

## ¿EL INVENTOR DE LA MENTE? UNA CRÍTICA A LA LECTURA RORTIANA DE DESCARTES\*

JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR\*\*

**Resumen:** Este artículo está dividido en dos partes: en (I) expongo las líneas generales de la lectura rortiana de Descartes, centrada en su papel de *inventor* de la mente como un espacio interno; en (II) intento criticar un punto de esta lectura mostrando la existencia de numerosas conexiones entre Descartes y el pensamiento medieval.

**PALABRAS CLAVE:** RORTY, DESCARTES, MENTE, DUALISMO, TRADICIÓN FILOSÓFICA

**Abstract:** *This paper is divided into two parts: in (I) I put forward the general guidelines of rortyan lecture of Descartes, focused on his role as the inventor of mind as an inner space; in (II) I try to criticize an aspect of this lecture, by showing the existence of many connections between Descartes and medieval thought.*

**KEY WORDS:** RORTY, DESCARTES, MIND, DUALISM, PHILOSOPHICAL TRADITION

---

\* Este artículo se basa en varios apartados de mi tesis doctoral, dirigida por José Miguel Esteban Cloquell, a quien agradezco el generoso apoyo prestado durante la elaboración de la misma. Agradezco también el apoyo a la incorporación de nuevos profesores de tiempo completo autorizado en el oficio PROMEP/103.5/07/2597.

\*\* Universidad del Mar, campus Huatulco, jofilg@huatulco.umar.mx

I

Richard Rorty es un autor polémico y paradójico, y ello se debe en buena parte a que todavía no se ha encontrado un enfoque capaz de dotar de un sentido de unidad a su obra, aparentemente dispersa en multitud de *campañas* sin conexión entre sí.<sup>1</sup> A mi juicio, una de las escasas maneras de lograr tal sentido es fijarnos en algunos aspectos de la reconstrucción que hace de la historia de la filosofía, precisamente el enfoque que guía mi ensayo. Éste trata de comprender la lectura rortiana de René Descartes atendiendo a ese trasfondo proporcionado por la *Geistesgeschichte*<sup>2</sup> de Rorty, quien entiende la historia de la filosofía como la crónica de una revolución: a lo largo de varios siglos, un grupo de pensadores (etiquetados como *pragmatistas*) pelea contra una tradición opresiva (la *tradición platónico-kantiana*) hasta que consigue liberarse de ella. La tradición está caracterizada básicamente por tres elementos: (i) el esencialismo, la convicción de que cada cosa puede describirse correctamente sólo de una manera; (ii) el fundacionalismo, la idea de que el conocimiento debe estar garantizado por algún tipo de base más firme; y (iii) el representacionalismo, o la consideración de que conocer no es más que representar en forma adecuada el mundo. La importancia de Descartes dentro de esta tradición radica, por un lado, en que su pensamiento muestra de manera palmaria los tres elementos citados, de modo que se constituye como un concentrado de la misma. Por otro, en que establece un puente entre Platón y Kant, que vertebra a la tradición en torno a un núcleo coherente de problemas.

Descartes es el primer autor que (a causa del impacto provocado por el éxito de la ciencia) reacciona contra la escolástica, hegemónica durante siglos, originando así la filosofía moderna,<sup>3</sup> cuyas ramificaciones llegan hasta el presente. A Rorty le interesa especialmente una de estas

<sup>1</sup> Véase Rorty, 1998: 70-71 para una panorámica de la conocida diferenciación entre *movimientos* y *campañas*.

<sup>2</sup> Véase Rorty, 1990: 77-83 para una contextualización de la *Geistesgeschichte* y los demás géneros historiográficos diferenciados por Rorty.

<sup>3</sup> Debo advertir que estoy presentando la opinión de Rorty. Una valoración más ponderada debería colocar en la lista de *padres* de la filosofía moderna a Galileo Galilei y Thomas

ramificaciones, que todavía mantiene presos a muchos filósofos: la imagen de “la mente como un gran espejo que contiene representaciones diversas —algunas exactas, y otras no— y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos” (2001: 20). La idea de fondo, entonces, es que los humanos poseemos una esencia de vidrio, un espejo capaz de reflejar la naturaleza que nos rodea, y que este hecho provoca que las representaciones, los *reflejos* en nuestro espejo, nos sean mejor conocidas que la propia naturaleza.<sup>4</sup> A este respecto, es muy importante señalar que, como afirma Rorty (2001: 50-51),

[...] en la concepción cartesiana —que llegó a ser la base de la epistemología ‘moderna’— lo que hay en la ‘mente’ son *representaciones*. El Ojo Interior examina esas representaciones con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad.

Para el autor, como se verá, la metáfora del espejo se encuentra detrás de la concepción de las creencias como “cuasiimágenes” (Rorty, 1996a: 26)<sup>5</sup> y por tanto de la concepción del conocimiento como representación exacta. Relacionada con la misma metáfora se encuentra también “la idea de que la filosofía debe proporcionar una matriz permanente de categorías en la que se pueda encajar sin violencia todo posible descubrimiento empírico y desarrollo cultural” (Rorty, 2001: 119). Este marco conceptual ahistórico debe servir como regla de medida, capaz de traducir al mismo lenguaje cualquier novedad en el ámbito científico o cultural, de modo que todos estos desarrollos puedan compararse con base en los mismos parámetros (generalmente su exactitud representativa). Según esta manera de entender la filosofía, si dispusiésemos de tal marco

---

Hobbes, y quizá también a Pierre Gassendi, todos ellos autores con grandes afinidades temáticas respecto a Descartes. Además, por supuesto, de Francis Bacon.

<sup>4</sup> Pese a la importancia que Rorty otorga a las imágenes y metáforas en general, y a la del espejo en particular, coincido en gran medida con la apreciación de Carlos Amable Baliñas (1994: 68, n. 59) en el sentido de que la metáfora del espejo da mucho más juego que el aprovechado por Rorty.

<sup>5</sup> Véase Filgueiras, 2007a, para unos comentarios sobre el concepto tan pobre de representación que maneja Rorty.

de referencia absoluto, sería posible escapar de la contingencia histórica, lo cual resulta ser una actualización del viejo ideal platónico.<sup>6</sup>

Rorty considera a Descartes el fundador de la filosofía moderna, en la medida en que resulta ser el inventor de la mente. Aquí debo recalcar de un modo preciso la perspectiva de Rorty, quien afirma que la actual idea de mente, tan intuitiva para nosotros, es en última instancia una invención de Descartes. Aunque pudiera hablarse de ciertos antecedentes medievales, como la noción de *essentia intellectualis*, e incluso rastrear otros aspectos hasta Platón y Aristóteles, se trataría en todo caso de lo que Rorty denomina *mente-como-razón*,<sup>7</sup> y no del concepto moderno de la mente como un escenario interno por el cual pasan las ideas, al cual Rorty considera una creación netamente cartesiana. Estas consideraciones deberían mostrar que el problema mente-cuerpo no es tan antiguo como a menudo suponemos. Asimismo, si se pone en términos wittgensteinianos, como hace Rorty, se tendría que admitir que todas nuestras presuntas intuiciones, aun las más arraigadas, no son más que los residuos de la aceptación de un determinado *juego de lenguaje*, en este caso el de Descartes y todos los que siguieron su estela.

La idea básica de dicho juego es la de un espacio o escenario interno en el cual los pensamientos pasan revista ante un ojo interior. El uso que hace Descartes del término *pensamiento (cogitatio)* es muy novedoso, pues lo utiliza “para referirse al dudar, comprender, afirmar, negar, querer, rechazar, imaginar y sentir” (Rorty, 2001: 52),<sup>8</sup> dándole, como afirma Anthony Kenny (citado en Rorty, 2001: 53-54) una nueva orientación, al

<sup>6</sup> La lectura rortiana de estos ideales platónicos es analizada en Filgueiras, 2007b.

<sup>7</sup> Durante todo el pensamiento antiguo y medieval, comenta Rorty, la mente es entendida sólo como facultad capaz de comprender los universales, dejando al cuerpo todos los demás aspectos, incluidos los procesos perceptivos, lo cual marca una gran diferencia con la filosofía moderna.

<sup>8</sup> *Cfr.*, el siguiente fragmento, extraído de las *Meditaciones*: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente”; o: “yo soy una cosa pensante, esto es, una cosa que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (Descartes, 1987: 25 y 30-31).

utilizarlo sistemáticamente para abarcar *todos* los contenidos de una mente humana. Un posible catálogo de estos contenidos debería incluir las “sensaciones corporales y perceptivas [...] las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talentos depresivos, y todo el resto de lo que llamamos ‘mental’” (Rorty, 2001: 54-55), como, por ejemplo, los recuerdos o los sueños. La novedad del juego cartesiano radica entonces, según Rorty, en la concepción de un solo espacio interior en el que pasan revista todos estos contenidos. Esta idea, por una parte, hace surgir los problemas del velo de las ideas y del mundo externo, poniendo así a la epistemología al frente de la filosofía, como se verá enseguida. Y hace surgir el problema mente-cuerpo, que *nace* en ese preciso momento, cuando Descartes establece la completa distinción entre *res cogitans* y *res extensa*.

Si queremos saber qué lleva a Descartes a establecer precisamente este *juego de lenguaje* dualista, debemos tener siempre presente el éxito de la ciencia natural, cuyo primer gran representante es Galileo. Descartes, como muchos pensadores de su tiempo, se pregunta por la causa de este gran éxito. La respuesta que avanza está en gran medida influida por las opiniones metacientíficas del propio Galileo, quien consideraba que el libro de la naturaleza se había escrito en lenguaje matemático o, como afirma Rorty, que las Matemáticas reflejan el verdadero modo de ser de las cosas. Descartes tratará de dar sentido a este último concepto del *verdadero modo de ser de las cosas*, y lo hará basándose en la claridad y distinción de las ideas de Galileo.<sup>9</sup>

El concebir la realidad “en términos de representaciones que no son simplemente nuestras representaciones, sino Las Suyas, según Su Propia Imagen, tal como se describiría a Sí Misma si pudiese” (Rorty, 1996b: 277), es según Rorty producto de dos errores fundamentales. Por una parte, el pensar que la falta de significado humano o moral del vocabulario empleado por Galileo tenía algo que ver con su éxito. Por otra, la idea de que el único modo de evitar la contaminación de elementos *sub-*

---

<sup>9</sup> Para Rorty habría sido mejor decir, sencillamente, que Galileo estaba usando un vocabulario más útil que el de Aristóteles. Pero Descartes, por el contrario, parece haber extraído “la moraleja de que la naturaleza siempre había *querido* ser descrita con ese nuevo vocabulario” (Rorty, 1996b: 276).

*jetivos* (ajenos al lenguaje de la naturaleza) era utilizar sólo nociones susceptibles de ser descritas en términos de cualidades primarias. La mezcla de estos dos errores, dice Rorty, sostiene lo que Bernard Williams denomina 'la concepción Absoluta de la Realidad',<sup>10</sup> la cual, así concebida, no es otra cosa que

[...] la forma cartesiana de la fantasía filosófica arquetípica —que Platón fue el primero en tejer— de abrirse camino entre todas las descripciones, entre todas las representaciones, hasta un estado de consciencia que *per impossibile* combina lo mejor de la visión inefable con lo mejor de la formulación lingüística. (Rorty, 1996a: 277)

Con el éxito de Galileo esta fantasía pareció que finalmente se había concretado, y que el Lenguaje Propio de la Naturaleza estaba disponible para quien quisiera leerlo; sólo había que estudiar Matemáticas, algo para lo cual Descartes se encontraba especialmente dotado.

Estas reflexiones conducen a tratar el intento cartesiano de codificar los principios metodológicos tal y como aparecen en las juveniles *Reglas para la dirección del espíritu* o, de un modo más maduro, en el *Discurso del método*. Aquí Descartes contrapone el seguir un método a una acti-

---

<sup>10</sup> Bernard Williams (1995: 63-64) explica así esta idea: supongamos dos personas A y B, cada una de ellas con su propia imagen del mundo, formada de creencias, maneras de conceptualizar, experiencias, etcétera. Respecto a un fragmento de conocimiento (una proposición *p*), está claro que ambas imágenes pueden ser distintas. Pero si ambas imágenes son conocimiento, prosigue Williams, este hecho implica que siempre existirá una manera de explicar la diferencia entre las dos, de explicar que las imágenes diferentes son imágenes de una misma realidad (un ejemplo sencillo: explicando que A y B están observando el objeto desde ángulos distintos). Para entender esta explicación, es obvio que se necesita una nueva imagen del mundo, que contenga A y B, así como sus respectivas imágenes del mundo. Los propios A y B podrían adoptar esta meta-imagen, distanciándose de su manera original de concebir el mundo. La idea de una concepción absoluta de la realidad, con los problemas que trae aparejados, surge del reconocimiento de que el proceso de formación de meta-imágenes parece susceptible de ser prolongado indefinidamente, pues admitir que no lo es significa renunciar a cualquier concepción adecuada de la realidad que está ahí de hecho.

tud basada en la casualidad, comparable a la de los buscadores de tesoros que salen al camino a ver qué sucede; a veces encuentran algo de valor, pero lo más normal es que malgasten sus esfuerzos. Para evitar esta situación, indeseable en la investigación científica, conviene seguir un método, tal y como hacen los matemáticos.<sup>11</sup> En el *Discurso del método*, Descartes nos propone cuatro reglas metodológicas: evidencia, análisis, síntesis y comprobación. Todas revisten interés, pero por su importancia filosófica quisiera centrarme en la primera, que obliga a Descartes a aceptar como verdaderas únicamente aquellas cosas que, cuando se encuentra con ellas, reconoce como tales de manera evidente. La evidencia no sólo es la primera regla, la que marca el inicio de la investigación, sino también la última, la que define su destino, pues toda investigación trata de avanzar de evidencia en evidencia. El desarrollo de las *Meditaciones* ofrecerá un buen ejemplo para entender cómo se aplica esta regla en la práctica de la investigación.

En esta obra, Descartes quería dotar a las ciencias de un fundamento que permita afirmar su verdad bajo cualquier circunstancia; para lograrlo, debía poner en cuestión todos los conocimientos adquiridos hasta entonces, rechazando cualquier idea que ofreciese la más mínima duda. Como se sabe, esta operación de duda metódica acabará conduciéndole a la hipótesis del genio maligno y el descubrimiento del *cogito*, en la Segunda meditación, el cual provee a Descartes de una base sólida para comenzar a construir su filosofía. Enseguida, avanza hacia una concepción del ser humano como *res cogitans*; luego de ver que atributos tradicionalmente considerados como pertenecientes al alma, como moverse, nutrirse o sentir no resisten la prueba del genio maligno, Descartes continúa diciendo:

---

<sup>11</sup> Aquí puede verse a las matemáticas ejerciendo una influencia determinante sobre la filosofía, en este caso sobre las consideraciones cartesianas acerca del método, hasta el punto de que toda la construcción de Descartes podría considerarse como un intento de lograr que todas las disciplinas poseyesen los mismos estándares de certeza que las matemáticas; a este respecto, es muy interesante la interpretación que efectúa John G. A. Rogers (1998), para quien la geometría ofreció a Descartes un modelo de la certeza que debía buscar.

[...] el pensamiento [...] es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso [...] Así pues, hablando con precisión, soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón. (Descartes, 1987: 24)

De este modo, Descartes establece fuera de toda duda cuál es la esencia del ser humano. La de las cosas materiales también es avanzada en esta Segunda meditación, cuando discute qué queda de la cera despojada de cualidades como la blancura, la dureza o el olor a flores. Para Descartes (1987: 27), lo que resta no es “nada más que algo extenso”, una caracterización que desarrollará en la Quinta meditación, donde fija la extensión como esencia de las cosas materiales. En la Sexta, Descartes refina lo dicho en la Segunda, mostrando de manera clara la diferenciación entre cuerpo y mente. Así, nos dice que un rasgo fundamental de esta distinción viene dado por el hecho de que la mente, a diferencia del cuerpo, es indivisible, y señala también al cerebro como lugar de conexión entre ambas. Con estas consideraciones, vistas por Rorty como una redistribución de las líneas que desde los griegos separaban las esferas de mente y cuerpo,<sup>12</sup> nace el dualismo cartesiano, que por siglos fue la *doctrina oficial* de la filosofía. Una de las mejores exposiciones de este *juego de lenguaje* dualista establecido por Descartes es, considero, la realizada en 1949 por Gilbert Ryle (1991), como preparativo a su propio ataque contra el mismo. Según este autor, el dogma cartesiano afirma que todos los seres humanos tenemos (o somos) un cuerpo y una mente, cuyas características son mutuamente incompatibles, tal y como resumo en el siguiente cuadro:

---

<sup>12</sup> “La idea de la ‘separación entre mente y cuerpo’ significa cosas diferentes, y se prueba con argumentos filosóficos distintos, antes y después de Descartes” (Rorty, 2001: 64).



| CUERPO   | MENTE  |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• EXTERIOR</li> <li>• SITUADO EN EL ESPACIO Y EL TIEMPO</li> <li>• COMPUESTO DE MATERIA</li> <li>• CONECTADO CON OTROS CUERPOS</li> <li>• CAUSALIDAD MECÁNICA</li> <li>• COMO SUCEDE CON TODO OBJETO FÍSICO, SIEMPRE PUEDE HABER DUDAS ACERCA DE SU FUNCIONAMIENTO</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• “INTERIOR”<sup>13</sup></li> <li>• SITUADA FUERA DEL ESPACIO, PERO EN EL TIEMPO</li> <li>• COMPUESTA DE CONCIENCIA</li> <li>• AISLADA DE LAS OTRAS MENTES</li> <li>• CAUSALIDAD PARAMECÁNICA<sup>14</sup></li> <li>• CONTRAPOSICIÓN ENTRE EL ACCESO A LA PROPIA MENTE, DIRECTO E INMEDIATO, Y EL ACCESO A OTRAS MENTES, TOTALMENTE IMPOSIBLE</li> </ul> |

Rorty cuestiona esta *doctrina oficial* en el primer capítulo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, que trata de poner la noción de mente en una perspectiva histórica. Según los dualistas actuales, dice, todos sabríamos de manera intuitiva que las cosas se dividen en dos especies, lo físico y lo mental, sin que quepa imaginar la posibilidad de que algo se mueva entre ambos campos. Esta idea de un *abismo ontológico* le parece ininteligible a Rorty, quien dice que antes de proponer cualquier dualidad debemos comenzar por preguntarnos qué entendemos por mental. A continuación, analiza la posibilidad de definir lo mental utilizando el concepto de intencionalidad<sup>15</sup> o la noción de lo fenomé-

<sup>13</sup> Uso comillas porque en la concepción cartesiana la mente es inmaterial y como tal no puede estar en el interior (o en el exterior) de nada.

<sup>14</sup> Descartes debe copiar la causalidad mecánica de física, pero adaptándola a la inmaterialidad de la mente. Esto le obliga a repetir una serie de esquemas propios de la causalidad material, aunque invirtiéndolos, y a esta clase de causalidad, que no es física, pero en cierto modo realiza un negativo fotográfico de los mecanismos de la causalidad física, Ryle la denomina *paramecánica*.

<sup>15</sup> Este término se deriva de la *intentio* escolástica, desarrollada, entre otros, por Tomás de Aquino, y que se refiere fundamentalmente al acto del intelecto que se dirige, o tiende, a conocer algo. Franz Brentano, en el siglo XIX, recoge la principal de las múltiples versiones que se habían desarrollado y la sitúa como uno de los ejes de su psicología. Para Brentano, todo acto o fenómeno psicológico refiere a un contenido, diría, se dirige hacia un objeto, el cual es, por lo mismo, inmanente a la conciencia. Esta será la noción de intencionalidad desarrollada por Husserl, quien se interesará más por el elemento de direccionalidad que por el carácter de los objetos a los que tiende la conciencia.

nico,<sup>16</sup> como se ha intentado en ocasiones. Para Rorty, existen varias objeciones a estos intentos: los dolores, por ejemplo, no son intencionales, mientras que las creencias, a su vez, no son fenoménicas; y ambos, dolores y creencias, generalmente son considerados como mentales. Podría intentarse, sugiere, definir lo mental en forma disyuntiva, como ‘fenoménico’ o ‘intencional’, lo cual hace sospechar que tal vez sean los *parecidos de familia* los que mantengan unidos los distintos fenómenos que consideramos mentales. Así, existirían unos cuantos fenómenos mentales prototípicos, a la vez intencionales y dotados de propiedades fenoménicas, como las imágenes mentales, y otros que se parecerían a ellos, bien por lo que tienen de intencional, o bien por sus propiedades fenoménicas. A continuación, se pregunta si la noción de *lo físico* (es decir, aquello que no es intencional ni representacional, ni tiene propiedades fenoménicas) es meramente dependiente de lo *mental*, o tiene algo que ver con la materialidad y la espacialidad. ¿Por qué solemos considerar que lo mental es no-material? Para resolver esta cuestión, dice, debemos responder a dos subpreguntas: “¿Por qué lo intencional es no-material?” y “¿Por qué lo fenoménico es no-material?” (Rorty, 2001: 32). La respuesta a la primera es relativamente sencilla, ya que todo estado funcional, esto es, todo estado que no se puede entender sin apelar a su contexto (y la intencionalidad es uno de estos estados) resulta ser, de algún modo, no-material.

Para responder a la segunda, debemos comenzar matizándola. Las propiedades fenoménicas se refieren a aquellos ítems subjetivos que se agotan en sí mismos, como los dolores. ¿Qué estamos preguntando, entonces? No se trata de algo similar a lo que afirma Thomas Nagel (1991):

---

<sup>16</sup> Como se sabe, la noción de fenómeno se origina en Grecia con un sentido similar al de *apariencia* de una cosa, contrapuesto a su verdadera realidad. Tal y como es utilizada por Rorty en este punto de su exposición, conserva algo de sentido original de patencia inmediata al sujeto, aunque no presupone la contraposición dualista con una realidad verdadera. Se refiere, sencillamente, al hecho de que si nos quemamos el dedo con un cigarrillo sentimos el dolor de un modo inmediato y cualitativo que no ofrece lugar a dudas y que, además, se agota en sí mismo. No tiene profundidad. Su apariencia es el todo del fenómeno o, como dice John Searle (2000: 106) refiriéndose a la conciencia, “la existencia de la apariencia es la realidad”.

que podemos conocer todas las propiedades físicas del murciélago, pero sin conocer la parte cualitativa de su experiencia. Eso es considerado superficial por Rorty, ya que de ello no se sigue que exista algo así como un *abismo ontológico* entre ambas esferas, pues nunca podemos saber, en última instancia, si hablamos de dos cosas distintas, o si hablamos acerca de la misma cosa de dos maneras distintas.

Los dualistas y neodualistas, sin embargo, están seguros de que hablamos de dos cosas diferentes. Esta seguridad probablemente se deba, sugiere Rorty, a que en el caso de las propiedades fenoménicas no existe distinción entre apariencia y realidad. Esto quiere decir que podríamos equivocarnos al atribuir a algo una propiedad física, cosa por completo imposible con nuestras propiedades fenoménicas. Esto obligaría a decir que ninguna propiedad fenoménica puede ser física. Sin embargo, Rorty se pregunta por qué semejante distinción epistémica debe reflejar una diferencia ontológica. ¿Por qué pasamos de la incorregibilidad epistémica al *abismo ontológico*? La única posibilidad es considerar que “las sensaciones son sólo apariencias [de modo que] su realidad se agota en lo que parecen” (Rorty, 2001: 36). Pero, en este caso, habríamos dejado de tratar a las sensaciones como estados de las personas, y las habríamos transformado en una clase especial de particulares, concretamente aquellos particulares que sólo poseen una propiedad hipostatizada. Así, en relación con los particulares mentales estaríamos copiando el modelo del conocimiento de los universales. Según Rorty, entonces, la distinción entre físico y mental, aparentemente tan intuitiva, descansa en otra diferenciación, oscura y de carácter técnico: la que se da entre universal y particular.<sup>17</sup>

Esta conclusión, nos dice, parece acabar con el problema mente-cuerpo, que sería el producto de la lectura que Locke hizo de Descartes, así como de su intento de convertir a los adjetivos en sustantivos (‘lo doloroso, lo rojo’). Sin embargo, continúa, darse cuenta de esto es sólo el pri-

---

<sup>17</sup> Rorty ha declarado en alguna ocasión que la mayoría de su trabajo inicial en filosofía de la mente ha quedado obsoleto, en parte gracias a la obra de Daniel Dennett. Esto podría arrojar una sombra de duda respecto a las reflexiones iniciales de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Sin embargo, no considero que sea así. Si bien las argumentaciones pudieran variar ligeramente, el análisis histórico sigue siendo válido. El propio Dennett no está de acuerdo con que el trabajo de Rorty haya quedado obsoleto (véase Dennett, 2000: 92).

mer paso. Necesitamos una explicación de cómo llegó a formarse tal problema que responda a preguntas como: ¿qué conexión existe entre mente y conocimiento?, o ¿cómo llegamos a mezclar las cuestiones relativas a la dignidad humana o la inmortalidad personal con las cuestiones relativas a la conciencia? Para responder, Rorty menciona tres problemas diferentes que suelen entremezclarse dentro del problema mente-cuerpo<sup>18</sup> y los compara con algunos criterios utilizados comúnmente para diferenciar lo mental de lo físico,<sup>19</sup> descubriendo una interesante pista en el tema de la comprensión de los universales, considerada durante muchos siglos como el elemento característicamente humano. Esta idea fue convirtiéndose a lo largo del tiempo en lo que Rorty (2001: 49) llama *la doctrina del mono y la esencia*, que mezclaba “las nociones dualistas que tomaron fuerza entre Homero y Anaxágoras, recibieron forma canónica en Platón, fueron moderadas por Aristóteles, y luego se vieron entremezcladas (en San Pablo) con un culto religioso nuevo y decididamente ultraterreno” refinadas luego por los humanistas del Renacimiento. Tras Descartes, su noción de conciencia se unirá a este “dualismo vago pero enfático” (Rorty, 2001: 49), resultando en lo que hemos tratado como *doctrina oficial* de la filosofía de la mente.

Sin embargo, el tratamiento cartesiano de las ideas como aquello inmediatamente presente a la mente deja libre el camino para un nuevo criterio de lo mental, capaz de aglutinar cosas tan distintas entre sí como los sueños, los conceptos matemáticos y las percepciones. ¿Qué tienen en común estos elementos, para que todos puedan caracterizarse como mentales? Según Rorty, el único candidato plausible es la *incoregibilidad*, el hecho de que, para el sujeto que experimenta cualquiera de esos fenó-

---

<sup>18</sup> Se trata de: (i) *el problema de la personalidad*, de saber qué es lo que somos los humanos además de carne y huesos; (ii) *el problema de la razón*, explicar adecuadamente la concepción según la cual nuestra capacidad de conocer los universales es lo que nos diferencia de los brutos; y (iii) el cartesiano *problema de la conciencia*.

<sup>19</sup> Éstos son (a) la capacidad de existencia separada del cuerpo; (b) la no-espacialidad, y (c) la capacidad de captación de los universales. Por supuesto, habría más criterios (el acceso privilegiado, la intencionalidad, el *libre albedrío*, la capacidad de utilizar el lenguaje o de pertenecer a un grupo social, etcétera), como muestra el artículo de Herbert Feigl en que Rorty se basa para su enumeración: “The ‘mental’ and the ‘physical’” (1958).

menos, es imposible dudar de que los experimenta.<sup>20</sup> Así pues, la respuesta de Rorty a la cuestión de “¿por qué tendemos a agrupar lo intencional y lo fenoménico con el término ‘lo mental?’” es que Descartes utilizó la idea de lo ‘conocido incorregiblemente’ para salvar el abismo existente entre ambos” (Rorty, 2001: 71). El problema de la conciencia, dice Rorty, pierde así todo carácter metafísico, transformándose en una sencilla cuestión epistemológica: el problema del *acceso privilegiado*, susceptible de ser estudiado de una manera puramente empírica. Antes de explicar por qué en los tiempos de Descartes no se comenzó a estudiar de un modo empírico la mente, debemos introducir una nueva variable: el escepticismo.

Con el establecimiento de su *juego de lenguaje* mentalista, Descartes da un nuevo giro al escepticismo, que entra así en su segunda gran época. El escepticismo, como sabemos, se origina en la Grecia helenística, pero este escepticismo antiguo es muy distinto al iniciado por Descartes, pues se trata de una filosofía con un explícito componente ético; los escépticos griegos utilizan la duda y la abstención de juicio (*epoché*) para lograr un estado anímico de quietud y equilibrio; para lograr, en suma, la felicidad individual, que es la preocupación de todas las filosofías helenísticas. El escepticismo poscartesiano, en cambio, parece carecer de preocupaciones éticas y está cristalizado en una “pregunta perfectamente definida, precisa, ‘profesional’: ¿Cómo sabemos que lo [...] mental representa algo que no es mental?” (Rorty, 2001: 51). Se trata, como se puede ver, del conocido problema del mundo externo; un problema que acabaría por concretarse en una pregunta por la fidelidad de nuestras representaciones. Resulta paradójico que esta nueva cepa de escep-

---

<sup>20</sup> Esto resulta coherente con su obra anterior en filosofía de la mente. En “Incorrigibility as the mark of the mental”, por ejemplo, afirma que “la única cosa que puede hacer mental a una entidad o una propiedad es que ciertos reportes de su existencia o su ocurrencia tengan el estatus especial que acordamos dar a, por ejemplo, pensamientos y sensaciones —el estatus de incorregibilidad” (Rorty, 1970: 421). En honor a la verdad, debemos decir también que Descartes jamás formuló positivamente tal criterio; es, más bien, de una especulación rortiana, aunque considero que tendría el apoyo de numerosos filósofos de la mente actuales.

ticismo nazca del objetivo cartesiano de refutar definitivamente al escéptico.<sup>21</sup>

Para conseguir tal objetivo, Descartes seguirá la estrategia de “obtener representaciones más exactas inspeccionando, reparando y limpiando el espejo” (Rorty, 2001: 20), de ahí la atención que prestará a la mente toda la filosofía moderna. Pero, para que esta estrategia funcionase, era muy importante que la mente pudiera estudiarse apriorísticamente, pues de otro modo la tarea de análisis tanto del espejo como de los reflejos se diluiría muy rápido entre diversas ciencias, dejando a la filosofía en un segundo plano. Por ello Descartes convierte a la mente en lo que Rorty (1993: 218) denomina (probablemente inspirándose en Ryle) un “reducto de no mecanicismo”. El francés sigue fielmente a Galileo en lo que se refiere a concebir el mundo en términos mecanicistas. Sin embargo, “la mente y sus facultades (en especial el intelecto, concebido como una aprehensión inmediata y no discursiva de la verdad)” (Rorty, 1993: 218) conservan para Descartes los atributos con que habían sido revestidas por el platonismo y el cristianismo.<sup>22</sup>

La imagen del espejo de la naturaleza, pues, está a punto de producir una nueva concepción de la filosofía. Se trata de la filosofía entendida como teoría del conocimiento, lo cual, de manera coherente con dicha imagen, debe entenderse como una teoría unificada de la representación, capaz de acallar definitivamente al escéptico. Esta es una idea del siglo XVII, en especial de Locke, y llegará a su madurez con Kant.<sup>23</sup> Sin

---

<sup>21</sup> Este objetivo cartesiano, que según autores como Richard Popkin (citado en Rogers, 1998: 5) bien pudiese ser su principal meta, se relaciona fácilmente con una serie de elementos típicos de la tradición platónico-kantiana. Así, la idea del *autoconocimiento intuitivo*, de que la verdad está dentro de nosotros y que podemos encontrarla de un modo no mediado por signos (de la cual el *cogito* sería un ejemplo destacado). O la idea típicamente socrático-platónica de que la actividad más humana a que podemos dedicarnos es la de conocer y manejar verdades.

<sup>22</sup> Al respecto, Ryle (1991: 54) ofrece una penetrante interpretación, presentando un Descartes escindido, incapaz de aceptar, debido a sus convicciones religiosas, los resultados que ha hecho suyos como científico.

<sup>23</sup> Véase Filgueiras, 2008 para una serie de comentarios sobre la lectura que Rorty hace de Kant.

embargo, jamás habría llegado a darse sin las fundamentales aportaciones de Descartes que he presentado. Como afirma Michael Williams (2000: 191) (lo que él llama *la tesis de la emergencia*), el punto de vista de Rorty “no es que la epistemología adquiriera un nuevo nivel de importancia en el periodo que va de Descartes a Kant, sino que es en ese periodo cuando la materia es inventada. Antes de Descartes [...] no existe tal materia”.

La emergencia de la epistemología, lo mismo que su posterior desarrollo, es vista negativamente por Rorty, por varios motivos, entre los que señalaré los dos más destacados. En primer lugar, los rompecabezas de la epistemología desvían la atención de los filósofos de aquellos asuntos que son realmente importantes, los cuales tienen que ver con la búsqueda de maneras de evitar el sufrimiento físico y moral de las personas. En segundo lugar, el paradigma epistemológico parece suponer que los seres humanos rendimos pleitesía de modo un tanto infantil a ciertas realidades no-humanas. Como cuando considerábamos que nuestro comportamiento ético estaba regulado por Dios, ahora parecería que nuestro comportamiento epistémico estuviese regulado por la Verdad o el Mundo, lo cual a Rorty le parece igualmente inmaduro. Estas críticas de fondo al proyecto epistemológico, así como el papel estelar de Descartes en el mismo, serán tenidas en cuenta para mi crítica a Rorty, la cual iniciaré enseguida.

## II

Descartes es uno de los autores más importantes para la reconstrucción historiográfica de Rorty. A mi juicio, la *tradición platónico-kantiana* también podría caracterizarse sin demasiados problemas como *tradición cartesiana*.<sup>24</sup> Además, las críticas a Descartes tienen una gran importancia en el pensamiento de Rorty y han estado presentes desde una fase muy temprana de su desarrollo. Por ejemplo, ya en la década de 1970 Rorty se

---

<sup>24</sup> Un corolario de esta afirmación es que todo el proyecto pragmatista (en Rorty, por supuesto, pero también en los tres *pragmatistas clásicos*) podría verse simplemente como anticartesianismo. Esta es una sugerencia que no exploraré en este artículo, por llevarnos demasiado lejos.

había destacado como el primero en proponer una alternativa viable al dualismo cartesiano, con su *materialismo eliminativo* (véase Brandom, 2000: 157). Si además vemos *La filosofía y el espejo de la naturaleza* como el inicio de la época más original de Rorty, y recordamos que esta obra arranca con la dura crítica del concepto cartesiano de mente que hemos expuesto, tendrá que admitirse que algunos de los mejores elementos del pensamiento rortiano provienen de una reacción frente a Descartes. Sin embargo, esto no quiere decir que la lectura de Rorty no pueda criticarse desde varios ángulos.<sup>25</sup> He decidido cuestionar la afirmación rortiana de que Descartes lleva a cabo la invención de la mente, puesto que, si se toma en un sentido literal, parece ligeramente exagerada, además de que destaca los elementos más convenientes para que cobre sentido el relato rortiano de la historia de la filosofía.<sup>26</sup> Con el fin de criticar tal afirmación, me enfoco en la búsqueda de continuidades entre el pensador francés y la filosofía anterior. Así, comenzaré la búsqueda en (1) la tradición platónica medieval, centrándome en San Agustín, y luego en (2) la tradición aristotélica del mismo periodo histórico. Tal análisis mostrará que muchos de los elementos que Rorty considera específicamente cartesianos estaban presentes desde antes.

Previamente, me gustaría hacer un breve comentario acerca de uno de estos elementos, la noción de la mente como un escenario interno, citada por Rorty como uno de los más relevantes de la concepción cartesiana. A este respecto, quiero recordar, de manera breve, la existencia de toda una tradición mnemotécnica, que se remontaba a la Antigüedad clásica y que se había desarrollado de forma extraordinaria durante el Renacimiento, en especial con la obra de Giulio Camillo y Giordano

---

<sup>25</sup> En la bibliografía crítica sobre Rorty destacamos los siguientes textos: Glouberman, 1987; Hatfield, 2001; y Hornsby, 1990.

<sup>26</sup> Es este un buen momento para explicitar que no atribuyo un valor absoluto a mi enfoque ni, por ello, a mi lectura. Siempre resulta difícil entender el contexto intelectual de un autor tan alejado en el tiempo como Descartes, lo cual provoca de manera casi automática que existan numerosas interpretaciones, entre las cuales podemos elegir. Tratare de cuestionar desde el ángulo antedicho la lectura que hace Rorty, pero soy consciente también de los puntos débiles de la mía, que entiendo como una más de entre varias posibles.



Bruno. Un principio básico de esta tradición era el concebir la memoria como un espacio interno en el cual se podían situar ordenadamente los *objetos* a recordar.<sup>27</sup> Menciono esto para matizar la opinión de Rorty, recordando que la noción del escenario interno llevaba siglos presente antes de que Descartes la pusiese en la base de su filosofía, pues la mnemotecnica parece presuponer tal idea de un espacio o escenario interno. Antes de Descartes, casi nadie había captado las posibilidades de esta metáfora, pero es un hecho que estaba ahí, a su alcance. Evidentemente, es muy difícil determinar de manera precisa la influencia que la tradición mnemotécnica pudo haber ejercido sobre Descartes, pero considero que el olvido de ésta por parte de Rorty merece al menos ser señalado. Dicho esto, continúo con el recorrido crítico, que se iniciará con una presentación de uno de los platónicos más destacados de la Edad Media: San Agustín.

1. La conexión entre este autor y Descartes, aunque conocida por Rorty,<sup>28</sup> no parece suficientemente explorada. Para ahondar en dicha conexión, lo cual llevará a interesantes conclusiones, partiré de unas consideraciones de Charles Taylor en su libro *Fuentes del yo*.<sup>29</sup> Según Taylor (1996), la principal aportación de San Agustín es haber dado el primer paso hacia la interioridad, iniciando así el camino que luego continuará Descartes. Esta aportación agustiniana, pienso, merece considerarse con mayor detalle, habida cuenta de la gran relevancia que la interiorización ha tenido sobre la constitución de la identidad moderna.

San Agustín toma numerosos elementos de Platón, el primero en proporcionarnos una descripción del alma humana como una entidad unita-

---

<sup>27</sup> Frances Yates (2001) ofrece una excelente introducción a la tradición mnemotécnica.

<sup>28</sup> Véanse sus comentarios al respecto en Rorty, 2001: 55, nota 21 y 57 nota 23.

<sup>29</sup> He elegido seguir a Taylor pues, ya que *Fuentes del yo* puede utilizarse para señalar algunas de las preocupaciones éticas que estaban presentes durante la época de la *emergencia* de la epistemología, sirve también para establecer claramente diversas diferencias con la interpretación de Rorty. Para que los lectores puedan seguir por sí mismos las pistas citadas, he añadido referencias a los textos de San Agustín, tomadas del propio Taylor o de la electrografía existente en internet (en especial en los sitios web <http://www.sant-agostino.it> y <http://www.agustinosrecoletos.com/>).

ria.<sup>30</sup> Así sucede con las oposiciones inmutable/cambiante, eterno/temporal, y otras. Sin embargo, todas son descritas por San Agustín en términos de una oposición entre lo interior y lo exterior. Este cambio, que puede apreciarse en numerosos textos agustinianos,<sup>31</sup> es una distinción cardinal para efectos espirituales, pues según San Agustín el camino de lo más bajo a lo más elevado pasa por prestar atención a nuestro interior, y esto se debe a que la verdad habita en nuestro interior (véase *De la verdadera religión*, XXXIX, 72). Se trata de una diferencia muy importante con Platón, para quien la verdad habitaba el mundo de las Formas. Taylor se pregunta por la causa de esta diferencia y concluye que se debe a la doctrina agustiniana que coloca a Dios en el interior del ser humano. Otro cambio tiene que ver con la metáfora platónica del Bien como sol del mundo de las Formas, que San Agustín acepta, pero fusionándola con la imagen inicial del evangelio de Juan, y transformándola así en una metáfora de Dios.<sup>32</sup> La divergencia esencial con Platón estriba en que, mientras éste llega a la idea del Bien (el sol) mediante la observación de los objetos que ilumina, San Agustín le otorga más significación a su papel como sostén de nuestro conocimiento. San Agustín se fija en el proceso del conocimiento, pues en él encontramos a Dios; y, como dice Taylor, fijarse en tal proceso es fijarse en el Yo, y por tanto abrazar una postura reflexiva. Taylor diferencia la reflexividad radical de otras formas de reflexividad no radicales (especialmente los temas del *cuidado de uno mismo* o el *cuidado del alma*), en las cuales el ocuparnos de nosotros mismos no implica la adopción de un punto de vista de primera persona, es decir, no implica que tengamos que centrarnos en nosotros mismos en cuanto agentes de la experiencia, de modo que podamos hacer de tal experiencia nuestro objeto de estudio. Estas formas no radicales pueden servirnos como trasfondo para destacar la radicalidad de la reflexividad agustiniana:

---

<sup>30</sup> Esta es precisamente la novedad de Platón respecto a las concepciones griegas tradicionales acerca del alma, que fragmentaban la psicología humana, como puede verse en los textos homéricos.

<sup>31</sup> Véase por ejemplo la distinción entre el hombre interior y el hombre exterior establecida en *La Trinidad*, XII, 1.

<sup>32</sup> Véase *Soliloquios*, I, VI, 12 o *La Trinidad*, XII, 22-25.

El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y fue eso lo que hizo que el lenguaje de la interioridad fuera tan irresistible. La luz interior es la que brilla en nuestra presencia ante nosotros mismos; la que es inseparable del hecho de que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que la diferencia de la luz exterior es precisamente lo que hace que la imagen de la interioridad sea tan imponente: ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo. (Taylor, 1996: 147)

Al convertir este vuelco hacia el yo en un paso del camino que nos lleva a Dios, San Agustín inaugura una nueva forma de entender las fuentes de la moral, que a partir de entonces se situarán dentro del ser humano. Este paso hacia la interioridad se manifiesta en diversos aspectos de su obra, de los cuales Taylor cita (i) la conocida demostración de la existencia de Dios (véase *El libre albedrío*, II), en la que San Agustín pretende descubrir la existencia de una verdad superior a la razón que está presente en la intimidad de nuestra alma, (ii) la explicación que San Agustín da del autoconocimiento, con su apelación a la memoria (véase *Confesiones*, X, VIII y ss.), en cuya base se encuentra precisamente el Dios interior, y (iii) los intentos agustinianos de encontrar la imagen de la Trinidad en las actividades del alma humana —diferenciando tríadas como *mente, conocimiento y amor o memoria, inteligencia y voluntad*— (véase *La Trinidad*, IX-XIV). En casos como estos, para Taylor resulta sorprendente que el modo en que el ser humano se aparece a sí mismo de forma más clara, en la intimidad de su autopresencia interior, sea convertido en una imagen de Dios. En opinión de Taylor, la búsqueda agustiniana del modelo de la Trinidad en el alma humana muestra rotundamente el enlace establecido por San Agustín entre interioridad y reflexividad radical, a la vez que la relación que estas doctrinas tienen con la comprensión agustiniana del modo en que el ser humano entra en relación con Dios.

Para ahondar en la comprensión de estas nociones, Taylor presenta otra significativa diferencia entre San Agustín y Platón. Ambos, dice, ven al alma emplazada siempre entre dos posibles direcciones, que orientan no sólo la atención, sino también el deseo; se trata de lo superior y lo inferior, lo inmaterial y lo material, manifestadas en imágenes como los caballos blanco y negro del *Fedro* o los *dos amores* de San Agustín. Sin embargo, ambos entienden de manera muy distinta la relación entre el co-

nocimiento y el amor: mientras que para el intelectualismo platónico conocer el bien es amarlo, San Agustín otorga un mayor papel a la voluntad, independizándola del conocimiento. Por una parte, el tratamiento de la voluntad hecho por los estoicos, como Crisipo o Epicteto, acentuado por la sensibilidad moral del cristianismo, con su énfasis en la voluntad, había complicado en gran medida el modelo intelectualista. Por otra parte, el propio San Agustín añade un nuevo problema a dicho modelo, al considerar que los humanos pueden estar dispuestos hacia el bien pero también hacia el mal. Esta doctrina agustiniana de los *dos amores* (véase *La Ciudad de Dios*, XV, 1 y XIV, 28) permite hablar de personas cuya constitución moral les impele a dar la espalda al bien, lo cual representa un conflicto entre conocimiento y voluntad inexistente en toda la ética griega. Si seguimos hasta el final por el camino del alma, llegaremos a un punto en que nuestra autorreflexión hará patente la necesidad de abrirnos a Dios. Pero cuando la reflexividad se niega a abrirse, cuando se cierra en sí misma, entonces, podemos hablar de una constitución moral perversa. Esta clase de perversidad, prosigue Taylor (1996: 154), “se describiría como la pulsión a ocupar el centro del mundo, a relacionar todo con nosotros mismos”, lo cual nos hace ver que en el esquema de San Agustín “la reflexividad es central en la comprensión moral”. Este papel central explica el valor que otorga San Agustín al lenguaje de la interioridad, a la vez que nos pone sobre la pista de la importancia que ciertas consideraciones morales han tenido para la epistemología, algo que Rorty no parece tener en cuenta. Según Taylor, la *santificación* agustiniana de la autopresencia que hemos estado presentando hasta ahora tiene consecuencias de gran relevancia para entender a Descartes, de las cuales recogeré las dos siguientes.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Para Taylor habría otras tres anticipaciones de San Agustín respecto a Descartes: por un lado, la idea de que el alma es mejor conocida para sí misma que el cuerpo; por otro, el argumento de que debemos eliminar de la idea del alma todos los elementos proporcionados por los sentidos; finalmente, el hecho de que San Agustín inaugura una corriente espiritual que trata de encontrar pruebas de la existencia de Dios en el interior de la persona humana. El ejemplo más destacado de esta corriente será el famoso *argumento ontológico* de San Anselmo, cuyo espíritu anima la Tercera meditación cartesiana y aparece también en la Quinta.

La primera es la formulación de lo que denomina un *protocogito* (Taylor, 1996: 148), el famoso *si fallor, sum*, en el libro II de *El libre albedrío*. Aquí, San Agustín comienza su demostración dialogada de la existencia de Dios con una respuesta al escéptico, demostrando a su interlocutor que conoce alguna verdad, para lo cual utiliza un paso que anticipa a Descartes. No es posible, dice, dudar de nuestra existencia, ya que si no existiésemos sería posible que nos equivocáramos. Desde luego, no debemos pensar que esta concepción de San Agustín pueda identificarse sin más con el *cogito* cartesiano. Taylor señala, por ejemplo, que San Agustín no le da un uso tan importante como Descartes<sup>34</sup> y que a diferencia de éste no tiene interés alguno en establecer un dualismo entre mente y cuerpo, para él evidente.<sup>35</sup> En cualquier caso, como señala Taylor con acierto, lo que sí hace esta doctrina de San Agustín es colocarnos decididamente en el punto de vista de la primera persona. Eso es lo que tienen en común la certeza del *si fallor, sum* y la certeza del *cogito*: en ambos casos se trata de la certeza de la autopresencia. No hace falta señalar la importancia que este tema agustiniano cobrará en Descartes y después de él, en toda la filosofía moderna. Pero no es el único.

Taylor también nos dice que en el análisis agustiniano de la memoria ya está presente el germen de la posterior teoría de las ideas innatas. San Agustín toma la teoría platónica de la reminiscencia, pero la despoja de uno de sus elementos clave, la necesidad de una visión prenatal del mundo de las Ideas, que no se dejaba convertir fácilmente a las coordenadas cristianas. Al eliminar así la experiencia innata tal y como era entendida por Platón, extiende la teoría hasta abarcar cosas como los principios o criterios comunes que todos llevamos dentro (principios éticos, verdades matemáticas), que nosotros comprendemos de modo implícito, pero que sólo podemos explicitar después de una profunda reflexión. La proximidad con el innatismo cartesiano es evidente.

Con esto finalizo el recorrido por la obra de San Agustín, autor que tiene una enorme influencia en la Edad Media. Tal recorrido ha puesto

---

<sup>34</sup> Esto es algo que Bertrand Russell también señaló, no sin cierta ironía: San Agustín encontró el *cogito*, pero no hizo nada interesante con él...

<sup>35</sup> Véase Reale y Antiseri, 1999: 321 para una explicación escueta de las principales diferencias entre el *cogito* cartesiano y el *si fallor, sum* de San Agustín.

sobre la pista de los muchos elementos éticos que están influyendo precisamente en la fase del nacimiento de la epistemología y que Rorty no parece tener en cuenta. Pero la Edad Media no es sólo una época platónica; al contrario, existe toda una tradición aristotélica que pasa por autores griegos y árabes y llega a Europa occidental en el siglo XIII. Esta tradición también nos ofrece numerosos elementos, que nos servirán para seguir criticando las exageradas afirmaciones rortianas acerca de que Descartes es el inventor de la mente.

2. Para exponer las conexiones de Descartes con Aristóteles y los aristotélicos medievales he seleccionado sólo tres aspectos, que mencionaré brevemente. El primero de ellos es la idea de *sensus communis* (SC).<sup>36</sup> Siguiendo una sugerencia de Hilary Putnam (1995: 4), que lo considera como el único candidato plausible para explicar cómo los datos provenientes de los sentidos se integran con los principios generales que provienen del intelecto, un problema que nunca resolvió la teoría aristotélica de la percepción,<sup>37</sup> podría trazarse un panorama del desarrollo de dicho concepto, del cual extraer aspectos interesantes.

Uno de los más destacados es la conexión entre SC y autoconciencia, habida cuenta de la importancia que ésta cobrará para Descartes (y por consiguiente para la lectura rortiana). La idea básica a este respecto, señalada por David Summers (1993), es que el SC es consciente de las sensaciones debido a su posición central. Puesto que el SC percibe las sensaciones (no es gracias a la vista que la mente ve, dirá Aristóteles, sino gracias al SC), su conexión con la autoconciencia fue muy fácil de establecer. Summers cita al respecto *Ética a Nicómaco* (1170a 28) como uno de los pasajes responsables de esta identificación. Aquí, el Estagirita afirma que quien percibe, percibe que está percibiendo, de modo que puede establecerse una equivalencia entre estas percepciones de que percibimos (o pensamos) y la percepción de que existimos. Tal equivalencia podría ser situada muy cerca del *cogito* cartesiano. Desarrollos posterior-

---

<sup>36</sup> Utilizaré la expresión latina para distinguirla de la acepción corriente de *sentido común*.

<sup>37</sup> Los puntos de vista aristotélicos sobre la percepción se encuentran fundamentalmente en *Acerca del alma* y *Parva Naturalia*.

res en la noción de SC, como los realizados por los estoicos,<sup>38</sup> Plotino,<sup>39</sup> San Agustín<sup>40</sup> o Avicena<sup>41</sup> dan más apoyo a esta intuición, mostrando que la obra de Descartes no es enteramente novedosa, como parece presuponer Rorty, sino que muestra interesantes continuidades con el pensamiento anterior. El estudio de la autoconciencia hecho por Avicena nos proporcionará otra más.

Dicho estudio es llevado a cabo a través del famoso experimento mental del *hombre volador*.<sup>42</sup> Debemos imaginar a un hombre, dice Avicena, en un estado en el cual le es imposible cualquier forma de percepción: ni las percepciones presentes ni todo el conocimiento sensible que ha acumulado en el pasado. Para cumplir este requisito, Avicena supone que el hombre ha sido recién creado (no ha tenido posibilidad de adquirir conocimiento empírico), pero en un estado de perfección que le permite un

---

<sup>38</sup> La principal aportación estoica a esta problemática fue el ligar la idea aristotélica de un principio central de las sensaciones con su propia idea de una parte más elevada del alma o *hegemonikon*.

<sup>39</sup> Este autor afirmaba que distinguimos las sensaciones porque llegan juntas a un mismo lugar, que identificaba como la *unidad de la conciencia*. Plotino también formuló claramente una idea que tendría mucho éxito: el SC constituye un medio entre la razón y los sentidos.

<sup>40</sup> San Agustín analiza el SC en *El libre albedrío*, bajo la caracterización de *sentido interior*, que se identifica con la conciencia de la sensación, cuya tarea principal es apercebirse de la percepción de cada uno de los sentidos, y de que éstos perciben cosas en común. La apercepción ocupa un lugar intermedio entre sentidos y razón. Este carácter intermedio es también un carácter de intermediario: a través del *sentido interior* captamos las distinciones que luego podrá conocer la razón.

<sup>41</sup> Avicena concordaba con Aristóteles al hacer del SC el medio de la conciencia inmediata de toda sensación, así como de la discriminación entre los sensibles específicos. A estas consideraciones aristotélicas le añade un estudio del carácter temporal del SC, de su capacidad para juzgar un objeto en el lugar presente y en el lugar en que estaba antes. El modo en que Avicena explica el funcionamiento del SC en este contexto temporal me parece muy interesante, sobre todo si se trata de establecer una relación con Descartes, pues compara la pura sensibilidad (que siempre percibe en un solo espacio y un solo tiempo, y por tanto, al igual que el agua, puede recibir en sí diversas figuras pero sin fijarlas) con el SC, que sí es capaz de fijar los perceptos.

<sup>42</sup> Para la exposición de la autoconciencia en Avicena, seguiré a Deborah L. Black (2006).

uso pleno de sus facultades intelectuales. Para satisfacer el primer requisito, Avicena suspende en el vacío a su sujeto, impidiendo así la percepción a través de los sentidos y también la percepción de su propio cuerpo. Se pregunta entonces si el sujeto seguirá siendo consciente de sí mismo y su respuesta es afirmativa: nadie podría negar su propia existencia, incluso en esas condiciones extremas. Ya que tales condiciones implican no sentir el propio cuerpo, la conciencia de nuestra existencia no debe depender de la conciencia de éste. Por ello Avicena concluye que el Yo no depende de la existencia del cuerpo o alguna de sus partes. Dicho de otro modo: la autoconciencia no depende de la conciencia del cuerpo ni tampoco de la conciencia de otros objetos. Este experimento mental es, como se dice, la base de un interesante análisis de la autoconciencia, que no voy a exponer aquí. Por el momento, debe bastar dejar señalada su palmaria semejanza con algunos aspectos de la obra cartesiana.

El tercer punto que mencionaré es la conocida controversia medieval sobre la separabilidad del intelecto agente, pues introduce un tema que según Rorty se ha vinculado con fuerza a la noción cartesiana de mente: la inmortalidad del alma. La polémica es lo suficientemente conocida como para que no la desarrolle aquí; basta con remitirnos al apartado III, 5 de *Acerca del alma*, quizá el fragmento más comentado de toda la filosofía antigua.<sup>43</sup> Saltándonos una historia larga y llena de sutilezas, que incluye tanto a autores griegos (Alejandro de Afrodisia, Temistio) como árabes (Al-Kindî, Al-Fârâbî, Avicena), me gustaría llevar esta polémica hasta la obra de Averroes, pues en ésta, y sobre todo en la crítica que de ella realizó Santo Tomás, se puede encontrar una interesante clave para la crítica a Rorty. La disposición que hace Averroes de los sentidos internos, como bien señala Summers (1993: 293), intenta establecer una progresión lo más continua posible entre sensibilidad e intelecto. El aspecto más destacable aquí es la elaboración de la noción de *vis cogitativa*, que con el cordobés abarca todas las facultades de bajo

---

<sup>43</sup> Rorty (2001: 46, n. 8) se hace eco de alguno de estos comentarios, y afirma que Aristóteles se encuentra indeciso entre considerar a este intelecto agente como algo separado, con las ventajas que supone el sobrevivir a la muerte, o como algo ligado al cuerpo y sujeto a la misma ley de finitud. Sin embargo, el propio Rorty parece no estar demasiado seguro al respecto.



nivel y también todas las que nos diferencian de los otros animales. Además, se encuentra en contacto con la inteligencia, la cual, a pesar de estar separada, es continua con ella (Summers dice al respecto que ambas ocupan posiciones concéntricas). Esto permite que Averroes llegue a identificar la *vis cogitativa* con el intelecto paciente.<sup>44</sup> En opinión de Summers, el *error* de Averroes (que tantas críticas le costó) no es otro que dar una explicación de Aristóteles demasiado literal: al ceñirse tanto al texto aristotélico, llega a conclusiones contrarias a la doctrina cristiana, como su negación de la inmortalidad del alma individual. El gran aprecio que casi todos los filósofos de la época sentían por Aristóteles hizo que la furia se descargase contra su principal comentarista. Richard Taylor (1999: 152) ofrece unas consideraciones parecidas; en su opinión, Averroes llega a su idea más discutida, la separabilidad del intelecto agente, único para toda la humanidad, de un modo perfectamente coherente con los principios que elige como punto de partida de su desarrollo. Estos principios que proceden, sin ninguna duda, de Aristóteles.

Como explican Giovanni Reale y Darío Antisseri (1995: 469), las concepciones de Averroes eran susceptibles de una doble lectura. Por un lado estaban las interpretaciones místicas: sólo el hombre es capaz de elevarse por encima del nivel animal (cuyo tope es lo sensitivo); por ello debe esforzarse por entrar en contacto con el intelecto agente de modo asiduo y así trascender en lo posible su condición. Por otro lado, nos encontramos con interpretaciones de signo hedonista: si el alma desaparece al morir el cuerpo, carecen de sentido todas las advertencias acerca de la posibilidad de castigos eternos y demás, por lo que la actitud correcta parece ser el disfrutar de la vida, sin preocuparse demasiado por las consecuencias. Aunque las dos interpretaciones eran coherentes con lo expresado por Averroes, las condiciones sociales del momento hacen que acabe por imponerse la lectura hedonista. Con bastante seguridad, esta clase de posibilidades de orden moral era lo que más preocu-

---

<sup>44</sup> *Cfr.*, este fragmento de Taylor (1999: 153): “Los cuatro poderes de los sentidos internos —sentido común, imaginación, el poder cogitativo y la memoria— tomados en conjunto representan el poder imaginativo en cuanto tratando con imágenes o el poder racional en cuanto constituyendo los elementos psicológicos más pegados a tierra de la racionalidad humana”.

paba al Aquinate, pues sus críticas contra Averroes parecen deberse fundamentalmente a consideraciones éticas.

A los ojos de Santo Tomás, el hombre de Averroes es poco más que las bestias. Lo único que lo distingue de éstas es la capacidad de abstracción, mediante la cual el intelecto pasivo prepara *phantasmata* que luego hará inteligibles el intelecto agente. Sin embargo, según Santo Tomás, esta capacidad no garantiza la responsabilidad moral. En el esquema de Averroes, la *vis cogitativa* parece ser “una secuencia interior de imágenes cuasisensibles” (Summers, 1993: 300), y la única diferencia que existe entre la voluntad y el mero apetito es que solamente la primera es movida por la *cogitatio*. De este modo, los seres humanos están sujetos en la misma medida que los animales a sus imaginaciones, lo cual resultaba inaceptable para Santo Tomás. A éste le interesaba la *vis cogitativa* en tanto que intermediario entre la percepción y el comportamiento ético, y el sistema de Averroes no satisfacía estas aspiraciones. Por ello, recomienda abandonarlo y adoptar su propio sistema psicológico, de carácter dualista (que establece una separación nítida entre cuerpo y alma).

La psicología de Santo Tomás es aceptada prácticamente por toda la Escolástica posterior, hasta llegar a Francisco Suárez, cuya obra, como se sabe, es uno de los pilares del sistema educativo de La Flèche, donde estudió Descartes. Aun sin analizar esta decisiva influencia escolástica en la obra de Descartes, creo haber cumplido el objetivo que señalé al comenzar (2): mostrar los puntos de contacto que existen entre la obra de Descartes y ciertos autores medievales en la órbita del aristotelismo. Uniendo este resultado con el obtenido en (1), que analizaba los puntos de contacto con la tradición platónica, puedo afirmar con bastante credibilidad que la noción moderna de mente no surgió de repente de la cabeza de Descartes, como parece pretender en ocasiones Rorty.<sup>45</sup> Pensar

---

<sup>45</sup> Sin embargo, estas consideraciones, y algunas otras que podría hacer en la misma línea, no empañan la originalidad de Descartes. Aunque no me atreva a considerar a Descartes como el *inventor de la mente* del modo tajante en que Rorty lo hace, sí debemos admitir que la *redistribución de líneas* (por usar la terminología de Rorty) que Descartes lleva a cabo es sumamente poderosa, y que sin duda conquistó a los espíritus modernos. En ese sentido, los antecedentes y continuidades que he mostrado no parecen demeritar en absoluto su decisivo lugar en la historia de la filosofía.

que sí lo hace es un atentado contra el sentido común histórico, y Rorty es un autor lo suficientemente preocupado por la historia como para que tal atentado pueda pasar desapercibido, de modo que debo mencionar, siquiera brevemente, las causas del mismo.

En mi opinión, esta lectura sesgada de Descartes, como la de todos los autores que trata, se debe a que Rorty utiliza la narración de la historia de la filosofía como una herramienta para persuadir a los lectores de que adopten sus puntos de vista.<sup>46</sup> En el caso de Descartes, a Rorty le interesa mostrar su papel como fundador del representacionalismo moderno. Debido a ello, carga las tintas en determinados aspectos negativos (Descartes limitado a ser el inaugurador de un discurso mentalista que posteriormente será destruido por Charles Peirce, Ludwig Wittgenstein y otros más), en detrimento de otros que podrían merecer una valoración positiva (como el carácter liberador —terapéutico— de Descartes respecto a la Escolástica). Rorty parece convertir así a Descartes en un *hombre de paja*, cuyos principales rasgos son aquellos y sólo aquellos que resultan compatibles con su *Geistesgeschichte*, centrada en el carácter opresivo de la *tradición platónico-kantiana*, el cual justificará la revolución llevada a cabo por los *pragmatistas*. Eso explica algunas inconsistencias en las que incurre, de las cuales puede pensarse que si están ahí es porque Rorty entiende que le convienen. Otra cuestión sería preguntarnos por lo que Rorty gana realmente con esta lectura. En mi opinión, al saltarse muchas de las sutilezas más interesantes del pensamiento cartesiano, lo simplifica en exceso y apuntala su propia fama de pensador despreocupado. Algo que podría evitar con un tratamiento un poco más cuidadoso de la filosofía de Descartes.

---

<sup>46</sup> Para una mayor elaboración de esta idea, véase Esteban y Filgueiras, 2006.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1991), *Parva Naturalia*, México, México, Jus.
- Aristóteles (1998), *Acerca del alma*, Madrid, España, Gredos.
- Baliñas, Carlos Amable (1994), “Análisis icónico de la filosofía”, *Letras de Deusto*, vol. 24, núm. 62, enero-marzo, pp. 61-86.
- Black, Deborah L. (2006), “Avicenna on self-awareness and knowing that one knows” [<http://philosophy.utoronto.ca/documents/cvs/works/1130607984.pdf>, 14.04.2006], consultado el 14 de abril de 2006.
- Brandom, Robert B. (2000), “Vocabularies of pragmatism: synthesizing naturalism and historicism”, en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Reino Unido, Blackwell, pp. 156-183.
- Dennett, Daniel (2000), “The case for rorts”, en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Reino Unido, Blackwell, pp. 91-101.
- Descartes, René (1990), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, México, México, Porrúa.
- Descartes, René (1987), *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid, España, Gredos.
- Esteban Cloquell, José Miguel y José María Filgueiras Nodar (2006), “El relato de la historia de la filosofía como herramienta de persuasión: el caso de Richard Rorty”, ponencia presentada en el *XXII Simposio Internacional de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Historia e historicidad de la filosofía. Homenaje a José Antonio Robles”*, el 23 de noviembre.
- Feigl, Herbert (1958), “The ‘mental’ and the ‘physical’”, en Herbert Feigl, Michel Scriven y Grover Maxwell, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science; Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, vol. 2, Minneapolis, Estados Unidos, University of Minnesota Press.
- Filgueiras Nodar, José María (2008) “El Kant de Rorty, o la mayoría de edad de la epistemología”, *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 57, núm. 138, diciembre, pp. 93-117.
- Filgueiras Nodar, José María (2007a), “Representación y representacionalismo en Richard Rorty”, ponencia presentada en el *Simposio de Ciencias Cognitivas y Filosofía de la Mente del XIV Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México: Identidad y Diferencia*, el 7 de noviembre.
- Filgueiras Nodar, José María (2007b), “El Platón de Rorty”, *Devenires*, año 8, núm. 16, julio, pp. 157-183.
- Glouberman, Mark (1987), “Cartesian uncertainty: Descartes and Rorty”, *Philosophia*, vol. 17, núm. 3, octubre, pp. 271-295.
- Hatfield, Gary (2001), “Epistemology and science in the image of modern philosophy”, en Juliet Floyd y Sanford Smith, (eds.), *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press, pp. 393-413.

- Hornsby, Jennifer (1990), "Descartes, Rorty and the mind-body problem", en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*, Oxford, Reino Unido, Blackwell, pp. 41-57.
- Nagel, Thomas (1991), "What is it like to be a bat?", en David M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*, Nueva York, Estados Unidos, Oxford University Press, pp. 422-428.
- Putnam, Hilary (1995), "How old is the mind", en *Words and Life*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press, pp. 3-21.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri (1999), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo 2: *Del humanismo a Kant*, Barcelona, España, Herder.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri (1995), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo 1: *Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, España, Herder.
- Rogers, John G. A. (1998), "Descartes, las matemáticas y la elaboración de lo moderno", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. XLIV, núm. 44, enero-diciembre, pp. 1-18.
- Rorty, Richard (2001), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, España, Cátedra.
- Rorty, Richard (1998), *Pragmatismo y política*, Barcelona, España, Paidós.
- Rorty, Richard (1996a), *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, España, Paidós.
- Rorty, Richard (1996b), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, España, Tecnos.
- Rorty, Richard (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos II*, Barcelona, España, Paidós.
- Rorty, Richard (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, España, Paidós.
- Rorty, Richard (1990), "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, España, Paidós.
- Rorty, Richard (1970), "Incorrigibility as the mark of the mental", *The Journal of Philosophy*, vol. 67, núm. 12, pp. 399-424.
- Russell, Bertrand (1978), *Historia de la filosofía occidental*, Tomo 2: *La filosofía moderna*, Madrid, España, Espasa-Calpe.
- Ryle, Gilbert (1991), "Descartes' myth", en David M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*, Nueva York, Estados Unidos, Oxford University Press, pp. 51-57.
- Searle, John (2000), *El misterio de la conciencia*, Barcelona, España, Paidós.
- Summers, David (1993), *El juicio de sensibilidad. Renacimiento, naturalismo y emergencia de la estética*, Madrid, España, Tecnos.
- Taylor, Charles (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, España, Paidós.

- Taylor, Richard C. (1999), "Averroes epistemology and its critique by Aquinas", en Rollen E. Houser (ed.), *Medieval Masters. Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, Houston, Estados Unidos, Center for Thomistic Studies-University of St. Thomas, pp. 147-177.
- Williams, Bernard (1995), *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, México, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Williams, Michael (2000), "Epistemology and the mirror of nature", en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Reino Unido, Blackwell, pp. 191-213.
- Yates, Frances (2001), *The Art of Memory*, Chicago, Estados Unidos, The University of Chicago Press.

**José María Filgueiras Nodar:** Licenciado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela y Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Actualmente trabaja como profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad del Mar (campus Huatulco). Ha publicado 25 textos (incluyendo revistas arbitradas, de divulgación y capítulos de libros) e impartido más de 50 conferencias y presentaciones en congresos. Candidato del Sistema Nacional de Investigadores.

D. R. © José María Filgueiras Nodar, México D.F., enero-junio, 2010.