

PREFACIO

Dentro de las diferentes concepciones de la mente, sin duda, la de Descartes es, desde un punto de vista histórico, una de las más influyentes, no sólo en el contexto de la filosofía, sino también en el ámbito de la psicología y de la ciencia en general. Probablemente ningún otro pensamiento moderno haya influido de manera tan decisiva y permanente sobre las áreas de conocimiento que hoy integran las ciencias cognitivas, como el pensamiento cartesiano.

Desde una perspectiva filosófica general es imposible exagerar el valor paradigmático que las ideas de Descartes poseen sobre lo mental, no sólo, como he dicho, para la filosofía de la mente y las demás ciencias cognitivas, como la psicología o la inteligencia artificial, sino también para la comprensión de la ciencia y el conocimiento en general e, incluso, para la percepción cotidiana de nuestros propios procesos mentales. Autores críticos de Descartes, que pretenden haber refutado su filosofía de la mente, reconocen hasta tal punto su influencia, que consideran cartesiano el conjunto de nuestras creencias comunes sobre la mente. Querámoslo o no, con Descartes se dio comienzo a una corriente de ideas que todavía hoy se debaten, resistiéndose a ser abandonadas pese a los innumerables intentos de refutación que han sufrido.

Y es que, aunque sólo sea de manera crítica, la concepción cartesiana de la mente debe ser reconocida como la primera conceptualización moderna de lo mental. Sea cual sea la respuesta que demos a la pregunta sobre las condiciones de existencia que atribuimos a la mente, ya sea como dualistas o materialistas, habremos de tomar a Descartes como referencia, es decir, como el pensamiento que permite la formulación inicial del concepto de mente.

Ahora bien, aunque algunos investigadores reconocen a Descartes como un "antecedente prototípico" en filosofía de la mente y en ciencia cognitiva (Gardner 2000, p. 65), en general la mayoría de los filósofos dedicados a esta especialidad lo consideran más una cadena que lastra nuestras ideas sobre la mente, que un auténtico paradigma. Su influjo sobre las diferentes teorías mentalistas no es bien vista por la filosofía de la mente actual. Para la mayoría de los autores contemporáneos la "concepción cartesiana de lo mental" es una noción obsoleta de lo que es o debe ser la mente, siendo, para muchos, la propia idea de "mente" una noción pre-científica fruto de su invención. Desde este punto de vista, la mente definida por Descartes consiste en un cúmulo de afirmaciones cargadas de prejuicios religiosos y de una metafísica esencialmente contraria al pensamiento científico del hombre moderno.

De las dos grandes respuestas a la pregunta sobre la existencia de la mente, la del dualismo carece de un verdadero estatus científico, por lo que se la considera una postura ideológica o precientífica, propia del sentido común, es decir, como perteneciente al conjunto de opiniones que corrientemente mantenemos acerca de nuestras mentes. Este dualismo, para algunos filósofos contemporáneos, tiene sus bases en el legado de la filosofía cartesiana, que ha imperado en los últimos 350 años. De acuerdo con A. Kenny, durante el tiempo en que Aristóteles fue considerado “El Filósofo”, habría predominado una determinada concepción de la mente, que después de la revolución cartesiana del siglo XVII habría cedido su lugar al dualismo (Kenny 2000, p. 26).

Prácticamente cualquier introducción a la filosofía de la mente tiene como punto de partida el análisis del conocido *problema mente-cuerpo* y, por tanto, de lo que se considera la definición dualista de los dos tipos de entidades que, en la tradición filosófica cartesiana, se ha creído que conforman la naturaleza humana: la entidad mental y la entidad física. Esta manera de abordar el problema incluye, casi siempre, una crítica a la filosofía de la mente, que Descartes habría ayudado tan firmemente a establecer.

No es una casualidad, sin embargo, que la mayoría de los estudios sobre la mente sean críticos de la filosofía cartesiana de la mente y del dualismo en general. La propia filosofía de la mente supone en su origen y constitución una crítica del dualismo, por un lado porque nace en el espíritu de ruptura que el conductismo produjo frente a la psicología introspectiva y esencialmente dualista de Wundt y, por otro, porque la filosofía de la mente se ha desarrollado como una vertiente del análisis lógico del lenguaje y su crítica de los términos metafísicos o pseudo-científicos, entre los que se suelen incluir los términos referidos a lo mental.

La filosofía de la mente, también conocida como filosofía de la psicología, es un campo de la filosofía de raigambre fundamentalmente anglosajona y, por tanto, más cercano a la filosofía analítica que a la epistemología. La “autonomía” de esta disciplina se debe, en gran medida, a la influencia de Wittgenstein y de Ryle. Desde esta perspectiva, la filosofía de la mente como tal no existiría en la tradición epistemológica que ha venido dominando desde Descartes, en los llamados estudios sobre la mente y el conocimiento. Esto no puede ser de otra manera, si se define la epistemología como una disciplina de carácter normativo que intenta justificar el conocimiento y la conciencia, en lugar de describir o analizar un objeto tal como lo hace la “verdadera filosofía de la mente” (Kenny 2000, p. 28).

Para Kenny, antes de la aparición de Descartes había una clara distinción entre epistemología y filosofía de la mente. Durante la Edad Media todas las disciplinas intelectuales y científicas vigentes se fundaban en el corpus aris-

totélico. Así, *De anima* era una especie de manual o libro de texto en el que se podía comprender lo que era la filosofía de la mente, mientras que en los *Ana-líticos segundos* se podía estudiar la epistemología, sin que hubiera lugar a confusiones de ningún tipo (Kenny 2000, p. 29). Esta distinción, sostiene Kenny, es la que filósofos como Wittgenstein han vuelto a restituir, y por lo que la filosofía analítica constituye una especie de vuelta a los orígenes pre-cartesianos, convirtiendo la filosofía de la mente en un campo exclusivo para filósofos analíticos, es decir, para filósofos alejados de la mala influencia de Descartes. Eso es lo que se refiere a la filosofía que se practica en el mundo anglosajón.

En lo que compete a los filósofos continentales, éstos jamás han conseguido distinguir claramente la filosofía de la mente de las cuestiones epistemológicas que la rodean, por lo que de alguna manera se han visto inhabilitados para ocuparse de ella. Esta incapacidad se debe en gran medida a la larga tradición cartesiana padecida en el continente, de la cual Inglaterra y los demás países de su órbita, se han librado por una suerte de milagro.

Algunos autores como M. Bunge, extreman estas consideraciones hasta el punto de afirmar que los lenguajes europeos se hallan contaminados (*sic*) por el dualismo psicofísico, desde el cual la mente y el cerebro se consideran entidades independientes (Bunge 1988, p. 20). Esto, como es de esperar, se traduce en un menor interés por las cuestiones del lenguaje, en el sentido analítico, es decir, en el sentido del análisis lógico del lenguaje, y una mayor preocupación por las cuestiones existenciales, ideológicas o epistemológicas de la vida de los sujetos.

La filosofía de la mente recoge, además, la postura esencialmente antipsicologista que desde el principio caracterizó al pensamiento lógico-positivista, que hallaría en Frege su mentor más destacado. Como es sabido, para Frege el pensamiento no es “la actividad subjetiva de pensar, sino su contenido objetivo” (1892/1984, p. 60). De este modo, el recurso al análisis lógico del lenguaje garantizaría la exclusión de términos mentalistas como la introspección o la intencionalidad, posibilitando así el desarrollo de una filosofía de la mente basada en lo puramente observable de la conducta.

Este análisis crítico en el que se funda la filosofía de la mente, implica, empero, una reconstrucción de un determinado signo de la concepción dualista que Descartes propone de la mente. La concepción cartesiana de la mente más difundida, y por la que en general es conocida, se halla, por un lado, desvirtuada por el dualismo decimonónico (dividido entre la epistemología y la fenomenología) y, por el otro, sin pretender alcanzar una verdadera comprensión de su filosofía, por la reconstrucción positivista que animó el conductismo.

En efecto, para la mayoría de los autores contemporáneos, la concepción cartesiana de lo mental se reduce a lo que se conoce como “dualismo carte-

siano”, es decir, a la distinción que Descartes realiza entre *res cogitans* y *res extensa*. Esta consideración generalizada de la filosofía de la mente cartesiana se debe, en gran medida a G. Ryle, quien en *The concept of mind* (1949), definió a Descartes como el creador de lo que llamó el “Mito del Fantasma en la Máquina”. La lectura que Ryle realiza del dualismo cartesiano pasaría, pues, a convertirse, desde la publicación de su libro, en la lectura oficial de Descartes, es decir, en la lectura estándar y más difundida dentro de la corriente positivista y conductista de la segunda mitad del siglo XX; sin que la mayoría de los estudiosos del problema de lo mental, se haya tomado la molestia de comprobar la pertinencia de su interpretación.

Según Ryle, el legado filosófico de Descartes es un mito que distorsiona la geografía lógica de nuestros conceptos acerca de las facultades y de las operaciones mentales. En los términos utilizados por Ryle, un mito presenta los hechos que pertenecen a una categoría en términos de otra, de modo que la destrucción del mito cartesiano conduciría a la reubicación correcta de los hechos. Esta reordenación, siguiendo las pautas de la filosofía del lenguaje, expondría la lógica de las proposiciones y de los conceptos que componen nuestras creencias y conocimientos sobre la mente. De esta manera se haría manifiesto qué usos de las proposiciones y conceptos resultan legítimos y cuáles violan la lógica a la que están sometidos.

Para Ryle existe una “doctrina oficial” acerca de la naturaleza de lo mental que domina tanto a los legos como a los estudiosos del tema. Esta doctrina oficial proviene principalmente de la filosofía cartesiana, de acuerdo con la cual todo ser humano posee un cuerpo y una mente que se hayan unidos, aunque una vez muerto el cuerpo, la mente sigue funcionando.

Ahora bien, mientras que el cuerpo es observable y se ve sometido a las leyes de la mecánica, la mente se halla, en principio, exenta de obedecer tales leyes al no ser observable ni poseer las características de extensión y materialidad propias de los cuerpos. Así el cuerpo es público y la mente es esencialmente privada, pues el sujeto humano es el único testigo que puede dar cuenta de sus procesos mentales particulares. Cada ser humano tiene algo así como una doble vida, constituida, por un lado, de aquellos hechos que suceden en el mundo físico y, por otro, de aquellos que tienen lugar en el mundo mental.

Lo característico del mundo mental será, pues, la conciencia y la introspección, recibiendo, en cualquier caso, información directa y veraz de sus actividades y operaciones. Si el mundo físico ofrece dudas acerca de su realidad o de su acontecimiento, no ocurre así con el mundo de la mente, en tanto que, en cada momento, resulta accesible a la percepción directa del sujeto. El sujeto es capaz de una precisa auto-observación e introspección de sus procesos mentales, más allá de cualquier imprecisión e incertidumbre.

A pesar de que la mente carece de un espacio concreto y material, se suele considerar el cuerpo como “externo” mientras que la mente es, por oposición, “interna”. Esta metáfora, de acuerdo con Ryle, materializada en el plano fisiológico y filosófico, ofrece complejas dificultades, toda vez que resulta tremendamente complejo explicar la manera en que la mente y el cuerpo se influyen mutuamente. Pero no sólo eso. También resulta tremendamente difícil dar testimonio de la existencia y de la actividad de “otras mentes”, aparte de la propia. El acceso directo a los propios procesos mentales es un privilegio privado y exclusivo de cada sujeto. En este sentido, Ryle sostiene, con un cierto tono dramático, que el destino del alma es la soledad absoluta, en tanto que sólo nuestros cuerpos pueden llegar a encontrarse.

Esta doctrina oficial precisa, por otra parte, una manera de hablar y pronunciarse acerca de la vida mental de los sujetos, con la que se hace referencia a una corriente anímica privada y oculta, a la que sólo ciertos verbos, adjetivos y sustantivos pueden aludir. Esta manera de hablar, por lo general, resulta altamente eficaz, y todos, o la gran mayoría de los seres humanos, saben hacer uso de ella y de corregirla cuando es equívoca. Sin embargo, para Ryle, los filósofos han venido a complicar las cosas al querer fundar en esos usos comunes del lenguaje acerca de la mente, sus propias teorías sobre la naturaleza y localización de las mentes. Al tratar de determinar la geografía lógica de nuestro lenguaje sobre la mente, el creyente de la doctrina oficial se ve en la necesidad de negar su propia posibilidad y operatividad en lo que se refiere a otras mentes.

A esta doctrina oficial, Ryle la denomina, como he señalado antes, “Dogma o Mito del Fantasma en la Máquina” y la considera fruto de un mito filosófico que, de acuerdo a su definición, presenta los hechos de la vida mental, propios de cierta categoría lógica, como si pertenecieran a otra. Este dogma o mito es falso y constituye un “error categorial” de grandes dimensiones.

De manera general, un error categorial se produce cuando alguien que no sabe usar los términos en cuestión comete violaciones de sentido, como sucede en el conocido ejemplo, popularizado por Ryle, de una persona a quien se le enseña la Universidad de Oxford y que al finalizar afirma haber visto las bibliotecas, las facultades, los campos deportivos, etc., pero no la Universidad. Su expresión demuestra sencillamente que no sabe usar la palabra “universidad” y de ahí nace, como le ocurre al filósofo con el término “mente”, su propia perplejidad.

La creencia en la doble vida, mental y física, de todo sujeto, responde, según Ryle, a un error categorial de este tipo. Creer que el sujeto puede ser descrito como si se tratara de un fantasma que habita una máquina, es el resultado de una confusión categorial. Dicha confusión también conduce a la

creencia de que si el cuerpo es descrito en términos físicos, químicos y mecánicos, en cierto modo la mente también puede ser descrita, de una manera análoga, mediante una suerte de terminología para-mecánica de causas y efectos aunque, en este caso, específicamente mentales.

Para Ryle, el origen histórico de este error categorial, que califica de “cartesiano”, se produce cuando, tras demostrar Galileo que su teoría mecanicista era aplicable a cualquier entidad física y espacial del cielo o de la Tierra, Descartes se habría visto ante un dilema, pues, si como científico aceptaba plenamente la doctrina mecanicista, como hombre religioso no podía aceptar las consecuencias que, para la naturaleza humana, traía consigo la idea de que entre un reloj y un hombre sólo había una diferencia de grado de complejidad.

De esta manera, Descartes habría encontrado una solución a tal dilema en el desarrollo de una doctrina para-mecánica de la vida mental que, de modo paralelo a la vida física, encontraría una salvaguarda para sus creencias sobre la mente, y diera a su vez explicación de lo que él consideraba los procesos no-mecánicos o no-espaciales de la mente. Así, pues, habría dos modos de explicación causal para los seres humanos: a) el que permitiría describir su comportamiento y sus movimientos mecánicos y b) el que habría de permitir explicar su comportamiento inteligente. El primero sería fruto del movimiento de la materia y el segundo de las operaciones mentales.

La confusión categorial, provocada por el paralelismo mecanicista entre el cuerpo y la mente, fue, desde entonces, inevitable. La atribución de las categorías físicas a las categorías mentales, condujo a una especie de realización mítica de lo mental, que habría de obligar a preguntarse sobre la mente, en el mismo sentido en que el visitante de Oxford se preguntaba por la Universidad.

Esto trajo, según Ryle, dificultades teóricas importantes desde el principio mismo de la enunciación de la doctrina cartesiana, pues quedaba pendiente de explicar cómo se podían comunicar e influir mutuamente la mente y el cuerpo. Para tratar de salvar la situación, a Descartes no se le ocurrió otra cosa mejor que describir de modo negativo todo lo que tuviera que ver con lo mental. Esto es, en oposición a las propiedades físicas y mecánicas del cuerpo humano, la mente no es extensa, ni observable, etc., de modo que se fue transformando en una especie de fantasma residente en algún lugar del cuerpo. Una máquina inmaterial dentro de una máquina material que, de una manera desconocida, la gobierna y habita.

Otro problema, no menos espinoso, es el de la libertad o libre albedrío que la filosofía y la religión han atribuido secularmente al alma humana. Según la doctrina para-mecánica, la mente se hallaría tan sujeta al determinismo como el cuerpo, aunque sus leyes serían de otra índole, aún desconocidas, pero igualmente determinantes. Si se tratara de leyes menos estrictas que las leyes

físicas, se rompería la hipótesis paralelista. De una u otra forma, siempre quedaba la cuestión acerca de la diferencia entre lo que era un comportamiento no intencional o automático y un comportamiento intencional. Aunque cualquiera podía ver la diferencia de forma más o menos inmediata y precisa, ya por la época de Descartes empezaba a ser muy difícil distinguir entre un autómatas y un hombre, según las premisas de la doctrina para-mecánica.

Ryle afirma que Descartes habría equivocado la lógica de la cuestión, al preguntarse por el principio causal que debería explicar las diferencias entre hombres y máquinas, es decir, por la causalidad que ha de haber detrás de los comportamientos intencionales. De alguna manera, la propia psicología se habría desbarrancado por este falso problema al tratar de hallar una respuesta para la cuestión causal de lo mental.

La solución a todo este enredo está, según Ryle, en darse cuenta que se trata de una confusión absurda creer que los términos “mente” y “cuerpo” pertenecen a la misma categoría lógica. Un problema de mal uso del lenguaje se convierte de este modo en un problema metafísico. Se comienza haciendo inocentes analogías psicofísicas y se termina haciendo reclamos ontológicos imposibles de satisfacer.

Por otra parte, ello supone que cualquier intento de reducción, tanto de signo materialista como de signo mentalista, no hace otra cosa más que prolongar la confusión de categorías, pues ambas formas de reduccionismo parten de una *equivalencia* de las categorías mentales y de las categorías físicas. Si *A* y *B* pertenecen a categorías lógicas distintas, tanto su conjunción como su disyunción resultan absurdas. Es decir, no se puede decir con sentido “hay procesos físicos” y/o “hay procesos mentales”.

La culpa de todo esto, sin embargo, no es sólo de Descartes. La teología ya había hecho su trabajo sobre las mentes de los hombres de su tiempo, incorporando a su acervo de creencias, cuestiones como la inmortalidad del alma, la voluntad, el pecado y la salvación. Lo único que habría hecho Descartes sería haber traducido, al idioma mecanicista de Galileo, las doctrinas teológicas existentes sobre el alma.

Así planteadas las cosas, no es de extrañar que la gran mayoría de los estudios sobre la mente cartesiana centren sus investigaciones, principalmente, en las *Meditaciones metafísicas*, obra en la que Descartes lleva a cabo su conocida distinción entre la sustancia extensa y la sustancia pensante, considerada el núcleo de su concepción dualista de la mente y fuente del problema cuerpo-mente. Esta interpretación de la filosofía de la mente cartesiana, ha dado origen a lo que se ha denominado “El Mito del Mito del Fantasma en la Máquina” (Baker-Morris 2002).

Pocos son los que, en realidad, se han aventurado a intentar una auténtica explicación de la teoría mentalista de Descartes y de nuestra incapacidad para

abandonarla. Esta actitud, sin embargo, ha ido cambiando en los últimos tiempos. La revisión de su obra científica, mucho más extensa que su obra metafísica, permite tener una perspectiva más amplia y precisa de su pensamiento sobre la naturaleza de la mente y del cuerpo humano. Autores como Clarke (2003), Des Chene (2001) o Baker-Morris (2002), por citar unos cuantos, han arrojado una nueva luz sobre el ingente material científico en el que Descartes elabora su concepción físico-mecanicista de la naturaleza y de la fisiología. Ellos han mostrado que, lejos de obedecer a la imagen de idealista irredento que de él ha forjado la tradición, Descartes se revela como un estudioso de las más diversas ciencias, incluidas las matemáticas, la física, la geometría y la medicina, cuyo principal proyecto fue establecer los fundamentos del conocimiento científico, hoy todavía vigentes.

Como ocurre con la mayoría de los clásicos, lo que sucede con Descartes es que no se le lee. El estudio de la obra completa de Descartes, tanto de su física como de su metafísica, en lugar de limitarse a unas pocas obras destacadas, ofrece una idea más amplia de lo que se puede llamar *el paradigma cartesiano de lo mental*. Es, precisamente, la condición paradigmática de su pensamiento lo que permite que ejerza su influencia, desde lo implícito, en las formas de pensar habituales. En cierto modo, el poder de un paradigma o de un modelo de pensamiento radica en el grado de desconocimiento que se tiene de él: cuanto menos sepamos de la existencia de una idea en nuestra manera de pensar o de actuar, más intocable e inamovible se convierte, y mayor será su influencia sobre nosotros.

Un paradigma no es, sin embargo, un prejuicio, y nuestro deber es poderlo distinguir. Saber cuáles son sus fundamentos y qué concepciones lo caracterizan, es una tarea que nos ayudará a situar, en su lugar correcto, a un determinado modelo de pensamiento. En última instancia, sólo el desconocimiento de un paradigma como el concepto cartesiano de la mente puede llegar a convertirlo en un prejuicio. ¿En qué se distingue un paradigma de un prejuicio? En términos popperianos se podría decir que se distingue por la posibilidad que tienen los paradigmas de ser revisados y criticados. Un prejuicio, en cambio, se caracteriza por su inmovilidad y por la imposibilidad de ser puesto en cuestión fácilmente.

Evidentemente, el desconocimiento del auténtico paradigma cartesiano de lo mental, o el de cualquier otro modelo de pensamiento que ocupe un lugar fundamental en la filosofía, nos habrá de conducir, una y otra vez, a la repetición inconsciente de sus principios y de sus formas. Así pues, una de las tareas más urgentes, de cualquiera que se proponga superar una forma de pensamiento tan fundamental como la cartesiana, será la de hacer explícito lo implícito, es decir, conocer los mecanismos que la componen, los principios

ocultos que lo rigen. Pero, para ello, tenemos que tomarnos la molestia de conocerlo a fondo.

Ahora bien, si en contra de lo que opina Kenny, consideramos la epistemología como la disciplina filosófica que estudia los fundamentos, el método y el lenguaje de un conocimiento determinado, así como su proceso de constitución, esta investigación tendrá como resultado natural una *reconstrucción epistemológica del paradigma cartesiano de lo mental*. Dicha reconstrucción epistemológica supone la exposición de los fundamentos y presupuestos que sostienen el discurso de Descartes sobre la mente y la psicología de los procesos mentales.

La revisión de la obra cartesiana, nos permitirá comprobar que el tratamiento que hizo Descartes del tema es de dos órdenes distintos. El primero de carácter principalmente epistemológico-metafísico y el segundo, esencialmente mecanicista y fisiológico. Al primer orden pertenecen sus obras más destacadas, es decir, aquellas que mayor influencia han tenido sobre la constitución de la ciencia, en su sentido moderno, y sobre la idea de lo mental, actualmente vigente (*Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Principios de la filosofía*). En este conjunto debemos incluir, sin embargo, otras obras en las que se trata de forma igualmente destacada al aspecto metafísico-epistemológico de la cuestión (*Reglas para la dirección del espíritu*). Al segundo orden pertenecen sus obras de menor trascendencia filosófica, aunque de mayor envergadura científica, que destacan por su carácter mecanicista, y que son, sin embargo, imprescindibles para una auténtica comprensión y desarrollo del tema (*El Mundo o Tratado de la Luz, El Tratado del Hombre, La Dióptrica, etc.*).

El propósito de definir lo que es un paradigma en el contexto de la filosofía cartesiana de la mente, pasa por determinar la clase de problemas a los que Descartes se enfrentaba e intentaba responder, así como la ruptura que su pensamiento, en general, y su concepción de la mente, en particular, produjo con respecto a las concepciones epistemológicas de su tiempo. Para ilustrar lo paradigmático y su valor, así como su capacidad de transformar la realidad material, podríamos remitirnos al uso que hace Popper de la hipótesis del *mundo 3*, refiriéndose con ella a esa parte de la realidad constituida por el conocimiento objetivo, los problemas, los argumentos, las teorías y los modelos escritos e impresos en libros, revistas y documentos de carácter científico, filosófico o artístico. Indagar por el carácter paradigmático de la teoría de la mente cartesiana nos permitirá ubicar, pues, en el contexto del *mundo 3*, los problemas teóricos a los que se enfrentaba Descartes y a los que intentaba responder con su distinción entre el cuerpo y el alma.

De acuerdo con Kuhn, comprender a un autor requiere, en cierto modo, "pensar con otra cabeza", es decir, pensar con los principios que guían a un

autor. Pensar con “la cabeza de Descartes”, supondrá entonces hacer un acopio de los significantes propios de su discurso, que nos sirvan como instrumento de lectura para acceder a su obra y conocer cuáles fueron los presupuestos teóricos, las herramientas conceptuales que operaron en ella para producir la idea de mente que hoy llamamos cartesiana.

De esta forma, pretendo hacer inteligible la manera en que Descartes concibió la distinción cuerpo-mente, cuáles fueron sus presupuestos teóricos, cuáles sus compromisos epistemológicos y la razón por la que sigue siendo un paradigma fundamental en la teoría de la mente. Se puede decir, que la formulación de la epistemología cartesiana y de su filosofía de la mente se produjo en un momento de grave crisis del pensamiento escolástico. Pronto se da cuenta el investigador que su pensamiento es el producto de una ruptura y que para sus antecesores, así como para muchos de sus contemporáneos, Descartes representa una revolución y un pensamiento, en cierto modo, inconmensurable. Una clave importante para entender a Descartes, consiste, pues, en desentrañar la “anomalía” a la cual pretendía responder con su filosofía de la mente.

Una de las ideas rectoras de la presente investigación es que, si bien, el pensamiento cartesiano, y en general todo el pensamiento moderno, es el resultado de la revolución científica copernicana, Descartes es quien realmente lleva a cabo la formulación del pensamiento científico moderno, fundando la nueva manera de pensar que requiere la ciencia moderna. Mi propósito será, pues, mostrar que el paradigma cartesiano de lo mental es un resultado de dicha formulación. Una formulación que supuso una ruptura de la tradición escolástica que tenía a Aristóteles, su física y su teoría del conocimiento, como gran paradigma. Sostengo que la idea de mente que definió Descartes está enmarcada, en última instancia, dentro de un proyecto global que habría de transformar el pensamiento antiguo, en aras del desarrollo de la ciencia y de la búsqueda de la certeza del conocimiento, en pensamiento científico. Ello hace del paradigma cartesiano de lo mental una cuestión más compleja y más firmemente asentada en el pensamiento occidental de lo que “a primera vista” se ha considerado hasta ahora.

El primer problema que se le presenta a quien se propone hacer una interpretación de Descartes, es el de optar entre las distintas formas de exponer su pensamiento o, como ocurre en este caso, la forma ideal de desplegar sus ideas acerca de la mente y todo lo relacionado con el tema. El filósofo, en no menor medida que el historiador de la ciencia o el historiador de las ideas, se enfrenta con el riesgo permanente de aniquilar la vida que aún palpita en los textos antiguos, trasladando a una estructura artificial lo que originalmente se expresa y sostiene en otra. Para Hamelin, uno de los intérpretes clásicos

de Descartes, la exposición de la obra cartesiana puede llevarse a cabo siguiendo “dos órdenes diferentes: el orden cronológico, según el cual se produjo, y el orden sistemático que presenta una vez constituida” (1949, p. 25). La mayoría de los estudios sobre el concepto de lo mental en Descartes han optado por la exposición sistemática de su obra, teniendo como eje principal de dicha exposición el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*. Ello ha provocado que la idea más difundida sobre el pensamiento cartesiano de lo mental esté reducida al dualismo y su definición del pensamiento racional, es decir, al aspecto metafísico de la cuestión.

Sin embargo, el propio Descartes expresó, en la carta prefacio de los *Principios de la filosofía*, que en su obra coincide lo cronológico con lo sistemático, siendo, por tanto, lo más adecuado para entender su pensamiento, ajustarse a la serie temporal en la que fueron apareciendo sus obras. Esta ha sido la modalidad que he decidido seguir en este libro.

Con el propósito de impedir, en la medida de lo posible, la ingerencia de sentidos foráneos en el propio discurso cartesiano, obligándole a decir sólo aquello que queremos oír, he considerado oportuno entresacar del grueso de su obra todos aquellos apartados en los que el filósofo francés trata, de una u otra forma, el tema de la mente. Para ello he realizado una búsqueda exhaustiva en el material que se me ofrecía para investigar, reflejada en las múltiples referencias que hago a su obra, tanto en castellano como en el idioma original en el que fueron publicadas o escritas.

Para una mejor exposición del tema, he decidido dividir en dos partes el trabajo, según el tratamiento que el propio Descartes hace de la cuestión. La primera parte está dedicada a definir lo que será el marco metafísico epistemológico en el que se encuadra el problema del *cogito*, o de la mente racional. La segunda, con mucho la parte más importante, aborda el núcleo de su proyecto de investigación acerca de lo que es el hombre, y define los márgenes en los que se debe reinscribir el paradigma cartesiano de lo mental. Cada una de estas partes está subdividida en dos capítulos, cuyos temas describiré brevemente a continuación.

En el primer capítulo (*Bona Mens. El camino hacia una nueva manera de pensar*), me ocuparé de exponer la relación que existe entre su concepción unitaria de la ciencia, la *Bona mens* y el método cartesiano en ciernes, como contexto en el que se va fraguando su concepción del pensamiento racional.

El capítulo segundo (*Una cosa que piensa como límite de la duda metódica*), lo dedico a la exposición del *cogito* y a la función que ocupa como primer principio, sobre el que Descartes funda el pensamiento científico y racional. En él hago explícito el marco metafísico-epistemológico en el que se define el llamado “dualismo cartesiano”.

La fisiología cartesiana, descuidada en la mayoría de los análisis sobre la mente cartesiana, es abordada con detalle en la segunda parte, concretamente en el tercer capítulo (*Cuerpo sin alma. La fisiología mecanicista cartesiana*). Allí expongo la importancia que tiene la distinción cartesiana entre el cuerpo y el alma para la física, la fisiología y las ciencias en general.

Tras la fundamentación de la idea de mente racional y comprobar su independencia de la materia, en el capítulo cuarto (*Un compuesto de alma y cuerpo*) me ocupo de la concepción que de la mente, en tanto compuesto fundamental del hombre, unida al cuerpo, propone realmente Descartes y que debe ser considerada como variante catalizadora e inevitable del llamado “paradigma cartesiano de lo mental”.

Finalmente puedo decir que una de las más importantes comprobaciones que he podido llevar a cabo en este libro, es que estudiar a Descartes, intentar “pensar con la cabeza de Descartes”, no nos obliga a convertirnos en cartesianos, como diría Kuhn. El primer paso para resolver un problema es reconocer todo lo que con él se relaciona. Cuáles son sus causas y sus consecuencias, dónde se haya localizado, de qué modo nos compete, etc. No se conoce ningún mal o enfermedad que se cure ocultando su naturaleza y sus diversas características. El principal instrumento contra las dificultades es el deseo auténtico de querer resolverlas y sortearlas. La insinceridad o nuestras preferencias afectivas por otras cuestiones, nunca han sido buenas consejeras a la hora de desarrollar un trabajo científico. Si queremos resolver el problema heredado por el cartesianismo, tenemos que mirar de frente las dificultades que ofrece y, sobre todo, el modo en el que estamos implicados en él. Estoy convencido de que la única forma de dejar de ser cartesianos es reconocer en qué medida lo somos y de qué modo estamos sometidos a sus dictámenes.