muestra importante en

el desarrollo y evolución del pensamiento científico, social, económico, político, e ingenieril de cualquier sociedad, por lo que se puede notar que la poesía tiene un lugar importante.

Los significados que Descartes le da a sus sueños se relacionan con el mágico Animismo e hipótesis del gran animal del hermetismo de la época, en tanto que Descartes halla en elementos físico o materiales, significados complejos o abstractos que se supone le pertenecen a la naturaleza y están ocultos, tal hermetismo consiste en la hipótesis de los *Corporalia* y *Espiritualia* del texto *Parnasus* de René (Turró, 1985, p.233). El texto muestra contiene analogías a la idea de microcosmos y macrocosmo. pues nuevamente lo material o Corporalia posee significados ocultos *Espiritualia*. Descartes en un texto *Cogitationes privatae* aún de su juventud deja otros indicios de tal simbolismo de la época:

Las Cosas sensibles son apropiadas para concebir las olímpicas: el viento significa el espíritu, el movimiento y el tiempo la vida, la luz el conocimiento, el calor el amor, la actividad instantánea la creación” (Descartes, citado en Turró, 1985, p. 240) (...)” Toda forma corporal actúa por armonía. Hay más partes húmedas que secas y más frías que calientes, porque de otro modo lo demasiado activo hubiera alcanzado rápidamente la victoria y el mundo no habría durado (Descartes, citado en Turró, 1985, p. 241).

Descartes aplica este tipo de significados en sus interpretaciones sobre sus sueños, de tal modo que lo llevaron a deducir: De la angustia del primer sueño y las corrientes de aire que estaba siendo molestado por un espíritu maligno, del segundo sueño acerca de las luces prometedoras se convenció de una futura revelación y en tercer sueño interpretó al despertarse, que el diccionario de su sueño contenía las ciencias clásicas y el otro libro era un *Corpus poetharum*. Tales interpretaciones son ejemplos de una interpretación bastante simbólica y de corte mágico.

Un presupuesto importante de las tesis mágicas, que posteriormente en el Discurso del Método, Descartes va a poner en duda y someterá a análisis, consiste en la idea de que los conocimientos les pertenezcan a personas especiales, pero hasta el momento no puede sino pensarse que Descartes sigue en una posición en la que se siente muy especial, es decir, tales simbolismos e hipótesis mágicas que se han expuesto reafirman la idea de que el conocimiento es para unos pocos iniciados.

2.3 Descartes y su salida del hermetismo

Desde su juventud Descartes estuvo interesado por el conocimiento. Tal pretensión es lo que lo llevó a distintos caminos, los cuales hicieron parte del desarrollo de su obra. En su juventud leyó distintos textos de todo tipo de ciencias, pero con los años sus obras comenzaron a hacerse de una naturaleza más racional.

En 1620, Descartes escribe: “Once de noviembre de 1620: comienzo a comprender el fundamento de una invención admirable” (Citado en Turró, 1985, p. 246). La ‘invención admirable’ de Descartes se inclinaba hacia las Matemáticas que también en su momento fueron tachadas de mágicas y aunque Descartes aún pensaba en términos de un simbolismo algebraico sobre las proporciones de la naturaleza, su interés por los fundamentos de la ‘invención admirable’, lo llevó a subsumir la teoría de las proporciones bajo la teoría de las ecuaciones: “los ejes de coordenadas utilizados ya por los ingenieros del Renacimiento para sus dibujos geométricos se convirtieron en el instrumento para unificar la aritmética (en su teoría de las proporciones), el algebra (ecuaciones y funciones) y la propia geometría”. (Turró, 1985, p. 249-250).

La idea de una ‘Invención admirable’ lo apartó un poco de la tesis que propone la existencia de signos *Espiritualia* en lo *Corporalia*, lo que lo llevó a considerar a la matemática como conocimiento que a partir de proporciones llegaba a aplicar y ser útil de manera universal. De ahí

surgió la geometría analítica, y el interés que sentía por los fundamentos de sus descubrimientos lo llevaron a fundamentos más racionales y menos mágico simbólicos. En este punto, para Descartes, es posible la aplicación de proporciones matemáticas a todas las áreas del saber, lo que sigue teniendo matices un poco simbólicos, pero de una naturaleza más racional.

El texto que es considerado transición en Descartes, entre su obra juvenil y proyecto de una nueva ciencia, fue elaborado antes de los resultados de *Las Meditaciones* y *El discurso del método*. y son *Las Reglas para la dirección del espíritu*. Fue escrito entre 1628-1629 y consiste en un conjunto de reglas que propuso Descartes con la intención de disponer correctamente el entendimiento hacia lo verdadero. Lo que hace importante a las *Reglas*, es que Descartes reflexiona acerca de orden y proceso del conocimiento: “El fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu, para formular juicios firmes y verdaderos “(Descartes, *Reg.* AT X, 359.5-7; trad. 2011). Como se habló en el primer capítulo, la época de Descartes era una época algo primitiva, en la cual el hombre no hacía un proceso complejo de análisis sobre la fiabilidad de sus conocimientos, ni reflexionaba acerca de sus fundamentos; más bien, la multitud de conocimientos y ciencias distintas de la época resultaban indudables.

Como se ha mencionado, Descartes está preocupado por la idea de dirigir correctamente la razón hacia la verdad. En la segunda regla, Descartes expone que las ciencias deben ser conocimientos ciertos y evidentes (Descartes, *Reg.* AT X, 362.1-3; trad.2011), y declara un rechazo rotundo frente a los conocimientos probables, de tal modo que son completamente contrarios a una ‘ciencia perfecta’ (Descartes, *Reg.* AT X, 363.14-16; trad.2011). Esta búsqueda de la verdad no puede ser azarosa. En la *Reglas* Descartes se refiere a quienes buscan por caminos azarosos esperando encontrar algo verdadero: “Están poseídos los mortales de una tan ciega curiosidad, que muchas veces conducen su espíritu por caminos desconocidos, sin motivo alguno

de esperanza, sino solo por probar si tal vez se encuentra allí lo que buscan” (Descartes, *Reg.* AT X; 371.4-6. Trad. 2011) Así, pues, quienes buscan por caminos desconocidos y azarosos estarán equivocados y si encuentran algo no es por agilidad mental o inteligencia, sino más bien por suerte. En consecuencia, la búsqueda de la verdad no debe tener por fundamento algo relacionado con la suerte o el azar. Más bien, la reflexión de Descartes nos lleva a rechazar la idea del método poco preciso y claro, ya que si de entrada el modo de dirigirse a conocer es azaroso se evidencia una mayor dificultad para encontrar algo verdadero.

El tratado del mundo se presenta como un completo rompimiento con el pensamiento mágico de la época. Entre los elementos que generan tal rompimiento está la siguiente afirmación:

Proponiéndome aquí tratar acerca de la luz, lo primero que quiero advertiros es que puede existir alguna diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella (es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación por mediación de nuestros ojos) y lo que se haya en los objetos que producen nosotros este sentimiento (es decir, lo que se haya en la llama o en el Sol a lo que se da nombre de luz). (Descartes, Citado en Turró, p. 304).

Con relación a esto analiza Turró que: “en el contexto histórico del cartesianismo, insinuar una diferencia entre lo percibido y la realidad percibida es tanto como quedar fuera del paradigma” (Turró, 1985, p. 304). Descartes estaba en una época en la que prevalecía la creencia de que la experiencia inmediata constituía conocimiento. En este sentido, la alquimia, la óptica, la astrología y astronomía eran conocimientos de una naturaleza indudable, pues, para el naturalismo de la época, la ciencia consta de la recopilación de experiencias “y la experiencia es la descripción minuciosa de lo que nos aparece y tal como nos aparece” (Turró, 1985, p. 305)

3. El proyecto Cartesiano

3.1 Génesis del proyecto

Descartes desde su juventud estaba muy interesado por las ciencias, encontrándose con elementos mágicos de la época. El autor tuvo la oportunidad de aprender diferentes ciencias de todo tipo, como recuerda en el *Discurso del Método*: “no contento con las ciencias que se nos enseñaban, me había interesado por cuantos libros habían caído en mis manos, relativos a las ciencias que se consideran más curiosas y raras “(Descartes, AT VI, 5. 5-7; trad. 2011). De tal encuentro con todo tipo de textos encontró una insatisfacción que lo impulsó hacia la empresa de generar el proyecto de una nueva ciencia, pues creía que a partir del estudio de las letras: “podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo aquello que es útil para la vida” (Descartes, AT VI, 4. 23-24; trad. 2011), Pero al terminar sus estudios , se sintió más confundido: “me encontraba turbado y confuso entre tantas dudas y errores que me parecía no haber obtenido otro provecho, al procurar instruirme, que el redescubrir cada vez mejor mi ignorancia” (Descartes, AT, VI, 4. 27-31; trad. 2011) Esa gran insatisfacción que se generó porque los conocimientos recibidos no eran suficientemente verdaderos para Descartes, junto con el deseo predominante por obtener algo verdadero es el impulso fundamental del proyecto cartesiano de obtener una nueva ciencia. Es así como Descartes comienza las Meditaciones:

Hace ya algún tiempo advertí cómo desde mis primeros años había recibido por verdaderas una cantidad de falsas opiniones, y que aquello que después he fundamentado sobre principios tan mal asegurados no podía ser sino muy dudoso e incierto; de manera que me hacía falta intentar seriamente una vez en mi vida deshacerme de todas las opiniones a las

que hasta entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. (Descartes, *Med*, AT VII, 17.1-8; trad.2011).

Descartes en su juventud, había conocido tantas ciencias y conocimientos distintos, entre ellos algunos menos fundamentados que otros (como se vio en el anterior capítulo) que Descartes consideró que estaba seguro de que no había recibido un conocimiento suficientemente verdadero y útil para la vida, y eso es lo que lo impulsa, a generar esa búsqueda él mismo:

Tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras; y resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo.” (Descartes, *DM*, AT VI, 9.17-22; trad. 2011).

Ahora bien, sus expectativas y sus conocimientos adquiridos en su juventud le hacían pensar que estaba listo para buscar un conocimiento verdadero por su propia cuenta:

Pensaba que ya conocía bastante bien su valor, para no dejarme burlar ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por los engaños de un mago, ni por los artificios o la presunción de los que profesan saber más de lo que saben. (Descartes, *DM*, AT VI, 9.11-16; trad.2011).

Es útil recordar que, para la época de Descartes, prevalecía la tesis aristotélica acerca de la necesaria separación de las distintas ciencias respecto a sus distintos fines, medios y niveles de precisión. Y era tan marcada la distinción que, cuando Galileo dijo que el libro de la naturaleza estaba escrito en el lenguaje matemático, se dio el siguiente pronunciamiento por parte de algunos escolásticos italianos:

Todas las ciencias y las artes tienen sus propios principios y sus propias causas por las cuales ellas demuestran las propiedades especiales de sus propios objetos. Se sigue que no está permitido usar los principios de una ciencia para probar las propiedades de otra, por tanto, cualquiera que piense que puede probar propiedades naturales con argumentos matemáticos está simplemente loco. (Cottingham, 1995, p.45)

Para Descartes, la matemática era un ejemplo de lo que debería ser la filosofía, pues en la matemática no se encuentran principios endebles, por lo que lo trabajado sobre sus bases es indiscutible. Lo anterior contrasta con la Filosofía, la cual, para Descartes, ha desarrollado problemas sobre principios dudosos, lo cual la ha llevado a que no exista tema sin posiciones antagónicas.

Descartes estaba convencido de que el conocimiento filosófico debe tener 3 características fundamentales: Unidad, Pureza y Certeza (Cottingham, 1995, p. 45). La unidad es uno de los elementos más importantes en Descartes, puesto que tal hipótesis choca completamente con la separación de las ciencias que sostiene el aristotelismo. La unidad del conocimiento implica para Descartes una unidad en las ciencias. Esto no significa que todas las ciencias estén al mismo nivel. Más bien, lo que quiere Descartes es describir tal unidad como una secuencia. En su juventud escribió al respecto que: “si pudiésemos ver cómo las ciencias están eslabonadas entre sí, veríamos que no son más difíciles de captar que las series de números “(Descartes, citado en Cottingham: p. 46). Lo anterior implica que, como en las series de números, para conocer toda la serie de números posibles, no es necesario conocer toda la serie de números uno por uno en conjunto y en un instante, sino que, existe un patrón o principio del cual se desprenden las series de números y hacia las cuales se dirige. Las ciencias para Descartes funcionan de manera parecida, de tal modo

que la Filosofía como fundamento de las ciencias debería poseer los fundamentos suficientemente fuertes que permitiesen continuar de eslabón en eslabón sobre las demás ciencias.

Respecto a la idea de pureza en las ciencias, esta es explicada por Descartes desde *Las Reglas para la Dirección del Espíritu*. En ese texto, Descartes explica que las ciencias y conocimientos puros son “ciertos y evidentes” (Descartes, *Reg.* AT X; 362.5. trad. 2011). Tal pureza que busca Descartes implica no aceptar nada probable, y la precisión y evidencia que deben dar para Descartes es comparable con las certezas que consigue la aritmética y la geometría, pues: “ellas versan acerca de un objeto tan puro y simple que no hace falta admitir absolutamente nada que la experiencia haya hecho incierto” (Descartes, *Reg.* AT X; 365.17-19; trad. 2011).

3.2 El Método Cartesiano

El subtítulo anterior giraba en torno a la búsqueda de Descartes de la verdad. Ahora bien, es necesario hablar del Método, pues Descartes desde su juventud quiso encontrar por su propia cuenta una ciencia o conocimiento verdadero, y esa búsqueda fue cambiando tanto que en su juventud tenía matices altamente herméticos, y luego en su madurez se inclinaba hacia conocimientos distintos de éstos. Sin embargo, será en su madurez donde ese deseo de verdad generado en su juventud se convertirá en proyecto gracias al método.

Años después de que Descartes se fuera a conocer el ‘libro del mundo’, el autor francés creyó que ni la Lógica, ni los fundamentos antiguos eran lo suficiente fuertes como para tomarlos de guía en la mencionada búsqueda por lo verdadero: “no podía escoger persona alguna cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los otros, y me vi obligado a emprender yo mismo la tarea de guiarme” (Descartes, *DM*, AT VI, 16.26-29; trad. 2011). Pero Descartes no quiso empezar a rechazar sus opiniones antes de formular completamente su proyecto. Se sabe que Descartes rechazaba la idea de buscar la verdad por caminos azarosos: “Es por lo tanto mucho más

satisfactorio no pensar jamás en buscar la verdad de alguna cosa, que buscarla sin método” (Descartes, *Reg. AT X*, 371.14-16; trad. 2011). Como analiza William Bernald acerca del conocimiento generado de manera azarosa:

Son de hecho solo una subclase de creencias en las que sus métodos son irrelevantes; por lo que se refiere a su estrategia de investigación, éstas podrían haber sido también falsas y él no puede desear este estado de cosas. (Williams, 1996, p.56)

Por lo tanto, es evidente que Descartes debía fundamentar el camino que quería trazar. Para ello enunció las siguientes 4 reglas como método infalible en su búsqueda:

Fue el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda. El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.

Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada. (Descartes, VI, AT, 18-19.16-5; trad. 2011).

La primera regla limita y condiciona el proyecto Cartesiano. Con ella Descartes busca generar una ciencia verdadera, en la cual los conocimientos tengan un nivel de precisión cercano al de las matemáticas; además no está dispuesto a admitir como verdadero algo que se pueda poner en duda, y lo que se puede poner en duda son varios conocimientos. De tal cuestión, Descartes encuentra el fundamento de su ciencia:

Juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas; y, en fin, considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírseos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (Descartes, *DM*. AT VI, 32.6-23; trad.2011)

Por lo que la primera regla que planteó Descartes, y su interés por poner la duda en práctica se convierte en un vehículo para encontrar el primer fundamento de la filosofía que buscaba. El método de dudar de lo que sea posible, hasta que se logre algo de lo que no se pueda dudar, consiste en una estrategia de Descartes para llevar a cabo el objetivo que desde su juventud lo movía: descubrir algo verdadero: “La estrategia es intentar alcanzar a la certeza rechazando aquello que pueda resultar dudoso” (Williams, 1996, p.45).

Ahora bien, el principio ‘pienso luego existo’ es de modo evidente, un argumento solipsista, el cual por sí sólo no parece permitir una empresa como la Cartesiana, pues deja al sujeto en un punto de autoconsciencia, del cual no le es posible afirmar algo verdadero fuera de sí mismo, por lo cual Descartes encuentra en su proyecto: “una curiosa vía indirecta que busca primero probar la existencia de Dios” (Cottingham, 1995, p.79). Por lo tanto, Descartes, realizó los argumentos Cartesianos acerca de la existencia de Dios, los cuales son 3; dos versiones del argumento de la impronta divina, y el tercero, que fue posteriormente nombrado por Kant como Ontológico (Cottingham, 1995, p.93), para garantizar la verdad: “Y reconozco así muy claramente que la certeza y la verdad de toda ciencia depende del solo conocimiento del verdadero Dios” (Descartes, *Med.* AT VII, 71.3-5; trad. 2011).

De lo anterior surge una famosa crítica a Descartes, que consiste en lo siguiente: Si Dios es quien garantiza la verdad de toda ciencia y conocimiento, por qué va después del primer principio, y cómo es posible que ‘pienso luego existo’ esté garantizado como verdad. Descartes intenta solucionar tal cuestión, con la idea de que sí pueden existir cogniciones confiables independientemente del conocimiento de Dios, pero para Descartes, solamente cuando se reconoce la existencia de Dios, se puede hacer ciencia de verdad, pues para Descartes, todo conocimiento depende de Dios, y como afirma Cottingham, el proyecto Cartesiano busca argumentar a Dios para ser una empresa pues si no: “El reconocimiento garantizado de la verdad para cualquier proposición dada, dura únicamente el tiempo que el meditador sostenga esta proposición frente a su mente” (Cottingham, 1995, p .111). Por lo que con Dios como garantía divina se puede: confiar en la memoria del hombre, se elimina la posibilidad de un Dios engañador y, por último, el proyecto se encamina hacia el conocimiento del mundo.

3.3 Certeza Cartesiana

La ciencia que proyectaba Descartes no era cualquiera, pues las verdades que buscaba debían tener un alto nivel de precisión, así como la certeza del primer fundamento filosófico, “pienso luego existo”. Descartes, después de descubrir el primer fundamento de su Filosofía, se pregunta qué es lo que permite considerar que una proposición sea verdadera:

Ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición «yo pienso, luego soy» no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, y que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente (Descartes, *DM*. AT VI, 33.14-24; trad. 2011).

Como afirma P. Markie, varios comentaristas han tomado el fragmento anterior, para definir los criterios de verdad del estado de certeza que buscaba Descartes, y algunos afirman con base a la cita anterior que: “Si *s* percibe clara y distintamente *p* en *t* *s* está metafísicamente seguro de *p* en *t*” (Markie, 1979, p. 177). La certeza metafísica a la que se refieren es al estado de verdad indudable que encuentra Descartes en su primer fundamento. Sin embargo, esa interpretación está incompleta como muestra P. Markie, ya que no es, simplemente, la percepción clara y distinta la que puede llegar a ser conocimiento, sino que consiste en percepciones claras y distintas mediadas por la Luz natural de la Razón. De lo anterior se encuentra un desarrollo en la *Tercera Meditación*:

Cuando digo que me parece que esto me lo enseña la naturaleza, sólo entiendo con la palabra naturaleza una cierta inclinación que me lleva a creer en eso, y no una luz natural que me haga conocer que eso sea verdad. Ahora bien, estas dos cosas difieren mucho entre sí; porque no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver que es

verdadero, como cuando ella hace poco me hacía ver que del hecho de que yo dudara podía concluir que yo era. Y no tengo en mí ninguna otra facultad o poder para distinguir lo verdadero de lo falso, que me pueda enseñar que aquello que esta luz me muestra como verdadero no lo es, y en la cual me puede confiar tanto como en ésta. (Descartes, *Med*, AT VII, 38-39.23-38; trad. 2011).

Por lo que una interpretación más adecuada resulta ser la que muestra Markie más adelante que consiste en que: “Si S percibe que p por la luz natural en t, está metafísicamente seguro de p en t” (Markie, 1979, p. 182), pues la percepción clara y distinta no es garantía suficiente para Descartes; y una percepción clara y distinta no es necesariamente indudable, por lo que una percepción clara y distinta no es necesariamente una certeza metafísica.

Una fuente confiable para investigar los antecedentes sobre la luz natural, “como Gilson ha mostrado, es el trabajo de Santo Tomás de Aquino, en el cual se encuentra el concepto y parece que Descartes lo tomó y necesariamente lo modificó, pues Santo Tomás era un Aristotélico, “Antítesis del racionalismo Cartesiano” (Morris, 1973, p. 414):

La luz del intelecto agente da al hombre conocimiento inmediato de los primeros principios que conocemos por naturaleza, y en virtud de este conocimiento inmediato es llevado al conocimiento real de conclusiones previamente conocidas por él solo potencialmente. (Morris, 1973, p. 414).

La distinción más importante es que al ser empirista, Santo Tomás asigna a la luz natural la tarea de abstraer elementos de las sensaciones: “para el escolástico, no hay nada en el intelecto que no haya estado previamente en los sentidos; así la sensación física sirve como la fundación para el conocimiento natural” (Morris, 1973, p. 414).

Jhon Morris, por otra parte, expone que existen quienes malinterpretan la relación entre percepción clara y distinta y la Luz de la razón, llegando a firmar que: “La luz natural, La razón, la intuición, el poder del conocimiento, el entendimiento y la consciencia cognitiva están agrupados en una sola facultad de la mente para Descartes (Morris, 1973, p.413). Tal interpretación es errónea. Jhon explica que la luz natural no puede considerarse como una facultad que permita concebir y trae la interpretación de que la facultad de la luz de la razón no concibe, sino que reconoce, como afirma Descartes en la segunda Meditación: “Yo reconozco con certeza” (Descartes, *Med*, AT VII, 28.15; trad. 2011). La luz de la razón es un tipo de potencia ‘pasiva’ que contrasta con la potencia ‘activa’ de concebir (Morris, 1973, p. 418) y por ello consiste más bien en un poder de la razón, “pero no es idéntica con la razón” (Morris, 1973, p. 419).

Morris identifica las siguientes características respecto de la Luz natural:

- 1- Es una facultad o poder el cual conduce a la cognición o ‘conocimiento’ en el sentido de reconocimiento.
- 2- Como una función del ‘poder de cognición’, es una función del entendimiento. Esto contrasta con el ‘poder de concebir, que es otra función del entendimiento.
- 3-Más específicamente es el poder de reconocer la verdad y falsedad. Nosotros podemos de ese modo obtener ‘conocimiento de la verdad. (Morris, 1973, p. 427-428).

Por lo tanto, siguiendo el análisis de Jhon Morris, la luz natural para Descartes es la que permite finalmente distinguir lo que es verdadero de lo falso. Ahora bien, no existe un fundamento epistemológico concreto sobre la facultad de la luz de la razón. Más bien se trata de una herencia escolástica que le facilita, pero a la vez le complica, definir de manera completamente coherente

el proceso de adquisición de un conocimiento verdadero, aunque no afecta directamente la cohesión del proyecto.

3.4 Utilidad y finalidad de la nueva ciencia.

Finalizando el *Discurso del Método* se encuentra una importante reflexión acerca de la utilidad del conocimiento. En ella se define que Descartes no fija el concepto de ciencia en el sólo proceder teórico. Esta ciencia Cartesiana busca: “poner de manifiesto el modo cómo se constituye al servicio del sujeto humano” (Turró, 1985, p. 395).

Descartes considera acerca de su filosofía que se constituye de tal modo que:

En lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida; (Descartes, *DM*, AT VI, 61-62.30-15; trad. 2011).

Manténia, por lo tanto, una constante confianza en los beneficios (tanto teóricos como prácticos) que su proyecto filosófico tenía (Cottingham, 1995, p. 235). Tal concatenación hecha

por Descartes acerca de las ciencias está mejor ilustrada en su metáfora del árbol presentada posteriormente en *Los Principios de la Filosofía*:

Así la filosofía es como un árbol, cuyas raíces ..." son la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas brotando de este tronco son todas las demás ciencias., las cuales se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral, quiero decir la más alta y perfecta moral, la que, al presuponer un conocimiento cabal de las demás ciencias, constituye el grado último de sabiduría. (Descartes, 1987, p. 15-16).

En este punto es importante recordar que las hipótesis mágicas que existían en la época de Descartes ejercieron cierta influencia en él, pues la idea de dominio de la naturaleza estaba presente antes de Descartes, pero no existía fuera de los preceptos mágicos, es decir, de donde surgió la idea del dominio de la naturaleza es de los magos que eran sujetos intermedios entre el microcosmos y macrocosmos, los cuales tenían el poder de dominar fuerzas ocultas en la naturaleza: "Descartes logra reasumir los ideales del naturalismo (saber universal, dominio sobre lo natural) en una perspectiva innovadora" (Turró, 1985, p.395). Pero para Descartes el dominio de la naturaleza ya no posee tales matices mágicos, pues lo que intenta fundamentar el autor es que el conocimiento racional es el que puede dominar en última instancia la naturaleza y no solamente unos pocos iniciados en las ciencias ocultas.

En la sexta parte del Discurso del método también se expone otra característica importante de la utilidad del conocimiento para Descartes:

"contribuyendo cada cual, según su inclinación y sus fuerzas, a las experiencias que habría que hacer, y comunicar asimismo al público todo cuanto averiguaran, con el fin de que, empezando los últimos por donde hayan terminado sus predecesores, y juntando así las

vidas y los trabajos de varios, llegásemos todos juntos mucho más allá de donde puede llegar uno en particular.” (Descartes, *DM*, AT VI, 63.10-17; trad.2011).

Se evidencia finalmente, la trascendencia que tiene el conocimiento para Descartes, pues este debe ser compartido necesariamente para contribuir a la humanidad en conjunto, de tal modo que todos deberían poder aportar, pero principalmente, beneficiarse de las ciencias y los conocimientos que otros han generado.

El proyecto Cartesiano, que en un principio consistía en un simple deseo por algo verdadero (lo cual llevó a Descartes a distintos caminos entre ellos, el de ciencias ocultas), fue madurando de tal forma que más adelante encontró la necesidad de reflexionar acerca del camino preciso para conocer con la intención de alejarse de los caminos azarosos, es decir, una reflexión por el método. Y la duda apareció como el medio sistemático para encontrar el primer principio indudable de su proyecto y de allí su carácter esencial para el proyecto cartesiano. Proyecto que tiene como finalidad el dominio de la naturaleza y la unidad del conocimiento, con el objetivo de mejorar las condiciones del ser humano.

4. Conclusión:

Investigar el contexto de cualquier obra Filosófica genera una mayor comprensión de la posición que tienen éstas en la historia del pensamiento, por lo que el estudio acerca del contexto mágico Cartesiano y sus influencias permite una comprensión más profunda del origen y desarrollo del proyecto Cartesiano.

El error de afirmar que Descartes estaba enfrentado netamente en contra del Aristotelismo Escolástico se evita con la anterior investigación, pues primero que todo Descartes fue educado en una escuela Jesuita, y los Jesuitas eran una corriente distinta al pensamiento de la Escolástica. La

educación Jesuita, el diario vivir y distintas tradiciones propulsaban conocimientos fuera de las cuestiones bíblicas, entre ellos se encontraban elementos mágicos, los cuales estaban bastante arraigados en el pensamiento común de la época, y fuera de las Universidades Escolásticas.

Analizar el contexto Mágico aumenta el valor de la duda Cartesiana y de su búsqueda sobre la verdad, al surgir en medio de un mundo un poco primitivo. Pero no se puede olvidar que, del mismo modo como Descartes rechazó los conocimientos mágicos en su madurez, éstos tuvieron cierta importancia en su juventud, como por ejemplo la tesis del conocimiento universal, la cual perteneció durante siglos a las tradiciones Herméticas, en las que se avocaba que el poder del mago era universal y por lo tanto sus conocimientos. Por otra parte, el dominio del hombre sobre la naturaleza también fue un elemento que le perteneció antes que, a la ciencia a los magos, pues estos consideraban que eran los sujetos a los cuales les pertenecía tal don de creación y el manejo de la naturaleza a su antojo.

Mientras más se aumenta la investigación sobre elementos que influyen las ideas de un pensador, más se aumentará el entendimiento sobre el origen y desarrollo de su obra, por lo que Descartes, padre de la modernidad y hombre importante en la historia de la filosofía que tuvo lugar en medio de un modelo de pensamiento algo primitivo, en el cual el proyecto cartesiano, el conocimiento universal y la felicidad y bienestar de todos los hombre como finalidad del conocimiento, se muestra como un pensamiento bastante útil y radical en su época.

Referencias Bibliográficas

Bibliografía Básica

Descartes, R. (1996). *Ouvres de Descartes*. C. Adam & P. Tannery. (eds.) Librairie Philosophique

J Vrin

Descartes, R. (2011). *Discurso del método* (Manuel García Morente, ed. y trad.). Madrid: Austral.

(original publicado en 1637).

Descartes, R. (2011). *Meditaciones Metafísicas* (Jorge Aurelio Díaz, ed. y trad.). Madrid: Gredos.

(original publicado en 1637).

Descartes, R. (2011). *Reglas para la dirección del espíritu* (Luis Villoro, ed. y trad.). Madrid:

Gredos. (original publicado en 1684).

Descartes R. (1987). *Los principios de la Filosofía* (Nicole Ooms, ed. y trad.). Universidad

nacional Autónoma de México. (Originalmente publicado en 1644).

Bibliografía secundaria:

Williams, B. (1996). *Descartes*. Madrid: Catedra.

Turró, S. (1985). *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.

Cottingham, J. (1995). *Descartes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras

Morris, John. (1973). Descartes' natural light. *Journal of the History of Philosophy* 11 :(169-187)

Montes, Estela. (2016). *LA tradición Hermética en la Filosofía del Renacimiento*. Ies Siete Palmas (Pp. 407-429).

Priani, Ernesto. (1997). *Magia y Hermetismo*. México Df, Jgh Editores.

Markie, P (1979). *Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty*. Oxford University press (pp. 97- pp.104)

Biotti, Ariadna. (2005). *La cosmovisión de un mago: Giordano Bruno, un hombre del Siglo XVI*. (Tesis de licenciatura, Universidad de Chile.). Repositorio Institucional Universidad de Chile. <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/132668>.

Rosen, Edward. *Was Copernicus and Hermetics?*

https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/184659/5-07_Rosen.pdf

Nieto, Mauricio. *Johannes Kepler*

<https://historiadelaciencia-mnieto.uniandes.edu.co/pdf/JOHANNESKEPLER.pdf>