



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN

**EL CONCEPTO EN "EXPERIENCIA" EN EL NATURALISMO  
RENACENTISTA Y DESCARTES**

## TESIS

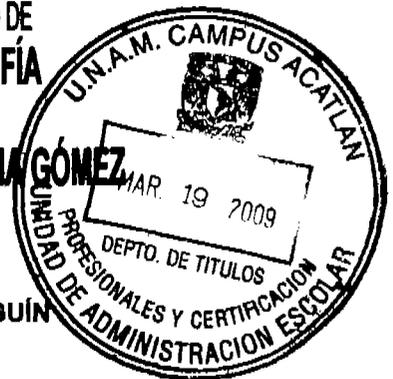
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

**MANUEL ALEJANDRO VALENCIA GÓMEZ**

ASESOR:

**ROBERTO ESTRADA OLGUÍN**



MARZO 2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**El concepto de "experiencia" en el naturalismo  
renacentista y Descartes.**

## ÍNDICE

ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	8
A. Planteamiento del problema.	9
B. Breve repaso de la "discusión filosófica" sobre la dicotomía cartesiana.	11
I. Nicolás Malebranche (1638-1715).	11
II. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).	12
1. La armonía preestablecida.	12
III. Baruch Spinoza (1632-1677).	13
IV. John Locke (1632-1704).	14
V. Descartes.	14
C. Problemas de la concepción dualista cartesiana.	15
D. Desarrollo de la tesis.	16
I. El cambio de concepto de experiencia en Descartes.	16
II. El concepto de experiencia en el renacimiento.	18
E. Consideraciones preliminares.	20

#### PRIMERA PARTE

1. La concepción física del cosmos.	24
1.1. Discrepancia ontológica respecto del cosmos.	25
1.1.1. Mecánica de la región terrestre o sublunar.	26
1.1.1.1. Movimiento natural y movimiento violento.	26
1.1.1.2. Movimiento natural rectilíneo.	28
1.1.1.3. Las "leyes" mecánicas de los movimientos naturales.	28
1.1.2. Mecánica de la región supralunar o celeste.	30
1.1.2.1. Movimiento natural circular.	30
1.1.2.2. "Ley" de la mecánica celeste o supralunar.	31
1.2 Conclusiones.	31
1.2.1. El mundo es único y finito para Aristóteles.	31
1.2.2. Los movimientos circular y rectilíneo.	32
2. Lo natural y lo artificial en la visión aristotélica.	33
El alma.	35
2.1.1. Definición de alma.	35
2.1.2. Materia y forma en un cuerpo natural con alma.	37
Facultades del alma.	39

2.2.1. La facultad locomotriz del alma.	40
Las cuatro causas.	41
El movimiento.	42
2.4.1. Los tres factores del movimiento.	43
2.4.2. Tipos de movimiento.	43
El motor del alma.	44
El alma y el movimiento.	48
Conclusión.	50
2.7.1. La facultad locomotriz del alma.	54
3. El naturalismo.	56
La perspectiva renacentista: el naturalismo.	56
Introducción.	57
3.2.1. Breve contexto histórico anterior al renacimiento.	57
3.2.2. Breve mención de algunas condiciones históricas de los siglos XV y XVI que favorecen la revalorización del trabajo manual.	61
3.2.3. Algunos autores revalorizan el trabajo a través de sus obras.	63
Características esenciales del naturalismo.	65
3.3.1. Experiencia al interno del naturalismo.	66
3.3.2. La magia.	68
3.3.3. Alquimia, analogía y animismo en el naturalismo.	70
3.3.3.1. La alquimia.	70
3.3.3.2. Alquimia naturalista.	71
3.3.3.3. La analogía en la alquimia.	72
3.3.3.4. Alquimia y animismo.	73
3.3.4. El modelo del gran animal.	74
3.3.5. Animismo: la universalización del alma.	75
3.3.6. Microcosmos y macrocosmos.	77
Necesidad de la astrología en el naturalismo renacentista.	79
La propuesta heliocéntrica.	80
Conclusiones.	81
3.6.1. La universalización del alma.	82
4. Tres cambios del naturalismo renacentista respecto a la visión aristotélica.	85
La concepción física del cosmos.	85
4.1.1. Regiones celeste y terrestre.	85
4.1.2. El microcosmos y el macrocosmos.	87

La naturaleza de los movimientos (o cambios).	87
La clasificación de los cuerpos.	88

## SEGUNDA PARTE

5. El método.	92
Los cuatro preceptos del método.	94
El argumento escéptico.	96
5.2.1. Frontera entre sueño y vigilia.	98
5.2.2. Dios.	99
5.2.3. El genio maligno.	99
Conclusiones.	100
5.3.1. El concepto de experiencia cartesiana.	100
5.3.1.1. Las dos experiencias.	100
5.3.2. Primera verdad resultado de la duda.	103
6. El ego.	105
6.1. ¿Qué soy? ¿Qué es el ego?	106
6.2. Conclusión: eso que el ego es.	110
6.2.1 La cosa que piensa se conoce mejor que el cuerpo.	112
7. La claridad y la distinción.	113
Todo lo distinto y claramente percibido es verdadero.	113
Dios: garantía de la verdad.	115
Cómo evitar el error.	117
El concepto de experiencia cartesiana.	118
8. Conclusiones.	120
8.1. La existencia de las cosas materiales.	120
8.2. El cuerpo y el alma sin distintos.	124
8.3. Problemas entre alma y cuerpo.	126
<b>EPÍLOGO</b>	131
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	136
Básica	137



## **INTRODUCCIÓN**

Para comenzar, me parece necesario tener una (aunque sea) vaga noción de la importancia de la posición dualista epistemológica de René o Renato Descartes (1596-1650). Esto es de la cosa pensante y la cosa extensa.

Para ello es oportuno hacer un breve repaso de la "discusión filosófica" entre Descartes y algunos otros pensadores para bosquejar el estado de las nociones filosóficas que permiten desarrollar dicha discusión. Esto sin dejar a un lado que el dualismo cartesiano, cosa pensante/cosa extensa, es el modo como Descartes pretende que se relacionen el alma y el cuerpo; esta relación en Descartes significa la relación de lo que piensa con lo que es pensado. Con el tiempo esta relación se consideró como lo pensante con su objeto de pensamiento, o sea el sujeto y el objeto. Esto permitirá, desde ahora, ir vislumbrando la gran importancia que tiene para la filosofía la concepción dualista epistemológica cartesiana, su comprensión y discusión.

Luego de esta ubicación explicaré qué se pretende en la tesis y cómo se consuma dicha pretensión, mostrando, en pocas palabras, su desarrollo.

#### **A. Planteamiento del problema.**

En los libros de contabilidad suele ponerse de manifiesto la exactitud de la solución de un problema por la terminación del mismo; es decir, cuando acaba por no quedar residuo alguno. Con la solución del enigma del mundo sucede algo semejante. Todos los sistemas son cuentas que no se acaban de sacar: dejan un residuo o, si se prefiere una comparación química, un precipitado insoluble. Esto consiste en que, si se siguen sacando consecuencias de sus proposiciones, los resultados no convienen con el mundo real existente, ni están de acuerdo con él, sino que, por el contrario, muchas

partes del mismo siguen siendo completamente inexplicables<sup>1</sup>

Suele decirse que Descartes comienza una nueva etapa para la filosofía. Reconoce que el concepto de sustancia no sirve como punto de partida para la filosofía por ser, sin duda alguna, objetivo, y todo lo objetivo es siempre mediato; es mediado por los sentidos, que nos engañan, por lo que se debe dudar de ellos y de lo que nos proporcionan, sólo si no queremos ser engañados; únicamente lo subjetivo es lo inmediato. Así duda de todo, pero bajo la palabra de la veracidad de Dios termina la duda: *Il commence par douter de tout, et finit par tout croire.*

A pesar de ello con Descartes comienza la filosofía moderna porque "primeramente y en general ayudó a la razón a sostenerse por sí misma, enseñando a los hombres a servirse de su cerebro, en sustitución del cuál habían funcionado la Biblia por una parte y Aristóteles por otra; pero más especialmente y en sentido más estricto, porque tuvo en cuenta y por vez primera el problema alrededor del cuál gira desde entonces toda la filosofía: el problema de lo ideal y de lo real, es decir, la cuestión de distinguir lo que hay de objetivo y lo que hay de subjetivo en nuestro conocimiento"<sup>2</sup> y en consecuencia: qué es lo que hay que atribuir en este problema a algo distinto de nosotros y qué a nosotros mismos.

Este problema, no fue descubierto ni inventado por Descartes<sup>3</sup>; podría seguirse una línea previa a Descartes acerca del tema del problema. Sin embargo es común considerar a Descartes parte aguas pues "Él llenó la laguna

---

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments para la historia de la filosofía*. § 12.

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Bosquejo de una historia de la teoría de lo ideal y de lo real*.

<sup>3</sup> "No se da otro lugar en este universo más que el alma" y "Es preciso que no se considere de ningún modo el tiempo fuera del alma, en cuanto ni se debe considerar la enfermedad fuera de lo que se llama ente" PLOTINO *Enneadas*, libro VII, capítulo X.

que existe entre lo subjetivo o ideal y lo objetivo o real"<sup>4</sup>; así duda de la existencia del mundo exterior "y su deficiente manera de resolver esta duda —confiando en que el amable Dios no puede engañarnos— demuestra cuán profundo y difícil de resolver es el problema."<sup>5</sup>

El modo en que Descartes da trato al problema es por medio de la cosa pensante y la cosa extensa; el proceso que culmina en la presentación de estas cosas se da en forma dicotómica; es imposible pasar por alto la importancia que para la filosofía trajo este planteamiento cartesiano; que con el pasar del tiempo se hizo un lugar obligado para los filósofos que le siguieron. El problema fue "heredado" por Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant y Schopenhauer; entre otros, pues, bien se puede enlistar a Hegel y Schelling.

#### **B. Breve repaso de la "discusión filosófica" sobre la dicotomía cartesiana.**

Descartes termina por aceptar la realidad del mundo exterior fundándose en la realidad de Dios; no demuestra por la existencia del mundo la de Dios, antes al contrario, demuestra la existencia del mundo por la existencia y veracidad de Dios; es algo así como la prueba cosmológica de la existencia de Dios pero invertida.

#### **I. Nicolás Malebranche (1638-1715).**

Malebranche trata el asunto por medio del sistema de las causas ocasionales y dice que vemos todas las cosas en Dios mismo directamente. "Esto es, naturalmente, explicar una

---

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Bosquejo de una historia de la teoría de lo ideal y de lo real.*

<sup>5</sup> Idem.

*cosa desconocida por otra aún más desconocida*"<sup>6</sup>. Y Dios es el único que obra en las cosas; de manera que las causas físicas son sólo causas ocasionales.

## II. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

Descartes acepta un influjo entre la cosa pensante y la extensa que nunca, ni entre sus contemporáneos, convenció del todo; este lugar físico, corporal, donde el alma inmaterial tuviera contacto con el cuerpo controlándolo llevó a Descartes a un dualismo irreconciliable; Leibniz no pretende reconciliar dicho dualismo, antes lo exagera: para ello acuña el concepto de *mónada*; las *mónadas* son las cosas individuales, las realidades indivisibles, (individuos) las que forman el espacio y las que son verdaderamente sustancias y lo único que es realmente individual es el espíritu, por lo que es el espíritu la única y verdadera sustancia.

Así Leibniz consigue hacerse de un saco lleno de canicas y el problema de Descartes, que consistía en la comunicación de la *res cogitans* con la *res extensa*, cambió a cómo explicar de qué modo se comunican esas canicas dentro de ese saquito; pues la *mónada* sin ventanas, es indivisible, por lo que sólo puede ser en sí, este hecho dificulta la comunicación entre ellas hasta hacerla imposible. Para lo cual Leibniz, propone la *armonia preestablecida* como explicación de la comunicación entre los diversos seres de este mundo.

### i. La armonía preestablecida.

La concepción de la armonía preestablecida nos da dos mundos distintos y hasta opuestos entre sí, incapaces cada

---

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Bosquejo de una historia de la teoría de lo ideal y de lo real*.

uno de obrar en el otro<sup>7</sup> pero ambos existen y marchan perfectamente paralelos al unísono; esto es debido a que el autor de ambos mundos estableció desde el principio la más perfecta armonía entre ellos, en la que se hallan andando — como correspondiéndose—, ambos, ahora mismo<sup>8</sup>.

### III. Baruch Spinoza (1632-1677).

Al parecer Spinoza respeta, al principio, el dualismo cartesiano, pero él sólo cree en una sola sustancia infinita que, como infinita, contiene todo lo que hay en el universo; esa sustancia es Dios, cuyos atributos son: materia y espíritu. Es debido a esto la afirmación de que tanto *substantia cogitans* como *substantia extensa* —es decir, sujeto y objeto del conocimiento— son una y la misma cosa, pero consideradas desde distintos puntos de vista; pues: "*sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res*"<sup>9</sup>; a este respecto Descartes es claro<sup>10</sup>: nada nos asegura que las ideas de los objetos externos que aparentemente recibimos de esos mismos objetos sean idénticas o, por lo menos, parecidas a los objetos externos<sup>11</sup>. Descartes plantea el problema fundamental en forma de duda sobre la existencia del mundo exterior, y que

---

<sup>7</sup> *Principia philosophica* § 84. Y en *Teodicea* § 62 y § 63

<sup>8</sup> **La armonía preestablecida.** Que se explica cuando Dios es el tipo que, en una sala llena de relojes, los sincroniza, pone a la hora y da cuerda. Estos relojes son las *mónadas*. No existe, pues, comunicación sino armonía entre las *mónadas*; para lo que, previamente, se necesita la demostración de la existencia de Dios.

<sup>9</sup> "Así también la forma de extensión y la idea de la misma forma es una y la misma cosa" *Ethica*, 2ª parte; 7ª proposición.

Éste es el modo cómo Spinoza resuelve el problema del dualismo de las sustancias cartesianas: ambas pertenecen a una misma sustancia; el problema de la comunicación de las dos sustancias deja de ser problema cuando se les ve como *una y la misma cosa*.

<sup>10</sup> Esto en: *Meditación Sexta* pág.: 137 & 138

<sup>11</sup> Aquí queda en pie la cuestión siguiente: ¿por medio de lo contenido en mí, sean ideas o representaciones, se puede deducir con seguridad la existencia de seres distintos de mí —o, lo que es lo mismo, existentes en sí mismos; es decir, independientes de esas ideas o representaciones—? Pues, al parecer, una cosa es que tenga percepción de un mundo extenso y otra es que ese mundo sea. Y es que esto es de capital importancia, como se verá en su lugar, para la existencia de Dios, en el pensamiento cartesiano, pues es él quién garantiza la existencia del mundo material. Esto nos hace ver cómo una ligereza en, por ejemplo, la observación, nos puede llevar a devastadoras conclusiones basadas en esa observación.

procuran resolver, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Berkeley y él mismo mediante la *res extensa* y la *res cogitans*.

#### IV. John Locke (1632-1704).

La posición de Locke ante el problema se puede hallar en sus *propiedades primarias* —tienen referente real en la naturaleza y que, por ello, *pensamos todos con un mismo sentido y de una misma manera* (la solidez, la extensión, la figura, el número, el movimiento y el reposo; es decir, la, por ejemplo, idea de solidez depende de las cualidades primarias, y gracias a éstas es aquella adquirida vía experiencia)— y *propiedades secundarias*— todas las ideas sensibles (color, olor y sabor). Locke, un tanto influido por el racionalismo, piensa que las cualidades sensibles no están en las cosas, sino en *nuestro modo de percibir las cosas*. La relación de causalidad se conoce sólo por la experiencia.<sup>12</sup>

El mencionado problema halla tratamientos también en Berkeley, Hume, Kant y Schopenhauer. Así concibe la situación Schopenhauer, por lo que, en consecuencia, mira en el problema del trato de lo real con lo ideal —que para Descartes es la relación de lo extenso con lo cogitante— el eje alrededor del cual gira toda la filosofía de la época moderna. Tal vez no diremos que sea el eje, pero por lo menos sí un problema de gran importancia.

#### V. Descartes.

La extensión termina siendo la esencia de una parte del mundo, la de la otra es el pensamiento. *Res extensa* y *res cogitans* pertenecen a una amplia concepción y proceso

---

<sup>12</sup> *Sobre el entendimiento humano.*

filosófico que tiene a bien partir de la llamada duda metódica. Así el método se hace de gran importancia dentro del pensamiento cartesiano a la vez que sienta el precedente de la necesidad del mismo (método) para el conocimiento.

Dentro del proceso del pensamiento cartesiano, esto es, dentro del camino guiado por el método, que parte de la duda (y que termina por concluir la bipolaridad pensamiento/extensión por medio de la relación cosa pensante/cosa extensa), se hallan momentos de gran importancia para los resultados a los que llega Descartes. El momento esencial de dicho proceso para esta investigación es el cambio de concepto de experiencia que opera Descartes dentro de su pensamiento filosófico.

Este cambio del concepto de experiencia comienza cuando se comienza a dudar para dejar de dudar, que es la tarea de la duda metódica. El resultado de este cambio conceptual es que la claridad y la distinción se convierten en señales o características esenciales de la verdad, del conocimiento verdadero.

De este modo la cosa pensante y la cosa extensa llegan a ser explicación del mundo, y así se conoce el mundo por vía del método.

### **C. Problemas de la concepción dualista cartesiana.**

Ahora, esta cartesiana posición dualista trae problemas y objeciones; en específico respecto a la relación entre lo extenso con lo cogitante precisamente allí donde es más estrecha, más íntima: entre el cuerpo y el alma en el ser humano.

Principalmente son tres los problemas<sup>13</sup>:

---

<sup>13</sup> DAULER Wilson, M. *Descartes* México, U.N.A.M. 1990. en pág.: 300-302 explicita los problemas & en 317-319, después de ciertos análisis, vuelve sobre ellos.

- I. problemas de interacción causal; que consisten en el "cómo" de la interacción entre sustancias de distintos tipos. Esto es explicar el cómo la res cogitans puede dirigir, guiar o manipular a la extensa, siendo tan distinta ambas.
- II. problemas de localización: la cosa pensante ¿se halla en una pequeña parte del cerebro o entremezclada con todo el cuerpo?
- III. el problema de la unión sustancial o de "una totalidad". La cosa pensante y el cuerpo se conciben como sustancias distintas y se conciben como actualmente unidas.

Estos problemas aquí se analizarán bajo otra óptica, desde la perspectiva en la que se tienen presentes las importantes consecuencias que tiene realizar un cambio de concepto de experiencia como el que Descartes realizó.

#### **D. Desarrollo de la tesis.**

Este es un avance de las partes y el orden que conforman la tesis que explica y justifica cada parte.

#### **I. El cambio de concepto de "experiencia" en Descartes.**

Para mostrar lo esencial del concepto cartesiano de "experiencia" dentro de su pensamiento, se debe exponer todo el proceso del cual es parte este cambio de concepto.

La exposición de todo el proceso filosófico de Descartes escapa a las intenciones de esta investigación; pero el proceso en el que es un eslabón más el cambio de concepto de "experiencia" si se puede exponer y se expone. La intención es entender a plenitud qué hay antes del cambio del concepto de "experiencia" y qué hay después; de dónde

viene y a dónde va; a qué se debe, es decir, qué lo causa y qué efectos tiene. Y, una vez entendido el entorno completo de este cambio de concepto, se puede averiguar qué importancia tiene para el pensamiento cartesiano y sus conclusiones, una de las cuales es la posición dualista cosa pensante/cosa extensa.

Este proceso está ordenado en una obra cartesiana: *Meditaciones Metafísicas*;<sup>14</sup> y siguiendo este orden como base es como se expone.

Primero lo relacionado al método, que consiste en los cuatro preceptos y en la exposición del argumento escéptico que se asienta por medio de las dudas sobre estos tres temas: la frontera entre sueño y vigilia, sobre Dios y sobre el genio maligno. Estas dudas se dan en forma de pregunta. Aquí, hasta este momento del proceso filosófico cartesiano, aunque es apenas el inicio, se comienza a tratar sobre el concepto de experiencia cartesiana.

Luego hay que continuar con la primera verdad resultado de la duda metódica: el ego. Donde se dice qué es el ego y porque se conoce mejor el ego (que es lo que piensa en el cuerpo) que el cuerpo.

Después, a partir del ego, que es la primera verdad a la que Descartes llega en su proceso metódico al interno de su discurso filosófico, se derivan las características de todo lo verdadero, que son la claridad y la distinción; sin dejar de lado que Dios garantiza la verdad Descartes explica el modo de evitar el error.

Todo esto para explicar las razones, a modo de conclusión, de que las cosas materiales existen, y de que el cuerpo y el alma son distintos. Para finalizar se explica el estado

---

<sup>14</sup> Ver bibliografía básica.

de los problemas de la concepción dualista cartesiana<sup>15</sup> bajo la óptica del cambio de experiencia operado por Descartes. Esto que se ha explicado sobre el discurso filosófico cartesiano es la segunda parte de la tesis.

Se ha dicho en repetidas ocasiones sobre el cambio de concepto de experiencia que realiza Descartes en su pensamiento filosófico, pero falta por decir respecto a qué se realizó dicho cambio.

## II. El concepto de "experiencia" en el renacimiento.

El concepto de "experiencia" durante el renacimiento (s. XV y XVI), que es la época inmediatamente anterior a Descartes, tiene características propias muy diferentes a lo que hoy podemos entender bajo la misma palabra.

Y es respecto a este concepto que se realiza el cambio cartesiano; por lo que, para entender dicho cambio, hay que explicar la "experiencia" del renacimiento y la "experiencia" cartesiana.

Para ello hay que entender que el modo de pensar del renacimiento no se crea de la nada, sino que tiene antecedentes.

Debido a esto la primera parte de la tesis consiste en un par de concepciones aristotélicas que explican, no sólo temporalmente, el modo de pensar durante el renacimiento que fue previo a Descartes.

Así, la línea de investigación parte de la concepción física del cosmos según Aristóteles, la cuál se explica, someramente, por vía de las regiones terrestre o sublunar y celeste o supralunar; a partir de las cuales se concluyen ciertas características a cerca del mundo y sus

---

<sup>15</sup> Problemas de interacción causal; problemas de localización y el problema de la unión sustancial o de "una totalidad".

movimientos. Estas características cambiarán durante el renacimiento.

La segunda concepción aristotélica es sobre dos diferencias: una, entre entes naturales y entes artificiales y otra, entre entes naturales animados y naturales inanimados. El hilo de este par de diferencias es el alma. Por lo que en esta parte se expone sobre la definición del alma, sobre sus facultades y sobre la relación que guarda con el movimiento. Todo esto como antecedente al renacimiento en el que tiene lugar una especie de *universalización* del alma.

Después se pasa a tratar de lleno con el modo de pensar en el renacimiento exponiendo sus características esenciales de entre las cuales una es el concepto de "experiencia" renacentista y su importancia para el conocimiento (también renacentista); esta importancia consiste en que lo que se puede conocer y lo que no se puede conocer depende, básicamente, de lo que se entienda por "experiencia". Esto con la intención de tener claro la "experiencia" renacentista para después tener claro la "experiencia" cartesiana y así dilucidar averiguar qué cambia Descartes y que no.

Al final de la primera parte de la tesis se señalan al menos tres aspectos en los que difiere el renacimiento de la concepción aristotélica: a) la concepción física del cosmos, b) la naturaleza de los movimientos (o cambios) y c) la clasificación de los cuerpos.

Todo esto para tener plenos los antecedentes del pensamiento cartesiano y para entender el concepto de "experiencia" renacentista y su función dentro del conocimiento de esta época. Una vez logrado esto, se está en condiciones de comprender el cambio de "experiencia" que Descartes realiza.

En pocas palabras, primero, se tratará con dos concepciones aristotélicas, como antecedente al renacimiento, luego con el modo de pensar en el renacimiento y sobre la "experiencia" que es respecto a la cuál realiza Descartes su cambio conceptual, dentro de su discurso filosófico.

Al final de la primera y de la segunda parte de esta tesis se pueden encontrar las conclusiones de cada una de ellas.

Esto muestra, en dos ejemplos, el renacimiento y el pensamiento cartesiano, la conceptualización de la "experiencia" al interno del desarrollo de los discursos filosóficos.

La última parte de la tesis consiste en un epílogo. Aquí se pueden encontrar algunas consecuencias de esta investigación.

#### **E. Consideraciones preliminares.**

La idea de Descartes como heredero del renacimiento y del renacimiento como heredero de concepciones aristotélicas está explicada en el libro de Salvio Turró;<sup>16</sup> esto significa que durante la tesis, más exactamente en la primera parte, se sigue una línea de pensamiento original de Turró. Debido a esto es que abundan las citas acerca la obra de este autor. Sin embargo, si se compara esta tesis con el libro de Turró se verá que lo complementa en donde Turró ha despachado de un plumazo.

Con todo, debe tenerse en cuenta que la intención de Turró en su libro y la mía en esta tesis son, por mucho, distintas. Por lo que son dos estudios diferentes en grado y calidad (por supuesto), pero que comparten, por momentos, una misma línea de pensamiento.

---

<sup>16</sup> Ver bibliografía básica.

No se ha tratado en esta tesis sobre el concepto de "experiencia" en el pensamiento de Aristóteles debido a que, lo que se dice del pensamiento del filósofo, es sólo como antecedente de las concepciones renacentistas. Concepciones que son el antecedente de Descartes; así que, lo que hay aquí de aristotélico es el antecedente del antecedente de Descartes y su única función es explicar su influencia en el renacimiento y mostrar que Descartes no se enfrentó directamente a nociones aristotélicas, sino que el renacimiento se enfrentó a concepciones aristotélicas y Descartes a las renacentistas.

Por otro lado, al usar concepciones aristotélicas como antecedente a las renacentistas no significa que Aristóteles no tenga antecedentes.

**PRIMERA PARTE**

La primera de las dos partes en que se halla dividida esta investigación trata sobre un par de concepciones aristotélicas que cambian en el renacimiento (S. XV, XVI & XVII).

La primera de estas concepciones parte de la organización por medio de la bipartición del mundo en: la región sublunar y la región supralunar. Donde se expone esta concepción, también se describen las razones de ser de esta bipartición: son zonas o regiones, ontológicamente diferentes; por lo que obedecen a reglas o "leyes" distintas, las caracterizan diferentes movimientos y los elementos que las componen no son los mismos.

Durante el renacimiento dejan de tener vigencia las regiones supralunar y sublunar, fenómeno que se explicará cuando se exponga sobre lo relativo al naturalismo, que fue el modo de pensar durante el renacimiento.

La segunda de las concepciones aristotélicas se da a partir del examen de los "entes. El resultado de dicho examen consiste en la división de los entes en naturales y en artificiales. Y entre los naturales se da una subdivisión, hay entes naturales animados (animales, plantas, seres humanos) y "entes" naturales inanimados (tierra, agua, aire, fuego). Por lo que el concepto central de la exposición de esta segunda concepción aristotélica será el alma; que es exclusiva de los entes naturales vivos o animados. Esta situación cambia en el naturalismo renacentista por medio de una especie de universalización del alma.

## 1. La concepción física del cosmos<sup>17</sup>.

Primeros presupuestos o postulados, fundamentos del edificio cosmológico<sup>18</sup> de Aristóteles<sup>19</sup>:

- a) Todos los cuerpos y magnitudes naturales son de por sí móviles con respecto al lugar (pues la naturaleza es principio de movimiento).
- b) Los cuerpos simples<sup>20</sup> son cuerpos naturales.<sup>21</sup>
- c) Todo movimiento con respecto al lugar (traslación, *phorá*) ha de ser rectilíneo, circular o mezcla de ambos (pues la recta y la circunferencia son los únicos movimientos simples).
- d) En el cosmos es circular el movimiento en torno a su centro, y rectilíneo, el ascendente y el descendente, definidos estos últimos, a su vez, como el que se aleja y el que se acerca respecto del centro.
- e) Existe una correspondencia necesaria entre movimientos simples y cuerpos simples: a cada movimiento simple debe corresponder por naturaleza un cuerpo simple.
- f) Todo movimiento simple, aun pudiendo ser forzado respecto de ciertos cuerpos, ha de ser natural con respecto a algún cuerpo
- g) A cada cuerpo simple le corresponde un único movimiento natural.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> La palabra griega *kósmos* tiene como acepción la idea de orden ( *Acerca del cielo*; Aristóteles, ed. Gredos. España 1996. En adelante: *Del Cielo*, p.173; nota al pie 285).

<sup>18</sup>Debido a que la cosmovisión aristotélica no comporta una fase genética previa a la existencia del mundo tal y como lo conocemos, esto es, una cosmogonía; entonces se trata de cosmología. Es decir, Aristóteles carece del *ápeiron* de Anaximandro, o del torbellino de los atomistas. *Del Cielo*, Introducción, p. 30.

<sup>19</sup>*Del Cielo*, Introducción, p. 17 & 18 se resumen estos postulados o primeros principios, que se hallan en *Del Cielo*, Libro 2 sección 2<sup>a</sup>; 268b, 5-269a, 10.

<sup>20</sup> Los cuerpos simples son tierra, fuego, aire, agua (*Física* 192b, 1-25.). También, a cada uno, se le llama elemento. Elemento es un cuerpo en el que los demás cuerpos se dividen y que está intrínsecamente presente en ellos en potencia (*Del Cielo*, 302a, 15-20 y *A cerca de la generación y la corrupción*, libro 1, capítulo 10<sup>o</sup>.)

<sup>21</sup> *Física* 192b, 1-25.

<sup>22</sup> *Del Cielo*, 269a, 23.

### 1.1. Discrepancia ontológica respecto del cosmos

Debido a estos presupuestos, podemos entender la escisión del cosmos en dos regiones ontológicas. La región sublunar o terrestre y la supralunar o celeste.

Esta escisión en dos regiones ontológicas, se debe a que, efectivamente, son dos partes del cosmos cualitativamente distintas, bajo la visión aristotélica. En "Acerca Del Cielo", la sección segunda del libro primero, se halla, creo yo, la génesis de la bipolaridad cosmológica<sup>23</sup>, donde, a partir de la existencia del movimiento circular como movimiento simple, se desprende que debe haber un cuerpo, también, simple (cuerpo simple o elemento) que realice dicho movimiento naturalmente: puesto que existe el movimiento circular, y los elementos (tierra, agua, aire y fuego) ya tienen su movimiento natural (que es el rectilíneo para todos; el rectilíneo descendente, para unos y el rectilíneo ascendente para otros) y a ninguno de ellos le es natural moverse en círculo, es entonces que debe haber otro elemento al que le sea natural el movimiento circular: quinto elemento o éter.<sup>24</sup>

Dado, pues, que existe el movimiento simple, que el movimiento circular es simple y que el movimiento del cuerpo simple es simple y el movimiento simple lo es de un cuerpo simple es necesario que haya un cuerpo simple al que corresponda, de acuerdo con su propia naturaleza, desplazarse con movimiento circular.<sup>25</sup>

Y en el progreso de la obra<sup>26</sup> se hablará de las propiedades del cuerpo en movimiento circular, llamado éter, sobre su

---

<sup>23</sup> Bipolaridad que es consecuente con los postulados o primeros presupuestos antes mencionados.

<sup>24</sup> Sobre el argumento de la necesidad del éter como quinto elemento: *Del Cielo*, 269a, 30- 269b, 15.

<sup>25</sup> *Del Cielo*, 269a-10.

<sup>26</sup> A cerca Del Cielo.

generación y corrupción<sup>27</sup>, sobre su eternidad<sup>28</sup> y sobre todas sus características que terminarán siendo, unas, diferentes, otras, incompatibles con las de los otros cuatro elementos, que se hallan acá, debajo de la luna.

Es imposible tratar a ambas regiones con las mismas categorías: en la región sublunar todo corresponde al cambio, con movimiento rectilíneo (ascendente y descendente), en la supralunar a la inalterabilidad pero con movimiento circular.

Como no es un universo homogéneo, entonces, no aplican las mismas "leyes", sino que cada región tiene las propias; por lo que tenemos dos mecánicas: la terrestre y la celeste; las cuales debemos explicar para entender esta visión aristotélica.

#### **1.1.1. Mecánica de la región terrestre o sublunar**

Mecánica correspondiente a los fenómenos que suceden en la tierra, se caracteriza por alteración, aumento, disminución, generación y corrupción, y por que en ella se hallan los cuatro elementos o cuerpos simples: tierra, aire, agua, fuego. Esta región posee movimientos característicos y particulares:

##### **1.1.1.1. Movimiento (*kinesis*) natural y movimiento (*kinesis*) violento.**

Los movimientos natural y violento existen sólo en la región sublunar o terrestre y habrá que explicarlos para entender a plenitud dicha región y poder diferenciarla correctamente de la región celeste o supralunar.

Existe el reposo de los cuerpos; reposo forzado o violento y el natural. Está un cuerpo en reposo forzado allá donde

---

<sup>27</sup> *Del Cielo*, Libro I, cap. 3.

<sup>28</sup> *Del Cielo*, Libro I, cap. 9.

se traslada forzosamente; y el reposo natural es a donde se le traslada naturalmente.<sup>29</sup> Por lo que si hay reposo por naturaleza habrá, también, movimiento por naturaleza, y este es la traslación de un cuerpo hacia su lugar natural.<sup>30</sup> La noción de los movimientos natural y violento, los cuales son contrarios entre sí, se basa en la "teoría" de los lugares naturales. El lugar natural de *algo* está íntimamente ligado a lo grave o lo ligero de dicho *algo*; puesto que peso y ligereza son potencias naturales a los elementos que los hacen dirigirse hacia determinado lugar, ya sea descendiendo o ascendiendo -esto es el movimiento natural- cuando una fuerza ajena a su naturaleza los ha alejado de ellos -esto es movimiento violento.<sup>31</sup> Cabe decir que se llama a algo grave o leve debido a su capacidad de moverse naturalmente de algún modo<sup>32</sup>. Por grave o pesado se entiende lo que tiende naturalmente a desplazarse hacia el centro, lo que se desplaza hacia abajo y hacia el centro, este es el movimiento rectilíneo descendente; lo más grave o pesado es lo que queda debajo de todas las cosas que se desplazan hacia abajo; por leve o ligero se entiende lo que tiende a alejarse del centro, lo que se desplaza hacia arriba y hacia la extremidad, esto es el movimiento rectilíneo ascendente; lo más leve o ligero es lo que queda por encima de todas las cosas que se desplazan hacia arriba. Entonces, lo grave o pesado es aquello que queda debajo de todo lo demás, y lo leve o ligero es aquello que se superpone a todo lo demás.<sup>33</sup> Se debe mencionar que no hay movimiento violento en la región supralunar o celeste, debido a que nada puede

---

<sup>29</sup> *Del Cielo*, 300a, 30.

<sup>30</sup> *Del Cielo*, 300b, 5-10.

<sup>31</sup> *Del Cielo*, Introducción, p. 21.

<sup>32</sup> *Del Cielo*, 307b, 30.

<sup>33</sup> *Del Cielo*, 269b, 20-30; 308a, 30 y 311a, 15-20.

arrancar al éter, que es el cuerpo que se halla en dicha región, de su lugar natural por fuerza alguna.<sup>34</sup>

#### **1.1.1.2. Movimiento natural rectilíneo.**

El movimiento rectilíneo se divide en movimiento de ascenso y movimiento de descenso. El de ascenso tiene por límites el orbe externo y el de descenso el centro del universo, es decir, la tierra.

El arriba y abajo son absolutos pues la tierra es el centro del universo, es fija y entorno a ella giran los demás cuerpos celestes (el sol y los demás planetas).

#### **1.1.1.3. Las "leyes" mecánicas de los movimientos naturales.**

Ahora, las principales "leyes" mecánicas que rigen los movimientos naturales, en la visión aristotélica, expresadas lacónicamente, son:

- a) Hay un lugar natural para cada uno de los cuerpos elementales: el centro del universo y sus inmediaciones (el abajo absoluto o relativo) y el extremo o periferia y sus inmediaciones (el arriba absoluto o relativo)
- b) Hay, correlativamente, dos tipos de potencias (*dynámis*) que diferencian a los cuerpos entre sí: la gravedad o peso, propia de los elementos que tienen su lugar natural en el centro o sus inmediaciones, y la levedad o ligereza, propia que de los elementos que tienen su lugar natural en la periferia o sus inmediaciones. Dichas propiedades tienen como manifestación la tendencia natural de

---

<sup>34</sup> *Del Cielo*, Introducción, p. 29.

los cuerpos a ocupar sus lugares respectivos si previamente se les ha apartado a la fuerza de ellos.

- c) La gravedad (o levedad) de diferentes masas del mismo elemento es directamente proporcional a los diferentes volúmenes
- d) Las velocidades de caída de los graves y de ascenso de los leves son directamente proporcionales a su peso o ligereza respectivos. Correlativamente, sus tiempos de caída (o ascenso) son inversamente proporcionales al peso o la ligereza
- e) Las distancias recorridas en un mismo intervalo de tiempo por los graves (o los leves) son proporcionales a su peso (o ligereza)
- f) La velocidad de un cuerpo aumenta a medida que se aproxima a su lugar natural.<sup>35</sup>

Además de los movimientos naturales existen los movimientos violentos o forzados. Éstos

han de considerarse como resultado de la interacción de dos principios: una resistencia, que corresponde a la oposición que ejercen sobre el movimiento forzado, bien un obstáculo inmóvil, bien la tendencia natural del móvil a desplazarse en sentido contrario; y una potencia [*dýnamis*], que corresponde a la fuerza que actúa sobre el móvil en sentido opuesto al de su movimiento propio.<sup>36</sup>

La "ley" que rige este tipo de movimientos —los violentos— afirma que la velocidad es directamente proporcional a la potencia e inversamente proporcional a la resistencia.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> *Del Cielo*, Introducción, pág. 27. Estas "leyes" se expresan a lo largo del libro IV.

<sup>36</sup> *Del Cielo*, Introducción, pág. 28.

<sup>37</sup> *Del Cielo*, 301b, 4-13.

### 1.1.2. Mecánica de la región supralunar o celeste.

Mecánica que rige los fenómenos que suceden entre la esfera lunar y la de las estrellas fijas, se caracteriza por no tener corrupción ni generación (carece de mutación y es incorruptible).

#### 1.1.2.1. Movimiento natural circular.

Lo ingenerable e incorruptible del éter se explica por medio del movimiento en círculo. La región celeste está constituida por un elemento diferente a los cuatro elementos sublunares o terrestres (estos son tierra, agua, aire, fuego), por un quinto elemento, el éter, y se caracteriza por moverse en círculo.

Hay, en la región sublunar, como ya se dijo, movimientos de ascenso y descenso. El de ascenso tiene por límites el orbe externo y el de descenso el centro del universo. Así los movimientos de este tipo tienen origen y tienen final. El movimiento circular carece de puntos de partida o de llegada.<sup>38</sup>

Entonces, el movimiento de ascenso y el movimiento de descenso son mutuamente contrarios, puesto que el punto que para uno constituye el origen es el término del otro y viceversa, mientras que el movimiento circular no tiene ningún movimiento que sea mutuamente contrario a él.<sup>39</sup>

Ahora, no hay que olvidar que "la generación y la destrucción se dan en los contrarios"<sup>40</sup>, por lo que el movimiento celeste, movimiento que carece de contrario<sup>41</sup>, es una especie de movimiento sin cambio; por lo que el cuerpo que experimente movimiento circular, es decir, el

---

<sup>38</sup>Del Cielo, 271a, 5-22.

<sup>39</sup>Del Cielo, 269a, 10-15.

<sup>40</sup>Del Cielo, 270a, 20-25.

<sup>41</sup>Del Cielo, Libro 1, capítulo cuarto.

éter o quinto elemento, no tiene cambio alguno, de este modo es ingenerable, ya que siempre ha sido así como es pues nunca pudo ser de otro modo, es incorruptible, pues la corrupción es un tipo de cambio, no es susceptible de aumento ni alteración.<sup>42</sup>

Pero en la región sublunar o terrestre no hay movimiento circular, sino rectilíneo (ascendente y descendente), por lo que sí se da la generación y corrupción.

#### 1.1.2.2. "Ley" de la mecánica celeste o supralunar.

La única "ley" que la rige es la del movimiento circular constante y perpetuo del éter<sup>43</sup>, cuerpo que no posee gravedad ni levedad<sup>44</sup>, porque, en tanto gira en círculo, "no se aleja nunca de su lugar natural en los orbes supralunares"<sup>45</sup>; además es imposible que sea apartado de su lugar natural por fuerza alguna<sup>46</sup>. Este movimiento circular, en tanto circular, carece de principio y de fin, por eso es ingenerable, no susceptible de aumento ni alteración, incorruptible y eterno.<sup>47</sup>

### 1.2. Conclusiones.

#### 1.2.1. El mundo es único y finito para Aristóteles.

Espacialmente, para Aristóteles, el mundo es finito en tamaño<sup>48</sup> y único en número<sup>49</sup>. Temporalmente es ingenerado e impercedero, esto es, eterno.<sup>50</sup>

---

<sup>42</sup> *Del Cielo*, 270a, 12-270b, 4.

<sup>43</sup> *Del Cielo*, 268b, 10-269b, 15, donde se trata sobre el cuerpo dotado de movimiento circular.

<sup>44</sup> *Del Cielo*, 269b, 30-270a, 10.

<sup>45</sup> *Del Cielo*, Introducción, p.21.

<sup>46</sup> *Del Cielo*, Introducción, p.29.

<sup>47</sup> *Del Cielo*, 270a, 5-270a, 25 (ingenerable e incorruptible); 270a, 25-35 (inalterable); 277b, 25-30; 283b, 25-248b, 5.

<sup>48</sup> *Del Cielo*, Libro 1, capítulos 5 al 7.

<sup>49</sup> *Del Cielo*, Libro 1, capítulos 8 y 9.

<sup>50</sup> *Del Cielo*, Libro 1, capítulos 10 al 12.

Y es que el mundo tiene que ser único y finito porque así se garantizan puntos de referencia absolutos —como el arriba y el abajo absolutos—, para movimientos de generación y corrupción de los cuerpos sublunares y para el movimiento inalterable y constante del éter —pues los cuerpos celestes giran entorno a la tierra que es el centro del universo—.

### **1.2.2. Los movimientos circular y rectilíneo.**

La explicación del movimiento circular de los astros, en Aristóteles, se realiza en el sentido de que los cuerpos celestes giran en círculo por su propia naturaleza intrínseca, corpórea; del mismo modo que los cuatro elementos sublunares hacen en sus movimientos rectilíneos hacia el centro o hacia la periferia del cosmos.

Por otro lado, la región sublunar y la supralunar resultan ser dos zonas diferentes entre sí, por lo que no aplican las mismas reglas a ambas, puesto que tienen, cada una, movimientos diferentes y en ellas se hallan elementos diferentes de características diferentes. Así el universo o cosmos queda dividido bipolarmente.

## **2. Lo natural (*physis*) y lo artificial (*techné*) en la visión aristotélica.**

La segunda sección de la primera parte de esta investigación se dedica a la concepción aristotélica que parte del examen de los entes respecto a la naturaleza. El resultado es la diferenciación de los entes en naturales y artificiales. Los entes naturales se subdividen en naturales con alma, esto es, animados, y en naturales inanimados.

Así, los entes naturales animados se diferencian, por un lado, de los entes naturales inanimados y, por otro lado, se diferencian, también, de los artificiales. Un aspecto que permite esta diferencia es el alma, que será tema central en esta sección.

Aquí se pretende marcar, primero, la diferencia entre lo natural y lo artificial al interno de la visión o perspectiva aristotélica y, después, la diferencia entre lo animado (o con alma) de lo inanimado (o sin alma). Por lo que la conclusión debe ser las diferencias entre estas nociones aristotélicas; mientras que el desarrollo será sencillamente expositivo.

De los entes unos se dan por naturaleza, otros, en virtud de otras causas; por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como tierra, fuego, aire y agua, pero todos los entes mencionados parecen distintos en relación a los que no existen por naturaleza. Los que existen por naturaleza, tienen todos en sí mismos su principio de cambio [*kinesis*] y de estabilidad [lugar, crecimiento, cualidad][...] En efecto, la naturaleza es un principio y

una causa del cambio [*kinesis*] y del reposo de aquella cosa en la que se da primeramente por sí misma[...] <sup>51</sup>

Una cosa es natural cuando tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo, y la naturaleza [*physis*] misma es un principio y causa del movimiento y del reposo. Esto es, las cosas naturales tienen en sí mismos la causa de su forma actual.

Los cuerpos naturales se dividen en dos, por un lado, en cuerpos *orgánicos o dotados de órganos*, esto es vivos, <sup>52</sup> animados, o sea con alma (plantas, animales, ser humano). Este tipo de cuerpo, es decir, cuerpo natural que posee la vida es sustancia: compuesto de materia y forma. Otros son los cuerpos naturales inanimados, o sea sin alma, sin vida, (o cuerpos simples: tierra, fuego, aire, agua). <sup>53</sup> Y es de estos cuerpos simples que están compuestos los cuerpos naturales vivos (animales) <sup>54</sup> y los cuerpos que no son naturales (artificiales); por ello pueden recibir (tanto los naturales como los no naturales) el nombre de cuerpos compuestos; pues es efectiva la existencia meramente potencial de los elementos en el seno de los cuerpos compuestos. <sup>55</sup>

Se entiende que una cosa es artificial cuando es cualquier cuerpo producto del arte, cosas producidas que no contienen en sí mismos el principio de su producción, lo tienen, pero en otras cosas y fuera de sí. Lo artificial debe su forma a una finalidad distinta a sí mismos (finalidad extrínseca) dicha finalidad se halla siempre en el hombre; y lo artificial tiene su causa material en un ser natural.

---

<sup>51</sup> *Física*, 192b, 1-25.

<sup>52</sup> Vida en el sentido del hecho de nutrirse, crecer y decrecer por sí mismo.

<sup>53</sup> *Del Alma*, 412a.

<sup>54</sup> *Del Cielo*, 298a, 30.

<sup>55</sup> *A cerca de la generación y la corrupción*, libro 1, capítulo 10º.

Entonces hay entes artificiales y naturales y de estos están hechos aquellos; de los cuerpos naturales hay los que son cuerpos simples inanimados (tierra, fuego, aire, agua), y otros que son animales; esto es, que tienen alma (plantas, animales, ser humano). Los cuerpos artificiales no tienen movimiento por sí mismos, sólo los naturales lo tienen. Los cuerpos naturales inanimados se mueven por naturaleza: dependiendo de la ligereza o gravedad de cada cuál en relación con su lugar natural y, en última instancia, se mueven por el primer motor inmóvil que todo lo mueve. Falta por averiguar el movimiento de los cuerpos naturales animados, por lo que se debe tratar con el alma.

## 2.1. El alma.

El estudio del alma contribuye a la verdad, y en particular al estudio de la naturaleza, pues la vida animal, que es natural, tiene en el alma su causa<sup>56, 57</sup>. Por lo que tratar con el alma, explicar las diferentes nociones de causa y explicar lo que es materia y forma, para la visión aristotélica, podría esclarecer un poco la diferencia entre cuerpos naturales animados y cuerpos artificiales, y entre naturales animados y naturales inanimados.

### 2.1.1. Definición de alma.

Aristóteles propone una definición general de alma: es la entelequia<sup>58</sup> primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia, es decir, de un cuerpo *organizado* (esto es: dotado de órganos)<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Causa en sentido amplio, que comprende las cuatro causas. METAFÍSICA 1013<sup>a</sup>, 17.

<sup>57</sup> *Del Alma*, 402a.

<sup>58</sup> Entelequia que introduce la idea de finalidad. También sobre la Entelequia: *Metafísica*; Libro IX Capítulo 1. *Entelechia* es "mantenerse continuamente en la completud de ser lo que se es y esforzarse por llegar a ser lo que se es" (*Física* ARISTÓTELES UNAM México. 2001. Introducción, p. LXII)

<sup>59</sup> *Del Alma*, 412b.

Por lo que alma es exclusiva de ciertos cuerpos naturales. Los cuerpos naturales inanimados, en tanto no sean cuerpos organizados, no pueden tener alma;<sup>60</sup> tampoco los artificiales tienen.

Aquí no cabe la pregunta de si alma y cuerpo son una misma cosa: la distinción entre materia y forma es de orden lógico; no se trata de cosas sino de principios, y, como tales, inseparables<sup>61</sup>; entonces el alma es forma del cuerpo, el cuerpo es la materia del alma. Por lo que el alma no es separable del cuerpo, al menos, precisa Aristóteles, algunas partes del alma. Desde luego serán inseparables aquellas partes del alma que sean (o puedan ser) entelequia de determinadas partes del cuerpo. Pero nada impide que sean separables aquellas partes que no sean entelequia de ningún cuerpo —o de ninguna parte del cuerpo— como es el caso del *intelecto*.

Sobre las afecciones del alma Aristóteles se pregunta si son todas comunes al ser animado o si, por el contrario, hay alguna que sea propia del alma misma; pues si hay alguna afección que sea propia del alma misma ésta podrá existir separada del cuerpo, pero no podrá existir separada del cuerpo si no hay alguna afección propia del alma misma. La respuesta que halla es que al parecer todas las afecciones del alma se dan en relación con un cuerpo y, a raíz de ello, comienza el esbozo de su teoría de que el alma es forma del cuerpo<sup>62</sup>.

Hasta aquí el alma es forma del cuerpo y este es materia del alma; por lo que se hace necesaria la exposición sobre materia y forma para comprender a plenitud la definición aristotélica de alma.

---

<sup>60</sup> Cuando en el naturalismo se amplía la noción de *animal*, por medio de la universalización del alma, todo lo animado está vivo.

<sup>61</sup> *Metafísica*, 145b, 16.

<sup>62</sup> *Del Alma*, Libro I capítulo primero.

### 2.1.2. Materia y forma en un cuerpo natural con alma.

Para Aristóteles cuando se *define*, por ejemplo, una casa como una cubierta protectora contra los daños del viento, la lluvia y el calor, estará hablando de la *forma* de la casa, pues la *definición* es la *forma* de la cosa (que aquí es la casa); si se define la casa como los ladrillos las piedras y las vigas, se referirá a la *materia* al describirla<sup>63</sup>.

Ahora, hay diversos sentidos en que se predica la categoría de *substancia*: por un lado es la materia, es, también, la figura y la forma y, en último sentido, es el compuesto de materia y forma; pero substancias en el sentido más corriente y admitido son los cuerpos naturales (animados e inanimados) que son principios de los otros cuerpos, los artificiales; pues los *productos del arte* proceden todos de los materiales que les brindan los cuerpos naturales, por lo que estos son *principios* de aquellos. Los cuerpos naturales animados poseen vida, los artificiales no; es decir, los primeros son *seres* que *se* nutren, crecen y decaen por sí mismos, los segundos no. Así todo cuerpo natural que posea vida será una substancia en el sentido de compuesto de materia y forma; en este compuesto hay un cuerpo de una cierta cualidad, esto es, un cuerpo que posee la vida en potencia: ese cuerpo (materia) no será idéntico al alma (forma), pues el cuerpo animado no es atributo de un sujeto, sino que es él el sujeto de los atributos. Por esto el alma será substancia en el sentido de forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> *Del Alma*, 403b.

<sup>64</sup> *Del Alma*, 412a, 14-27.

Retomando: hay diversos sentidos en los que se puede hablar de *substancia*: (1) la materia; (2) la figura y la forma y (3) el compuesto de materia y forma; de estos

la materia es potencia, y la forma entelequia; y puesto que el compuesto es un ser animado, el cuerpo no puede ser la entelequia del alma, sino que el alma es la entelequia de algún cuerpo. Por esta razón opinan rectamente los que sostienen que el alma no puede existir sin un cuerpo. No es un cuerpo sino que es algo del cuerpo y, por tanto, reside en un cuerpo, y en un cuerpo de determinada especie

De este modo,

el alma es una cierta entelequia y forma de lo que tiene la potencia de ser de una determinada naturaleza.<sup>65</sup>

Gracias a explicar lo que se entiende como materia y forma dentro del pensamiento aristotélico es que mejor se presenta la definición de alma; sin embargo, sobre el alma hace falta una palabra que decir, esto es sus facultades. La intención de tratar con las facultades del alma es, aún, echar luz sobre la distinción entre cuerpos naturales y artificiales; y al hablar de alma queda clara la diferencia entre cuerpos naturales animados (plantas, animales, ser humano) y cuerpos naturales inanimados (tierra, aire, agua, fuego). Pues, la diferencia obvia entre ambos, entre los naturales animados y los naturales inanimados, es que unos tienen alma y otros no, esto es, unos viven y otros no. Ambos, en tanto que son entes naturales, tienen en sí mismos su principio de cambio (*kinesis*). Los cuerpos naturales animados explican su cambio por medio de una

---

<sup>65</sup> *Del Alma*, 414a.

facultad del alma; los cuerpos naturales inanimados, que también se mueven, explican su movimiento *por naturaleza*, y esto es, en último término, debido al motor que todo lo mueve sin ser él movido.<sup>66</sup>

## 2.2. **Facultades del alma.**

Lo animado es diferente de lo inanimado por el hecho de vivir, esta es la diferencia entre los cuerpos naturales animados y los naturales inanimados y entre los cuerpos naturales animados y los cuerpos artificiales. Los cuerpos naturales vivientes poseen la vida en virtud del principio o facultad de nutrirse y crecer y decrecer. De este modo el alma es definida por las funciones que dan vida al ser animado; es decir, por las facultades.

Las facultades del alma en los diversos vivientes son: la nutritiva, la desiderativa o del apetito, la sensitiva, la locomotriz o del movimiento [*kinesis*]<sup>67</sup> en el espacio y la dianoética o del pensamiento.

La nutritiva es la única facultad del alma que se halla en las plantas; por lo que las plantas son animales.

Hay animales que poseen, de las facultades del alma, la nutritiva, la sensitiva y la desiderativa; hay otros animales que poseen estas tres facultades del alma y el tacto; hay otros que poseen las mismas tres facultades además de otros sentidos, a parte del tacto a la vez que la imaginación. Hay animales que además de poseer la nutritiva, la sensitiva y la desiderativa, poseen la facultad del alma llamada dianoética o del pensamiento. Estas condiciones son las del animal que es el ser humano.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> *Del Cielo*, Introducción, p.14. Y Física; libro VIII, capítulos 4 y 5.

<sup>67</sup> *Del Alma*, 413b.

<sup>68</sup> Y serán las mismas condiciones de, si lo hay, todo ser vivo de naturaleza semejante o superior. *Del Alma*, (414b, 19).

De entre estas facultades del alma la que me interesa en primer plano es la del movimiento [kinesis] en el espacio o locomotriz; por que por medio de esa facultad del alma es que el animal se mueve y es el alma la que diferencia a los animales (cuerpos naturales animados) de los cuerpos artificiales y de los cuerpos naturales inanimados; diferencia que cambia al interno del naturalismo durante el renacimiento, como se verá más adelante.

### 2.2.1. La facultad locomotriz del alma.

El alma es *primer principio* del cuerpo viviente y es también *causa*.

Y ¿qué es principio y qué causa?<sup>69</sup>

Principio tiene muchas acepciones, pero lo común a todas ellas es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce o se conoce.<sup>70</sup>

La causa es lo que permite conocer el por qué de cada cosa<sup>71</sup>; puesto que "las causas aristotélicas están íntimamente vinculadas con nuestra manera de contestar a la pregunta ¿por qué?".<sup>72</sup>

La parte que interesa es el lado del alma como *causa* puesto que "decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera"<sup>73</sup>, por lo que se debe explicar qué es *causa* según el pensamiento aristotélico.

---

<sup>69</sup> Ahora, al detenerse ante la diferencia entre causa y principio hay que tener en cuenta que: "La relación entre los términos *arché* (principio) y *aitión* (causa) es vacilante en Aristóteles, al igual que en la lengua común. A menudo tienden a coincidir extensionalmente, aun cuando cada uno de ellos posee un rasgo peculiar del que el otro carece: 'causa' suele comportar la idea de influjo; 'principio' comporta la idea de orden y prioridad en éste. Como consecuencia de estas diferencias, a) a veces se considera más amplia la noción de principio que la de causa: toda causa es principio, pero no todo principio es causa [...], b) mientras que otras veces se considera más amplia la noción de causa: no todas las causas son principios, solamente lo son las causas primeras." *Metafísica* ARISTÓTELES Ed. Gredos. Madrid 1994 3ª reimpresión. Traducción y notas por Tomás Calvo Martínez., pág.: 206 (nota al pie #4).

<sup>70</sup> *Metafísica*, 1012b, 30-1013a, 20

<sup>71</sup> *Física*, 194b, 15-20.

<sup>72</sup> *Física*, Introducción, pág.: LIX.

<sup>73</sup> *Metafísica*, 983a, 20-25.

### 2.3. Las cuatro causas<sup>74</sup>.

Existen muchos sentidos de causa, pero básicamente hay sólo cuatro modos:

- Entidad, esencia o forma. Es decir, la definición de la esencia y los géneros de ésta. Pues el porqué se reduce, en último termino, a la definición, y el porqué primero es causa y principio. Llamada causa formal.
- Aquello de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente en esto; es decir, la materia. Es aquello a partir de lo cual se genera algo existente, en sentido de esencia, del todo, de la composición y de la forma. Causa material.
- Aquello de donde proviene el primer comienzo del cambio [*metabolé*] o de la estabilidad o del movimiento [*kinesis*]. Esto es el agente; también llamada causa eficiente.
- Aquello para lo cuál (fin); esto es el propósito o el fin a que tienden la generación y el movimiento [*kinesis*]. Causa final.

Ya explicado lo que es materia y forma, así como lo que es causa, es que se esclarecen los conceptos que son usados para la definición de alma. Y al aclarar la noción de alma se muestra su función respecto a los cuerpos naturales animados; ahora podemos pasar a hablar del movimiento debido a que una facultad del alma es motriz, para seguir con la relación entre el alma y el movimiento. Todo esto con la intención de dejar en claro dos diferencias: (1) entre lo natural y lo artificial respecto del movimiento: que lo natural se mueve por sí mismo y lo artificial no. Y

---

<sup>74</sup>*Metafísica*, 983a, 25-983b.

(2) entre lo natural animado y lo natural inanimado, lo animado se mueve por el alma, lo inanimado debido a su lugar natural así como por su peso o ligereza.

Pero primero se debe advertir que: como ya se ha hablado sobre el alma, el paso siguiente debería ser decir qué es el movimiento y cuáles son sus tipos y factores; para después poder hablar de su relación con el alma. Sin embargo, describir qué es el movimiento dentro de la perspectiva aristotélica escapa a la intención de la presente investigación; pues para hablar de él es necesario hablar del infinito, el lugar, el vacío y el tiempo<sup>75</sup>. Sin embargo, sí podemos decir de sus tipos y factores.

#### 2.4. El movimiento<sup>76</sup>.

El movimiento o *kinesis* es

la realización de lo que es en potencia —en tanto que tal— es el cambio<sup>77</sup>,

es

una actividad de la cosa, es la actividad que la mantiene siendo lo que es, conforme a su potencia o *dynamis*.<sup>78</sup>

Mientras que *metabole*

“se da a partir de algo hacia algo (la denominación lo hace patente: algo se da después [*meta*], y una cosa representa algo anterior; la otra algo posterior)”<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> *Física*, Introducción, pág.: LX.

<sup>76</sup> Sobre el movimiento *Física*, Libros III, IV, V Capítulo 1. “[...] movimiento como la actualidad o estar-trabajando (*energeia*) del movimiento en cuanto movimiento” (*Física*, Introducción, p. LXVII) También: “[...] el cambio [*kinesis*] es la actualidad de lo cambiable en tanto que cambiable” (*Física*, 251a, 10)

<sup>77</sup> *Física*, 201a, 10-11.

<sup>78</sup> *Física*, Introducción, pág.: LXI, LXII.

Como se puede ver, tras pensar un poco en estas definiciones, los entes naturales, tanto los animados como los inanimados, padecen *kinesis* y *metabolé*, pero las causas de ambos se hallan en sí mismos, mientras que las causas de los entes artificiales, entes que también padecen *kinesis* y *metabolé*, están fuera de sí mismos.

#### 2.4.1. Los tres factores del movimiento:

##### I. la causa motora

Que es de dos clases,

a) una es inmóvil (motor inmóvil). De este tipo es el bien práctico.

b) la otra mueve y es movida. Esto es lo deseable, pues lo que se mueve es movido en cuanto desea.

II. los medios por los que la causa motora produce el movimiento. Que es algo corporal.

III. la cosa movida. Que es un animal.

#### 2.4.2 Tipos de movimiento.

a) En relación al lugar<sup>80</sup>: traslación: movimiento de un lugar a otro.

b) En relación a la cualidad sensible o cambio entitativo o substancial: alteración; esto es, cambio de cualidad<sup>81</sup>. Ejemplo: generación y destrucción (o corrupción).

c) En relación a la magnitud o cambio cuantitativo: crecer y decrecer o aumento y disminución o incremento y decremento de cantidad.

---

<sup>79</sup> *Física*, 225a-10.

<sup>80</sup> Sobre la noción de lugar: *Física*, Libro IV, Capítulos del 1 al 5; Introducción p.: LXIII y LXIV.

<sup>81</sup> "Por 'cualidad' no me refiero a lo que está en la substancia (pues también la diferencia [específica] es una cualidad, sino que lo que puede pasar, según lo cual se dice que tal estado se da o no." *Física*, 266a, 25-30.

Ahora, teniendo en mente las anteriores definiciones de *kinesis* y *metabolé*, podemos advertir que *kinesis* es, estrictamente, sólo el tipo de movimiento a), el cual es en relación al lugar o traslación, esto es: *kinesis*, en exclusiva, es movimiento de un lugar a otro. Mientras que los tipos de "movimiento" b) y c) son, estrictamente *metabolé*.<sup>82</sup>

Sin embargo, para la perspectiva aristotélica, estos tres tipos de "movimiento" (a., b., c.) son producidos por el alma en los seres vivos, ya sean *kinesis* o *metabolé*; en efecto, si se considera un momento, en todos los animales varios se dan los tres tipos de "movimiento", tanto *kinesis* como *metabolé*. Lo que cabe aclarar es el caso de las plantas que, bajo la perspectiva aristotélica, son animales.

Las plantas son animales no capaces de *kinesis* (el tipo de "movimiento" a.) pero sí son capaces de los dos tipos de *metabolé* pues se corrompen y se generan (tipo b.) y crecen y decrecen (tipo c.).

Después de estas palabras sobre el movimiento [*kinesis*] hay que dirigirse a señalar qué es lo que mueve en el alma con la intención de averiguar la relación movimiento [*kinesis*]-alma.

## 2.5. El motor del alma.

Dos facultades definen al alma, una es la capacidad de juzgar (que es una función del entendimiento y la sensación combinados) y otra es la capacidad de producir un movimiento en el espacio<sup>83</sup>; esto sería el tipo de

---

<sup>82</sup> Movimiento en el sentido más original sólo es cambio de lugar. *Física*, Introducción p.: LXV, LXVI.

<sup>83</sup> *Del Alma*, 431b, al inicio del capítulo 9 del tercer libro.

movimiento [kinesis] en relación al lugar; pero ¿qué mueve al animal?

El movimiento de seres animados se produce por un fin y va acompañado de imaginación o de deseo: un animal solo se mueve por desear o evitar algo. Eso y el caso de las plantas, prueba que no es la facultad nutritiva la causa del movimiento. Tampoco lo es la facultad sensitiva: hay animales con sensación y, no obstante, estacionarios<sup>84</sup>. Tampoco lo es la facultad racional o el intelecto; pues el intelecto teórico, no piensa en nada relacionado con la práctica, ni nos dice nada acerca de lo que se debe evitar o buscar, por esto no causa movimiento, ya que el movimiento [kinesis] es siempre característico de alguien que intenta evitar algo o que persigue algo<sup>85</sup>; este es el caso del pensamiento práctico que sí causa movimiento, pues siempre persigue o evita algo. Ni tampoco el deseo o apetito es causa del movimiento, pues los temperantes obedecen a la razón, pese a sus deseos.

De este modo es que parece haber dos facultades motrices el deseo o apetito (también llamada apetencia) y el intelecto —tomando la imaginación como una especie de intelección—; el intelecto y el apetito producen el movimiento en el espacio; pero, se debe aclarar, Aristóteles se refiere al intelecto práctico: “Pero este intelecto del que hablamos es el que razona mirando a un fin[...]”<sup>86</sup>; entonces el intelecto práctico difiere del teórico por el fin que persigue. Pues el fin del intelecto práctico es la acción —que corresponde al mundo de lo contingente— y el fin del

---

<sup>84</sup> *Del Alma*, 432b.

<sup>85</sup> *Del Alma*, 433a.

<sup>86</sup> *Del Alma*, 433a, al inicio del capítulo 10, libro tercero.

intelecto teórico está en su propia actividad —que alcanza el nivel de lo necesario.<sup>87</sup>

También todo deseo o apetencia tiene un fin: el objeto de la apetencia es el principio del intelecto práctico, y el último término o paso del raciocinio es el comienzo de la acción.<sup>88</sup> Es decir, el deseo aporta el fin, y este fin es principio o punto de partida para el intelecto práctico, cuya labor está en descubrir los medios para alcanzar el objeto; hallados los medios concluye la tarea del intelecto práctico y comienza la de la acción o *praxis*. Es por esto que la última fase del proceso de pensamiento práctico discursivo corresponde a la primera de la acción.<sup>89</sup>

Lo deseable mueve en cuanto pensado e imaginado, y por ello mueve el pensamiento. Con ello hay tan sólo un único principio motor, la facultad desiderativa o del apetito, ya que, en realidad, el intelecto no mueve sin el deseo: porque todo deseo reflexivo o voluntad deliberada es una forma de deseo. El deseo puede mover al margen de todo razonamiento. Por ello solo el intelecto obra siempre correctamente, mientras que el deseo irracional y la imaginación pueden errar. Lo que produce movimiento es, por un lado, lo deseable, bien real o aparente, es lo que produce movimiento; y, por otro, no todo bien, sino el bien práctico, lo contingente, lo que puede ser de otro modo. El principio motor debe ser específicamente uno: es la facultad desiderativa en cuanto tal y, antes que nada, lo deseable; esto, en efecto, mueve sin ser movido, por el solo hecho de ser pensado o imaginado. Así, pues, el animal es su propio motor en cuanto dotado de deseo; pero no tiene

---

<sup>87</sup> Es por esta razón que la posesión del conocimiento no implica su ejercicio, y lo que lleva a la acción es algo distinto del conocimiento. Esto cambia en la tradición mecánica del Renacimiento: el conocimiento implica acción; el lugar de los ingenieros (depositarios de esta tradición) no eran los laboratorios o los estudios de contemplación, sino los talleres donde aplicaban lo aprendido, lo conocido: el saber.

<sup>88</sup> *Del Alma*, 433a, 15-17.

<sup>89</sup> *Metafísica*, 1032b, 6-30.

deseo sin imaginación, y toda imaginación es racional o es sensitiva.

En efecto, el alma tiene una parte racional y otra carente de razón (*alogos*). La parte racional se subdivide en una sección de conocimiento de lo claro y lo distinto (*epistemonikon*) y otra del conocimiento de lo variable y lo difuso (*logistikon*). La sección *alogos* comprende todas las funciones del ser humano en cuanto ser viviente o animal.<sup>90</sup> Ahora, también existen tres "poderes" o *kuria* del alma que dominan o controlan la acción (y a la verdad), y son: la percepción (*aisthesis*), el intelecto (*nous*) y la apetencia (*orexis*).<sup>91</sup> La relación entre estos tres poderes y las partes del alma es complicada.<sup>92</sup>

Como la percepción no es exclusiva del hombre y no requiere el ejercicio del *logos* en sentido de lo *logistikon*, entonces no es base de la deliberación y, por consiguiente, no inicia o causa ninguna acción.<sup>93</sup>

El intelecto afirma o niega, por lo que se halla en relación con la parte racional del alma; pero es la apetencia (*orexis*)<sup>94</sup> el poder del alma que mueve a la acción, sobre todo en el huir y el perseguir.

Sólo los animales con percepción experimentan apetencia. Para Aristóteles, la apetencia es un dato distintivo de la constitución de los entes vivos capaces de percepción y locomoción. Toda acción se inicia en una apetencia, no en una idea.<sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> *Inter alia hermeneutica* Ediciones Acatlán. México 1995. p. 31. (En adelante *Inter Alia*).

<sup>91</sup> A este respecto hay que aclarar que *Deseo* no traduce *orexis*, en tanto que "desear" es una experiencia interna, pues los deseos pueden permanecer ocultos; y *orexis* siempre conlleva algún movimiento "delatador" (*Inter Alia*, p. 50).

<sup>92</sup> *Inter Alia*, p. 32.

<sup>93</sup> Sin embargo, la percepción es esencial para un animal, pues algo que carezca de ella no podría mantenerse vivo (*Inter Alia*, p. 32).

<sup>94</sup> *Orego* el verbo del cual proviene *orexis*, significa "estirarse hacia", "tenderse a", "distenderse", "inclinarse por" Estos significados evidencian el movimiento del cuerpo para obtener lo deseado (*Inter Alia*, p. 32).

<sup>95</sup> *Inter Alia*, p. 33.

Entonces el movimiento en los seres dotados de alma es causado por la facultad desiderativa por vía de la apetencia. Todo ser vivo que es capaz de deseo es capaz, también, de moverse a sí mismo; el deseo no es posible sin la imaginación; la imaginación implica razonamiento o percepción. La percepción es parte de todos los seres vivos además del hombre.

## 2.6. El alma y el movimiento.

De este modo la apetencia mueve el alma, y el alma es motor del animal. *"El alma origina movimiento pero ella misma no es movimiento"*, y es claro que *"el ser viviente no es responsable de su propio origen"* por lo que es motor, pero no primer motor o *"sólo es primer motor en un sentido restringido"*<sup>96</sup>.

Así los cuerpos o entes naturales animados (vivos) se mueven a sí mismo en tanto tienen en sí mismos el motor de su movimiento, pero eso que los mueve, que es motor, no es primer motor. Los cuerpos o entes naturales inanimados (no vivos; sin alma), que también padecen movimiento, pero movimiento simple —rectilíneo o circular— dependiendo de su lugar natural, su peso o ligereza, se mueven por naturaleza, pues, en tanto naturales, tienen en sí mismos el principio de cambio y estabilidad; se mueven, en última instancia, por el motor que todo lo mueve sin ser él movido.

En resumen, el alma es causa del cuerpo viviente en cada uno de los siguientes sentidos de causa:

- I. Causa eficiente. Es causa en el sentido de aquello de donde deriva el movimiento [*kinesis*] y la *metabolé*.

---

<sup>96</sup> *Física*, Introducción p.: LXVIII & Libro VIII capítulo 2.

El alma es el principio primero de la locomoción [kinesis], "aunque esta capacidad no pertenece a todos los vivientes. La alteración y el crecimiento se deben también al alma"<sup>97</sup> así como el decrecimiento.<sup>98</sup>

II. es causa en el sentido de causa final.

Es evidente que es causa en el sentido de fin, pues "igual que el intelecto, obra con un fin, también obra así la naturaleza y este propósito o fin es su causa final. En los seres vivos el alma es un fin de esta clase, y ello es conforme a la naturaleza, ya que todos los cuerpos naturales vivientes son instrumentos del alma."<sup>99</sup> Así es que el alma es fin del cuerpo.

III. Causa formal. Pues es causa en el sentido de ser la substancia de todos los cuerpos que tienen alma; esto es, el alma es causa formal del cuerpo viviente en tanto que es forma de ese cuerpo, así como ese cuerpo es materia de esa alma.

La primera y la segunda causas son importantes aquí, ya que el alma en tanto causa eficiente del cuerpo natural viviente permite el movimiento [kinesis] y su relación con el alma, puntualizando la diferencia por un lado con los cuerpos artificiales que no se mueven por sí mismos y por otro lado con los naturales inanimados, que se mueven, pero no debido al alma; y en tanto causa final permite un enfoque del alma desde la idea de finalidad (entelequia) intrínseca, en contra posición con los cuerpos artificiales que, también, tienen finalidad, pero fuera de sí, extrínseca.

---

<sup>97</sup> *Del Alma*, 415a-416a. Ver **Tipos de movimiento**.

<sup>98</sup> Quizá se deba aclarar aquí que Aristóteles considera a la sensación como una cierta alteración y nada que carezca de alma siente; y que todo ser que participa de la vida, se nutre, y todo lo que se nutre, crece o decrece.

<sup>99</sup> *Del Alma*, 415a-416a.

## 2.7. Conclusión.

Llegamos a un par de estrictas distinciones. La primera entre lo natural animado y lo natural inanimado; entre, por un lado, plantas, animales, seres humanos y, por otro lado, cuerpos simples. Y la segunda distinción entre lo natural y artificial. Para ambas distinciones el alma es fundamental. Sobre la primera distinción: básicamente es gracias al alma, que es característica de lo vivo; puesto que hay entes naturales animados y entes naturales inanimados y sólo los entes naturales animados tienen vida, esto es alma. Mencionar esto es importante pues para el naturalismo del renacimiento, el cual veremos en adelante, el alma sigue siendo característica de lo vivo, pero ya no es exclusiva de ciertos entes naturales. Durante este periodo histórico sucede un fenómeno de universalización del alma, los metales llegan a tener alma, la tierra tiene alma y el universo también.

Sobre la segunda distinción: esta distinción entre naturales y artificiales desemboca en una preeminencia otológica<sup>100</sup> de los cuerpos naturales sobre los cuerpos artificiales:

cabe decir que, en realidad, el término «substancia» sólo lo merecen ellos [los naturales] y se extiende equivocadamente a los artificiales<sup>101</sup>

Puesto que en las substancias, que son algún substrato subyacente, lo que siempre está en lo subyacente es la naturaleza.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Ontológica pues hay que tener en mente cómo Aristóteles comienza la distinción: "*De los entes unos se dan por naturaleza, otros, en virtud de otras causas; por naturaleza [...]*" (*Física*, 192b, 1-25.)

<sup>101</sup> TURRÓ §4. p.: 40

<sup>102</sup> *Física*, 192b, 35.

lo que la opinión común reconoce, por lo general, como sustancia son los cuerpos, y entre ellos los cuerpos naturales, pues éstos son los principios de los otros [los artificiales]<sup>103</sup>

Y se entiende la preferencia, pues los cuerpos artificiales, productos del arte (*techne*), sólo imitan a los naturales:

el arte perfecciona y acaba lo que la naturaleza misma no puede acabar y ultima y, por otra parte, imita a la misma naturaleza<sup>104</sup>

Lo natural tiene en sí mismo la causa de su forma actual y tienen sus causas —material, formal, eficiente y final— en otros seres naturales; lo artificial debe su forma a una finalidad distinta a sí mismos (finalidad extrínseca) dicha finalidad se halla siempre en el hombre; y lo artificial tiene su causa material en un ser natural.

Esta preeminencia ontológica de los cuerpos naturales (*physis*) por sobre los cuerpos artificiales (*techne*), se debe, básicamente, a que la naturaleza (*physis*) tiene en sí misma los principios de su desarrollo, mientras que las artes (*techne*) son sólo imitaciones de lo natural; por ello lo natural es superior a lo artificial, toda vez que lo subsidia, en tanto que todo lo artificial *está hecho de* cuerpo o cuerpos naturales o *está hecho por* entes naturales.

Así, la *physis* es autosuficiente y la *techne* dependiente en dos sentidos: depende de lo natural como materia prima para realizar los instrumentos artificiales y depende del ser

---

<sup>103</sup> *Del Alma*, 412 a, 10.

<sup>104</sup> *Física*, 199 a, 15.

humano como el dictaminador de la finalidad de los cuerpos artificiales.

Resultado de la comparación entre lo natural y lo artificial: preeminencia de lo natural sobre lo artificial. Es decir, el resultado de la oposición entre los cuerpos naturales y los cuerpos artificiales es un "menosprecio" de estos últimos, puesto que su papel de imitadores y dependientes de la *physis* desemboca en la imposibilidad de suplir a cuerpos naturales ni mucho menos realizar sus funciones.<sup>105</sup> Por ello, según la perspectiva aristotélica, nunca serán posibles aparatos que efectúen funciones naturales. Sin embargo alguien debe realizar el trabajo manual que no pueden efectuar los cuerpos artificiales y ese alguien es el ser humano, pero no cualquier ser humano, sino el esclavo; pues, no hay que olvidar que la naturaleza (*physis*) hace los cuerpos de los seres humanos libres distintos de los cuerpos de los seres humanos esclavos; a los esclavos la naturaleza los hace fuertes para las tareas necesarias y a los libres esbeltos e inútiles para las ocupaciones de los esclavos, pero útiles para la vida ciudadana.<sup>106</sup>

Es de esta forma que el esclavo resulta el artesano que se ocupa del trabajo manual, construyendo cuerpos por medio del arte (*techne*): artefactos, que son cuerpos artificiales, esto es instrumentos que imitan lo natural. Así, la teoría de Aristóteles es usada como base para esta escisión en el futuro:

...existirán unas artes mecánicas propias del vulgo y de los que se ocupan de oficios artesanales, y unas artes liberales propias de las clases cultivadas y que ya nada tienen que ver con el trabajo manual.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> TURRÓ, §5.

<sup>106</sup> *Política*, 1254b, 25-30.

<sup>107</sup> TURRÓ, §5.

Al interno de las artes mecánicas se hallan todos los oficios y técnicas, también escultores y pintores, pues estos también imitan lo natural. Mientras que las artes liberales las integrarán la gramática, la retórica, la música, la aritmética, la astronomía, etcétera; estas disciplinas no imitan lo natural ni realizan trabajo mecánico.<sup>108</sup>

Turró señala algo muy importante para explicar cómo esta preeminencia de lo natural sobre lo artificial cambia en el renacimiento; él dice<sup>109</sup> que con la escisión entre las artes mecánicas y las artes liberales se abre un abismo entre teoría y *empeiria*, esto es, entre el discurso sobre el mundo y la constatación de cómo funciona ese mundo. Y este abismo Turró lo ve correspondido con exactitud en la división social siguiente: entre los que hablan del mundo y gozan de él, y los que trabajan en ese mundo para sobrevivir.

Es por esto que la diferencia aristotélica entre naturaleza (*physis*) y arte (*techne*) puede ser usada para explicar plenamente el estado de las relaciones sociales en la época del propio Aristóteles (esclavitud) y aún en ciertos momentos de los siglos XII y XIII<sup>110</sup> (feudalismo); siglos que forman parte de ese periodo histórico que tradicionalmente se ha dado por llamar Edad Media, periodo histórico que es heredero de concepciones aristotélicas<sup>111</sup>; mismo periodo que es previo al renacimiento, donde cambia la preeminencia de lo natural sobre lo artificial, que se explicará en lo sucesivo.

---

<sup>108</sup> TURRÓ, §5.

<sup>109</sup> En el mismo lugar.

<sup>110</sup> Como se mostrará más adelante.

<sup>111</sup> Bien o mal entendidas.

### 2.7.1. La facultad motriz del alma.

Por otro lado el alma es causa de movimiento en los cuerpos naturales vivos (animados) y una facultad del alma es el motor del cuerpo natural: la facultad desiderativa o del apetito o apetencia (*orexis*).

Los cuerpos naturales inanimados o cuerpos simples (fuego, agua, etc.) y los cuerpos artificiales no tienen alma, por lo que no tienen facultades del alma; la facultad motriz es del alma, por lo que los cuerpos artificiales no poseen la facultad motriz. Los cuerpos naturales inanimados se mueven por naturaleza, los artificiales también se mueven, pero no por sí mismos, pero ninguno de estos dos se mueve por alguna facultad (motriz) del alma, puesto que carecen de ella.

Así, la facultad de la apetencia está íntimamente relacionada con los cuerpos naturales animados al interno de la perspectiva aristotélica por medio del alma, debido a que los cuerpos naturales tienen el principio de movimiento y de reposo en sí mismos; los artificiales, también tienen ese principio, pero fuera de sí.

A este respecto también hay que subrayar el primero de los factores del movimiento de la visión aristotélica; la causa motora que mueve y es movida; que es lo deseable (es decir, aquello que causa apetencia), pues lo que se mueve es movido en cuanto desea. Así se relaciona, otra vez, la facultad motriz con el deseo<sup>112</sup>. Este factor del movimiento ya no explica el movimiento satisfactoriamente cuando el alma deja de ser exclusiva de ciertos cuerpos. El alma se universaliza durante el Renacimiento y con ello se deben hallar otras explicaciones para los mismos fenómenos.

---

<sup>112</sup> La facultad desiderativa o del apetito es la facultad motriz del alma; así también se relaciona la facultad motriz con el deseo.

Como veremos más adelante, los cuerpos naturales inanimados, bajo la perspectiva naturalista pasan a tener alma, se convierten en animales.

### **3. El naturalismo.**

Por medio de un breve análisis de una parte de la amplia concepción aristotélica se llega a explicar en un sentido algunos porqués del naturalismo renacentista.

En efecto, por un lado, como ya se vio, la oposición aristotélica entre lo natural animado y lo natural inanimado resulta en que a cierta parcela de lo natural le es exclusiva el alma. En el naturalismo, como veremos en esta sección, el alma se universaliza; es decir, se amplía el concepto de animal, a pesar de que el alma sigue siendo motor. Esta universalización conlleva a la consecuencia del animismo como cosmovisión.

Por otro lado, como veremos en adelante, la oposición entre los entes naturales y los entes artificiales puede ser usada para explicar cierto desprecio por el trabajo manual; desprecio que se deja de dar en el naturalismo al revalorarlo positivamente. Este hecho explica el valor que se tiene de los artefactos, debido, por una parte a la necesidad de enfrentar problemas novedosos. Valor que permite el desarrollo de artes que permitan la creación y realización de maquinaria. Este fenómeno de desarrollo mecánico es históricamente anterior a la época que se caracterizará por una concepción mecanicista.

#### **3.1. La perspectiva renacentista: el naturalismo.**

Es durante la época histórica llamada Renacimiento cuando se

Comienza a cambiar de perspectiva; dejando a un lado la aristotélica quedando en su lugar una propia. Esta nueva perspectiva o visión no era absolutamente ajena a las

concepciones aristotélicas<sup>113</sup>, pero ya tiene ligeros cambios.

Con todo, el punto central es exponer las características generales del pensamiento naturalista durante el periodo histórico del renacimiento, en específico siglos XV, XVI y principios del XVII, para después dar paso a la explicación del conjunto de los cambios de concepción respecto a la relación del alma con lo natural en la visión aristotélica y en la renacentista.

### **3.2. Introducción**

Antes de entrar a explicar las nociones esenciales del naturalismo hay que decir un poco sobre el contexto histórico que antecede al renacimiento que es la época que ejerce el naturalismo. También hay que decir, brevemente, sobre las condiciones históricas de los siglos que abarca el renacimiento y sobre las nociones de algunos autores del renacimiento acerca del trabajo manual.

Todo esto permitirá ver en que modo hay continuidad entre el naturalismo del renacimiento y las concepciones aristotélicas previas a él, para, así, entrar de la mejor manera en trato con el naturalismo renacentista.

#### **3.2.1. Breve contexto histórico anterior al renacimiento**

La Edad Media, específicamente siglos XII y XIII, es considerada, tradicionalmente, el periodo histórico inmediato anterior al Renacimiento y es, también, heredera del pensamiento aristotélico, al cual lee, relee e interpreta. Y, como ya se mostró, por medio de la diferencia aristotélica entre naturaleza (*physis*) y arte

---

<sup>113</sup> La línea de pensamiento Aristóteles-Averroes-Nicolas de Cusa-Giordano Bruno es posible no sólo temporalmente.

(*techne*) se puede explicar plenamente el estado de las relaciones sociales en la época del propio Aristóteles. Y también en ciertos momentos de la Edad Media:

Para la teología medieval, el trabajo era un castigo de Dios por el pecado original, por lo cual era causa de toda penalidad y sufrimiento, y se presentaba como incompatible con la salvación humana.

debido a lo que

...sólo podrán lograr la plena santificación espiritual en esta tierra aquellos que, alejados de la vida cotidiana y sus intereses pragmáticos, se dediquen a la contemplación del Creador a través de sus criaturas. Solamente el retiro del mundo puede procurar la paz espiritual y la serenidad de almas necesarias para asegurarse en la fe divina y en la salvación eterna.

Esto aunado a

...la condena de las ganancias monetarias, el desprecio por las artes mecánicas y la vida teórica con la máxima realización de la felicidad...

Es como pueden

...verse claramente los fundamentos últimos de la religiosidad medieval, encerrada en los monasterios y suspicaz ante la vida mundana de los grandes centros urbanos...<sup>114</sup>

Pero la situación de preeminencia de lo natural por sobre lo artificial cambia en el renacimiento; donde se da una revalorización del trabajo. Revalorización que está ligada

---

<sup>114</sup>TURRÓ, §19.

directamente a la técnica y la mecánica, así como a la invención de nuevos instrumentos, aparatos, y máquinas; en general artefactos que ahorran esfuerzo y penalidades al ser humano.<sup>115</sup>

La mencionada revalorización del trabajo manual se da por medio de tres ejes<sup>116</sup>: las condiciones históricas, esto es, el entorno económico-político-social; las obras, para entonces revolucionarias, de autores de la época y, en menor grado, el cristianismo.

Ejes que hay que mencionar, brevemente, a excepción del cristianismo, del cuál se prescindirá en esta investigación por motivos de extensión; ya que habría que tratar con cristianismo, calvinismo, luteranismo y protestantismo (la Reforma), para señalar de que modo, cada uno realiza esta revalorización del trabajo manual; sin embargo, aunque este eje no se desarrollará, esto no quiere decir que cristianismo y su reforma no efectúan esta revalorización. Como muestra solo dos palabras: una, Turró ya explica este tema<sup>117</sup> de manera convincente y, dos: San Pablo, el apóstol de los gentiles, uno de los pilares del cristianismo, escribe:

...cuando estábamos con ustedes les dimos esta regla: si alguien no quiere trabajar, que no coma.<sup>118</sup>

Dicho lo anterior pasemos a las condiciones históricas y las influencias literarias que pueden mostrar una nueva relación entre lo natural y lo artificial en la que aquello ya no es preferible a esto, donde lo artificial deja de

---

<sup>115</sup> Es cierto: las máquinas ahorran trabajo al ser humano en tanto, por medio del artefacto, se realiza el mismo trabajo que sin la máquina, pero más rápido y con menos esfuerzo. Esto no significa, como hoy en día es claro, que el ser humano trabaje menos; sólo significa que realizará más trabajo y más rápido esforzándose menos con las máquinas que sin ellas. Paradójicamente las máquinas no hacen que el hombre trabaje menos, sino que trabaje más.

<sup>116</sup> Sugeridos por TURRÓ, §16 al §18.

<sup>117</sup> No de manera extensa pero sí sería examina la revalorización del trabajo manual en el cristianismo y su reforma. TURRÓ, § 19.

<sup>118</sup> San Pablo, segunda carta a los Tesalonicenses, 3:10.

supeditarse a lo natural. Donde las tareas de "imitación de lo natural" no son ya despreciables.

Es necesario en este momento justificar el "salto" mediante el cual se ausenta, en esta investigación, el largo periodo histórico llamado Edad Media. Es decir, se debe dar respuesta a las preguntas: ¿nada hay entre Aristóteles y el renacimiento? ¿No existen pensadores dignos de mención durante la larga Edad Media? Creo que se disculpe la ausencia en función de la extensión no es satisfactorio.

En primera instancia el aspecto de esta investigación no es histórico-lineal, sino que pretende una comparación entre la concepción aristotélica y la renacentista, así como algunos cambios entre ambas, es, pues, una investigación de historia de ideas, no de historia de hechos, en la que sería necesario y obligado el trato, entre Aristóteles y el renacimiento, de la Edad Media. Aquí no es necesario.

En segundo término esta investigación, que compara, como ya se dijo, algunas concepciones aristotélicas con algunas renacentistas, parte del presupuesto siguiente: la Edad Media, por lo general, se halla aún dentro de la influencia de Aristóteles.<sup>119</sup> Ahora, esto no significa que refutar a Aristóteles sea refutar a la Edad Media —ni viceversa—, siempre que pensadores medievales interpretaron y/o malinterpretaron a Aristóteles, llegando, basados en sus lecturas, muchas veces, a conclusiones poco "aristotélicas". A este respecto cabe señalar como posible que, con frecuencia, pensadores post-medievales conciban a Aristóteles como el Aristóteles de la Edad Media y no como el Aristóteles de Estagira.

Hoy en día se explica, en parte, la mal interpretación de Aristóteles realizada, entre otros, por algunos pensadores

---

<sup>119</sup> Un ejemplo es la interpretación, cristianizada, por su puesto, que realizó st. Tomás de Aquino de las obras de Aristóteles; al que, dicho sea de paso, se le denominaba con el muy respetuoso mote de "El Filósofo".

naturalistas los cuales discuten y creen estar en desacuerdo con él: por ejemplo Bruno cita y refuta a Aristóteles a partir de una versión libre de *Del Cielo*,<sup>120</sup> o refuta obras creyéndolas aristotélicas que no lo son,<sup>121</sup> o toma argumentos escolásticos como aristotélicos.<sup>122</sup> También hoy es considerado que Nicolás de Cusa mal interpretó a Aristóteles.<sup>123</sup>

### 3.2.2. Breve mención de algunas condiciones históricas de los siglos XV y XVI que favorecen la revalorización del trabajo manual<sup>124</sup>.

Turró nos muestra<sup>125</sup> como entre el mercantilismo renacentista, el auge expansionista de las ciudades italianas y de Austria, Francia y España, junto con el crecimiento urbano y la explotación del Nuevo Continente, los artesanos e ingenieros, dedicados a tareas antes despreciadas, aseguran su puesto social:

Por una parte, la navegación transatlántica presentó nuevos problemas técnicos cuya resolución era de todo punto necesaria. Por otra, las guerras por la hegemonía centroeuropea exigían un rápido desarrollo de las armas de fuego, de la balística y de la fortificación.<sup>126</sup>

Esto en el sentido del auge expansionista.

En el sentido del crecimiento urbano:

---

<sup>120</sup> En *Sobre el infinito universo y los mundos* BRUNO, Giordano. Aguilar 2ª edición. Buenos Aires 1981; p 114 (En adelante: *Sobre el infinito*.)

<sup>121</sup> *Sobre el infinito*, p. 189.

<sup>122</sup> *Sobre el infinito*, p. 226-228.

<sup>123</sup> *Del mundo cerrado al universo infinito*. Koyré, Alexandre. Ed. S.XXI. México 1982. 3ª edición. Trad.: Carlos Solís Santos. p. 49. (En adelante: *Del mundo cerrado*).

<sup>124</sup> Por trabajo manual se debe entender el quehacer de los artesanos, artistas, herreros, ingenieros y la práctica de cualquier oficio, que son realizables por medio de artefactos.

<sup>125</sup> TURRÓ, §16.

<sup>126</sup> TURRÓ, §16.

...la ampliación de las ciudades precisaba disponer de soluciones adecuadas para las lagunas pantanosas, las marismas, los desniveles del terreno y demás accidentes del entorno natural.<sup>127</sup>

Y por supuesto que existía la opulencia necesaria entre príncipes y tiranos para poder pagar avances técnicos que solucionaran estas nuevas necesidades, pues los líderes de aquella época veían una excelente fuente recreativa en los artilugios mecánicos<sup>128</sup>, por no mencionar las ventajas políticas, militares y económicas que podría significar un arma más eficaz que las existentes o una fortificación inexpugnable —o una producción más rápida de armas y fortificaciones—. Por ello no es raro que artistas, ingenieros y artesanos gocen del favor de príncipes o papas.

Esta nueva necesidad por la clase artesanal, convierte a sus miembros en un grupo privilegiado en la sociedad renacentista. Es por esto que los prejuicios y el desprecio de épocas pasadas por el trabajo manual, mecánico o artesanal decae hasta desaparecer.

Pues ha cambiado la perspectiva desde la que se valora el trabajo manual debido, quizá, a hechos concretos como que el desarrollo de técnicas y artefactos aumenten la riqueza, a la vez que disminuyen el esfuerzo en el trabajo humano —en el sentido de que con menos fuerza se hace más—, gracias al aplicar el saber a la vida cotidiana se obtienen ciertas ventajas como mejor nivel de vida y comodidad y bienestar. Debido a estas condiciones históricas que favorecen la revalorización del trabajo manual es que

---

<sup>127</sup> En el mismo lugar.

<sup>128</sup> TURRÓ, §9 y §10.

Se adquiere clara conciencia del papel del hombre como transformador de la naturaleza mediante las técnicas...<sup>129</sup>

Por lo que la relación de lo natural con lo artificial ya no es de oposición y su resultado ha cambiado: ya no existe la preeminencia de la naturaleza sobre el arte. Pues, en los hechos, se ha mostrado que la técnica puede transformar a la naturaleza; un claro ejemplo es las técnicas de desecación de pantanos, ya que el saber aplicado por medio de artefactos somete a la naturaleza (pantano) a los deseos o necesidades del ser humano (planeación urbana, etcétera). Este sometimiento de la naturaleza que se debe al ingenio humano se da por medio de la técnica y la mecánica y sus artefactos. Y esto es posible gracias al nuevo examen del trabajo manual, por medio del cual será diferente la relación entre lo natural con lo artificial de como fue al interno de la Edad Media que se basaba en concepciones aristotélicas.

### **3.2.3. Algunos autores de los siglos XVI y XVII revalorizan el trabajo a través de sus obras.**

Las obras utópicas de Moro<sup>130</sup>, Campanella<sup>131</sup>, y Bacon<sup>132</sup> expresan el pleno desarrollo de las técnicas de su tiempo dignificando y defendiendo el trabajo manual.

Por ejemplo, al describir a los habitantes de la Isla *Utopía*, Moro escribe:

La agricultura es un arte común a hombres y mujeres en el que todos son expertos. Todos se instruyen en ella desde la infancia: en parte en la escuela con los

---

<sup>129</sup> TURRÓ, §16.

<sup>130</sup> Tomás Moro (1476-1535). Publicó *Utopía* en 1516.

<sup>131</sup> Tommaso Campanella (1568-1639). Publicó *Città del Sole* en 1602.

<sup>132</sup> Francis Bacon, Barón de Verulam y Vizconde de St. Albans (1561-1626)

consejos transmitidos; en parte en los campos cercanos a la ciudad.

Y además de la agricultura,

...se aprende una cualquiera de las otras artes, generalmente la de tejer lana o lino, o albañilería, o el arte del herrero o el de la madera. Y no hay oficio del que un número importante de gente no hable o se ocupe.<sup>133</sup>

Por su parte Campanella escribe esto al hablar sobre los habitantes de "La Ciudad del Sol":

...todos se introducen en la matemática, la medicina y las otras ciencias, donde continuamente discuten con sus colaboradores; y aquellos que mayor provecho han sacado de una ciencia o arte mecánica se convierten en oficiales en ella, ya que cada uno tiene su jefe. 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.

Pero la frase que expresa la revalorización del trabajo que se viene hablando es con la que continúa el texto:

Por ello se ríen de nosotros que estimamos viles a los artesanos y llamamos nobles a los que no aprenden arte alguno, están ociosos y mantienen en el ocio y la lascivia a sus muchos servidores para ruina del estado.<sup>134</sup>

Aquí ya no se percibe desprecio por el trabajo manual, sino que se le examina desde una nueva perspectiva

---

<sup>133</sup> Citado por Turró p. 90.

<sup>134</sup> Citado por Turró p. 91.

determinada por nuevas necesidades que requirieren, para su satisfacción, de ciertos avances técnicos por medio de artefactos que apliquen conocimientos en problemas cotidianos.<sup>135</sup>

Es así que los artefactos ya no son imitación de lo natural, sino que son instrumentos con lo cual se puede manejar lo natural.

Entonces, la relación entre lo natural y lo artificial cambia: aquello ya no es preeminente sobre esto.

Tras este enfrentamiento comparativo entre natural y artificial se advierte un cambio en esta relación: y no es la misma que en la concepción aristotélica. El examen siguiente consiste en la relación de lo natural vivo o animado con lo natural inanimado.

### **3.3. Características esenciales del naturalismo.**

El naturalismo ejerce su influencia en la vida intelectual de Europa desde la segunda mitad del siglo XV hasta inicios del XVII<sup>136</sup>; periodo que se caracteriza por que su saber, desprendido de la revalorización positiva del trabajo manual, es un «saber hacer» más que un «saber qué» fundado en una experiencia acumulativa orientada al logro de realizaciones prácticas<sup>137</sup>, este saber es resultado de una amplia

labor de catálogo y clasificación: reunir experiencias del mundo y ordenarlas según sus caracteres, con la

---

<sup>135</sup> Sobre el tema de la importancia de la práctica, Giordano Bruno (1548-1600), en 1595 edita *Suma de términos metafísicos* (*Summa terminorum metaphysicorum*) y *Descenso a la práctica* (*Praxis descensus*), donde explica y discute el sentido de los vocablos usados por los filósofos de su época (*Summa*) y trata, después, de la aplicación de los mismos a la realidad concreta (*Praxis*). *Sobre el infinito*, prólogo, p. 10. Hablando del siglo XVII, Alexandre Koyré, admite un cambio de la *vita contemplativa*, por la *vita activa* (*Del mundo cerrado*, p. 5).

<sup>136</sup> TURRÓ, p. 173.

<sup>137</sup> TURRÓ, p. 103.

esperanza de hallar afinidades útiles para su aplicación técnica.<sup>138</sup>

Este saber es resultado, también, del enfrentamiento con problemas nuevos (navegación transatlántica); cuya solución se halla en función de la fabricación de instrumentos novedosos en virtud de su utilidad. Es, pues, un saber aplicado, no más. Saber que consiste en una minuciosa observación de lo que aparece y en la consiguiente recopilación descriptiva<sup>139</sup>, debido a esto es que la experiencia tiene, en el entorno naturalista, un papel primordial; pues mediante ella es que puede acercarse a la realidad natural y tomar nota de ella.

### 3.3.1. Experiencia al interno del naturalismo.

Y es mediante la concepción de experiencia para el naturalismo que se puede comenzar a explicar el origen del animismo:

porque se pretende un acercamiento directo a la realidad, deben excluirse todos los instrumentos — teóricos o prácticos— que condicionan su aparición[...] debe atenderse solamente al surgir espontáneo de lo que aparece<sup>140</sup>

con esto como base, acercarse al mundo, en la época del naturalismo, que es el renacimiento, es estar dispuesto a dar crédito a todo cuanto se ve, esto es, recibir todo fenómeno como experiencia real y verdaderamente acaecida.

---

<sup>138</sup> TURRÓ, p. 104.

<sup>139</sup> TURRÓ, §21.

<sup>140</sup> TURRÓ, §21.

En este nuevo modo de dirigirse a la realidad dado que no hay ley o norma teórica que dictamine lo posible y lo imposible, cualquier fenómeno puede acontecer, por extraño e incomprensible que parezca<sup>141</sup>

Entonces, la experiencia es una experiencia crédula, inocente, incauta —en los siglos XV y XVI—; pues debido a la falta de leyes y normas es que cualquier hecho, creíble o increíble, puede tener lugar: todo es posible.

Experiencia es, pues, todo lo que puede aparecer sin ningún tipo de marco teórico que delimite o estructure:

Experiencia pasa a ser todo aquello que vemos —ya sea de manera nítida o confusa—, todo aquello que otros dicen haber visto y todos los relatos que afirmen ser ciertos.<sup>142</sup>

Bajo este tipo de concepción de la experiencia se suceden una serie de confusiones: primero: se confunde lo real y lo ficticio, luego se confunde lo vivido y lo real y, por último, lo vivido y lo leído; la crítica —a este tipo de experiencia— es nula y el examen de los sentidos —que realizará Descartes— no tiene lugar.

Gracias a esto se explicaría la gran voluntad de unificación y conciliación del renacimiento, puesto que, bajo la óptica del todo es posible y bajo la confusión de lo vivido con lo leído, es que toda fuente de información debe tenerse por cierta. Así, al darle cierto grado de validez a toda fuente, se amplía considerablemente la visión literaria del renacimiento.

No es que llegue a afirmarse que Platón y Aristóteles, la Biblia y Zoroastro, Hermes Trimegisto y san Agustín

---

<sup>141</sup> TURRÓ, §21.

<sup>142</sup> TURRÓ, §24.

tuviesen todos razón y dijiesen lo mismo, sino que sus disensiones se deben, en el fondo, a que no percibían enteramente el carácter prodigioso de la realidad.<sup>143</sup>

Estas condiciones provocan la práctica de un gran carácter sincrético.<sup>144</sup>

### 3.3.2. La magia.

En este escenario la magia es un hecho quizá raro y poco ordinario, pero que efectivamente sucede:

Todo aquello que hacen los científicos imitando a la naturaleza o ayudándola con arte desconocida, se dice (no sólo por el pueblo bajo, sino por toda la comunidad humana) obra mágica [...]

pues

siempre que no se comprende el arte se habla de magia [...]<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> TURRÓ, §25.

<sup>144</sup> El caso de (Giordano) Bruno es interesante respecto de la experiencia. Un aspecto importante de su pensamiento es "el desplazamiento decisivo (bosquejado sin duda por Nicolás de Cusa) del conocimiento sensible al intelectual en su relación con el pensamiento (intelecto)" (*Del mundo cerrado*, p.47.) Este se da cuando, al discutir sobre el infinito (*Sobre el Infinito*, p. 79-82), acepta que no hay sentido que vea el infinito ni sentido del que se pueda concluir, pues el infinito no puede ser objeto de los sentidos. "Al intelecto le corresponde, dice Bruno, juzgar y dar razón de las cosas ausentes y separadas de nosotros por distancia temporal o intervalo espacial" Así, a Bruno le parece que los sentidos son "para excitar la razón solamente, para acusar, para indicar y testificar en parte, no para testificar en todo ni menos para juzgar o para condenar. Porque nunca, por más perfectos que sean, carecen de alguna perturbación." Y Bruno actúa en consecuencia, al sostener que no es "absurdo que existan todavía otras tierras que dan vuelta alrededor de este sol y no son visibles para nosotros" (*Sobre el infinito*, p. 150). *Sobre el Infinito universo y los mundos*, de Bruno, fue publicado en Londres durante 1584. En 1781, como bien lo señala Angel J. Cappelletti (en *Sobre el Infinito*, Prólogo, p. 150), Hirschel descubrió Urano; en 1846 Leverrier infirió matemáticamente la existencia de, lo que tras una larga disputa terminarla llamándose, Neptuno; en 1930 en el observatorio de Flagstaff se observó por vez primera a Plutón; y en 1801 Piazzi descubrió planetoides entre Marte y Júpiter. Queda pues este hecho como antecedente temporal de la duda cartesiana de los sentidos; sin embargo Bruno está lejos de Descartes, pues él no duda de los sentidos para terminar anulando toda información por ellos adquirida, sino que advierte que "la verdad proviene de los sentidos, como de un débil principio, en pequeña parte, pero no está en los sentidos" (*Sobre el infinito*, p. 82).

<sup>145</sup> Citado por TURRÓ, p. 107. *Del senso delle cose e della magia*, CAMPANELLA, T. IV-5 pp. 241-242.

En este contexto las artes y técnicas sobrevienen en magia y todo es posible debido a una experiencia crédula que no duda de los sentidos.

El ejemplo claro de que la magia existe en tanto todo es posible es la creencia común en la brujería. Es decir, el *Malleus Maleficarum*, obra escrita a finales del siglo XV<sup>146</sup> por los monjes dominicos Jacobus Sprenger y Heinrich Kramer, que es, muy sucintamente, un manual de descripción y combate de la brujería, gozó de gran prestigio en aquella época. En dicha obra se demuestra que la brujería y las brujas efectivamente existen, demuestra cómo las brujas copulan con demonios, cómo los demonios pueden influir en la conducta humana, explica la transmutación de hombres en bestias mediante hechizos y hasta explica el modo en que se puede establecer un acuerdo formal con el diablo.<sup>147</sup>

El ejemplo de que la magia existe y de que las artes y técnicas devienen magia es la alquimia; que manipula lo natural mediante lo artificial, es una excelente muestra de lo que el naturalismo fue en la práctica; esta disciplina se basa, como la astrología o la cábala, ciencias de entonces, en ciertos conceptos esenciales para el naturalismo.

Entre estos conceptos los más importantes son la analogía y el animismo; a los que se verá ejemplificados al tratar con la alquimia.

---

<sup>146</sup> La fecha varía según la fuente entre 1485 y 1486. MALLEUS MALEFICARUM, ed. Círculo latino, Barcelona 2006. Introducción, p. 5.

<sup>147</sup> A lo largo de todo el MALLEUS MALEFICARUM se puede constatar el concepto de experiencia ingenua del que aquí se habla. La obra está plagada de relatos extraordinarios que se toman por ciertos a partir de fuentes que consideran "confiables" o "fidedignas"; casi siempre son hechos que cuentan los autores que alguien más presenció: escriben lo que alguien más dijo o escribió que vio o vivió sin duda acerca de la veracidad del hecho o hechos (MALLEUS MALEFICARUM, ed. Círculo latino, Barcelona 2006).

### **3.3.3. Alquimia, analogía y animismo en el naturalismo.**

Es la alquimia desde donde se explicarán las nociones de analogía y animismo tan importantes para el naturalismo; pero, y es importante recalcarlo, analogía y animismo no sólo se dan en la alquimia, sino a lo largo y ancho de todas las prácticas naturalistas durante el renacimiento (herrería, astrología, cábala, etc.); pero, por cuestión de extensión, sólo veremos la analogía y el animismo en la alquimia por considerar que en esta disciplina es donde mejor se encarnan y porque es disciplina central en el naturalismo, pues es en torno a la cual se agrupan las demás: la alquimia ha estado relacionada con la medicina en tanto que realizan preparados y bebedizos para la recuperación de la salud; se relaciona con la brujería, cuando se usan esos mismos bebedizos con la intención de hacer perder la salud; y hay estrecha relación entre la alquimia y la astrología y la alquimia y la metalurgia en tanto que la alquimia trata con metales —a partir de las cuales se hacen aquellos bebedizos— que se hallan regidos por los planetas. Debido a esto, el alquimista es la figura más representativa del naturalismo en tanto que trataba, o debía tratar, con varias disciplinas, de las que debía poseer cierto conocimiento, para practicar la alquimia.

#### **3.3.3.1. La alquimia.**

La alquimia es una antigua práctica o disciplina filosófica que tenía por objeto ensalzar la naturaleza librándola de sus impurezas por el arte del fuego. La alquimia fue practicada en Mesopotamia, el Antiguo Egipto, Persia, la India y China, en la Antigua Grecia y el Imperio Romano, en el Imperio Islámico y después en Europa hasta el siglo XIX,

en una compleja red de escuelas y sistemas filosóficos que abarca al menos 2.500 años.

La alquimia occidental, que es de la que aquí trataremos, ha estado siempre estrechamente relacionada con el hermetismo, un sistema filosófico y espiritual que tiene sus raíces en Hermes Trimegisto o Trismegisto, una deidad sincrética greco-egipcia y legendario alquimista.<sup>148</sup>

El origen del hermetismo en el renacimiento se explica, por supuesto, a partir de Hermes Trimegisto al cual se le consideraba, durante el mencionado periodo histórico y la Edad Media, como existente en Egipto y contemporáneo de Moisés. Entonces, estos dos periodos de la historia, ignoraban que la obra del legendario Hermes T. no es más que un compendio de "*anónimos neoplatónicos imbuidos del cristianismo del siglo II de nuestra era*"<sup>149</sup> La ignorancia de este dato -hoy considerado fidedigno- es importante en tanto contribuye a la creencia de que Platón y Cristo son profetas de la misma revelación primordial antiquísima y venerable de los tiempos de la ley mosaica y el esplendor egipcio. Y es debido a este malentendido que, por un lado, la tradición filosófica se pondrá en contacto con los cultos herméticos de oriente como la práctica de la cábala; y, por otro lado, las ciencias o prácticas al entorno del naturalismo (alquimia, etcétera) hallan su fundamentación teórica en antiguas tradiciones de la humanidad.<sup>150</sup>

### 3.3.3.2. Alquimia naturalista.

La tarea alquímica consiste, superficialmente, en el proceso usado para la fabricación de oro a partir de metales comunes por medio de la transmutación, así como la

---

<sup>148</sup> La Enciclopedia, Ed. Salvat. Madrid 2004. Tomos 1 y 10. Diccionario Enciclopédico Larousse. Ed. Larousse. México 2004, p. 517 y 1386.

<sup>149</sup> TURRÓ, p.129.

<sup>150</sup> En el mismo lugar.

búsqueda de la piedra filosofal; que no es el fin de la alquimia, sino un medio para lograr lo que en el fondo pretende esta práctica: consumir la habilidad para transmutar las sustancias impuras en su forma más perfecta, oro en la naturaleza metálica y la vida eterna en la naturaleza animal.

### 3.3.3.3. La analogía en la alquimia.

La importancia de la analogía no sólo se da en la alquimia, sino a lo largo y ancho de todas las prácticas naturalistas durante el renacimiento (herrería, astrología, etc.); pero sólo veremos la analogía en la alquimia como sólo un ejemplo (entre tantos otros).

Si el origen de la analogía al interno de la alquimia se basa en la experiencia crédula, antes explicada; y si es verdad que dicha experiencia explica en mucho la concepción naturalista del renacimiento; entonces, partir de un hecho concreto de la experiencia de este tipo, es, a mi entender, un buen método de exposición para explicar las concepciones centrales naturalistas:

Los minerales, que son la materia prima de la alquimia, se hallan en profundas minas en diferentes grados de pureza, rara vez hay oro sólido, sino que, casi siempre, se le halla entremezclado con tierra y rocas que no son oro. Así el alquimista, mediante el fuego, purifica el oro, quitándole toda sustancia de distinto material; purifica el oro y cualquier otro metal.

Este es un hecho de la experiencia directa de la que se puede decir se desprenden una serie de analogías que adelante mencionaremos.<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> El origen de la analogía es complicado, cómo saber si surge tras ciertas comparaciones aisladas de las cuales se ignora cuál es la primera semejanza de la que se desprenden las demás, o si se origina en el

Debido al diferente grado de pureza en el que son hallados los metales en las minas se analoga con las distintas etapas de crecimiento de los fetos: los metales se comparan con fetos: metal/feto. Entonces, si partimos de esto, es evidente la analogía de la mina como matriz, pues los minerales están encerrados en el "seno" de la tierra —la tierra es la madre— y en ella crecen hasta convertirse en metales preciosos cuya cima es el oro.<sup>152</sup>

Tras toda esta explicación, tras entender que la experiencia crédula que no duda de los sentidos puede ser, a la vez, fidedigna<sup>153</sup>, es que se pueden entender afirmaciones como esta:

[...]es cierto y conocido desde antiguo que el plomo se multiplica y crece[...]<sup>154</sup>

#### 3.3.3.4. Alquimia y animismo.

Así es que los metales son "fetos" que "crecen" en el "vientre materno" que es la tierra, por la que son "paridos". Entonces, la tierra es "madre" y es algo vivo y animado que da vida. Así se explica el animismo, característica del naturalismo del renacimiento: la tierra animada está viva, tiene alma y los metales están vivos, tienen alma, pues son paridos, "nacen". Es por esto que el alquimista trabaja con lo natural y lo domina, pero lo natural vivo. Cabe recordar que bajo un análisis aristotélico, los minerales pertenecerían los entes naturales pero de ningún modo serían seres vivos como sí lo

---

resultado de una visión de conjunto, sin primera semejanza, en la que se terminan por descubrir ciertas similitudes entre dos grupos de hechos diferentes, donde las relaciones entre los elementos de un conjunto o grupo tienen "gran parecido" con las relaciones entre los elementos del otro conjunto (o grupo).

<sup>152</sup> TURRÓ, §23.

<sup>153</sup> Hoy en día, por lo general, no se entiende la experiencia de este modo, por lo que, para el lector actual, será difícil comprender esto si se pierde la noción histórica de los conceptos; es decir, lo que designa la palabra "experiencia", "ciencia", "saber", etcétera no es lo mismo para el siglo XXI que para el XV o XVI —y quizá no será lo mismo para los siglos venideros.

<sup>154</sup> BACON, Francis. SYLVA SYLVARUM, citado por TURRÓ, p. 115.

son para la alquimia. Ahora ya no hay diferencia entre lo natural animado y lo natural inanimado, aquí, en el naturalismo del renacimiento, todo tiene alma, todo está vivo, todo lo natural es animal.

Se verifica el animismo en la alquimia por la vía de manipular lo natural (metales: seres vivos) por medio de acelerar el orden natural de lo natural:

Se puede decir que el mundo natural tiene vida, vida que está regida por un orden y tiempo propios de crecimiento, pero, la tierra da a luz a los minerales por medio de las minas, y los metales tienen distintos grados de pureza, de crecimiento; entonces, cuando el alquimista purifica el metal está controlando ese orden, ese tiempo de crecimiento. El alquimista acelera este proceso natural de crecimiento para alcanzar más rápido los fines de esa naturaleza animada, a la vez que está haciendo magia y trabaja con minerales, esto es seres vivos; así la alquimia maneja lo natural y lo domina.

Por lo hasta aquí expuesto es redundante decir que la alquimia es animista.

#### **3.3.4. El modelo del Gran Animal**

Si la tierra puede parir metales, ambos, madre e hijo, están vivos. La tierra se analogo con un animal, un gran animal que

respira mediante los volcanes, se mueve en el universo, siente atracción y repulsión por otros planetas, alimenta a parásitos como plantas y animales.<sup>155</sup>

Pero la tierra no es el único planeta, entonces todos los planetas resultan ser grandes animales<sup>156</sup>. El ser humano, al

---

<sup>155</sup> TURRÓ, §28.

igual que las plantas, los metales y todo lo considerado vivo, vive a expensas de un animal más grande que es la tierra, de la cual se nutre y crece y a la cuál se debe. Del mismo modo los planetas viven a expensas de otro animal: el universo queda analogado a un gigantesco animal<sup>157</sup> que permite la vida de grandes animales, que son los planetas, que a su vez, generan y permiten la vida de otros animales como plantas, metales o minerales, seres humanos, etcétera. De este modo el naturalismo amplía el concepto de *animal* (ser vivo con alma) y así adquiere el aspecto *animista*.

Para Aristóteles, como ya se explicó, el cosmos estaba dividido en dos regiones (la sublunar o terrestre y la supralunar o celeste); la celeste poseía un elemento distinto a los cuatro que se hallaban en la terrestre; ahora, la tierra, junto con los demás planetas son animales semejantes en especie y diferentes sólo en magnitud, del mismo modo que en las otras especies de animales se dan desigualdades en cuanto a las diferencias individuales<sup>158</sup>. Así, al ser semejantes los planetas entre sí, ya no existe el éter o quinto elemento, se comienza a dejar de lado la concepción sublunar/supralunar.

### 3.3.5. Animismo: la universalización del alma.

En este momento es cuando mejor se entiende el carácter animista del naturalismo del renacimiento, pues todo tiene alma, hombres, plantas, metales y animales chicos, animales grandes y gigantes: la tierra tiene alma, los planetas también y ese gigantesco animal en donde viven los planetas

---

<sup>156</sup>Animales, esto es, seres vivos con alma. Sobre que todos los planetas tienen alma: *La cena de las cenizas* BRUNO, Giordano. Editora Nacional. Madrid 1984, p. 76 (En adelante: *La Cena*). *Sobre el infinito*. Introducción, p.17 & *Sobre el infinito*, p.: 90, 168, 178, 251. También en *Del mundo cerrado*, p. 55.

<sup>157</sup> *Sobre el infinito*, p. 144.

<sup>158</sup> *La Cena*, p.133.

también tiene alma: el universo tiene alma, el alma del mundo.<sup>159</sup>

Como la tierra tiene alma —y después de aceptar el heliocentrismo propuesto por Galileo—, se explica que el movimiento que ella —la tierra— realiza “procede necesariamente de un principio interno como de la propia naturaleza y alma”<sup>160</sup>

Aún es vigente el que “la naturaleza es un principio y una causa del movimiento”<sup>161</sup>, puesto que el movimiento aún es natural, siempre que “lo natural (se quiera o no) es principio interior que por sí mismo conduce la cosa al lugar conveniente”<sup>162</sup>. Pero ahora, al interno del naturalismo, se le identifica a ese principio y causa con el principio interior y natural que es el alma, que cada cosa tiene. Entonces el alma es el motor del animal.<sup>163</sup>

Si el universo tiene alma, entonces forma un todo, un conjunto animado; es un gran animal. Animal en tanto dotado de automovimiento y de vida pues el alma le da vida y movimiento: y grande en tanto incluye en sí todos los seres.<sup>164</sup>

De este modo deja de tener sentido la necesidad de un motor que todo lo mueve<sup>165</sup>: no es necesario un motor externo si las cosas tienen en sí mismas el principio de movimiento, puesto que ya que todo tiene alma, y el alma es principio y causa de movimiento, entonces todo tiene en sí mismo alma que lo mueva. En tanto el alma es un principio vital, la

---

<sup>159</sup> Por ejemplo, para G. Bruno el universo en un animal, un ser vivo dotado del alma, al igual que lo es la tierra (La Cena, Introducción, p. 41 y 43; Tercer Diálogo, p.134). Puesto que la tierra se entiende como “todo el edificio y todo el animal compuesto de sus diferentes partes” (La cena; Tercer Dialogo, p. 138.)

<sup>160</sup> La Cena, p. 60.

<sup>161</sup> Física, 192b, 21-23.

<sup>162</sup> La Cena, p.168.

<sup>163</sup> *Sobre el infinito*, p. 102, 104, 232, 245. Todo movimiento natural es por principio intrínseco: *Sobre el infinito*, p. 238.

<sup>164</sup> ... todos los seres y todos los espacios posibles. Pues para Bruno el Universo es infinito y como infinito tiene mundos, también, infinitos. *Sobre el infinito*. Introducción, p.23.

<sup>165</sup> La Cena, p. 135 y 136. *Sobre el infinito*, p. 235.

fuente, el origen y la causa del movimiento<sup>166</sup>. Es por esto que la tierra y los demás astros con ordenada y natural voluntad se mueven hacia las cosas a partir de un principio intrínseco<sup>167</sup>; y este principio es el alma, propia de todos los animales<sup>168</sup>. Es entonces que deja de existir el movimiento violento o forzado, pues todo movimiento de todo animal, es natural.

### 3.3.6. Microcosmos y Macrocosmos.

Así el alma del hombre queda frente al alma del mundo. Entonces cobran sentido los conceptos del microcosmos y macrocosmos. El macrocosmos es el conjunto de todo el universo con sus fuerzas ocultas de movimiento y desarrollo<sup>169</sup>; el microcosmos es el individuo humano, enlazado con el todo por la influencia imperceptible pero continua del todo sobre él.<sup>170</sup> Esta influencia se explica a partir del modelo del gran animal: la tierra se halla en conexión vital con los animales que alberga; esta conexión es variada; es de maternidad, por ejemplo, en los metales o puede ser conexión parasitaria<sup>171</sup>.

Sabemos que no hay más que un cielo, una inmensa región etérea [...] y sabemos que no hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado,

---

<sup>166</sup> La Cena. Introducción, p.41.

<sup>167</sup> La Cena, p.135.

<sup>168</sup> Hasta ahora, para la concepción naturalista, por vía del animismo, animal es la tierra, los astros el mismo universo, así como plantas, seres humanos y minerales o metales, del mismo modo que los animales propiamente dichos. Así el alma se universaliza y deja de ser exclusiva de ciertos cuerpos naturales, como lo fue para la perspectiva aristotélica.

<sup>169</sup> Fuerzas ocultas que se desvelan a través de las prácticas mágicas, alquimistas, astrológicas, cabalísticas, etcétera. Puesto que estas prácticas median el macrocosmos y el microcosmos: el ejemplo claro es la astrología renacentista.

<sup>170</sup> TURRÓ, §27.

<sup>171</sup> Toda vez que sea considerado como parásito a cualquier individuo o especie biológica que se nutre a expensas de otro ser vivo.

incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos.<sup>172</sup>

*Inmensa región etérea, pero no hecha del éter aristotélico. Deja de tener sentido -y es falsa- para el naturalismo la existencia de*

[...] ciertas quintaesencias<sup>173</sup>, ciertas divinas substancias corpóreas de naturaleza contraria a las que están junto a nosotros y junto a las cuales nosotros estamos, [...]<sup>174</sup>

En el naturalismo comienza la consideración de que los planetas son similares materialmente a la tierra; debido a que todos (la tierra y los demás planetas) son animales, es que todos están hechos del mismo material; deja de existir el éter como quinto elemento y quedando sólo los cuatro antiguos (tierra, aire, fuego, agua).<sup>175</sup>

De este modo es que se termina la concepción bipolar de las esferas sublunar y supralunar. Por medio de la analogía macrocosmos-microcosmos<sup>176</sup> es que se llega a descubrir la divinidad humana, al tomar lo macrocómico como a Dios y lo microcómico al ser humano.<sup>177</sup>

---

<sup>172</sup> La Cena, p. 77.

<sup>173</sup> Hay que tener en mente que, para Aristóteles, en la región supralunar o celeste se halla un elemento diferente a los cuatro antiguos elementos, un quinto elemento o *quintaesencia* que denomina éter. El éter es inmutable, incorruptible y eterno (*Del Cielo*, 269a, 30-269b, 25) ; mientras que para los cuatro elementos sublunares o terrestres sí existe el cambio, la generación y corrupción. Una vez considerados los demás planetas materialmente similares a la tierra, no es de sorprender que sean cambiantes, generables y corruptibles.

<sup>174</sup> *Sobre el infinito*, p. 160.

<sup>175</sup> *Sobre el infinito*, p. 202.

<sup>176</sup> Ejemplo de esta analogía: *Sobre el infinito*, p. 172.

<sup>177</sup> Otro modo de la analogía microcosmos-macrocosmos y humano-divino es finito-infinito. *Sobre el infinito*, p. 135. Cuando Aristóteles habla del alma del animal como causa del movimiento en tanto que el alma es el motor del animal, pues mueve sin ser movimiento, y es motor, pero no motor primero por que los seres vivos no son responsables de su propio origen; entonces es primer motor sólo en sentido restringido (*Física*, Introducción, p. LXVIII & Libro VIII cap. 2.). Cuando esto sucede, Aristóteles, encuentra en los seres vivos el paradigma del primer motor que puede originar el movimiento; después procede de manera *analgógica*, es decir, se pregunta si de manera *análoga* al animal, en el cosmos hay un primer motor responsable de todos los movimientos (*Física*, Introducción, p. LXVIII): "Pero si esto se puede dar en un ser vivo, ¿qué impide que lo mismo ocurra también en relación al todo? En efecto si se

### 3.4. Necesidad de la astrología en el naturalismo del renacimiento.

Entonces el influjo del macro al micro, la dependencia del ser humano hacia el universo, es un hecho para el naturalismo renacentista y se materializa en la disciplina astrológica; debido a que macrocosmos y microcosmos son entidades análogas.

Así, si se pretende conocer el microcosmos hay que estudiar primero el macrocosmos.

Por tanto es necesario conocer estos dos firmamentos para saber si uno corrompe al otro: el firmamento superior y el firmamento inferior. Observad aquí que el hombre no puede corromper el mundo exterior (sólo lo inverso es verdadero) pues el hijo proviene del padre y no al revés: el astro es el padre del hombre y el hombre ha nacido del astro. Toda infección nace en los astros y repercute en el hombre, esto es, el hombre cumple aquello que el cielo proyecta.<sup>178</sup>

Así se justifica la existencia de la astrología, y es astrología y no astronomía debido al carácter práctico y aplicado del saber en el naturalismo:

El conocimiento del macrocosmos no tiene relevancia sin una aplicación práctica (como ocurre con el trabajo del artesano), de ahí que la función del astrólogo atañe más a la influencia astral sobre el hombre, que al propio curso de los astros.<sup>179</sup>

---

*da en el cosmos pequeño, también en el [cosmos] grande. Y si en el cosmos, también en el infinito [...]"* (*Física*, 252b, 25-30).

<sup>178</sup> PARACELSO, *Paragranum*. Citado por TURRÓ, p 133. Cabe subrayar lo esencial de la analogía para el argumento.

<sup>179</sup> TURRÓ, §28.

No hay que dejar de lado el carácter *mediático* de la práctica astrológica, es un auténtico *medio* entre el microcosmos y el macrocosmos; *medio* más que para efectos de comunicación para demostración de comunión.

También es imposible dejar de mencionar que sin la noción de analogía la astrología no existiría, por lo menos no con ese carácter *mediático*. Ya que gracias a analogar microcosmos y macrocosmos, por medio del modelo gran animal, es posible el *influjo* de lo macro en lo micro.

### 3.5. La propuesta heliocéntrica.

Gracias al modelo del gran animal se explica como real la posibilidad del movimiento de la tierra en tanto que tiene en sí misma el motor que la mueve, esto es el alma. Tratar sobre la importancia del desarrollo del cambio del sistema Ptolemaico al Copernicano o heliocéntrico escapa a las intenciones de esta investigación.<sup>180</sup> Con todo, hay que decir unas palabras al respecto.

Dicho lo anterior, cabe mencionar que ya Copérnico había ideado un sistema del mundo heliocéntrico;<sup>181</sup> de hecho Bruno, influenciado por Copérnico, defiende el movimiento de la tierra alrededor del sol<sup>182</sup> a pesar de no estar de acuerdo, al igual que Nicolás de Cusa<sup>183</sup>, con la matematización de la naturaleza.<sup>184</sup> Para este par el

---

<sup>180</sup> Sobre este tema: *Del mundo cerrado al universo infinito*, de Alexandre Koyré o *Estudios Galileanos*, del mismo autor.

<sup>181</sup> Nicolás Copérnico (1473-1543), tiene como discípulo a Rheticus, encargado de la síntesis de la obra copernicana, que publica en el año de la muerte de su maestro *De revolutionibus orbium caelestium*. Con todo, el movimiento de la tierra era, en ese momento, idea vieja: por ejemplo Aristarco de Samos (310-230 a.c.), astrónomo griego, pensaba de este modo, respecto al movimiento de rotación del planeta.

<sup>182</sup> Bruno está de acuerdo y defiende la concepción heliocéntrica propuesta por Copérnico (*Del mundo cerrado*, p. 22) y lo alaba y defiende su teoría (*La Cena*, diálogo I).

<sup>183</sup> Nicolás de Cusa (1401-1464) que influyó decisivamente en el pensamiento de Bruno (*Del mundo cerrado*, p. 17, 38) niega la posibilidad del tratamiento matemático de la naturaleza (*Del mundo cerrado*, p. 22)

<sup>184</sup> Para Bruno cuando se puede hablar como naturalistas, no es necesario recurrir a fantasías matemáticas (en *Sobre el infinito*, p. 157). Bruno está contra el análisis matemático de la realidad física (*La Cena*,

discurso matemático no es ni puede ser un discurso sobre la naturaleza.

Es necesario mencionar la incompatibilidad de matemática y naturaleza en la época inmediata anterior al "nacimiento" de la modernidad, para la cual la naturaleza es total y absolutamente matematizable. He aquí la fractura conceptual entre el naturalismo y la explicación mecanicista del mundo físico del siglo XVII.

### 3.6. Conclusiones.

Se deja la perspectiva aristotélica por la perspectiva naturalista. Para naturalistas —esto es, pensadores inmersos en el naturalismo— como Giordano Bruno, la antigüedad no es argumento válido. El principio de autoridad del que por mucho tiempo gozó Aristóteles,<sup>185</sup> ya no es válido para el nolano; y mucho menos aplica dicho principio a los seguidores del filósofo, pues sucede que se declaran peripatéticos aquellos que nada saben de Aristóteles.<sup>186</sup>

De este modo, y hay que adelantarlo desde aquí, las concepciones cartesianas, que dan inicio a la modernidad, no se enfrentaron directamente a la perspectiva aristotélica, pues el naturalismo medió entre ambos.<sup>187</sup>

---

Introducción, p. 45.), pues saber calcular, medir y geometrizar no es sino un pasatiempo para locos (en *La Cena*, p. 118). Defiende y aprecia a Copérnico y su propuesta heliocéntrica, pero le reprocha el uso de las matemáticas, no acepta que su discurso sea más matemático que natural. (*La Cena*, p. 71 y 72).

<sup>185</sup> Muy a su pesar y sin necesitarlo.

<sup>186</sup> *La Cena*, p. 82. Contra la autoridad y antigüedad de Aristóteles como argumentos válido en filosofía: *Sobre el infinito*, p. 185, 186.

<sup>187</sup> TURRÓ, § 36, pág.: 172.

### 3.6.1. La universalización del alma.

En el naturalismo cobran pleno sentido conceptos como los de microcosmos y macrocosmos, claves en el pensamiento renacentista para la explicación del mundo circundante.

El universo queda equiparado a un gran animal que mantiene conductas regulares (sucesos ordinarios), pero que también puede sorprendernos con conductas anormales.

De este modo cada planeta es un enorme animal que respira por medio de los volcanes, se mueve en el universo, siente atracción y repulsión por otros planetas, alimenta parásitos como plantas y animales. A su vez la totalidad del universo es un animal superior que se identifica con el alma del mundo.

Al conferírsele alma al mundo, entonces, todos los fenómenos del mundo deben remitirse a la voluntad rectora de dicha alma. Por consiguiente cualquier acontecimiento es posible y nada hay de milagrosos, sólo de extraordinario. De este modo el alma deja de ser exclusiva de ciertos cuerpos naturales, ahora, todo lo natural tiene alma.

En confrontación se hallan el macrocosmos con el microcosmos, pero ambas entidades, mundo y hombre, son análogas. La analogía es uno de los principios fundamentales de la visión renacentista. La totalidad del cosmos es análoga al hombre, es decir, cada parte del universo corresponde exactamente a una determinada parte humana, y viceversa. Como nos deja claro la astrología — que es un *medio* entre micro y macro, entre hombre y mundo— nada puede saberse del microcosmos.

Bajo esta percepción, en la que los conceptos centrales que delimitan la visión del mundo son el gran animal, microcosmos, macrocosmos, analogía, es que cobra pleno

sentido e importancia el estudio de la astrología y la alquimia, por ejemplo.

En el naturalismo, la idea de naturaleza, aunque desposeída de leyes estables y fijas, juega un papel de primera importancia: a ella remite el dinamismo y espontaneidad que reduce lo sobrenatural y lo artificial a natural, y en ella tiene su último origen la idea del gran animal.<sup>188</sup>

La perspectiva renacentista se fundamenta en un modo mágico-animista de explicar la realidad, resultante en un modelo de explicación y de ciencia<sup>189</sup> basado en la tradición artesanal. Por lo que le son extrañas las categorizaciones cualitativo esenciales del aristotelismo.

La noción de una experiencia directa que conduce a la credulidad de lo que se ve o se oye decir, la idea de una ciencia puramente acumulativa y clasificatoria, la perspectiva del mundo como un gran animal de fuerzas imprevisibles y ocultas, la tematización de la magia, la alquimia y la sabiduría como modos de dominar esas fuerzas, y la astrología como modo de conocerlas; todo esto es el naturalismo renacentista.

Los naturalistas del renacimiento cambiaron la perspectiva aristotélica, por una esencialmente animista; el mundo

---

<sup>188</sup> TURRÓ §28.

<sup>189</sup> No hay que olvidar que lo científico no fue inventado por la modernidad, lo que sucede es que lo hemos hecho nuestro de una manera excluyente. "Desde nuestra perspectiva actual puede parecer difícil otorgar el calificativo de «científico» a un paradigma de esta índole, pero conviene no olvidar que tal calificativo —como otros muchos— depende a la postre de una tradición cultural determinada y que, de la misma forma que nosotros lo utilizamos como nombre para ciertas creaciones textuales que configuran una tradición (la nuestra), los hombres del Renacimiento la usaron también como nombre para parte de sus textos en su propia tradición. Que la alquimia, la astrología, la cábala, la magia natural y otros saberes de este tipo queden hoy fuera del paradigma vigente significa tan sólo que, dentro de la conceptualización del mundo hoy socialmente aceptada, sus discursos carecen de sentido, es decir, aparecen como pseudos proposiciones sin correspondencia con los hechos de la realidad y sin posibilidad de verificación o falsación —sin posibilidad de verificación y falsación, claro está, respecto a unos instrumentos experimentales y teóricos que sólo tienen sentido en la conceptualización actual de nuestro paradigma y que, por tanto, queden excluidos a priori de toda aplicación a discursos que se basan en una conceptualización distinta. No obstante, tanto unas ciencias como otras (las todavía en uso y las ya en desuso) coinciden esencialmente en lo mismo: forman parte de la reflexión del sujeto sobre su entorno y son un intento de sistematizarlo en categorías aptas para su dominio y utilización prácticas." TURRÓ, § 36.

jerarquizado y legislado en términos finalistas, por otro carente de regularidad donde lo ordinario se confunde con lo extraordinario. Se deja a la divinidad fuera del mundo rigiéndolo de acuerdo a leyes naturales para identificar a esa divinidad con el mismo mundo.<sup>190</sup>

También del naturalismo se puede decir que es una doctrina que sostiene que nada existe fuera de la naturaleza<sup>191</sup>; en pocas palabras el naturalismo no es más que atribuir todas las cosas a la naturaleza como primer principio.

En resumen ha habido un cambio de perspectiva de la aristotélica a la naturalista que se expresa divergencias importantes entre ambos,<sup>192</sup> a explicar en el siguiente apartado.

Lo preciso es mencionar que la visión naturalista es ya parte del entorno histórico-intelectual de Descartes, como antecedente cronológico. Además de ser su entorno educativo<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> TURRÓ, § 36, pág.: 173.

<sup>191</sup> ABBAGNANO, pág. 843.

<sup>192</sup> Por lo menos 1. La concepción física del mundo. 2. La naturaleza de los movimientos o cambios y 3. La clasificación de los cuerpos como consecuencia de las dos anteriores

<sup>193</sup> Como lo demuestra Turró (TURRÓ, §38 - §42).

#### **4. Tres cambios del naturalismo renacentista respecto a la visión aristotélica.**

En resumen estas son algunas divergencias importantes entre la perspectiva aristotélica y la renacentista.<sup>194</sup>

##### **4.1. La concepción física del cosmos.**

La física aristotélica se fundamenta en la escisión del cosmos en dos regiones ontológicas.

###### **4.1.1. Regiones celeste y terrestre**

La región sublunar o terrestre. Correspondiente a los fenómenos que suceden en la tierra, se caracteriza por el cambio, generación y corrupción, y por el movimiento rectilíneo; y es donde se hallan los cuatro elementos.

La región supralunar o celeste. Cuyos fenómenos suceden entre la esfera lunar y la de las estrellas fijas, se caracteriza por no tener corrupción ni generación (carece de mutación y es incorruptible), su movimiento es circular, es eterno y allí se halla el quinto elemento o éter.

Es imposible tratar a ambas regiones con las mismas categorías: en la región sublunar todo corresponde al cambio, en la supralunar a la inalterabilidad pero con movimiento circular. Resultan ser dos zonas diferentes entre sí, con movimientos diferentes y elementos diferentes, por lo que no aplican las mismas reglas para ambas zonas. Así el universo o cosmos queda dividido bipolarmente en dos.

La mecánica terrestre o sublunar está regida por las concepciones de lugar natural<sup>195</sup> y la gravedad o peso y

---

<sup>194</sup> Basadas en TURRÓ, §37.

levedad o ligereza<sup>196</sup>; concepciones de las que se desprende el tipo de movimiento ya sea rectilíneo —del que depende su cambio, generación y corrupción, en tanto tiene principio y fin— natural o violento.

Mientras que la mecánica celeste sólo obedece a una ley: la del movimiento circular constante y perpetuo del éter<sup>197</sup>, cuerpo sin gravedad ni levedad; además es imposible que sea apartado de su lugar natural por fuerza alguna. Este movimiento circular, en tanto circular, carece de principio y de fin, por eso es ingenerable, no susceptible de aumento ni alteración incorruptible y eterno.<sup>198</sup>

Entonces el mundo es único para Aristóteles y, además, finito, ingenerado e imperecedero.<sup>199</sup> Al ser un único mundo o universo, del cual la tierra es el centro y se encuentra fija, se garantizan puntos de referencia absolutos, para movimientos absolutos: el arriba y el abajo, que son los tipos de movimiento rectilíneo —característicos— de la región sublunar o terrestre, por medio de los cuales la generación y corrupción tienen lugar entre los elementos de dicha región. De igual modo, la tierra como centro fijo del universo, funciona como punto de referencia respecto al movimiento inalterable y constante del éter, puesto que su movimiento es circular respecto a la tierra, en torno a la cual gira.

---

<sup>195</sup> Hay un lugar natural para cada uno de los cuerpos elementales: el centro del universo y sus inmediaciones (el abajo absoluto o relativo) y el extremo o periferia y sus inmediaciones (el arriba absoluto o relativo)

<sup>196</sup> Hay, correlativamente, dos tipos de potencias (dynamis) que diferencian a los cuerpos entre sí: la gravedad o peso, propia de los elementos que tienen su lugar natural en el centro o sus inmediaciones, y la levedad o ligereza, propia que de los elementos que tienen su lugar natural en la periferia o sus inmediaciones. Dichas propiedades tienen como manifestación la tendencia natural de los cuerpos a ocupar sus lugares respectivos si previamente se les ha apartado a la fuerza de ellos.

<sup>197</sup> *Del Cielo*, 268b, 10- 269b, 15.

<sup>198</sup> *Del Cielo*, 270a, 5-270b, 20; 277b, 25-30; 283b, 25-248b, 5.

<sup>199</sup> *Del Cielo*, Libro 1, capítulos 5 al 7; Libro 1, capítulos 8 y 9; Libro 1, capítulos 10 al 12.

#### 4.1.2. El microcosmos y el macrocosmos renacentistas.

Para el naturalismo renacentista las dos regiones son el microcosmos y el macrocosmos pero, aquí, ambas se hallan mutuamente relacionadas, no son ontológicamente distintas como para la concepción aristotélica.

Ambas se rigen por el principio de la analogía y por el modelo del Gran Animal<sup>200</sup>, son similares en cuanto a material y sólo diferentes en cuanto a tamaño, pues la tierra y los demás planetas son similares; por lo que en ambos se dan fenómenos del mismo tipo cuya única diferencia es el tamaño.<sup>201</sup> Así, en tanto los cuerpos celestes son similares, aplican las mismas reglas para todos ellos.

Así la perspectiva renacentista, el naturalismo, se diferencia —al menos en este sentido— con el aristotelismo en tanto unifica en una sola región ontológica al universo, a la vez que universaliza el alma (ya no es exclusiva de ciertos cuerpos naturales).

Como ya se dijo, bajo el Naturalismo se hace posible la infinitud de los mundos, se deja de lado la idea de la tierra como centro del universo y se le considera en movimiento alrededor del sol.

#### 4.2. La naturaleza de los movimientos (o cambios).

La explicación del movimiento circular de los astros, en Aristóteles, se realiza en el sentido de que los cuerpos celestes giran en círculo por su propia naturaleza intrínseca, corpórea; del mismo modo que los cuatro elementos sublunares hacen en sus movimientos rectilíneos

---

<sup>200</sup> "espíritu infinito que anima a todo el universo" TURRÓ, pág.: 161.

<sup>201</sup> En la obra de Bruno, uno de estos fenómenos del mismo tipo es la vida; así, Bruno considera como real la posibilidad de vida en el resto de los planetas. *Sobre el infinito*, p. 181. Y es que si la tierra es un gran animal y es similar al resto de los planetas que también son animales; y la tierra tiene vida (animales: plantea, etcétera) es real que los demás planetas tengan, también, vida.

hacia el centro o hacia la periferia del cosmos. Estamos hablando de entes naturales inanimados; pues el movimiento en los entes naturales animados se da por medio del alma. Hay movimientos naturales y violentos —cada cuerpo tiene determinada finalidad, cuando se mueven respetando dicha finalidad su movimiento es natural, cuando se mueven sin respetarla es violento—, rectilíneos y circulares. Esto en la perspectiva aristotélica.

En el naturalismo deja de haber un lugar natural para los cuerpos, con lo que deja de tener sentido las categorías «movimiento natural» y «movimiento violento», por lo que no hay nada violento o *contranatura*, ni prodigios ni intervenciones divinas. Debido a que deja de haber un lugar natural para los cuerpos, es que deja de tener sentido los movimientos naturales y los violentos.

Al concebir a la tierra girando alrededor del sol y al dejar de considerarla el centro del universo se terminan los movimientos absolutos de arriba, abajo y circular pues estos movimientos se daban en relación a la tierra). Es decir, en el naturalismo se le da más importancia a la relatividad del movimiento desde que la tierra no es punto fijo de referencia.<sup>202</sup>

#### **4.3. La clasificación de los cuerpos**

La concepción de los cuerpos o entes depende, directamente, de las concepciones del mundo y de la naturaleza de los movimientos, es pues un resultado o consecuencia de esas dos nociones.

En el aristotelismo se clasificaban ontológicamente en naturales y artificiales, respecto a la naturaleza, y en naturales animados o elementos simples y naturales

---

<sup>202</sup> Esto no quiere decir que Aristóteles ignorara la relatividad del movimiento, sino que para el naturalismo es más importante. Sobre la importancia de la relatividad del movimiento a favor del sistema heliocéntrico: *Del mundo cerrado*, p. 14-18, 31-33.

animados o vivos, respecto al alma o vida. Y, respecto a estas diferencias, se explica el movimiento de cada ente. Pero, por medio de la universalización del alma, en el naturalismo, se amplía el concepto de *animal*, así animal es un metal, la tierra, los demás planetas y el universo mismo, los cuerpos naturales vivos (animales) para el aristotelismo —esto es animales, plantas, seres humanos— se amplían en el naturalismo. Es entonces que el alma explica el movimiento al convertirse en el motor intrínseco de todo animal.

En pocas palabras, la perspectiva del renacimiento equipara las regiones sublunar y supralunar acabando con la diferencia ontológica. Este cambio de perspectiva se debe, por un lado, a la importancia de la analogía en el renacimiento, pues los planetas y los hombres son análogos, por medio de la astrología, y, por otro lado, al hecho de animalizar todo, esto es, de dotar de alma al universo por completo, por medio de la idea del gran animal, gracias a universalizar el alma. De esta forma se amplia lo vivo.

Es decir, en el naturalismo, se unifica. Y es debido a esta unificación que ingenieros y artesanos puedan manipular las fuerzas de la naturaleza por medio de la alquimia, la mecánica o la matemática.

Si esto demuestra que existió cambio de concepciones. Es la prueba que Descartes, denominado el iniciador de la modernidad, no se enfrentó directamente contra la perspectiva aristotélica, sino que el naturalismo medió entre ambos. El naturalismo, es decir, la categorización de la realidad propia del renacimiento, se mantuvo en uso hasta inicios del siglo XVII; es contra esta perspectiva la crítica que Descartes y sus contemporáneos dirigieron, y no

contra la perspectiva aristotélica; es contra el animismo naturalista que oponen, los modernos, el mecanicismo tan propio y representativo —mas no exclusivo— del siglo XVII.

Esto es importante para entender que si bien Descartes discute contra Aristóteles, ninguno de los dos se refiere a lo mismo; aunque traten de lidiar con el mismo fenómeno son ya cosas distintas, analizadas desde distintas concepciones, perspectivas, visiones o maneras de concebir. Entonces, bajo el naturalismo de la perspectiva renacentista que Descartes se educó<sup>203</sup>, es que parte Descartes negando la amplitud de lo vivo, amplitud que se dio por medio de la universalización del alma, y propone el mecanicismo como respuesta al animismo. Debido a esto es la influencia del mecanicismo en las explicaciones cartesianas acerca de, por ejemplo, los movimientos musculares del cuerpo.

---

<sup>203</sup>Existen datos biográficos que dibujan una posible línea intelectual de Descartes durante su edad escolar jesuítica en La Flèche. Bajo esta biografía sostiene que Descartes fue nacido y educado en el seno del naturalismo, al igual que todos los «nuevos científicos», entre el último decenio del siglo XVI y la primera mitad del XVII. Entre estos «nuevos científicos» se hallan Galileo, Gassendi, Roberval, Desargues, Fermat, Mersenne y Descartes. TURRÓ, § 75, pág.: 370.

## **SEGUNDA PARTE**

La primera parte de esta investigación se dedicó, en esencia, a marcar algunas diferencias entre la concepción aristotélica y la renacentista, a la vez que se explicaron nociones fundamentales para el naturalismo renacentista; naturalismo en el que la modernidad se educó.<sup>204</sup>

En efecto, la educación de Descartes es naturalista y su filosofía no se enfrenta directamente a concepciones aristotélicas, sino a las naturalistas neoaristotélicas.

En esta segunda parte se tratará con el discurso filosófico cartesiano en general; dado que ya se trató sobre el concepto de "experiencia" en el naturalismo renacentista ahora hay que tratar sobre el concepto cartesiano de "experiencia", para aclarar el cambio de concepto que realiza Descartes.

El cambio de concepto de "experiencia" cartesiano se realiza en ciertos momentos del proceso de las seis meditaciones metafísicas; por ello el orden de exposición de este proceso será el orden de estas meditaciones, sin que esto signifique seguirlas al pie de la letra. Para comenzar se trata con el método.

## **5. El método**

Hay la intención de Descartes de darle un toque autobiográfico al *Discurso del Método* por medio de «*représenter ma vie comme en un tableau*»

Un cuadro es el resultado final de un largo proceso de elaboración, durante el cual las formas iniciales han sido retocadas múltiples veces, de modo que lo que se ofrece a la vista oculta en sí numerosos elementos de

---

<sup>204</sup> Con Rene Descartes (1596-1650), tradicionalmente, se considera el inicio de la modernidad.

la configuración primitiva que finalmente el pintor ha considerado necesarios.<sup>205</sup>

Sin embargo, la autobiografía de Descartes en el *Discurso* es poco —o nada— biográfica, pues no habla de los caminos errados no de lo azaroso, sino que nos presenta un *tableau*, es decir, “un recorrido ideal y modélico que termina en la temática del método.” Hay quien cree que al convertir la historia de su vida en un cuadro, Descartes entierra las conexiones de la ciencia moderna con el paradigma renacentista; conexión que se efectúa por medio de las *Reglas para la dirección del espíritu* que es una obra incompleta.<sup>206</sup>

El intento autobiográfico en el *Discurso* como recurso retórico, hace pensar a la misma “duda metódica” como otro recurso.

Con todo, aquí sólo se expondrá lo que del método dice Descartes mismo:

El célebre día invernal sin pasiones ni cuidados de ánimo, sin conversación alguna como distracción, excepto la estufa y toda la tranquilidad; es el escenario en que Descartes cuenta que se entrega a sus pensamientos. Y entre los primeros se halla el de “que muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por las manos de muchos maestros como en aquellas en que uno solo ha trabajado” a la vez que advierte que es difícil trabajar sobre lo hecho por otros; es decir que la obra de un solo arquitecto es más hermosa y mejor ordenada que la de varios, pues al uno solo entender la distribución del todo por medio de su proyecto se puede dar el lujo o la libertad de dotarlo de armonía, equilibrio o lo que sea que desee que si varios proyectan sobre proyectos ajenos, en cuyo caso el

---

<sup>205</sup> TURRÓ, pág. 333.

<sup>206</sup> TURRÓ, pág. 336, 337.

resultado parecería como debido al mero azar y no a la razón y la voluntad. Otro ejemplo de este pensamiento es suponer que están mejor constituidas las leyes de un buen legislador (porque persiguen el mismo fin) que desde el comienzo de la vida colectiva se respetan que ir legislando al paso y al ritmo que esta vida nos impone. O que la verdadera religión que Dios solo ha instituido es mejor que cualquier otra. O que las ciencias, debiendo su crecimiento a diversos autores hasta resultar un amasijo amorfo, no podían hallarse más cerca de "la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer acerca de las cosas que se presentan". Y como desde la niñez dependemos de nuestros preceptores y de nuestros apetitos es difícil que tengamos juicio sólido e infalible que si desde nacidos gozáramos de pleno uso de razón y por sólo ella fuéramos guiados<sup>207</sup>; que es igual a decir que los prejuicios existen y que no son necesariamente racionales o verdaderos.

### **5.1. Los cuatro preceptos.**

Estos pensamientos desembocan en la tarea de someter a examen racional todas las propias opiniones para desenmascarar las equivocadas y quedarse o ir hallando las que no lo son tanto; pues qué mejor arquitecto que uno mismo como constructor de su propia vida para erigirla no sobre opiniones ajenas sino antes derribarlas para edificar desde raíz, desde los cimientos, con las propias. De este modo se llega a la reforma de los propios pensamientos buscando eximirse de los prejuicios y obtener los beneficios que significan gozar de la obra de un solo autor.

---

<sup>207</sup> *Discurso del método y meditaciones metafísicas* DESCARTES, R. Esapasa-Calpe; Colección Austral 14ª edición México 1978; pág.: 35 a 39. En adelante *Discurso*.

Estos son los cuatro principios:<sup>208</sup>

Primero:

no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención (prejuicio), y no comprender en mis juicios nada más de lo que se presenta tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.<sup>209</sup>

El segundo,

dividir cada una de las dificultades que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.<sup>210</sup>

El tercero,

conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más 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 proceden naturalmente.<sup>211</sup>

El cuarto y último,

hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> *Discurso*, pág. 40.

<sup>209</sup> También: *Reglas*, II y III.

<sup>210</sup> También: *Reglas*, V y XIII.

<sup>211</sup> También: *Reglas*, V, VI y XII.

<sup>212</sup> También: *Reglas*, VIII.

El método, o por lo menos sus reglas, poseen una triple raíz: la lógica, el análisis de los géómetras<sup>213</sup> y el álgebra; disciplinas de donde se pretenden tomar todas las ventajas excluyendo sus defectos a la vez que se cree en que las normas, leyes o reglas, entre menos, son mejores; pues, en número reducido, son más fáciles de seguir con estricta observancia que si fueran muchas.<sup>214</sup>

El método consiste en imaginar que las cosas que se pueden conocer se siguen unas a otras y que hallando las más simples, dejando de aceptar lo falso como verdadero y respetando el orden de deducción entre unas y otras, se podrían hallar todas, sin importar lo ocultas o lejanas, de la misma manera que los géómetras, usando la encadenación entre razones simplísimas, llegaban a difíciles demostraciones.<sup>215</sup>

## 5.2. El "argumento escéptico".

El argumento escéptico es el resultado "práctico" de el método.

El argumento escéptico es el proceso que inicia con advertir que existen razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas<sup>216</sup>. Por ejemplo, es verdad que no nacemos gozando de pleno uso de nuestra razón, por lo que es común que de niños nos dejemos guiar por nuestros preceptores y nuestros apetitos, y que entre unos

---

<sup>213</sup> Método que consiste en referir una proposición dada a otra más simple, ya conocida por verdadera, de suerte que luego, partiendo de ésta, puede aquella deducirse. Es el procedimiento empleado para resolver problemas de geometría, suponiéndolos ya resueltos, y mostrando que las consecuencias que de esta suposición se derivan son teoremas conocidos.

<sup>214</sup> La geometría analítica parece ser el primer éxito de la aplicación del Método.

<sup>215</sup> Según su autor el método mismo, es decir, su orden, obliga el camino hacia la filosofía, pues no sujetado ni pensado en exclusiva en materia en concreto, promete mucho respecto de las demás ciencias, pero sin contravenir a su propio orden, lejos de aplicarlo a cada una en particular, se debía realizar en el lugar donde todas toman sus principios, esto es en la filosofía.

<sup>216</sup> *Los principios de la filosofía* DESCARTES, R. Losada Buenos Aires 1997; Primera parte, I. En adelante *Principios*; y en la primera Meditación Metafísica.

y otros seamos criados emitiendo juicios, adquiriendo conocimientos y edificando opiniones no necesariamente alejados del error o la falsedad, y por basarse en tan endeble cimientos los resultados son dudosos e inciertos; por lo que resulta obligatorio someter a examen racional todo presunto conocimiento adquirido y empezar de nuevo desde los fundamentos si queremos llegar a algo firme y constante en las ciencias; sin tomar a la ligera la importancia de esta tarea se debe efectuar a edad madura y hallarse librado el espíritu de toda suerte de cuidados, sin pasiones que lo agiten, lo que permite la libertad y seriedad para destruir las opiniones antiguas y quedarse sólo con las que la razón apruebe. Tomando en cuenta que para rechazar alguna es necesario únicamente hallar en ella razones para ponerla en duda<sup>217</sup>, no hay que examinarlas todas, pues para arruinar el edificio sólo es menester concentrarse en los cimientos, así se debe dirigir a los principios (fundamentos) de las opiniones para derrumbarlas todas. Nos dice Descartes que el principio de dichas opiniones se halla en los sentidos; pues las cosas que hasta ese momento había tenido por seguras y verdaderas se originan en ellos; y en adecuación a la prudencia propone nunca fiarse de ellos, pues son engañosos y no hay que confiar en lo que nos ha engañado aunque sea una sola vez. Pues inclusive en los casos menos sospechosos se puede dudar de la información de los sentidos: podríamos estar soñando que sentimos.<sup>218</sup>

El argumento escéptico culmina con la unidad que describen las tres dudas que Descartes expresa muy bien en forma de pregunta y cuyo fin es dar un nuevo comienzo respetando los 4 preceptos del método. Aunque en tres fases, en

---

<sup>217</sup> *Principios*, Primera parte, II.

<sup>218</sup> *Principios*, Primera parte, IV.

realidad parece un sólo ataque contra los prejuicios, pero cada uno deja en pie algo que derriba el siguiente.<sup>219</sup>

Es la llamada duda metódica; y consiste, según la costumbre, en dudar para dejar de dudar y así hallar la verdad, obviamente, indudable que escape a todas las críticas. Descartes lo expone en tres partes: el sueño y la vigilia, un dios impotente y el "genio maligno".

Estos momentos de la duda son momentos dentro del proceso del discurso filosófico de Descartes; esta parte es sólo una exposición de ellos; pues entre los estudiosos de Descartes hay una seria discusión acerca de si las dudas fueron una preocupación real y genuina o un artilugio meramente retórico.<sup>220</sup> Esta disputa es ajena a la presente investigación; sólo se da por hecho que lo innegable de la duda es la búsqueda de un estado de escepticismo genuino acerca de *la existencia de un mundo físico*.

### **5.2.1. Frontera entre el sueño y la vigilia.**

Al someter a examen la opinión que desde niños se nos inculca de manera implícita que consiste en dar por hecho que el sueño y la vigilia se distinguen por sí, advertimos que no es muy clara dicha frontera.

¿Qué me garantiza de manera absolutamente cierta que cuando estoy despierto todo lo que veo no es en verdad un sueño?<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup>Descartes DAULER Wilson, M. U.N.A.M. México 1990. Capítulo primero. En adelante *Descartes*.

<sup>220</sup>Descartes, WILSON, pág.: 80, 81, 84.

<sup>221</sup> Y aunque suponiendo que todo lo que vemos y sentimos en general es debido a un sueño en el que nos encontramos, nos vemos obligados a aceptar, ante todo que hay cosas que son simples y universales y que son verdaderas y existentes que al mezclarse forman las imágenes de las cosas (verdaderas o reales, fingidas o fantásticas) que se hallan en nuestro pensamiento; tales son la extensión, figura, cantidad, número, lugar y duración, entre otras; las dichas son estudiadas por la geometría y el álgebra, cosas simples y de verdades tan ciertas e indudables como que 3 y 2 sumados sean 5, ya en el sueño, ya en la vigilia (cabe mencionar que las disciplinas cuyos objetos son compuestos se hallan inciertas y dubitativas).

### 5.2.2. Dios.

Siguiendo el camino de la duda o del examen de toda opinión, toca turno a la que consiste en la creencia de Dios, creador del hombre y de capacidad omnisciente y omnipotente; y como todo lo puede, siendo sinceros, Descartes se halla sin ninguna garantía de que no le este engañando en las cosas más simples como la suma  $3+2=5$ , pero, en tanto suprema bondad, no puede permitir que en esto le engañe; situación que permite la duda acerca de su "suprema bondad", pues si es muy bueno, ¿porqué permite el error?<sup>222</sup>

Si existe un dios absolutamente bueno que no tiene la voluntad de engañarnos, pero cuyo poder está limitado o de algún modo anulado, entonces ¿qué me garantiza que no nos engañamos siempre que creemos encontrar la verdad y que este dios, bueno en esencia, no pudiera impedir, por falta de voluntad o poder, nuestro error?

### 5.2.3. El genio maligno.

Lo que hace pensar que no ya Dios, en tanto que su suprema bondad, sino un cierto genio maligno astuto y poderoso ha empleado toda su industria en engañar. Esta duda lleva a Descartes a suponer que todo es ilusión, que no tiene cuerpo ni sentidos; Descartes se aferra a este pensamiento confiando en que si no llega a verdad alguna, por lo menos en su voluntad está el suspender todo juicio; es decir, puede no obtener verdad alguna y sin embargo la posibilidad de evitar el error existe al no emitir juicio alguno.

---

<sup>222</sup> No hay que olvidar que se duda no por inconsideración o ligereza sino persiguiendo el fin del examen de toda opinión que consiste en llegar a verdades indudables y racionalmente fundamentadas.

¿Si no hay un dios verdadero que es la soberana fuente de la verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha empleado toda su industria en engañarme?<sup>223</sup>

### **5.3. Conclusiones:**

Gracias a la duda metódica se permite llegar por lo menos al ego cartesiano, que es esa verdad primera y fundamental. Y este proceso de descubrimiento del ego permite ilustrar el cambio de concepto de experiencia realizado por Descartes en tanto el ego es el primer resultado del argumento escéptico y de esa experiencia cartesiana.

#### **5.3.1. El concepto de experiencia cartesiana.**

La duda cartesiana o duda metódica es el camino que sigue Descartes para hallar la verdad indudable. No es un dudar por dudar, ni un dudar desordenado; es un dudar *con método*. Aquí se explica como la duda y el método son las herramientas con las que Descartes construye su propio concepto de experiencia, muy distinto al de la experiencia cotidiana.

##### **5.3.1.1. Las dos experiencias.**

La experiencia que yo llamo cotidiana<sup>224</sup>; que es la "experiencia" del naturalismo renacentista; consiste en dar por hecho y/o sostener, por ejemplo, que la torre que se ve redonda desde lejos es redonda y la que plantea Descartes, la cual llamaré cartesiana, consiste en ser conciente que desde lejos la torre se ve redonda, pero que no hay que quedarse con eso; es decir, que no porque sea redonda desde

---

<sup>223</sup> Sobre los problemas de usar el argumento del Genio Maligno ver *Descartes*, pág.: 69.

<sup>224</sup> Llamada *ilusión sensorial normal* por M. D. Wilson en su obra *Descartes*.

lejos significa que es efectivamente redonda; entonces habrá que acercarse a ella para verificar la impresión que nos ha dado a distancia; al final puede que sea cuadrada y que sólo desde lejos se vea redonda. Entonces nuestros sentidos, en esa nuestra primera impresión, nos engañaron. Pero si, después de todo sí es redonda, como al principio la habíamos percibido, en ese caso, acertamos, pero no sabíamos que era redonda, o sea adivinamos que lo era; o para decirlo mejor y en pocas palabras "*Siempre juzgamos mal, cuando asentimos a lo no claramente percibido*", pues "*o nos equivocamos o sólo tropezamos casualmente con la verdad y de esa manera ignoramos que no erramos*"<sup>225</sup>

Hay que subrayar que la duda puede ser un método útil y de ningún modo excesivo para la averiguación de la verdad, no así para la práctica de la vida, por lo que suspender juicio, en este último caso, no es aconsejable por Descartes.<sup>226</sup>

Así tenemos ya dos formas de experiencia de la torre. La cotidiana, que debe seguirse en la conducta de la vida y en sus cuestiones prácticas, y la otra, la que Descartes propone, que es con el fin de utilizarla para la indagación y contemplación de la verdad<sup>227</sup>. En la primera es absurdo dudar y no recurrir a los sentidos, pues sirve en la ordinaria conducta de la vida; en la cartesiana es necesario para entender su discurso filosófico la duda metafísica<sup>228</sup> y el tener por inseguros, y hasta por falsos, todos los testimonios que recibimos de los sentidos.

---

<sup>225</sup> *Principias*, Primera parte, XLIV.

<sup>226</sup> En *Discurso* Pág.: 36, 37; en *Principias* Primera parte, principio III y en *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas* DESCARTES, R. Alfaguara, Madrid 1977. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña; pág.: 121, 279, 348. En adelante *Objeciones y Respuestas*.

<sup>227</sup> *Objeciones y Respuestas* pág.: 279.

<sup>228</sup> *Objeciones y Respuestas* pág.: 348.

Descartes nos deja claro que la experiencia cotidiana, debe ser dejada a un lado y en su lugar poner la experiencia cartesiana para poder llegar a investigar la verdad.

De este modo Descartes fragua un cambio de concepto de experiencia (esto es, de la experiencia cotidiana a la experiencia cartesiana); que, al parecer se basa, primero, en dudar de los sentidos, esto es en separar la experiencia en dos: una cosa es ver que la torre es redonda y otra diferente (a veces muy distinta) es que la torre sea efectivamente redonda; se basa, en segundo lugar, en la "separación de los sentidos". Al hablar de la duda Descartes nos dice:

...propongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas y, en particular de las materiales, por lo menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias de los que hemos tenido hasta hoy. Ahora bien: aun cuando la utilidad de una duda tan general no se vea al principio, es, sin embargo, muy grande, pues nos libra de todas suerte de prejuicios y nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar nuestro espíritu para desligarse de los sentidos...<sup>229</sup>

El motivo de separarse o desligarse de los sentidos consiste en evitar el error, pues éstos nos engañan, así, el principio de las opiniones falsas se halla en ellos, y en adecuación a la prudencia propone nunca fiarse de ellos, pues son engañosos y no hay que confiar con lo que nos ha engañado aunque sea una sola vez.

De este modo Descartes da clara preferencia al tipo de experiencia que él propone, por sobre el concepto de experiencia cotidiana (del naturalismo renacentista) basándose en la duda en general y en dudar de los sentidos,

---

<sup>229</sup> *Discurso del método y meditaciones metafísicas* DESCARTES, R. Esapasa-Calpe; Colección Austral 14ª edición México 1978, pág.: 89. En adelante *Meditaciones*.

en particular y también en separar el espíritu de ellos, buscando escapar del error.

Otra conclusión a la que lleva el dudar de los sentidos, y que hay que señalar desde ahora, es a separar esa cosa que es el ego de esa parte llamada cuerpo. Y sucede de este modo: como pretendemos evitar el error, dudamos de los sentidos, pues nos engañan, y no hay que confiar en lo que, por lo menos, una vez nos ha engañado; pero del mismo modo que siento por medio de la vista la torre redonda desde lejos, así también siento mi cuerpo hasta el grado de que estoy convencido de que existe, pero esta seguridad en la existencia de mi cuerpo se basa en los sentidos, a lo que hay que poner en duda. Por lo que dudar de los sentidos, siendo coherentes, nos debe llevar a dudar de la existencia del cuerpo. Por lo que separar o desligar de los sentidos al espíritu es separarse del error, esto es de lo dudoso. De tal manera que se va haciendo a un lado al cuerpo, que es el receptáculo de todo lo que podemos sentir a tal punto que el mismo cuerpo se vuelve dudoso, y en tanto dudoso, hay que alejarse, también de él para evitar el error.

Entonces, el cuerpo está en duda, pero el ego es verdadero, el ego es.

### **5.3.2. Primera verdad resultado de la duda: el ego.**

El ego es el momento del discurso filosófico cartesiano en que se advierte: *"que no podemos dudar que existimos mientras dudamos; y esto es lo primero que conocemos filosofando con método"*<sup>230</sup>. El ego es la primera verdad, y es por eso tan importante, pero además, es de dónde se

---

<sup>230</sup> *Principios*. Primera parte: principio VII.

puede obtener la característica de lo verdadero: la claridad y distinción que se tratará más adelante.

La existencia del yo, del *ego*, aparece como la primera verdad resultado de la aplicación del argumento escéptico. Aquí es suficiente con el método y su primer resultado, el *ego*. Del que se tratará en el siguiente apartado.

## 6. El ego.

Método y duda metódica, esto es argumento escéptico: vertientes que desembocan en el ego. Pues bien puede ser que dude de la verdad, puede muy bien ser que todo lo que me rodea es un sueño, puede ser que viva en el engaño, no importa, pues por sobre todo eso -o en las entrañas de todo eso- una cosa es por lo menos constante: el ego. Ya después, Descartes dice que pensar es sentir, imaginar, percibir, reflexionar, dudar<sup>231</sup>; por lo que puede decir pienso, luego soy.<sup>232</sup>

Hay, pues, nada, pero se halla, por lo menos y con toda seguridad ese que advierte que nada hay. "¿Estoy tan ligado al cuerpo y a los sentidos que sin ellos no puedo ser?"

No hay que olvidar que Descartes viene dudando de los sentidos; pero si nada hay, no puede ser que el que advierte que nada hay no sea; luego entonces el que advierte que nada hay, esto es, el que duda, es. Luego entonces, diría Descartes, puedo ser sin lo sentidos, sin el cuerpo.

El discurso cartesiano se halla en el momento que el espíritu, haciendo uso de su propia libertad, supone que ninguna de las cosas de cuya existencia tiene alguna duda existen, reconoce que es absolutamente imposible que, sin embargo, él no exista. Lo que también resulta muy útil, por cuanto, de esta manera, el espíritu distingue fácilmente lo que le pertenece, es decir, lo que pertenece a la naturaleza intelectual de lo que le pertenece al cuerpo.

De este modo se llega al ego; pero no hay que dejar de decir que el ego es el primer resultado del nuevo concepto de experiencia propuesta por Descartes por medio del argumento escéptico; esto es, gracias a dudar de los

---

<sup>231</sup> *Principios*, Primera parte, IX.

<sup>232</sup> *Meditaciones* pág.: 99. *Principios*, Primera parte, VII.

sentidos y de separar el espíritu de ellos, para evitar el error. Así el ego existe, siempre que se le vea desde este nuevo concepto cartesiano de experiencia. Quizá sería difícil, o tal vez imposible, entender el ego si no se usa la duda metódica o si no se duda de los sentidos. Pero esto no es importante. Lo central aquí es subrayar que el ego es si y sólo si se aplica el argumento escéptico.

### 6.1. ¿Qué soy, qué es el ego?

Hay que retomar el camino desde el principio.

Cómo se llega al ego.

Entonces todo es falso, no tengo ni cuerpo ni sentidos; figura, extensión, movimiento y lugar son ficciones; puede ser que nada haya de cierto en el mundo; mas puede suceder que Dios lo quiera así, pero hay que recordar que también él está, por el momento, en duda.

Como se anticipó en el apartado anterior, ahora el cuerpo está tan en duda que ha llegado a ser falso: todo es falso.<sup>233</sup>

Pero la disertación de Descartes continua: "Y yo, al menos, ¿no soy algo?". Yo no tengo cuerpo, no tengo sentidos, pero me he persuadido de que tengo prejuicios, y pensé en tomar la decisión de destruirlos sistemáticamente... así es que no se pueden realizar estas acciones sin yo ser; pues puede ser que dude de los conocimientos adquiridos con anterioridad, puede ser que todo lo que me rodea es un sueño, puede que no haya Dios verdadero sino un genio maligno que se ha empleado en engañarme; también puede ser que viva en el engaño, que nada sea cierto; no importa; pues, en este, punto, no cabe duda alguna de que yo soy, pues se me engaña, soy

---

<sup>233</sup> Todo es falso en tanto sea dudoso. Pues no hay que olvidar que en el examen a las opiniones antiguas hay que tomar en cuenta que para rechazar alguna es necesario únicamente hallar en ella razones para ponerla en duda. Esto en el *Discurso del Método* y en la *Meditación Primera*.

engañado, pero soy y en eso no hay engaño, pues hay engaño en tanto soy. Conclusión: yo soy, yo existo.<sup>234</sup>

Pero ¿qué soy?, ¿cuerpo y alma? Y con esta pregunta y su respuesta, Descartes va proyectando la separación del alma del cuerpo. Veamos, dice Descartes, ¿en mí espíritu se halla, como en los cuerpos, la propiedad de ser determinado por una figura? ¿la de estar colocado en cierto lugar? ¿la de llenar un espacio de modo que excluya a cualquier otro cuerpo? ¿la capacidad de ser sentido por el tacto o por la vista, o por cualquier otro de los sentidos? Pues, al parecer, no esta en la naturaleza del cuerpo la capacidad de moverse por sí mismo, de sentir o de pensar; pero tampoco siento, pues es dudable que tenga cuerpo, pues lo que siento, por medio de él es engañoso (los sentidos nos engañan) y respetando la premisa de que habrá que descalificar como verdadero todo aquello de lo que se tenga alguna duda, entonces no tengo cuerpo; mas del atributo del alma que no duda Descartes es del pensar, pues encuentra "que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí"<sup>235</sup>. Esto es cierto: yo soy, existo<sup>236</sup>; y soy una cosa que piensa, un espíritu, un entendimiento o una razón.

*Sum res cogitans* incluye cinco aseveraciones distinguibles (cada una de ellas más fuerte de la anterior):<sup>237</sup>

- (1) Pienso.
- (2) Soy una cosa pensante.
- (3) El pensamiento es una propiedad que me es esencial.
- (4) El pensamiento es la única propiedad que me es esencial.<sup>238</sup>

---

<sup>234</sup> "la proposición "yo soy, yo existo" es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mí espíritu."

<sup>235</sup> Meditación Segunda pág.: 100

<sup>236</sup> Pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar, pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir.

<sup>237</sup> *Descartes*, pág. 119.

<sup>238</sup> Cita de MDW a (4): Detrás de este tipo de enunciado hay un supuesto tácito de que no nos interesan propiedades tales como unidad o duración que son atribuibles a toda sustancia.

(5) Soy esencialmente una cosa pensante y no esencialmente material.

Como podemos ver (5), pero no (4) implica la afirmación de la no identidad del pensamiento con cualquier propiedad corpórea. Este es un paso camino a la división entre pensamiento y extensión.

¿Cuántas de estas proposiciones se establecen en la Segunda Meditación? Parece como si Descartes pensase que ha establecido todas ellas. "sólo el pensamiento no puede quitárseme; no soy sino una mente, alma, entendimiento o razón."

No es claro con que derecho puede sostener que ha establecido todas estas proposiciones en esta etapa de su razonamiento. Por ejemplo: ¿qué le da derecho a suponer que nada es realmente verdadero de él, más allá de lo que tiene certeza en esta etapa? Y: en la 6ª M. D. ofrecerá un argumento explícito en apoyo a la aseveración de que el pensamiento es su única propiedad esencial. Este argumento sería redundante si él ya se considerase a sí mismo con derecho a afirmar, en la 2ª M., que "sólo el pensamiento no puede quitárseme".

Esta es una solución en parte:

En la 2ª M. D. afirma que o puede concluir a cerca de la distinción mente o yo del cuerpo. Que es lo que parecen sugerir sus palabras:

Pero posiblemente sucede que estas mismas cosas [corpóreas tales como el cuerpo humano] que supuse que eran nada porque me son desconocidas, en las verdades de las cosas, no son diferentes de este yo que conozco. No sé, esta cuestión no la disputo ahora; sólo puedo dar un juicio sobre las cosas que me son conocidas.

Entonces Descartes ya no afirma (4) & (5), exactamente; sino que las matiza así:

(4E) El pensamiento es la única propiedad que sé que me es esencial (inseparable de mí).

(5E) No sé que el pensamiento sea idéntico a ninguna propiedad corpórea.

Para el argumento de la distinción mente-cuerpo en la 6ª es importante que D. considera que el razonamiento del *cogito* le ha proporcionado (2).<sup>239</sup>

En contra de la proposición (3) se puede decir que: Descartes menciona "el pensamiento...no puede separárseme", pero no dice que *dejaría de existir* si dejase de pensar, sino sólo que *podría*. Descartes, al parecer trata *esencia* y *naturaleza* como sinónimos: pues en la 6ª M. dice: "...de que sé que existo, y mientras no note que algo más pertenece a mi naturaleza o esencia a excepción de esto sólo...". Descartes mantiene en la 2ª M., de título *De natura mentis humanae; quod ipsa notior est quam corpus*, que hace descubrimientos acerca de su "naturaleza". Se puede decir que D. pretende mantener en la 2ª M. no sólo que piensa, sino que el pensamiento le pertenece a su naturaleza o esencia. Esta aseveración parece que no requiere de ninguna explicación o defensa además de la proporcionada en el razonamiento del *cogito* y en pocos pasajes de la 2ª M.<sup>240</sup>

Este conocimiento de mi mismo no depende de las cosas, que, dicho sea de paso, su existencia aún no me es conocida. Descartes nos dice que por medio de la imaginación no se puede llegar al conocimiento de cosas como el "yo soy, yo existo", pues conocimiento e

---

<sup>239</sup> Descartes, pág. 120.

<sup>240</sup> Descartes, pág. 121.

imaginación son dos cosas distintas y él sólo puede dar su juicio acerca de las cosas que conoce<sup>241</sup>.

## 6.2. Conclusión: eso que el ego es.

Soy, pues, una cosa que piensa. Y una cosa que piensa es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente. Sí, imagina, pues aunque lo que pueda imaginar sea dudoso, falso, el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y, en consecuencia, de formar parte de mi pensamiento. Y también siente, ve, escucha, gusta, huele, por medio de los órganos de los sentidos y aunque esa información sea falsa o que venga del sueño y no de la vigilia; todo eso se siente y sentir es pensar; y pensar es por donde se comienza a conocer quién soy con mayor claridad y distinción que antes.

Heos en el punto de derribar otro prejuicio adquirido, tal vez, implícitamente, desde niños, del mismo modo como aquel que consistía en estar seguro de diferenciar sueño de vigilia. Existe la opinión que consiente en creer que las cosas: el escritorio, la computadora: las cosas corporales, son conocidas más distintamente que yo que soy una cosa que piensa, un espíritu, un entendimiento o una razón; las cosas corporales caen bajo el dominio de los sentidos, que pueden ser engañados, donde existe la duda; mas que soy una cosa que piensa es, como ya vimos, indudable, y, por lo tanto, verdadera, pues pertenece a mí propia naturaleza, a mí mismo, no así las cosas corporales.

Pues no las vemos, no las tocamos o imaginamos, aunque antes así lo pareciera; sino que las inspeccionamos por medio del espíritu; inspección que puede ser o imperfecta

---

<sup>241</sup> Meditación Segunda. pág.: 101

y confusa, llevando mi juicio al error, cosa que se intenta evitar, o clara y distinta, cosa que se pretende; de cualquier forma no se las podría concebir sin un espíritu humano: al concebir las cosas corporales, al conocerlas o crearlas existentes se está concibiendo, conociendo y advirtiendo de existencia al propio espíritu humano antes y en mayor medida que a las cosas corporales; puesto si existen en tanto que las veo, con más evidencia yo existo, pues las veo; más puede ser que lo que veo sea un sueño, o que no tenga ojos para ver ni ningún otro sentido, pero cuando veo, cuando pienso que veo, soy yo, que pienso, una cosa: una cosa que piensa (como ya antes lo hemos advertido).

Lo que se puede concluir hasta este momento del discurso cartesiano es que los cuerpos no son conocidos por los sentidos ni por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento, y por estas razones es que Descartes puede declarar que ve *"claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu"*<sup>242</sup>.

En este punto es más clara la gestación de la separación del alma del cuerpo. Pues el cuerpo es dudoso en tanto se duda de los sentidos: Sentir es pensar, pero lo que se siente bien puede ser falso; entonces aunque sintamos el cuerpo, éste aún puede ser falso. Aún los sentidos pueden engañarnos, por lo que, también lo corporal es dudoso. Y a este grupo de lo corporal pertenecen tanto la mesa, el escritorio y la computadora así como el propio cuerpo. No hay que dejar de decir que este es un momento del discurso filosófico de Descartes; pues más adelante, en

---

<sup>242</sup> Meditación Segunda.

otro momento, se puede ya hablar de la existencia de las cosas materiales, pero aún no.

#### **6.2.1. La cosa que piensa "se conoce mejor" que el cuerpo.**

Es un error decir que se conoce los cuerpos (por ejemplo: la cera) por medio de los sentidos o la imaginación. Mi concepción empirista original del cuerpo, haría tal conocimiento "capaz de que lo tuviera algún animal" pero sucede que no se puede percibir "de esta manera sin una mente humana".

Insinuación de gran importancia para la distinción mente cuerpo. El examen de nuestro conocimiento del cuerpo nos ha dicho algo nuevo acerca de nuestras mentes cognoscentes.

El pasaje del trozo de cera proporciona:

- a. un concepto de cuerpo que entrará en contraste con la concepción de la mente mediante la distinción extensión-pensamiento.
- b. La base para una concepción del pensamiento — específicamente del entendimiento— que pretende hacer evidente que es diferente de los procesos mecánicos

Basándose en el estudio de la cera asevera "que nada puedo percibir de manera más fácil o más evidente que mi mente"; que conozco la naturaleza de mi mente "más distintamente" que cualquier cuerpo.

## **7. La claridad y la distinción.**

En la Tercera Meditación Metafísica, Descartes explica con amplitud el argumento para probar la existencia de Dios. Sin hacer en este punto ninguna comparación sacada de cosas corporales (las que, en ese momento de su discurso filosófico, aún están en duda), sino alejado el espíritu de todo uso y comercio de los sentidos.

La exposición de esta prueba de la existencia de Dios es ajena a los fines de la presente investigación. Sólo se dirá lo siguiente:

### **7.1. Todo lo distinto y claramente percibido es verdadero.**

La verdad adquiere dos características inherentes a ella, la claridad y la distinción. Estas características se derivan de la primera verdad a la que se llega filosofando con método, y luego Dios garantiza que todo lo clara y distintamente percibido es verdadero.<sup>243</sup>

Siguiendo el orden de lo más simple a lo más complejo, que es la segunda regla del Método; del "yo soy, yo existo", que es la verdad más simple, se sigue la cuestión sobre la existencia de Dios. Hasta aquí sólo Descartes se cree seguro de sí y su existencia, de si existen cosas fuera de sí mismo, Descartes, no lo sabe de cierto, pues las imagina y siente, pero no por eso existen, antes bien, como ya se explico, existe el que las imagina y siente; además, está seguro de poseer los requisitos para estar cierto de algo: que todas las cosas que se perciben clara y distintamente son verdaderas: la percepción clara y distinta fue propia

---

<sup>243</sup> Sobre la circularidad de este argumento cartesiano: *Descartes*, Wilson, pág.: 198.

de la primera verdad, del "yo soy, yo existo"<sup>244</sup>; debido a esto hace de la claridad y distinción características de la verdad.

Bajo este régimen, el de la claridad y distinción como requisito de la verdad, Descartes debe admitir, aunque por costumbre se crea como cierta, que no hay cosas fuera de sí de las que procedan las ideas y que esas ideas no son semejantes a tales cosas. Pero este régimen, al igual que el ego, no es más que resultado de seguir este nuevo concepto de experiencia propuesta por Descartes.

El discurso filosófico cartesiano se quedó en aceptar como posible que un Dios poderoso le engañe aún en lo que le parece más cierto, pero es claro que pudiendo ser engañado, ese Dios no puede hacer que Descartes no sea nada mientras está pensando que es algo; tampoco puede hacer que Descartes no haya sido, si es verdad que fue; ni puede hacer que 2 y 3 no sean 5; cosas tan claras que no pueden ser de otro modo que como se conciben.

En resumen Descartes se pregunta, después de un serio examen de pensamientos e ideas, si la idea de Dios procede de él. Dios como sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente gracias a la cual Descartes mismo y el resto de las cosas que existen, si existen algunas, han sido producidas y creadas. Y según lo dicho en la Meditación Tercera: no; pues él, si bien es una sustancia, es una finita que no podría tener la idea de una sustancia infinita; y sin embargo, dice poseerla en él, pero la posee porque esa misma sustancia infinita la puso en él. Conclusión: si Descartes tiene la idea de Dios, la

---

<sup>244</sup> Y aclara: dicha percepción "no sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falsa una cosa concebida por mí de ese modo claro y distinto." Esta es, también, una duda radical; pues, si aún percibiendo claro y distinto podemos estar en el error, parece que ningún remedio hay; pero, como se verá más adelante, todo lo percibido claro y distintamente, bajo garantía divina, es verdadero.

tiene porque Dios la puso en él, así, para Descartes, Dios existe<sup>245</sup>.

## 7.2. Dios: garantía de la verdad.

Dios es importante para el discurso cartesiano y lo es, también, para esta investigación, en tanto que una vez demostrada la existencia de Dios, es él el que se convierte en garantía de la verdad. Es importante en función de la garantía de verdad, más no en la demostración de su existencia; pero sí se debe decir que ese Dios no puede engañarle<sup>246</sup>, pues en el engaño hay imperfección de algún tipo y ese Dios del cual Descartes ha demostrado su existencia es perfecto.

### 7.2.1. El origen de error.<sup>247</sup>

Si todo lo que hay en Descartes viene de Dios y Dios no le dio facultad de errar, ¿cuál es el origen del error? El error no es nada real y mucho menos derivado de Dios, sino un defecto y el engaño se debe a que la potencia que Dios le dio de discernir lo verdadero de lo falso no es infinita en él.

No hay nada raro en no comprender por qué Dios hace lo que hace —y no por eso hay que dudar de su existencia—, pues *mí naturaleza*, dice Descartes, es endeble y limitada y la de Dios es inmensa, incomprendible e infinita; por lo que hay en él inmensas, incomprendibles e infinitas cosas, situaciones, razones, poderes, potencias, etcétera, que escapan excediendo el alcance del espíritu humano: es imposible indagar y tratar de descubrir los impenetrables fines de Dios.

---

<sup>245</sup> También en: *Principios*, primera parte, XIV, XVIII, XX. Y en: *Descartes*, Wilson, pág.: 157, 162.

<sup>246</sup> *Objectones y Respuestas*, pág.: 116. *Principios*, Primera parte, XXXIX.

<sup>247</sup> Sobre el error en *Principios*, primera parte, XXXI al XLIV.

### 7.2.2. El entendimiento y el libre albedrío.

Al confesar que tiene errores que lo delatan como imperfecto, halla, Descartes, que dependen del concurso de dos causas: la facultad de conocer que dice hallar en sí mismo, es decir, el entendimiento, y la facultad de elegir -libre albedrío-, es decir, la voluntad. Por el entendimiento no se afirma o niega algo, sino que se concibe las ideas de las cosas de las que se afirma o niega; por lo que el entendimiento no se equivoca; y aunque la facultad de conocer no es amplia ni grande, no parece haber razón alguna para creer que Dios debió otorgarla de este modo. Pero el libre albedrío o la voluntad parece tener lo que le falta al entendimiento; pues es lo más perfecto y grande que Descartes halla en sí mismo; pero perfecto y grande consiste sólo en hacer o no hacer, en afirmar o negar, querer o no querer; al buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone se actúa sin sentirse constreñido por fuerza exterior alguna: en esto consiste.<sup>248</sup>

Por lo que, amplísima y perfectísima, la potencia de querer no es la causa de mis errores y la potencia de entender o concebir tampoco, pues, en tanto dada por Dios, todo lo concebido es concebido como es debido sin posibilidad de engaño.

Entonces los errores nacen de que la voluntad, más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene como éste, sino que llega hasta cosas que no comprende; por lo que confunde falso y verdadero, bien y mal; por esto sucede el engaño y el pecado.

---

<sup>248</sup> Y continúa al respecto del papel de la libertad respecto al error, en *Meditaciones* pág.: 124.

### 7.3. Cómo evitar el error.

Hay, pues, que juzgar, para evitar error, no sobre probables conjeturas, sino sobre ciertas e indudables razones; y en caso de ausencia de claridad y distinción en la concepción de una cosa habrá que abstener el juicio acerca de la misma, sin afirmarlo o negarlo, para hacer uso debido del libre albedrío. Y como la luz natural enseña que el conocimiento del entendimiento debe preceder siempre a la determinación de la voluntad, es decir, que nunca ha de juzgarse sino de cosa conocida, para dar debido uso al libre albedrío, no se corresponde asentir a una razón que no se percibe, pues se puede errar o, hasta, se puede tropezar casualmente con la verdad, pero, en todo caso, se estará juzgando mal; por lo que también habrá que juzgar sólo de cosas percibidas con claridad y distinción, no de cosas que creímos haber conocido de antes y, confiados en la memoria, asentimos acerca de ellas como perfectamente conocidas.

Descartes halla en este mal uso del libre albedrío la privación que constituye la forma del error, y que es lo único en que consiste la razón formal del error y del pecado, privación que procede de él, mas no de la facultad que ha recibido de Dios; a Dios no le presenta queja alguna acerca de su inteligencia estrecha o de su imperfección; al contrario, le da gracias por las pocas perfecciones que él halla en sí, las cuales, obviamente, Dios le dio. Tampoco se queja de que la voluntad sea más amplia que el entendimiento; al contrario, entre más amplia más agradecido está con él. Se ha dado cuenta que es falible, pero esto no significa que Dios sea imperfecto; es falible porque no se ha usado bien la libertad para hacer juicios acerca de cosas que no se perciben claras y distintas.

Descartes se halla agradecido con Dios, pues, a pesar de que no dio a Descartes la perfección de no errar —por medio de un entendimiento que todo de lo que pueda deliberar sea percibido claro y distinto—, sí le dio la posibilidad de no dar juicio alguno acerca de cosas oscuras.

En resumen; para no errar: se debe contener la libertad dentro de los límites del conocimiento; se debe juzgar sólo de las cosas que el entendimiento representa claras y distintas; Dios hará el resto, pues siendo perfecto, no puede ser causa de error; por lo que, gracias a Dios, todo lo que perciba claro y distinto es algo<sup>249</sup>, algo que no puede proceder de la nada, debido a que debe ser necesariamente obra de Dios, cuya perfección, como ya se dijo, hace imposible que sea causa de error.

Una vez demostrada la existencia de Dios, es importante para el discurso filosófico cartesiano a tal punto que es él quién puede garantizar que todas las cosas que percibimos clara y distintamente son verdaderas, despejando así las dudas anteriormente examinadas<sup>250</sup>.

#### **7.4. El concepto de experiencia cartesiana.**

El concepto de experiencia cartesiana resultado de la duda y la separación de los sentidos adquiere gracias a Dios otra característica importante: todo lo clara y distintamente percibido es verdadero.

Descartes nos define qué entiende por claro y distinto, que son, ambas, las características de la percepción que puede servir de base a un juicio cierto e indubitable:

---

<sup>249</sup> *Objeciones y Respuestas*, pág.: 180.

<sup>250</sup> *Principios*, Primera parte, XXX.

Llamo clara a aquella que está presente y manifiesta a la mente atenta.

y

En cambio llamo distinta a la que siendo clara está tan precisamente separada de todas las otras, que no contiene en sí absolutamente nada más que lo que es claro.<sup>251</sup>

Por lo que si, se piensa un momento, una percepción puede ser clara aunque no sea distinta; mas no puede ser distinta si no es clara.

Lo claro y lo distinto como características de la verdad garantizada por Dios, que existe, es un movimiento más para terminar de redondear, de completar el concepto de experiencia que Descartes propone, no para la vida práctica, sino para la contemplación y la búsqueda de la verdad, según su discurso filosófico.

Después de toda esta travesía es ya momento de hablar de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre. Es el paso siguiente, pues ya se tienen herramientas para tratar con ese tema.

---

<sup>251</sup> *Principios*, primera parte, XVI. Y en *Descartes*, Wilson, pág.: 214, 215.

## 8. Conclusiones.

El siguiente paso en el discurso filosófico de Descartes es, primero, enunciar las razones que pueden hacernos inferir la existencia de las cosas materiales, para después mostrar que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, aunque está estrechamente junta y unida a él; todo esto sin olvidar que es más firme y evidente el conocimiento de Dios y nuestra alma que el de que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos y cosas semejantes.

Para lo cual delibera sobre las experiencias sensoriales que deben ser causadas por objetos físicos realmente existentes y que pueden darnos, en una medida muy limitada, conocimientos de estos objetos. También concluye su argumento a favor de la *distinción real*<sup>252</sup> de la cosa pensante y la cosa extensa que había comenzado en la Segunda Meditación, por medio de discutir la naturaleza de la unión entre ambas.

### 8.1. La existencia de las cosas materiales.

Puede haber cosas materiales en tanto se les considere como objetos de las demostraciones geométricas, ya que de esta manera se conciben muy clara y distintamente; y porque la facultad de imaginar convence de su existencia al considerar las cosas materiales, pues la imaginación es cierta aplicación de la facultad de conocer al cuerpo, en tanto que imaginar, para Descartes, es contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal, es una manera de pensar; además que, por costumbre, se emplea siempre la imaginación al pensar las cosas corporales. Pero aunque se

---

<sup>252</sup> Se da entre dos o más sustancias; y se perciben realmente distintas entre sí, por el hecho de que podemos comprender clara y distintamente la una sin la otra. En *Principias*, primera parte, LX.

emplee por costumbre o esté en mí, dice Descartes, no es necesaria a mi naturaleza o esencia de mi espíritu, en cuanto que difiere de la potencia de concebir; *"pues aun cuando no la tuviese, no hay duda de que seguiría siendo el mismo que soy ahora; de donde parece que se puede inferir que depende de alguna cosa que no es mi espíritu"*<sup>253</sup>.

Y en el discurso filosófico de Descartes difieren la imaginación y la pura intelección o concepción, pues, podemos concebir cualquier figura, sea de tres lados, sea de mil, mas no podemos imaginarla, es decir, contemplar todas sus líneas como teniéndolas presentes (no puede vérselas presentes con los ojos del espíritu), pues una figura cuadrada puede ya implicar dificultades insalvables para ser imaginada, pero ninguna para ser concebida. El espíritu, para concebir, entra en cierto modo en sí mismo y considera alguna de las ideas que en sí tiene; pero, al imaginar, se vuelve hacia el cuerpo para considerar algo conforme a la idea que él mismo ha formado o recibido por los sentidos. La imaginación puede, en cierto modo, originarse en los cuerpos, si es que existen cuerpos. Descartes, sin otra explicación acerca de cómo se forma la imaginación, hace la probable conjetura de que hay cuerpos, con la reserva de que no por imaginar cuerpos, existan cuerpos.

Aún no es concluyente la existencia de los cuerpos, mas tampoco todo es naturaleza corporal, entonces: ¿de las ideas que recibo en mi espíritu por medio del modo de pensar que llamo sentir —de las cuales algunas son, además de la naturaleza corporal: los colores, los sonidos, los

---

<sup>253</sup> *Meditaciones*, pág.: 136.

sabores, el dolor- no podré sacar alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corporales?

Imaginar y sentir son facultades del pensar que, aunque sin ellas pueda concebirme por entero clara y distintamente no puedo sin mí concebirlas; pues no pueden existir sin una sustancia inteligente a la que estén adheridas o pertenezcan<sup>254</sup>. Y continúa al respecto de este modo:

También conozco otras facultades, como cambiar de sitio, ponerme en varias situaciones, y otras que, como las anteriores, no pueden ser concebidas sin una sustancia a la que se hallan adheridas y, por lo tanto, no pueden existir sin esa sustancia; pero es muy evidente que estas facultades, si es verdad que existen, deben pertenecer a una sustancia corpórea o extensa, y no a una sustancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto hay contenida cierta suerte de extensión, mas no de inteligencia. Además no puedo dudar que hay en mí una facultad pasiva de sentir, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles; pero sería inútil para mí esa facultad y no podría hacer uso de ella, si no hubiera también en mí, o en alguna otra cosa, otra facultad activa capaz de producir esas ideas. Mas esa facultad activa no puede estar en mí, considerado como algo que piensa, puesto que no presupone mi pensamiento y puesto que esas ideas se han presentado muchas veces en mí, sin que yo contribuya en nada a ello, y a veces contra mi deseo; precisa, pues, necesariamente, que se halle esa facultad en alguna sustancia diferente de mí, en la cual esté contenida formal o eminentemente, como antes dije, toda la realidad que hay objetivamente en las ideas producidas por esa facultad. Y esa sustancia es,

---

<sup>254</sup> Imaginar y sentir "son distintas de mí como los modos lo son de las cosas" *Meditaciones*, pág.: 140

o un cuerpo, es decir, una naturaleza corpórea que contiene formal y efectivamente todo lo que hay objetivamente y por representación en esas ideas, o Dios mismo o alguna criatura más noble que el cuerpo, en donde todo eso esté contenido eminentemente. Ahora bien: no siendo Dios capaz de engañar, es patente que no me envía esas ideas por sí mismo, ni tampoco por medio de una criatura que posea la realidad de esas ideas no formalmente, sino sólo eminentemente. Pues no habiéndome dado Dios ninguna facultad para conocer que ello es así, sino muy al contrario, una poderosa inclinación a creer que las ideas parten de las cosas corporales, no veo como podría disculparse el engaño si, en efecto, esas ideas partieron de otro punto o fueron producto de otras causas y no de las cosas corporales. Sin embargo, quizá no sean enteramente como las percibimos mediante los sentidos, pues hay muchas cosas que hacen que la percepción de los sentidos sea muy oscura y confusa. Pero es preciso confesar, al menos, que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir, todas las que, en general, comprende el objeto de la geometría especulativa, están verdaderamente en los cuerpos.<sup>255</sup>

En este punto el discurso filosófico cartesiano permite advertir que todo lo concebido clara y distintamente es verdadero debido a Dios.

Así, todo aquello claro y distinto que se puede hallar en los cuerpos, sólo eso, es verdadero. En este momento se llega a la culminación del concepto de "experiencia" propuesto por Descartes.

---

<sup>255</sup> *Meditaciones*, pág.: 141

## 8.2. El cuerpo y el alma son distintos

Basándose en la "experiencia" cartesiana se llega a la verdad del *ego*, gracias a las características de esta primera verdad (claridad y distinción) se llega a las características de toda verdad: claridad y distinción. Entonces todo lo clara y distintamente percibido es verdadero, como ya vimos, gracias a Dios. Así se completa el concepto cartesiano de "experiencia", al cual se debe y se halla como base otro resultado, otra verdad, que es que el alma y el cuerpo del ser humano (del hombre dice Descartes) son distintos. Y esto sucede de este modo:

Descartes reconoce que no hay que aceptar las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, mas, gracias a Dios, tampoco se deben poner en duda todas en general; como por ejemplo: no debo dudar de que hay algo de verdad en esto: tengo un cuerpo; puesto que la naturaleza me lo enseña y lo que la naturaleza me enseña tiene algo de verdad, pues por naturaleza en general, Descartes entiende a Dios mismo o el orden o disposición por Dios establecido en las cosas creadas; y por *mi* naturaleza en particular la compleción o ensamblaje de todas las cosas que Dios me ha dado. Lo importante aquí es que *"como Dios no puede engañarnos, y, por lo tanto, no ha permitido que no pueda haber falsedad en mis opiniones sin darme al mismo tiempo alguna facultad para corregirla, creo poder concluir, con seguridad -nos presume Descartes-, que poseo los medios para conocerlas ciertamente."*<sup>256</sup>

Sé de cierto que existo y a mi naturaleza le es conveniente, en exclusiva, que yo soy algo que piensa, pues concibo clara y distintamente que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa o en ser una sustancia cuya

---

<sup>256</sup> *Meditaciones*, pág.: 141

esencia o naturaleza toda es sólo pensar sin nada que ver con la extensión, por lo que no soy extenso; por otra parte la idea de cuerpo consiste en algo que no piensa y que posee la propiedad de la extensión; de lo que se concluye que: yo, aquello por lo cual soy lo que soy, es decir, el alma, es distinto de mi cuerpo<sup>257</sup>. Esto, de nuevo, es debido a Dios pues todas las cosas que pueden ser concebidas de manera clara y distinta pueden ser producidas por Dios tal como las concibo; por lo que es suficiente concebir clara y distintamente una cosa sin la otra para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra. Pero distinto o diferente no es separado, pues la naturaleza me enseña que estoy unido estrechamente a mi cuerpo, que formo un todo con él; esto debido a los sentimientos de dolor, hambre, sed, etcétera, que son confusos modos de pensar, que proceden y dependen de la íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo.

Así es que Dios es capaz de producir o hacer que suceda cualquier cosa que yo sea capaz de percibir clara y distintamente.

Porque yo sé que todo lo que entiendo clara y distintamente puede hacerlo Dios tal como lo entiendo, basta con que pueda entender clara y distintamente una cosa, a parte de otra, para que yo esté cierto de que una es diferente de la otra, porque pueden situarse aparte, al menos por Dios; y no importa mediante que poder se haga esto, a fin que juzguemos que son diferentes y, así, por este mismo hecho, que yo sé que existo y que mientras no note que ninguna otra cosa pertenece a mi naturaleza o esencia, excepto tan sólo esto, que soy una cosa pensante, correctamente concluyo

---

<sup>257</sup> *Principios*, primera parte, VIII, I-II, LIII.

que mi esencia consiste en esta [cosa] que soy una cosa pensante. Y aún cuando, probablemente (o, más bien, como lo diré después ciertamente) tengo un cuerpo, que está unido a mí de manera muy cercana, porque, sin embargo, por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tan sólo que soy una cosa pensante, no extensa y, por otra parte, tengo una idea distinta de cuerpo, en tanto que es sólo una cosa extensa, no pensante, es cierto que soy realmente distinto de mi cuerpo y puedo existir aparte de él.<sup>258</sup>

Hay diferencia entre espíritu y cuerpo, como ya se dijo antes, pues el espíritu, por su naturaleza es enteramente indivisible, en tanto cosa que piensa no tiene partes, y no son partes de él las facultades de querer, sentir, concebir, sino que el espíritu todo quiere, siente, concibe; y, por otro lado, y aunque el espíritu sea un todo con el cuerpo, cuando éste pierde una parte, se advierte que al espíritu nada se le ha sustraído; puesto que referido a lo corporal o extenso es imposible que, por pequeño que sea, no sea por el pensamiento o el espíritu dividido en varias partes, por lo que, una característica de lo corporal o extenso es la propiedad de la divisibilidad. Conclusión: el espíritu o alma del hombre es diferente del cuerpo.

### **8.3. Problemas de la distinción entre el alma y el cuerpo**

Ahora bien, esta cartesiana posición dualista trae problemas y objeciones; en específico respecto a la relación entre lo extenso con lo pensante precisamente allí donde es más estrecha, más íntima: entre el cuerpo y

---

<sup>258</sup> Descartes, Wilson, pág.: 277. *Principios*, Primera parte, LIV, LXIII, LXIV.

el alma en el ser humano. Principalmente son tres los problemas<sup>259</sup>:

- 8.3.1. problemas de interacción causal; que consisten en el "cómo" de la interacción entre sustancias de distintos tipos. Esta objeción considera que Descartes falló en explicar cómo la cosa pensante puede dirigir, guiar o manipular a la extensa, siendo tan distintas ambas.
- 8.3.2. problemas de localización: la cosa pensante ¿se halla en una pequeña parte del cerebro o entremezclada con todo el cuerpo?
- 8.3.3. el problema de la unión sustancial o de "una totalidad". La pensante y la extensa se conciben como sustancias distintas y se conciben como actualmente unidas.

Yo sostengo que estas objeciones o problemas se hallan fuera de lugar en dos sentidos.

El primero de ellos consiste en un enfoque desde fuera del discurso filosófico cartesiano, trata un poco con lo que no-dice Descartes, pero que determina al discurso. El segundo tiene lugar al interno del discurso y desde él habla. Si tomamos en cuenta esta diferencia entre ambos, creo que se entenderá porque no se contradicen.

A. La cosa pensante escapa al discurso cartesiano y, en consecuencia, la relación de esta con la cosa extensa será malograda.

La cosa pensante, no puede ser explicada con claridad y distinción por medio del discurso filosófico que propone Descartes, debido a que es el sub-puesto que sub-yace; y esto lo refleja el mismo discurso al hallar en el ego la

---

<sup>259</sup> WILSON, M. en pág.: 300-302 explicita los problemas y, después de ciertos análisis, vuelve sobre ellos en 317-319.

primera verdad indudable que es la base desde la que parte dicho discurso y sin la cual no habría tal.

Lo único que podemos saber del ego es que piensa, que es una cosa que piensa aunque ignoramos *qué cosa es*. Esta es otra verdad indudable, que es una cosa pensante, pero es todo lo que sabemos.

Y no se puede saber más en tanto el nuevo modo de pensar, no ya el naturalismo renacentista, sino el mecanicismo influya la posición cartesiana; el límite de este mecanicismo se debe a la postura implícita cartesiana que sostiene que *no somos nada más que cuerpo* (cosa extensa), sino que somos *algo más* que sólo cuerpo (cosa pensante): así el mecanicismo explica el cuerpo *nada más*<sup>260</sup>; debido a esto las explicaciones cartesianas no abarcan a la cosa pensante, mucho menos a la *relación* de ésta con la cosa extensa; pues para explicar una relación falta tener claros —y distintos, en este caso— los elementos que la componen o, por lo menos, el comportamiento de dichos elementos cuando se hallan en relación; pero la relación de la cosa pensante con la extensa, es complicada. Así, por más explicaciones que tengamos de lo extenso, si se nos escapa la cosa pensante, la explicación y esclarecimiento de relación entre ambas también se nos escapará. O la tendremos presente pero no de manera clara y distinta. Y, mientras sea complicada de explicar la relación entre las cosas (pensante y extensa), esto es, mientras no sea clara y distinta, no se puede dar con los

---

<sup>260</sup> TURRÓ a lo largo de §4, §9, §10, §36, §37, §38, §42 & §85:

El hombre es el creador de la ciencia, pues es el *sub-jectum* del conocimiento (Meditaciones Metafísicas); a la vez que es un organismo corporal como el de cualquier animal; por lo que el hombre, debido a su cuerpo, es un ser de la naturaleza; en este sentido está sometido al mecanicismo; pero, el mismo hombre, es, a la vez, el fundamento del saber, por lo que debemos suponer que trasciende de alguna manera el puro mecanicismo. El dualismo consiste en que “la ciencia que crea el hombre revierte sobre él explicándolo en parte”. Pero ante tal dualidad, por encima o por debajo radica una unidad insoslayable. *Cosa pensante y cosa extensa* se deben a “los imperativos de la reflexión epistemológica por un lado (metafísica) y de la hipótesis mecanicistas por otro (fisiología)”

modos de comportarse de estos elementos en la mencionada relación.

B. De la cosa pensante y la extensa se puede tener experiencia.

Y dicha experiencia es verdadera, clara y distinta; tomando en cuenta que Descartes cambia el concepto de experiencia, pues la experiencia inmediata no nos lleva a evitar el error en el conocimiento —pues en tanto la experiencia inmediata se base en los sentidos, ésta será oscura y confusa—, el proceder metódico, por el cual se subsume lo empírico, evita el error. Sin embargo el sub-puesto del proceder metódico es la cosa pensante pues esta detrás de la aplicación del método<sup>261</sup>, así B. presupone que la cosa pensante es el sub-puesto del conocimiento, presupone A. Entonces, en tanto las objeciones acerca de la relación pensante-extensa se basen en la experiencia cotidiana<sup>262</sup> no tienen sentido de ser. No se le puede cuestionar a un discurso, cuya característica de la verdad es la claridad y distinción, acerca de la relación pensante-extensa cuando la experiencia de dicha relación se halla lejos de ser clara y distinta.

Cabe decir que Descartes trata de dar respuesta o explicación a estos problemas de relación. Por lo que podemos sostener que pretendía darles solución desde su filosofía<sup>263</sup>; debido a esto, puede pensarse que la lectura acerca del discurso cartesiano que pretenda sostener B. no estará respetando el principio o supuesto de que *la obra cartesiana contiene los elementos que muestran la coherencia y la fuerza lógica de su concepción acerca del*

---

<sup>261</sup> TURRÓ §79.

<sup>262</sup> Por llamarla de un modo y así distinguirla de la experiencia que propone Descartes donde no se debe confiar en los sentidos y donde claridad y distinción son el sello característico de la verdad.

<sup>263</sup> Por lo menos en Objeciones y Respuestas, en el ejemplo del piloto y su barco, al final de la parte V del Discurso y, en general, en *Las Pasiones del Alma*, en particular (I, 30 & I, 31).

conocimiento verdadero del mundo físico<sup>264</sup>, es decir, una especie de principio de consistencia. Podría entonces suponerse que la obra cartesiana contiene los elementos que permiten la coherencia y la fuerza lógica de su concepción acerca del conocimiento verdadero del mundo físico pero sólo al interno del propio discurso; pues, al aceptar ciertos principios cartesianos se puede comprender la situación de la cosa pensante con la cosa extensa, pero ni aceptando los mismos principios se puede congeniar el discurso cartesiano con el mundo físico<sup>265</sup>. De este modo si no aceptamos principios como que hay que dudar de los sentidos en la experiencia para conseguir la verdad o que la claridad y la distinción son características de la verdad, entonces nos vemos obligados a cuestionar acerca de la relación entre la cosa pensante y la cosa extensa; si aceptamos estos principios deberíamos entender que las objeciones acerca de esta relación están basadas en la experiencia cotidiana, oscura y confusa y no en aquella experiencia que duda de los sentidos y es clara y distinta.

---

<sup>264</sup> *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica* MONROY, Zuraya. UNAM 2006 México. pág.: 3. En algún sentido TURRÓ & WILSON respetan el mismo principio.

<sup>265</sup> Este no-congeniar se explica así: se debe a que el discurso cartesiano se basa en cierto tipo de experiencia que no es la cotidiana con la que sí lidiamos en el mundo físico. Así, los problemas de relación entre cosa extensa y cosa pensante que se le objetan al discurso cartesiano, me parece, se basan en la experiencia cotidiana que está lejos de ser clara y distinta; de este modo no tienen sentido, pues el discurso cartesiano llega a esa posición "bipolar" no confiando en los sentidos, ni en la experiencia cotidiana, es decir, llega a dicha posición precisamente cambiando el concepto de experiencia.

## EPÍLOGO

Esta es la última parte de la tesis donde se presentan algunas consecuencias de ésta investigación.

La conceptualización de la "experiencia" es de primordial importancia para los discursos filosóficos, tanto para el naturalista como para el cartesiano, en tanto el naturalismo renacentista como el cartesianismo son modos de conocer. Depende de este modo de conceptualización de la "experiencia" aquello que puede conocerse y aquello que no; y los modos en que lo que se puede conocer debe conocerse también dependen del concepto de "experiencia".

El concepto de "experiencia", entendido según el renacimiento, permite que prácticas como la astrología o la alquimia sean ciencias o disciplinas de conocimiento al interno del naturalismo. También la magia y la brujería se encuentran entre esas prácticas o disciplinas que en el naturalismo renacentista permitían acercarse verdaderamente a la realidad, al mundo, así lo manejaban y controlaban.

El concepto de "experiencia" propuesto por Descartes, que permite conocer lo verdadero por medio de sus características de claridad y distinción, da pauta a que la matemática sea una disciplina verdadera de acercamiento a lo real, al mundo (para manejarlo y controlarlo); esto por medio de la matematización de la cosa extensa. Gracias al concepto de "experiencia" propuesto por Descartes las nociones de cosa pensante y cosa extensa son experimentales y experimentables, pero sólo bajo el concepto de "experiencia" cartesiano. Por ello los problemas sobre la relación de la cosa pensante con la cosa extensa son falsos problemas, toda vez que se sostienen y se argumentan desde un concepto de "experiencia" que no es el cartesiano.

En pocas palabras es gracias al modo de conceptualizar la "experiencia" que, por un lado, durante el renacimiento se puede hablar de una universalización del alma, del mismo

modo que, por otro lado, Descartes habla de la realidad dividida bipolarmente en cosa pensante y cosa extensa. Inclusive, se pueda decir, que, dentro de este tipo de discursos filosóficos, del modo cómo se conceptualice la "experiencia" depende qué es conocimiento y qué no. Es decir, cuando en naturalismo renacentista la magia era una disciplina válida que describía lo real al igual que la astrología; con Descartes la magia (y la astrología) dejan de tener sentido debido, principalmente, al concepto de "experiencia" cartesiano.

Debido a lo anterior, cabe mencionar sobre la relación, entre la conceptualización de "experiencia" y el conocimiento; la pregunta sería: ¿conceptualizada la "experiencia" de la mejor manera podría asegurar un mejor conocimiento? Es decir, ¿entre mejor conceptualizada la "experiencia" será mejor el conocimiento? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta que es cierto que la "experiencia" se conceptualiza, esto es, que, dentro de los discursos filosóficos, la "experiencia" es un concepto, tanto en el del renacimiento como en el cartesiano; siempre que el mundo sobre el que versan esos discursos está hecho de "hechos" y los discursos filosóficos de conceptos. Así, si el mundo se comporta racionalmente, entonces podría existir un discurso filosófico que lo explique plenamente; pero esto consiste en averiguar si lo real es racional. Por otro lado, si el mundo no se comporta de forma que satisfaga nuestros estándares de inteligencia, entonces no habría discurso filosófico que pueda dar cuenta plena del mundo.

¿Entre mejor conceptualizada la "experiencia" será mejor el conocimiento?

La conceptualización de la "experiencia" correctamente de manera que efectivamente explique la totalidad de lo real

se halla en ese lugar donde pensamiento y extensión, donde lo pensado y lo que piensa eso pensado, se unen, es "la glándula pineal<sup>266</sup> de la epistemología".

Por otro lado, esta investigación es, en un sentido, un trabajo de historia del pensamiento, pues su desarrollo consiste en el seguimiento de conceptos a través de épocas distintas. Por ejemplo, las diferencias cosmológicas entre el pensamiento aristotélico y el naturalismo renacentista o la diferencia del concepto de "experiencia" entre el naturalismo y Descartes. Así este estudio trata de las diferencias de concepciones en distintas épocas. Debido a esto, la cuestión del progreso en filosofía, me parece, subyace a esta investigación. Es decir, la cuestión de si el renacimiento comprendió mejor el mundo de lo que lo comprendió Aristóteles o el asunto de si el heliocentrismo superó al geocentrismo o si la modernidad, que se tiene a bien considerar como nacida con Descartes, da cuenta de la realidad mejor y más satisfactoriamente de lo que lo hizo el renacimiento, todas estas cuestiones o temas, deberían ser respondidos. Y la respuesta tendría un serio valor dado el trabajo de investigación, en tanto historia del pensamiento, que se realizó en esta tesis. Por lo que me parece se podría bosquejar una respuesta seria a la pregunta ¿existe progreso en la filosofía?

Me parece que esta pregunta tiene sentido en esta época en tanto que el modo de conocer en boga es la ciencia, que sí admite progreso en el conocimiento científico.

Mi respuesta a esta cuestión es un firme y rotundo no, o sea, no existe progreso en filosofía.

Con todo, decir de los discursos filosóficos, del aristotelismo, del naturalismo y el cartesiano; decir,

---

<sup>266</sup> La glándula pineal es esa parte del cerebro, donde, se presume, Descartes designó para el contacto de la cosa pensante con la cosa extensa.

repito, que ninguno es mejor que el otro sino que sólo son diferentes concepciones de la realidad o del mundo me parece una respuesta sosa, simple e incompleta. Sin embargo, muy a mi pesar, esta investigación, creo yo, no puede dar otra respuesta. No da para más.

Sin embargo, el sentido que tiene preguntar sobre el progreso, ya sea en ciencia o en filosofía, me parece una moda, así como lo fue, en su tiempo, la propuesta geocéntrica, así como lo fue la magia o la alquimia y ahora, desde Descartes, la matemática; así como lo es la propuesta heliocéntrica. La pregunta sobre el progreso en el conocimiento, ya sea científico o filosófico, sólo tiene sentido en esta época del mismo modo como las regiones terrestre y celeste tuvieron sentido en otra época; del mismo modo que la alquimia y la magia tuvieron sentido en otra época.

## **BIBLIOGRAFÍA.**

### **Bibliografía básica:**

- ARISTÓTELES *Acerca del cielo* • *Meteorológicos* España, Gredos, 1996. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel.
- ARISTÓTELES *Ética Nicomaquea* México, U.N.A.M. 1954. Versión española y notas de Antonio Gómez Robledo.
- ARISTÓTELES *Ética Nicomáquea*•*Ética Eudemia* Madrid, Gredos. 1985 6ª reimpresión. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet.
- ARISTÓTELES *Física* México, UNAM 2001.
- ARISTÓTELES *Metafísica* Madrid, Gredos, 1994 3ª reimpresión. Traducción y notas por Tomás Calvo Martínez.
- Aristóteles. *Metafísica* España, Gredos, 1982. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.
- ARISTÓTELES. *Obras* Madrid Ed. Aguilar, 1986
- DAULER Wilson, M. *Descartes* México, U.N.A.M. 1990.
- DESCARTES, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* México, Esapasa-Calpe; Colección Austral 14ª edición, 1978.
- DESCARTES, R. *Dos opúsculos* México, U. N. A. M. 1972.
- DESCARTES, R. *Las pasiones del alma* DESCARTES, R. México, ediciones coyoacán; 2004.
- DESCARTES, R. *Los principios de la filosofía* Buenos Aires; Losada 1997.
- DESCARTES, R. *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas* Madrid, Alfaguara, 1977. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña.
- DESCARTES, R. *Meditaciones Metafísicas y Otros Textos* Madrid, Gredos, 1987.
- TURRÓ Salvio. *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia* Barcelona, Antrhopos, 1985.

### **Bibliografía complementaria**

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía México*, F.C.E. 1998.
- BONNOT Gerard. *Han matado a Descartes*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1973.
- GAOS José. *Las ideas y las letras México*, Biblioteca del Estudiante Universitario 120, UNAM, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía México*, F.C.E. 1985.
- HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas México*, F.C.E. 1986.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudios galileanos México*, Siglo XXI, 1981.
- MONROY, Zuraya. *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica México*, UNAM, 2006.
- ROBINET André. *El pensamiento europeo de Descartes a Kant México*, F.C.E. 1984.
- RODIS-LEWIS Geneviève. *Descartes y el racionalismo España*, Oikos-tau ediciones.
- SORELL, Tom. *Descartes Oxford University Press* 1987.
- TERESA, José de. *Pruebas cartesianas México U.A.M. Paza y Valdés*, 2002.
- VILLORO, Luis. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes México*, F.C.E. 1965.
- WILLIAMS, Bernard Arthur Owen. *Descartes: el proyecto de la investigación pura México*, U.N.A.M. 1995.