

Stephen Gaukroger y Knox Peden

Pequeña biografía
de la filosofía francesa
de Montaigne a nuestros días

Traducción de Gonzalo del Puerto Gil



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *French Philosophy: A Very Short Introduction*

French Philosophy: A Very Short Introduction ha sido publicado originalmente en inglés en 2020. Esta traducción se publica por acuerdo con Oxford University Press. Alianza Editorial es la única responsable de la traducción de la obra original y Oxford University Press no será responsable de ningún error, omisión, imprecisión o ambigüedad en dicha traducción ni de cualquier problema derivado de la confianza depositada en Alianza Editorial.

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Fotografía de Javier Ayuso

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© Stephen Gaukroger and Knox Peden, 2020
© de la traducción: Gonzalo del Puerto Gil, 2025
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2025
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1148-943-0
Depósito legal: M. 165-2025
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9	1. Introducción
13	2. El origen de la filosofía francesa
36	3. Filosofía radical: el siglo XVIII
60	4. La filosofía posrevolucionaria: el siglo XIX y la Tercera República
82	5. La filosofía en tiempos de guerra: la fenomenología y el existencialismo
108	6. Tiempo de desasosiego: el estructuralismo y el posestructuralismo
135	7. La filosofía francesa hoy: ambiciones contrapuestas
158	8. Conclusión
161	Bibliografía

1. Introducción

El importante papel que la filosofía, siempre estrechamente vinculada a controversias tanto políticas, religiosas y literarias como epistemológicas y científicas, ha venido desempeñando en la cultura francesa desde la época moderna en adelante hace de esta algo único. La literatura filosófica universal existió mientras el latín fue la lengua del saber. Sin embargo, con la aparición de las literaturas en lengua vernácula, surge en Francia una forma distintiva de filosofía, pese a que las principales figuras de la filosofía del siglo XVII, Gassendi y Descartes, publicaran primero su obra en latín (en el caso de Descartes, pronto seguida de versiones francesas).

La primera obra filosófica publicada en francés fue los *Ensayos* de Montaigne (1580). El paso de escribir en lengua vernácula fue, por sí mismo, algo radical, ya que el latín era no solo la lengua de la escolarización, sino que, en los países católicos, tenía la consideración de lengua sagrada. Las naciones europeas eran, para la Iglesia, una sola familia

bajo el liderazgo del papa, y el latín, la lengua común de esta familia. El padre de Montaigne se preocupó de que la primera lengua de su hijo fuese el latín, y en los colegios del siglo XVII, en el de Descartes, por ejemplo, se castigaba hablar francés, ya que el latín era la lengua de los hombres de letras, lo que no significaba que el francés fuese la lengua de los iletrados. En la época de la Revolución, en Francia, el francés era la lengua mayoritaria en solo quince de los ochenta y nueve departamentos del país, y compartía protagonismo con el alemán, así como con el vasco, el bretón, el occitano, el provenzal y otras lenguas locales. Una de las principales cruzadas de la Revolución fue, de hecho, hacer del francés la lengua de Francia. En el siglo XVIII el francés vino a reemplazar al latín como lengua de erudición, lo que supuso que algunos filósofos de otras nacionalidades escribiesen en esta lengua. Un ejemplo: el alemán Leibniz escribió una de sus obras más importantes en francés. Desde este punto de vista, la «filosofía francesa» no es obviamente tal antes del siglo XIX, a pesar de lo cual el trabajo de los filósofos francófonos, aun cuando ocasionalmente escribiesen en latín, era peculiar, y es esta peculiaridad lo que nos proponemos rastrear.

La «filosofía» en la Edad Moderna comprendía la filosofía natural («la ciencia») y tanto la teología como la metafísica y la ética. Desde mediados del siglo XVIII llegó a relacionarse íntimamente con posiciones políticas radicales, en pensadores como Voltaire y Diderot, y jugó un papel importante en la formación de la Revolución francesa. La Revolución, a su vez, ofreció un punto de referencia a los pensadores del siglo XIX como Comte, quien propuso una versión de la ciencia y la política («la sociología») basada en un novedoso fundamento «positivista».

Aunque la filosofía se profesionalizó en Francia a finales del siglo XIX, no lo hizo siguiendo la orientación teológica alemana, y, a diferencia de la filosofía en lengua inglesa, preservó su importancia en la vida cultural francesa más allá del ámbito académico. El *philosophe* de la Ilustración se encarnó en la figura del intelectual que emergió en la *belle époque*, en continuidad con lo que aún hoy identificamos como «la intelectualidad».

Los primeros años del siglo XX asistieron a la reformulación de ciertas tendencias decimonónicas. El espiritualismo preparó el terreno del vitalismo que promoviera Henri Bergson. Y el racionalismo comteano condujo al surgimiento de una forma afín a la ciencia del neokantismo en los escalones superiores de la filosofía académica francesa. Transversales a estos compromisos fueron las posiciones sobre el estatuto de la República Francesa en su relación con la mentalidad católica. La Primera Guerra Mundial supuso un jarro de agua fría por cuanto hizo añicos la confianza de la generación joven en el conocimiento político filosófico de sus predecesores, de izquierdas o de derechas. Acabada esta, algunos filósofos alemanes y de países más al este introdujeron la fenomenología y otras tradiciones existencialistas en la filosofía francesa. Estas ideas nuevas fueron recibidas con gran entusiasmo.

La historia de la filosofía francesa del siglo XX está marcada, por un lado, por el impacto de desarrollos teóricos llegados de fuera, sobre todo los de la fenomenología alemana, pero también por una herencia centrada en la historia de la filosofía en tanto que disciplina humanística y por un conflicto aparentemente perenne entre las tendencias religiosas y seculares de la tradición. A lo largo de esta historia, la rela-

ción culturalmente privilegiada de la filosofía con la política francesa, y en particular con la política radical de izquierdas, ha sido una constante. El impacto de la «teoría francesa» en el mundo ha dado forma a nuestra comprensión de los acontecimientos internos del pensamiento francés reciente concentrando nuestra atención en la relación entre el estructuralismo y el posestructuralismo. Pero el hilo conductor de esta historia reciente ha sido el dilema planteado entre una concepción marcadamente nacionalista de la filosofía y la cultura filosófica, que se arroga, no obstante, el derecho y la competencia para hablar de asuntos de interés universal.

Una gran parte de la grandeza de la filosofía francesa procede de este sentido de vocación que se retrotrae a la Grecia antigua. Pero esta virtud puede ser también un vicio, ya que, en ocasiones, puede atribuir superioridad a la innovación (o su apariencia) a expensas de otros valores. Sin embargo, atender a asuntos conflictivos a lo largo de la historia de la modernidad occidental coloca a la filosofía en un lugar privilegiado desde el que pensar esa historia. Del mismo modo que la política francesa ha sido durante mucho tiempo tanto el espejo como la alternativa a las vicisitudes del liberalismo de habla inglesa, la filosofía francesa tiende a provocar reacciones vehementes en los lectores de esta lengua. En este libro nos aproximamos a la filosofía francesa a través de su historia, pero también nos proponemos facilitar resúmenes de pensadores y textos de importancia. La filosofía francesa supone a menudo tanto un reto como un motivo para la fascinación. Confiamos en que este libro muestre que dedicarse a ella es también, en definitiva, gratificante y que anime a los lectores a que la exploren por sí mismos más comprensivamente.

2. El origen de la filosofía francesa

Montaigne

Aunque en la universidad y en los cursos de filosofía de bachillerato suele considerarse que la filosofía francesa comienza con Descartes, en realidad empieza cincuenta años antes, con los *Ensayos* (1580) de Montaigne (1533-1592). Además, mientras que las obras más conocidas de Descartes (1595-1650), como las *Meditaciones* y los *Principios de la filosofía*, aparecieron primeramente en latín, los *Ensayos* fueron escritos en francés. Sin embargo, las aportaciones de Montaigne permanecen en un área de sombra. Por una parte, se alinean en gran medida con aquel género literario del humanismo renacentista que combina preocupaciones morales, psicológicas y literarias, ampliamente formadas por la tradición de la filosofía estoica, contempla anécdotas y fragmentos autobiográficos y aborda igualmente la discusión de problemas filosóficos. Por otra, suponen el inicio

de la discusión en torno a la naturaleza del conocimiento y la creencia que habría de conformar la clase de filosofía moderna que asociamos a Descartes y sus seguidores.

¿Cómo se produjo esta transición? Los *Essays* de Montaigne constituyen un ejercicio de autoexploración que arranca en clave humanística con el objetivo de descubrir la naturaleza humana universal. Lo que acaba haciendo Montaigne es, sin embargo, algo completamente distinto: descubrirse a sí mismo, sus pensamientos, sentimientos, emociones; algo separado no solo del mundo empírico sino de otros sujetos. No es que la subjetividad concebida como una naturaleza humana esté amputada de la naturaleza empírica, sino más bien que el yo está amputado de la naturaleza empírica y, ciertamente, también de los otros yoes. Descartes desplegará esta visión del yo —un yo que tiene identidad propia con independencia de la relación que mantenga bien con el mundo empírico, bien con otros seres— en un contexto epistemológico, de modo que el lugar del conocimiento del mundo empírico estará separado del mundo empírico. Sin embargo, la transición entre lo que se propone Montaigne y lo que se propone Descartes no es continua. Hay dos diferencias bien marcadas entre Montaigne y la filosofía moderna del tipo que encontramos en Descartes.

La primera se refiere al escepticismo. Pensamos a menudo que Montaigne fue el primero en formular el escepticismo en la filosofía moderna, pero lo que en realidad ofreció es una mezcla de escepticismo y relativismo. El escéptico arguye que el mundo existe de un modo determinado —contiene, por ejemplo, objetos concretos organizados de un modo definido— pero que no podemos saber cómo es. El relativista, por el contrario, argumenta que no hay modo en

que el mundo pueda ser: hay diferentes visiones del mundo que dependen únicamente de los intereses y valores de quien sostiene esas teorías y ninguna es mejor que otra. Por ejemplo, en el ensayo que suele identificarse como aquel en que Montaigne defiende el escepticismo, la «Apología de Raimundo Sabunde», el ejemplo que da —lo que es verdadero en un lado de la montaña es falso en el otro; nos escondemos cuando mantenemos relaciones sexuales mientras que los indios copulan en público— sugiere relativismo más que escepticismo. El discípulo de Montaigne, Pierre Charron (1541-1603), en su muy célebre *De la sabiduría* (1601), refuerza esta interpretación cuando afirma que la razón humana es una «herramienta errante, cambiante, distorsionante, variable»; que no hay razón que no tenga su opuesta, y que «lo que es abominable en un lugar es piadoso en otro». Pero si Montaigne no distingue claramente entre escepticismo y relativismo, Descartes, ciertamente, lo hace, y el escepticismo es crucial para su programa epistemológico.

En un espíritu muy afín al del humanismo, el segundo rasgo distintivo de la filosofía de Montaigne es el de abordar de un modo tanto psicológico como epistemológico cuestiones que con posterioridad se considerarán epistemológicas. Este género concede un papel primordial a los asuntos morales, sobre todo al referente a cómo vivir la propia vida. A Descartes le preocupan, claro, estos asuntos, particularmente al final de su vida, pero su preocupación fundamental es la filosofía natural y su defensa epistemológica. Las cuestiones morales tienden a encajar torpemente en su modo de filosofar y acaso puedan legítimamente considerarse meros añadidos.

Gassendi

No obstante, la línea que separa el punto de vista humanístico de Montaigne del de Descartes no es absoluta. En muchos sentidos, Pierre Gassendi (1592-1655), contemporáneo casi exacto de Descartes, se movió en un ámbito intermedio entre uno y otro. Aunque la filosofía natural de Gassendi es formalmente una teoría sistemática de la materia —de hecho, junto al cartesiano, es uno de los dos grandes sistemas mecanicistas de la segunda mitad del siglo XVII—, llegó a la filosofía natural por un camino muy diferente al de Descartes, los estudios humanísticos, de modo que su perspectiva no puede ser más distante de la de este. Una de sus principales preocupaciones fue la de aportar pruebas históricas en favor de las tesis de su filosofía natural. Su objetivo era establecer que el atomismo había sido preeminente en la tradición filosófico-naturalista de la Antigüedad, así como mostrar con todo detalle que este hecho había quedado oscurecido por una combinación de críticas malintencionadas y erróneas, de raíz fundamentalmente aristotélica. De este modo, arguye Gassendi, el atomismo, y no el aristotelismo, es el sistema más fiable de la filosofía natural y, en consecuencia, el mejor aliado del cristianismo.

El epicureísmo cristianizado de Gassendi pertenecía al género del aristotelismo cristianizado y al del neoplatonismo cristiano, y una buena parte de sus esfuerzos se dirigieron a buscar puntos comunes y a encontrar nuevos planteamientos que posibilitasen la reconciliación de dos sistemas que eran, en muchos sentidos, dispares y contradictorios. Hasta cierto punto tuvo éxito en esa labor, y el gassendia-

nismo rivalizó con éxito con el cartesianismo como filosofía natural predominante hasta finales del siglo XVII.

Descartes

Descartes representa para los orígenes de la filosofía moderna lo que Platón para la filosofía antigua. Ambos dieron forma a su materia, establecieron los problemas principales y propusieron soluciones que serían discutidas a continuación. Las disputas en torno al pensamiento de Descartes ayudaron a conformar el pensamiento francés de los siglos XVIII y XIX. Pero sus preocupaciones diferían en alguna medida de los análisis que sobre su obra llevaron a cabo filósofos de siglos posteriores a él. En particular, como sus contemporáneos, sus preocupaciones principales giraban en torno a la filosofía natural —las matemáticas, las ciencias físicas y las ciencias de la vida—, aunque fueron sus incursiones en la epistemología las que le granjearon reputación los siglos siguientes.

Las matemáticas fueron el primer interés de Descartes. En torno a 1619 comenzó a reflexionar sobre un instrumento denominado compás de proporciones: un compás con cuatro brazos, graduados por unidades, unidos de tal modo que su apertura permitiese la lectura de relaciones proporcionales. Lo interesante del compás era que permitía abordar un problema aritmético, el del interés compuesto, y uno geométrico, el de la trisección de un ángulo. Tradicionalmente, la aritmética y la geometría pasaban por ser disciplinas distintas y autónomas, que se ocupaban de magnitudes discontinuas y continuas, respectivamente. Pero este instru-

mento abarcaba ambas y Descartes se percató de que la teoría de la proporción era una disciplina matemática que subsumía tanto a la aritmética como a la geometría. Al desarrollar la teoría de las proporciones, Descartes se movió hacia lo que denominó «matemática universal»: en esencia, una forma de álgebra, una potente superdisciplina capaz de abarcar todas las disciplinas cuantitativas particulares, incluyendo áreas tales como la óptica geométrica y la acústica. Partiendo de aquí, postuló la disciplina más general, la del «método universal», que, supuestamente, proporcionaría el método de descubrimiento de cada área de conocimiento. A la vez, Descartes trabajaba en óptica, tratando de averiguar qué forma de lente sería capaz de reducir la distorsión, y en el curso de su trabajo, descubrió la ley de la refracción: la ley que describe la curvatura del rayo de luz que se mueve de un medio a otro. Cuando no trabajaba en óptica, se dedicaba a la fisiología, y es comúnmente aceptado que fue él quien descubrió el acto reflejo.

A finales de la década de los veinte del siglo XVII, Descartes comenzó a interesarse seriamente por la naturaleza de la materia y el movimiento, desarrollando una ingeniosa defensa de la teoría heliocéntrica: la teoría de que la Tierra gira en torno al Sol. Elaboró una compleja concepción de la física y la cosmología, secundada por una igualmente ambiciosa de la fisiología que interpretaba los procesos fisiológicos en términos mecánicos, es decir, en términos de materia en movimiento. Pero a finales de 1633 se enteró de la condena eclesiástica de Galileo e, incapaz de publicar, dejó aparcado su trabajo. La esencia del argumento eclesiástico había sido que la filosofía natural, cuya condición era hipotética, no podía usarse para fundamentar el heliocentrismo

en oposición a la autoridad bíblica. En otras palabras, el problema básico lo constituía la condición hipotética de la ciencia natural. La reacción de Descartes fue la de preguntar cómo podría la ciencia natural desprenderse de su condición de saber hipotético, lo que lo llevó a preguntarse si había un tipo de conocimiento capaz de comportar certeza absoluta.

Encontró la respuesta creando una especie de escepticismo de nuevo cuño. Comparado con las viejas formas de escepticismo, el nuevo tenía dos rasgos distintivos: atañía a las pretensiones del conocimiento y era hiperbólico, es decir, se orientaba a todo aquello que percibimos como cierto. En lo relativo al primer asunto, el escepticismo antiguo no se orientaba a las pretensiones del conocimiento, sino a las creencias. Los escépticos antiguos, los pirrónicos, cuestionaban las creencias. Su intención era mostrar que, dada una opinión cualquiera, siempre habría una opinión contraria basada en razones tan convincentes que la primera. En consecuencia, no existiría razón alguna para sostener una creencia sobre cualquier otra. A Descartes no le preocupaban las opiniones. Para él, todos tenemos derecho a tener nuestras propias opiniones, siempre que no pretendamos que pasen por conocimiento. Lo que le interesaba eran nuestras pretensiones de conocer cosas, y su tesis era que podemos dudar mucho más de lo que nos figuramos. La duda hiperbólica cuestiona cosas de las que se tiene certeza: por ejemplo, que tenemos cuerpo, o que existe un mundo físico exterior. Para comprender las razones por las que Descartes fue capaz de plantearse tal duda, debemos retomar el modo en que entendía los poderes de Dios. Los cristianos pensaban que Dios era omnipotente, si bien,

ocasionalmente, los teólogos medievales se enfrentaron a problemas lógicos relacionados con la omnipotencia, tales como el de si Dios podía crear una piedra tan pesada que incluso él mismo fuese incapaz de levantarla. Para algunos teólogos medievales, la omnipotencia de Dios era aplicable incluso a las verdades lógicas y matemáticas, pues podía cambiar las verdades elementales de la aritmética para que, por ejemplo, dos más dos fuese igual a cinco. El punto de vista de Descartes era que, aunque nosotros no seamos capaces de comprender qué sentido pueda tener que dos más dos sea igual a cinco, lo que podemos comprender no limita los poderes de un Dios omnisciente y omnipotente. En las *Meditaciones*, de 1641, Descartes transfiere la duda hiperbólica de Dios a un «demonio maligno», entidad hipotética capaz de hacernos confundir nuestros conocimientos más elementales, incluso aquellos de los que podemos tener certeza absoluta. Pero, como es bien sabido, hay una afirmación que dicha duda es incapaz de menoscabar: el conocimiento de mi propia existencia, ya que del mismo hecho de dudar se sigue que debe existir alguien que duda.

En las *Meditaciones*, la teoría del conocimiento, la epistemología, ocupa por primera vez el lugar central de la filosofía, y lo hace de un modo especialmente dramático: facilitando un revulsivo mental que hasta entonces solo había podido encontrarse en la literatura religiosa. Esta pone en serios apuros al sujeto cognoscente al exigirle que justifique todo aquello que considera conocimiento, hasta lo más trivial en apariencia. Tal exigencia de justificación se formula como si la propia vida de cada sujeto cognoscente dependiese de ella, precisamente para mostrar, que es lo que Descartes pretende, que nuestra vida cognitiva depende, efec-

tivamente, de aquella. Las *Meditaciones* tratan de hacernos responsables de nuestra propia vida cognitiva del mismo modo que los textos devocionales de la Reforma y la Contrarreforma —que trasladaron en bloque a la población una serie de normas morales muy estrictas, junto con exigencias de autovigilancia que durante la Edad Media habían sido privativas de la cultura monástica— nos hacían responsables de hasta los pormenores más insignificantes de nuestra vida cotidiana. Con Descartes, la filosofía se vuelve personal. No es ya privativa o asunto exclusivo del clero. En efecto, el punto de vista cartesiano sostiene que la persona mejor dispuesta para la filosofía es aquella cuya mente no ha sido corrompida por la escolástica. La naturaleza de la filosofía se transforma, aunque de algún modo regresa a la idea del filósofo que retratará Sócrates en los primeros diálogos platónicos, alguien carente de formación específica alguna pero que no da nada por sentado, lo examina todo concienzudamente y lo cuestiona.

El conocimiento indudable que acaba de desvelar le sirve a Descartes de modelo y punto de partida para descubrir cómo formular aserciones cognitivas indubitables. Sin embargo, su objetivo no es el de rehabilitar proposiciones invalidadas por dudas injustificables, sino fundamentar un criterio mediante el cual sea posible reconocer el conocimiento genuino, a saber, el de «lo claro y distinto». Solo si soy capaz de concebir algo de un modo claro y distinto, tengo derecho a llamarlo «conocimiento»; y, en el caso del mundo físico, la única vía que conduce al concepto claro y distinto es la matemática. Reconstruir el mundo de los fundamentos matemáticos es la labor que Descartes asigna a los *Principios de la filosofía* (1644), que comienza retomando

el argumento de las *Meditaciones* —que solo fue siempre una propedéutica para los *Principios*— con el fin de fundamentar, a continuación, su teoría de la materia y el movimiento para, partiendo de aquí, explicar cómo es posible demostrar que la Tierra y los planetas deban girar en torno al Sol y que es imposible que suceda de otro modo.

Pero el paso de la duda a la construcción de una imagen científica del mundo natural, que Descartes pretende, desafía las conclusiones a las que llega con otras tantas interrogantes fundamentales. En el primer ejemplo, a lo que nos empuja la duda es a la subjetividad, y ciertamente la duda epistemológica se alinea con la perspectiva del sujeto. El escepticismo antiguo, el pirronismo, se habría referido constantemente a los estados subjetivos, y ciertamente hizo lo que uno pensaría relativo a una serie completa de estados subjetivos —ira, amor, familiaridad, hábito, punto de vista religioso, etc.— que Descartes ni siquiera nombra. Sin embargo, se las arregla para que toda la cuestión de la legitimación gire en torno al sujeto. Aunque le preocupan asuntos tales como qué hay en la percepción que se deba a quien percibe y qué que se deba al mundo, esto, en sí mismo, no suscitaría preocupación por la subjetividad. El pirronismo no terminó distanciándonos del mundo, por ejemplo; por el contrario, demostró que estamos tan integrados con el mundo que sus mismos rasgos particulares dan forma a nuestra experiencia de él, lo que imposibilita trascender tal particularidad en el esfuerzo de encontrar condiciones óptimas para la cognición.

La duda cartesiana nos empuja en la dirección contraria, lo que Descartes consigue desarrollando y transformando el concepto montaigneano de subjetividad. A la vez, logra

transformar, de un modo mucho más decisivo que el de todos sus antecesores, el objetivo de la metafísica sustituyendo la pregunta ¿cómo es el mundo? por la de ¿cómo es el mundo *con independencia de nosotros*? Esto hace imprescindible la investigación sobre «nosotros». Preguntar cómo es el mundo con independencia de nosotros en lugar de simplemente cómo es el mundo incorpora a la metafísica un componente hasta entonces ausente: la epistemología. Lo que hace Descartes es plantear la pregunta de cómo es el mundo independientemente de nosotros como una exploración de la naturaleza de la experiencia subjetiva y preguntar qué rasgos de tal experiencia nos autorizan a afirmar que esta sea conocimiento. Será útil distinguir cuatro aspectos del enfoque cartesiano.

Primero, Descartes supone que, incluso cuando se duda, es imposible dudar de que hay algo que está generando la duda, y pasa a preguntar por el sujeto de esta duda. El supuesto clave aquí es que existe aquello a lo que podríamos referirnos como un locus unificado de la subjetividad, un yo, que es el origen o el portador de la duda particular. El filósofo andalusí Averroes (1126-1198) había cuestionado tal idea de duda, y el debate seguía aún vigente en el siglo XVII. Averroes argumentaba que en el universo solo puede haber un intelecto, lo que impide identificarlo con el yo individual, como Descartes mantenía. Tal como lo describe el filósofo renacentista Zabarella (1533-1589), el intelecto

No se multiplica según el número de los hombres, sino que para toda la especie humana es numéricamente solo uno... Cuando un hombre cualquiera muere, este intelecto no perece, sino que permanece idéntico en número en aquellos que sobreviven.

El fundamento que subyace a este concepto de mente deriva de la doctrina aristotélica de que la forma pura no puede individuarse, de lo que se concluye que la mente incorpórea no puede individuarse y, en términos numéricos, no puede ser más que una. Esto plantea el problema teológico de que, si bien es compatible con la inmortalidad, no lo es con la inmortalidad personal.

Lo cual nos lleva al segundo problema, la cuestión de la identificación cartesiana del yo con algo intelectual, es decir, la mente. Descartes recurre a dos cosas llegado a este punto: arguye que la mente debe ser espiritual y supone que, al haberlo probado, ha probado a la vez que la mente es idéntica al yo. Ambas cosas son cuestionables. El modo en que fundamenta lo primero es desastroso. Su argumento es que yo puedo dudar de que mi cuerpo exista sin dudar de que yo exista, de lo que se sigue que la existencia de mi cuerpo no puede ser lo mismo que la existencia de mí mismo. En el cuarto grupo de objeciones de las *Meditaciones*, Arnauld señala que este razonamiento es bastante inválido. Para ello, considérese un caso paralelo. Puedo perfectamente dudar de que un triángulo equilátero tenga la propiedad de tener una hipotenusa cuyo cuadrado sea igual a la suma de los cuadrados de sus otros lados; pero no se sigue de ello que, porque yo pueda dudar de que un triángulo equilátero tenga esta propiedad, en realidad no la tenga. En una respuesta algo enrevesada, Descartes concede este argumento, manteniendo que la demostración real del carácter de la distinción entre mente y cuerpo se da únicamente en la Meditación sexta, aunque la «demostración» expuesta ahí afirme únicamente que tengo una idea clara y distinta de la mente, entendida como algo pensante e inex-

tenso, y tengo una idea clara y distinta del cuerpo, entendido como no pensante y extenso, de modo que una y otro no pueden ser iguales. Pero también hay aquí un asunto más profundo en juego: identificar la mente con el «pensamiento» no equivale, automáticamente, a identificarla con el yo. Las principales doctrinas condenadas por la Iglesia habían sido el averroísmo y el alejandrismo. Ambas habían expuesto sus posturas sobre la cuestión de la naturaleza de la mente y habían mantenido que mientras las facultades corporales estaban activas, la mente individual actuaba por medio de esas facultades. Los alejandrinos argüían que tales facultades corporales deben ser constitutivas de la mente, ya que las formas deben siempre hallarse inscritas en la materia. Consecuentemente, una vez que, con la muerte, las facultades corporales dejan de estar activas, la forma del cuerpo, su alma, deja asimismo de existir. Una forma de sortear esta conclusión, para un cristiano aristotélico, era enfatizar la doctrina de la resurrección del cuerpo en el Juicio Final. La propia mente/forma se reuniría en ese momento con el propio cuerpo (renovado). Sin embargo, esta explicación presentaba problemas metafísicos, que se centraban en qué sucedía entre el momento de la muerte y el del Juicio Final: o, muy notoriamente, qué pasaba en el ínterin con la forma (que no puede existir sin estar inscrita en algo), y si podría decirse que la entidad que reaparecería en el Juicio Final era la misma persona que la que había muerto anteriormente. Atar la mente/alma al cuerpo resultaba claramente problemático. Por otro lado, disociar la mente del cuerpo, como hicieron los averroístas, era igualmente problemático, pues conducía a la incapacidad de individuar las mentes y a la identificación de unas con otras y, quizá, en