

Cuaderno 59

EL MUNDO EN RENÉ DESCARTES

Laura Benítez



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: CUADERNOS
Director: DR. LEÓN OLIVÉ
Secretario: DR. AMBROSIO VELASCO

Cuaderno 59

LAURA BENÍTEZ

EL MUNDO EN
RENÉ DESCARTES



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 1993

Primera edición: 1993
DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Circuito Mario de la Cueva
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-2812-5

INTRODUCCIÓN

Al aproximarme a la problemática del *mundo* en la filosofía cartesiana se me ofrecieron de inmediato varios enfoques alternativos. Podía hablar del mundo como término o correlato de la percepción sensible, con todas las dificultades que este nivel de conocimiento exhibe en Descartes. Podía, también, enfocar el problema del mundo más psicológicamente, como aquello que no soy yo y que, por tanto, no me es conocido de manera inmediata. Se abría, además, la alternativa ontológica, ya que es posible hablar del mundo como sustancia extensa completamente diferente a la sustancia pensante y, naturalmente, muy cercana a ésta, no podía olvidar la perspectiva que la propia física cartesiana abre a la explicación del mundo y que se sustenta en el mecanicismo y la teoría corpuscular. Finalmente, no podía soslayar, entre todas estas alternativas, la visión que tiene Descartes de la realidad en la acción constante, siempre igual y racional de Dios, cuyas verdades eternas o leyes rigen esta naturaleza ordenada que llamamos *mundo*.

Ante tal cantidad de posibilidades, y en vista de la vasta problemática que cada una de ellas implica, decidí restringirme a dos: la epistemológica, limitándome al problema del mundo externo y la física, señalando algunos problemas del mundo natural. Por supuesto, no pude ignorar totalmente las demás perspectivas pero intenté trazar una línea clara que permitiera ver las relaciones entre las perspectivas elegidas y su diferencia con las restantes. Proponer las relaciones entre “mundo externo” y “mundo físico” posibilita el análisis de algunos problemas fundamentales de la epistemología cartesiana, tales como la concepción adecuada, el representacionismo, la distinción, el problema del error, los niveles del escepticismo, etc., y desarrollar algunas tesis interesantes no sólo acerca de cómo influye la epistemología en la concepción del mundo natural, sino sobre algo

que considero más importante, a saber, cómo influyen los conceptos de la física en la epistemología.

En suma, la noción de mundo ofrece variados matices en René Descartes y, naturalmente, no espero agotarlos, sólo deseo dar una versión rigurosa de los problemas cartesianos más pertinentes asociados a este concepto y, a la vez, intentar fundamentar mi propuesta de que la epistemología cartesiana está estrechamente relacionada con las nociones y el lenguaje de su *Dióptrica*.

Deseo hacer manifiesto que el criterio de selección de las perspectivas para lidiar con el problema del mundo, a saber, “mundo externo” y “mundo físico”, obedece a una lectura de Descartes desde la perspectiva empirista. He querido subrayar la clase de problemas que unen a Descartes con el empirismo y que lo hacen uno de los antecedentes filosóficos más importantes de esta escuela.

Es obvio que una cabal lectura empirista de Descartes debería contemplar muchos otros problemas que aquí no se verán; ello significa que, aunque deseo mantener un parámetro rector —el mostrar la cara empirista de Descartes, por lo demás bastante ignorada en nuestro medio— la lectura que ofrezco es incompleta, ya que analizaré únicamente los problemas en conexión con el concepto del mundo a partir de los enfoques anotados. Dichos enfoques son particularmente importantes en la perspectiva del empirismo, ya que se trata del cuestionamiento del conocimiento sensible y de los métodos para el conocimiento de la naturaleza. Por esta razón considero que, a pesar de su limitación, el trabajo constituye un paso importante para realizar el proyecto más ambicioso de poner al descubierto la filiación cartesiana del empirismo, el cual espero ver cumplido en un futuro no muy lejano.

En cuanto a la metodología, éste pretende ser un trabajo de historia de la filosofía, que ponga énfasis en la parte filosófica, cuya reconstrucción y análisis ni puedo ni quiero considerar “puros” en vista de dos hechos obvios: 1) los tres siglos que me separan de Descartes y, 2) que aunque me encuentro en constante diálogo con este autor desde hace al menos seis años, mi diálogo es unilateral, pues es llevado necesariamente a los intereses, enfoques y problemas del siglo XX. Sin embargo, a pesar de que estas limitaciones parecen tener consecuencias puramente negativas, si se observan con cuidado muestran, no otra cosa, que el cuadro de posibilidades reales que se ofrece a quien se empeña en mantener un diálogo vivo con los muertos, a saber, la necesaria selección de los problemas desde

nuestro tiempo y, obviamente, la consecuente actualización de esos problemas en nuestros propios términos y su tratamiento con nuestras herramientas metodológicas. A este respecto me he valido tanto del instrumental historiográfico, como de algunas herramientas analíticas que no pasarán inadvertidas al lector. Si a esta forma de reconstruir y exponer críticamente el pensamiento de un autor, buscando enriquecer su lectura y poniendo al descubierto aspectos ignorados durante largo tiempo, se le llama “deformar”, me atrevería a decir que es imposible no hacerlo y que simplemente, rebajando el tono dramático, a esto se llama ver, historiar, pues enfrentarse al pensamiento de un autor sin una perspectiva definida, sin herramientas metodológicas y careciendo de hipótesis guía, se antoja una labor absurda y azarosa.

Mi intención es a la par que arrojar nueva luz sobre algunos problemas cartesianos, mostrar tanto su vigencia como la necesidad de reformularlos para nuestra práctica actual de la filosofía.

La división por capítulos de este trabajo obedece al esquema general que parte del mundo externo y avanza al mundo natural; sin embargo, no se trata de un trabajo estrictamente unitario sino que existe la posibilidad de considerar cada capítulo como una unidad por separado; así, cada uno de ellos representa una aproximación al problema del mundo pero los cinco juntos permiten, al iluminarse, complementarse y enriquecerse, obtener una versión que cubre, a mi entender, los aspectos más importantes del objeto de estudio en cuestión, esto es, del mundo según Descartes.

En cuanto a la tesis general que sustenta este estudio puedo decir que a través del estudio de la noción de mundo el racionalismo de Descartes aparece como una posición no meramente apriorista, deductivista, innatista y fundacionista sino que tales características se matizan y complementan con tesis y teorías que normalmente nos parecen ajenas a esta escuela. Así, el apriorismo se matiza con la tesis de que la experiencia es un camino auténtico de conocimiento. Por su parte, el deductivismo se complementa con la inducción para el caso del estudio de efectos particulares. Las propuestas innatistas contrastan en Descartes con la postulación de la necesidad de la observación y su interés en el avance de los instrumentos al servicio de la misma. Todo esto se debe a que la constitución del conocimiento acerca del mundo no es, ni puede ser, puramente *a priori*, innato y un mero sistema deductivo de verdades; ése es tan sólo su punto de partida y fundamento último, pero no se reduce a ello. Descartes sabe

que se requiere de la observación y la experiencia, del conocimiento pormenorizado de efectos particulares que no se obtiene por deducción, ello lo hace reubicar el problema del conocimiento sensible, no desecharlo, y proponer un método sorprendentemente cercano a Bacon en varios aspectos. Al igual que éste, Descartes plantea la importancia de la utilización de los efectos naturales precedida de su cabal conocimiento para una vida humana más comfortable; uno de sus sueños de juventud fue el de prolongar la vida humana. Su insistencia en el desarrollo de ciencias prácticas como la óptica, la medicina, etc., son ejemplo claro de la necesidad de conocer al mundo para beneficio del hombre.

Porque ellas (las dificultades particulares) me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas podemos encontrar, a través de ellas una práctica mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podamos emplear en todos los casos para los cuales son apropiados y hacernos, de esta manera dueños y poseedores de la naturaleza.¹

Al análisis de los problemas que plantea el conocimiento del mundo y a las soluciones que propone Descartes dedico las siguientes páginas procurando detallar esta tesis general.

Consideraciones previas acerca de los conceptos “mundo externo” y “mundo físico”

Es bien conocido el hecho de que la tradición filosófica griega habló del *mundo*, de *este mundo* como *el mismo para todos*, incluido en él, como parte o componente, el sujeto de conocimiento. Este mundo, con toda su impresionante diversidad de componentes últimos y objetos producto de sus mezclas, marcados cada uno por su esencialidad constitutiva y definatoria, era considerado plenamente objetivo, esto es, independiente de cualquier sujeto o punto de vista. En esta clase de concepción, como bien vio Husserl, el mundo es un agregado de cosas entre las cuales se encuentra el “yo”. Aunque nunca fue exclusiva, se trató de una perspectiva rectora que se modificó

¹ *Disc.*, A/T VI, 62.

muy lentamente. Los primeros indicios fuertes de cambio se hallan en la baja Edad Media con Nicolás de Cusa, de quien parte lo que la tradición alemana llama filosofía del sujeto o de la subjetividad, por contraposición con una filosofía que privilegia al objeto. En la nueva perspectiva el “yo” se afirma como verdad fundante. Así, en la filosofía cartesiana, tres siglos después, hallamos en plenitud este cambio de perspectiva. Se confiere al sujeto, singular importancia; el “yo” adquiere el rango de verdad primera. Un yo primariamente cognoscente para quien, su propia realidad psicológica interna, resulta más inmediata y transparente que esa realidad fuera de sí, el no yo o realidad externa.

En mi opinión, la filosofía moderna en conjunto puede ser entendida como el esfuerzo por separar el “yo” del mundo, por escindir lo interno de lo externo para después intentar, por todos los caminos, salvar la escisión, tanto en el plano ontológico como en el epistemológico.

Por otra parte, cabe hacer notar que hablar del mundo sin epítetos parece derivar de una perspectiva ontológica, al paso que hablar del mundo externo es hablar del mundo en el que el yo no está incluido; es pues, externo a mí y, en este sentido, relativo a, y dependiente de mí en tanto término de mis facultades de conocimiento. Por esta razón, desde la perspectiva epistemológica, “externo” no es sinónimo de “independiente y totalmente objetivo”; por el contrario, el mundo externo está signado por los límites perceptuales del hombre y, más aún, por el modo en que cada sujeto individual percibe las cualidades sensibles de las cosas. El planteamiento del mundo externo es epistemológico, ya que la exterioridad hace referencia al sujeto que se intuye inmediatamente a sí mismo y sólo puede conocer las cosas a través de su yo y de sus ideas, esto es, de manera mediata. El mundo es externo porque, a pesar de parecer tan cercano y a la mano, de él no conozco sino las representaciones de las cosas en mi mente (las ideas). En este sentido, el mundo no aparece, se esconde, aunque no escapa del conocimiento por completo, pues no está plenamente oculto. La realidad no es dada, sino buscada, investigada. Esta apreciación pone de manifiesto el viraje de la filosofía moderna hacia la separación del sujeto de entre las cosas del mundo. Así, no se niega ni la realidad del mundo ni la posibilidad de su conocimiento, lo único que se sostiene es que éste deja de ser un conocimiento inmediato, incluso un supuesto, y se torna algo cuestionable. La perspectiva ha variado, de un mundo firme y

seguro, donde cada cosa se acepta como existente en sí y que el sentido común llanamente asume, a una situación donde lo firme es el yo y el conocimiento de la realidad fuera de mí se cuestiona como paso previo a su indispensable fundamentación. Por otra parte, en el caso de Descartes, se da un sentido para lo interno y lo externo que está asociado a la existencia. Para él, la *res cogitans* y la *res extensa* son naturalezas completamente diferentes, pero ello no anula la posibilidad de una comunicación efectiva entre las ideas que forman parte de lo interno y la realidad fuera del pensamiento, lo externo. Descartes insiste en que se trata únicamente de dos formas de existencia de lo real. Las ideas son el modo de existencia objetiva de lo real en el pensamiento, en tanto que las cosas constituyen el modo de existencia formal de lo real o existencia fuera del pensamiento. Así, no sólo vemos aparecer dos sustancias (extensa y pensante) sino dos formas de existencia, una dentro y otra fuera del pensar, lo cual multiplicará los problemas en la explicación de la epistemología cartesiana. Desde esta perspectiva se presentan, al menos, tres formas de concebir el mundo, a saber:

El mundo externo como existencia formal de lo real sensible, con su correspondiente existencia objetiva o ideas adventicias.

El mundo como *res extensa*, como existente en sí e independiente de un sujeto de conocimiento.

El mundo físico natural o naturaleza, como existencia formal de lo real inteligible, con su correspondiente existencia objetiva o ideas innatas o deducidas de ellas por división o composición.

La estrategia que me propongo es avanzar desde el mundo externo como término o correlato de un sujeto con limitaciones o errores de percepción sensible, a través de la *res extensa* como mundo objetivo independiente, hasta el mundo físico o naturaleza como correlato de un sujeto que estructura el conocimiento a partir de ciertas ideas innatas, marcos conceptuales y operaciones del entendimiento guiadas metodológicamente. De lejos parecería que se trata, a lo más, de un conocimiento espontáneo y simple frente a un conocimiento más elaborado; sin embargo, visto de cerca, el problema es que Descartes cuestiona el simple y espontáneo conocimiento del mundo externo con tal fuerza, que hay motivos más que fundados para preocuparse por la suerte del conocimiento del mundo físico. Por otro lado, el intento cartesiano de rescatar por la vía racional *a priori* el co-

nocimiento del mundo físico, ofrece la dificultad de que nunca se puede estar plenamente cierto de que a lo afirmado en el pensamiento corresponda algo en la realidad. Es claro, por todo lo dicho, que para Descartes el mundo en sí no es el término del conocimiento humano. Aspira a conocer la realidad, ya como mundo externo, dentro de los límites perceptuales del ser humano, pero útil a las acciones prácticas cotidianas, ya como mundo físico o natural, cuyas leyes eternas están en el entendimiento humano como principios, o se deducen de ellos. Así, la realidad de la que puede dar cuenta la ciencia es aquella que ha sido deducida, ordenada, sintetizada, relacionada, etc., a partir de las operaciones y estructuras de que dispone la razón humana. En suma, como correlato del sujeto que conoce, el mundo no es ni pura existencia formal (fuera del pensar) ni pura existencia objetiva (en el pensar); en otros términos, ni completamente objetivo, ni completamente subjetivo. El dualismo hace aún más dramático este problema. En efecto, dada la naturaleza completamente opuesta de las sustancias, no existe la posibilidad de que el sujeto de conocimiento, el yo pensante, pueda ir más allá de la existencia objetiva de lo real, que se reduce a ideas, para dar cuenta de la existencia formal de las cosas fuera del pensar. Lo inmanente a la conciencia y lo trascendente a ella simplemente no se tocan. Descartes trata de salvar los problemas epistemológicos cancelando la escisión ontológica, pero cae en una serie de perplejidades que caracterizan su peculiar realismo y le hacen, a la vez: 1) precursor del idealismo, 2) antecedente del empirismo y del materialismo mecanicista y 3) fundador directo del racionalismo. De este nudo de antecedentes cartesianos de la filosofía moderna, me interesa destacar algunas de sus propuestas epistemológicas, que se manifestarán en el empirismo, especialmente en relación con el conocimiento sensible y el método para el conocimiento de la naturaleza.

I

EL MUNDO EXTERNO EN RENÉ DESCARTES

1.1. *Los niveles de la percepción*

Como veremos a lo largo de este trabajo, la posición racionalista de Descartes no implica dejar de lado los problemas del conocimiento sensible, por el contrario, considero, y trataré de demostrarlo, que hay una reubicación del problema que se debe, en buena medida, al tratamiento metodológico de la cuestión y a las consecuencias que arroja. Al cuestionar, mediante la duda metódica, los fundamentos y el origen de nuestro conocimiento del mundo externo, Descartes no pretende descalificarlo sino mostrar su insuficiencia como conocimiento científico del mundo. En su perspectiva racionalista hay una enorme distancia entre un mero conjunto de perceptos sensibles y ese mismo conjunto analizado, organizado, conformado metódicamente como conocimiento verdadero y científico. Por otra parte, hay una razón fundamental por la que Descartes no desearía jamás el nivel de la percepción sensible y es que, a pesar de que las ideas adventicias no constituyen datos inmediatos acerca de lo real, remiten, como veremos, a la existencia de las cosas, de lo externo al pensar. Son el único medio que tenemos para saber, aunque de manera confusa, que hay algo fuera del yo.

1.1.1. La sensación

Conocemos el mundo externo mediante nuestros sentidos. Éstos, tan materiales como los objetos, están sujetos a las mismas regularidades físicas: a saber, están compuestos por partes materiales que se mueven con cierta velocidad y sentido, cuyo movimiento o cambio de lugar (posición) se explica por el choque con otras partículas materiales. En esta concepción mecánica y corpuscular del mundo

material funda Descartes la explicación causal de la sensación y finca en ella algunas limitaciones perceptuales. Así, afirma en *El mundo*:

Es cierto que no podríamos percibir ningún cuerpo si no fuera a causa de algún cambio en los órganos de nuestros sentidos, es decir, si no se movieran de algún modo las pequeñas partes de materia de las que están compuestos estos órganos.¹

En la *Dióptrica*, Descartes hace más explícita su idea de la percepción sensible desde una perspectiva neurofisiológica. Considera que nuestras sensaciones se deben a la fuerza y a la manera en que nuestras terminaciones nerviosas son movidas por las partículas materiales del exterior que chocan contra las de nuestros sentidos.² Es de hacer notar que la *Dióptrica* ya se cita en el *El mundo* lo cual indica que se trata de un escrito anterior y lo único que me interesa señalar es que hay en Descartes, paralelamente al tratamiento físico, un tratamiento neurofisiológico de la sensación. Esta última aseveración se apoya en el hecho de que el planteamiento neurofisiológico aparece también en *El hombre*, que constituye la segunda parte del tratado de *El mundo* según han demostrado sus editores.

La fuerza de los movimientos con que las partículas materiales mueven las terminaciones nerviosas causan nuestras distintas sensaciones. Así:

los movimientos de los nervios que corresponden a los oídos le hacen [al sujeto] oír los sonidos; y aquellos de los nervios de la lengua le hacen gustar los sabores; y en general, los nervios de todo el cuerpo le hacen sentir algún cosquilleo cuando son moderados y, cuando son muy violentos, algún dolor.³

La explicación neurofisiológica de la percepción sensible le sirve a Descartes para desarrollar un interesante análisis sobre sus límites. La idea fundamental es que si supusiéramos una inmensa cantidad

¹ *Mund.*, A/T XI, 422.

² Alquíe, en sus notas al sexto discurso: "De la visión" en la *Dióptrica*, hace ver que, en relación con la vista, "Esta distinción entre la fuerza y la forma recuerda que la intensidad de la luz depende de la presión que ejercen, sobre las terminaciones del nervio óptico, las bolitas del segundo elemento, y que el color depende del movimiento de rotación más o menos rápido que las anima y de la relación de este movimiento con su movimiento de translación."

³ *Dióp.*, A/T VI, 131.

de sensaciones, ya visuales, ya auditivas, u otras cualesquiera, sólo podríamos percibir las que se ubican dentro de un determinado rango en vista de que tenemos una limitación natural dada por la cantidad de terminaciones nerviosas de nuestros sentidos que pueden recibir los estímulos del exterior, los cuales, como vimos, no se reducen sino al choque de las partículas materiales de los cuerpos contra las de nuestros sentidos.

Ya que, por ejemplo, si el objeto VXY está compuesto por diez mil partes dispuestas a enviar rayos al fondo del ojo RST, de diez mil modos diferentes y en consecuencia, a hacerle ver al mismo tiempo diez mil colores, éstas no le podrían hacer distinguir al alma sino mil, a lo más, si suponemos que no hay sino mil filamentos del nervio óptico en el espacio RST; así que diez de las partes del objeto actuando conjuntamente contra cada uno de estos filamentos no lo pueden mover sino de un solo modo compuesto por los distintos modos de actuar de las partes, de suerte que el espacio que ocupa cada uno de los filamentos no debe considerarse sino como un punto.⁴

En suma, se trata de cómo y por qué de una inmensa cantidad de sensaciones posibles nos vemos limitados a percibir sólo algunas. Descartes establece con claridad un rango perceptual en color, luz, sonido, sabor, olor, etc., en vista del número específico de terminaciones nerviosas con que cuenta cada uno de nuestros sentidos. Esta misma teoría le permite dar cuenta de otros fenómenos, como la imposibilidad de percibir nítidamente lo muy lejano o lo muy pequeño y otros fenómenos semejantes.

Y esto es lo que hace a menudo que una pradera que estuviese matizada con una infinidad de colores diversos no parecería de lejos sino toda blanca o toda azul y, en general, que todos los cuerpos se vean menos distintamente de lejos que de cerca y, finalmente, que cuanto más podamos hacer para que la imagen de un solo objeto ocupe el espacio del fondo del ojo tanto más podrá aquél verse distintamente.⁵

Esta precisión del límite natural de la senso-percepción tiene en Descartes un doble objetivo:

i) Le permite consolidar su teoría mecánica y corpuscular de la base material de la percepción sensible

⁴ *Ibid.*, A/T VI, 134.

⁵ *Ibid.*, A/T VI, 134.

ii) Le ayuda a establecer con nitidez la diferencia entre las meras sensaciones de olor, color, sabor, etc., y la descripción física, en el nivel de la filosofía natural, de estos mismos fenómenos.

Ésta es una cuestión que tiene enorme importancia para la epistemología cartesiana, puesto que se trata de separar el conocimiento de las apariencias, con respecto al conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Desde esta perspectiva, la limitación de los sentidos se entiende como la incapacidad de la sensibilidad para penetrar la estructura íntima de lo real y por ello la imposibilidad de que el conocimiento se fundamente en los datos sensibles. Sin embargo, antes de llegar al nivel epistemológico Descartes pone a prueba la confiabilidad de los sentidos. En el nivel del sentido común, de la vida cotidiana, parece adecuado, generalmente, fiarse de los sentidos. La vida práctica exige respuestas inmediatas que no han menester de prolongadas consideraciones teóricas, si no se quiere entorpecer su curso.⁶ Esta dificultad la hace explícita Descartes en la cima de su desarrollo filosófico, esto es, en el *Discurso del método* publicado en 1637 y en los *Principios de la filosofía* que apareció en latín en 1644 y en francés en 1647. Sin embargo, aun en ese nivel, en el que se trata, con un claro criterio pragmático, de allegarse lo benéfico y alejar de sí lo nocivo, se puede comprobar la limitación de la percepción sensorial, pues lo que aparece puede ser confuso o engañoso y, por tanto, orillarnos a malas decisiones en la vida práctica;

sabemos por experiencia que nuestros sentidos nos han engañado en varias ocasiones y que sería imprudente fiarnos demasiado de quienes nos engañaron aunque hubiese sido una sola vez...⁷

A pesar de saber que nuestros sentidos pueden engañarnos aun en el mero nivel de la apariencia, sería insensato, en la vida cotidiana, dudar continuamente de ellos pues esto terminaría por paralizar nuestra actividad. Por ello, Descartes deja el reconocimiento de los límites últimos de la percepción sensible a la investigación filosófica salvaguardando la vida diaria.

Hasta ahora sólo hemos presentado el problema de los límites de la senso-percepción como:

⁶ Véase *Princ.* I, A/T VIII, 2.

⁷ *Ibid.*, A/T VIII, 3.

1. La amplitud de la capacidad sensorial natural del ser humano o límite neurofisiológico de la percepción sensible.

2. La sana actitud crítica que nos previene sobre los errores ocasionales de percepción sensible o relativa desconfianza, en la vida cotidiana, al error perceptual.

Sin embargo, el análisis filosófico revela una limitación mucho más importante, a saber, la incapacidad radical de los sentidos para entregarnos la estructura profunda de lo real;

nuestros sentidos no nos enseñan la naturaleza de las cosas sino sólo aquello por lo cual éstas nos son útiles o nocivas.⁶

Así, para Descartes, los sentidos, no sólo tienen un límite natural —lo cual nos permite desconfiar con fundamento de la apariencia sensorial— sino que, además, ni pueden proporcionarnos un conocimiento adecuado del mundo, ni mucho menos pueden ser considerados como la base o fundamento del conocimiento. Con todo, más que devaluarse inopinadamente, la percepción sensible se reubica en el sistema cartesiano; en efecto, en cuanto al nivel neurofisiológico, nos muestra que:

1. Los datos sensibles se agrupan según el alcance de nuestra capacidad perceptual.

2. Lo real sensible “desborda” nuestra capacidad perceptual, esto es, no todo es susceptible de conocerse en ese nivel.

Por otro lado, en el nivel de la vida práctica, Descartes insiste en la necesidad fundamental de seguir creyendo en las sensaciones del modo acostumbrado. El valor del sentido común, vinculado a las decisiones diarias, simplemente se matiza con una sana crítica sobre la falibilidad de los sentidos como preventiva de acciones que pudieran resultar nocivas al ser humano.

Finalmente, la crítica epistemológica de Descartes a la percepción sensible se precisa como:

1. No tomar como real lo aparente.

2. Darle su lugar a la apariencia sensible como signo de lo real, lo cual se hace patente en *El mundo* cuando dice:

⁶ *Ibid.*, AT VIII, 63.

Así, si las palabras, que no significan nada sino por la convención de los hombres, bastan para hacernos concebir cosas con las que no tienen ningún parecido, ¿por qué la naturaleza no podrá también haber establecido algún signo que nos haga tener la sensación de la luz, aunque este signo no tenga nada en sí que sea semejante a esta sensación?⁹

3. Entender que la apariencia sensible es el dato primario de la existencia de las cosas.

1.2. *La percepción como actividad espiritual*

A pesar de su base material la percepción sensible, como toda percepción, es en Descartes una actividad del espíritu. En la regla XII asevera:

Finalmente, es necesario representarse, en quinto lugar, que esta fuerza, por la cual propiamente hablando conocemos las cosas, es una fuerza *puramente espiritual*, y no es menos distinta del cuerpo, tomado en conjunto, que la sangre lo es de los huesos, o la mano del ojo; es única, y a ella por tanto corresponde, ya sea recibir al mismo tiempo que la fantasía las figuras que le vienen del sentido común, ya sea dedicarse a aquellas que se conservan en la memoria, y sea formar nuevas, por las cuales la imaginación se deja invadir de tal modo que le sucede que no puede darse abasto al mismo tiempo para recibir las ideas que le vienen del sentido común o para transferirlas a la fuerza motriz, conforme a la disposición del cuerpo tomado en sí mismo.¹⁰

La explicación cartesiana de la percepción en general como actividad espiritual que abarca naturalmente a la percepción sensible se da ya en las *Reglas para la dirección del espíritu* escrito probablemente en 1628 y que apareció en 1629, por tanto esta propuesta antecede tanto a la explicación neurofisiológica de la *Dióptica* y de *El hombre*, como a la física de *El mundo*. Es claro que la pura acción mecánica material no puede proponerse como la explicación de la aparición de las ideas en la mente, pero la “explicitación” de los mecanismos de interacción entre la mente y el cuerpo, más que aclarar, oscurece el problema de la percepción sensible. Dice en las *Reglas*:

hasta que el sentido externo es movido por el objeto, la figura que recibe se transporta a otra parte del cuerpo que se llama sentido común

⁹ *Mund.*, A/T XI, 406.

¹⁰ *Reg.* XII, A/T X, 415.

[...] el sentido común funciona, a su vez, como un sello destinado a imprimir tales figuras o ideas que, bajo una forma pura e incorpórea, le llegan de los sentidos externos; el sitio donde las imprime, como en cera, es la fantasía o imaginación.¹¹

La mezcla de corpóreo y espiritual que Descartes propone resulta por demás incomprensible, ya que no sólo supone la interacción entre dos sustancias (material y espiritual) que no pueden tener conexión alguna, en vista de sus características excluyentes, sino que la fuerza motriz física se asocia a la fuerza espiritual que es obviamente de otra naturaleza. Así, hablar del movimiento y reposo de la materia no es análogo a hablar de la actividad y pasividad del espíritu, pero Descartes no intenta el deslinde, simplemente menciona la división de operaciones y funciones del espíritu advirtiendo que no se trata sino de una única fuerza aplicada en distintas formas.

En todas estas ocasiones esta fuerza cognitiva es a veces pasiva, a veces activa. [...] Ella es esta misma y única fuerza de la que se dice, si se aplica con la imaginación al sentido común, que ve, que toca, etc.; si se aplica a la imaginación sola, en tanto que esté cubierta con distintas figuras, que recuerda; si se aplica a sí misma para crear nuevas imágenes, que imagina o que se representa; en fin, si actúa sola, que comprende.¹²

En suma, podemos decir que allí donde se requiere de la aclaración y deslinde de las nociones de fuerza espiritual y de fuerza mecánica para la comprensión de la percepción sensible, nos topamos con el manejo impreciso de la noción de fuerza. La percepción tiene una base material, pero es esencialmente una operación del pensamiento, una actividad del espíritu y, aunque Descartes no logra aclarar ni la naturaleza ni los mecanismos de esta relación, ello no le impide darla por un hecho e incluso fincar en ella nuestro conocimiento científico del mundo.

Del planteamiento del problema de la percepción más directamente epistemológico, que Descartes propone en la regla XII, pasaremos al del papel que juega la sensibilidad en el conocimiento del mundo físico.

¹¹ *Ibid.*, A/T X, 414.

¹² *Ibid.*, A/T X, 416.

1.3. *La sensibilidad y el conocimiento del mundo externo*

En *El mundo o tratado de la luz*, escrito en 1633 y por tanto posterior a las *Reglas* y anterior a las *Meditaciones* y al *Discurso*, Descartes tiene interés en mostrar que la sensibilidad no alcanza la estructura profunda del mundo natural que es objeto de la ciencia física. La propuesta de Descartes al respecto podría resumirse de la siguiente manera:

i) Para que haya ideas de sensación debe haber objetos que muevan la sensibilidad.¹³

ii) No obstante la relación causal, no hay razones para afirmar que el objeto y la idea de sensación son semejantes.

¿Piensan ustedes que aunque no pongamos atención al significado de las palabras y únicamente escuchemos su sonido, la idea de este sonido que se forma en nuestro pensamiento sea algo semejante al objeto que es su causa? Un hombre abre la boca, mueve la lengua, empuja su aliento; no veo nada en todas estas acciones que no sea muy diferente a la idea de sonido que nos hacen imaginar [...] si el sentido del oído transmite a nuestro pensamiento la verdadera imagen de su objeto, sería necesario que en lugar de hacernos concebir el sonido nos hiciera concebir el movimiento de las partes de aire que vibran en ese momento a nuestros oídos.¹⁴

iii) Las ideas de sensación son signos o representaciones de las cosas pero no son, necesariamente, semejantes a ellas,

aunque cada uno se convenza comúnmente de que las ideas que tenemos en el pensamiento son totalmente semejantes a los objetos de los cuales proceden, no veo en absoluto razón alguna que nos asegure que esto es así, sino que, por el contrario, advierto muchas experiencias que nos debieran hacer dudar de ello.¹⁵

En suma, la relación causal no implica para Descartes ni inmediatez, ni semejanza entre la representación y lo representado, lo cual tiene, entre otros inconvenientes, el de no poder garantizar que el origen y fundamento de la idea sensible no es otro que el objeto

¹³ Véanse las citas 1 y 2 de este mismo capítulo.

¹⁴ *Mund.*, A/T XI, 406.

¹⁵ *Ibid.*, A/T XI, 405.

correspondiente del mundo externo. Descartes insiste en la desemejanza porque considera que la naturaleza de la cosa está más allá del dato sensible.

Si las ideas sensibles nos proporcionaran la verdadera imagen de los objetos, entonces:

i) El oído nos transmitiría el movimiento de las partes del aire que vibran contra la materia de nuestros oídos, pero no el *sonido*.

ii) El tacto debería transmitirnos partes de materia en movimiento y no sensaciones de *cosquilleo, dolor, rugosidad, frío*, etcétera.

iii) Del mismo modo, la vista debería transmitir a la mente partes de materia chocando contra nuestros ojos y no *luz y colores*.

En suma, la desemejanza entre la causa (cosas materiales) y el efecto (ideas de sensación) no sólo proviene de su diversa naturaleza (sustancia extensa y sustancia pensante), sino del papel que Descartes le asigna a las ideas sensibles dentro de su esquema general de conocimiento. Estas ideas no son verdaderas imágenes de las cosas, sino representaciones que ocupan el más bajo nivel de la gradación ontológica cartesiana. Esto se debe a que los sentidos *traducen*, de acuerdo con su propia estructura y alcance, la materia dividida en partes y con movimientos regulados que es a lo que se reduce el mundo natural. La consecuencia más importante es que las ideas sensibles sólo en apariencia nos ponen en contacto directo con la realidad, o de otro modo, la sensibilidad no captura lo que las cosas son verdaderamente y, más drástico aún, el conocimiento sensorial no es un conocimiento adecuado, esto es, completo y evidente y, como no es inmediato, necesariamente será poco objetivo, ya que no revela las verdaderas propiedades de las cosas, además de ser inseguro en vista de que fácilmente puede ponerse en duda. Tales son las razones por las que Descartes desacredita a la sensibilidad como fundamento posible, ya del conocimiento del mundo externo, ya del conocimiento del mundo natural.

1.4. Representacionismo

Al inicio de *El mundo o tratado de la luz*, Descartes advierte:

Al proponerme aquí tratar la luz, la primera cosa que quiero advertir es que puede haber diferencia entre la sensación que tenemos de ella, esto es, la idea que se forma en nuestra imaginación por mediación de

nuestros ojos y lo que está en los objetos y que produce en nosotros esta sensación.¹⁶

Percibir, de manera general, es tener ideas, y la percepción sensible o sentir es, justamente, tener ideas de sensación que advienen o se adquieren por los sentidos. Lo que el párrafo subraya es que, para Descartes, la idea sensible, en tanto representación, exhibe dos notas limitantes:

i) Las ideas sensibles median o impiden el acceso directo a los objetos, constituyen un auténtico velo, pues median la relación de conocimiento con el objeto, de modo que todo lo que conocemos son ideas, y ni siquiera son datos inmediatos acerca de lo real, esto es, no hay una correspondencia estrecha entre la idea y la cosa.

ii) Las ideas sensibles, que son modificaciones de nuestro espíritu causadas por los objetos, no reproducen ni su modo esencial, ni sus características primarias.

Lo que se aprecia por los sentidos son sólo signos de las características constitutivas de las cosas. En consecuencia, si bien la percepción sensible no es plenamente subjetiva es, desde el punto de vista del conocimiento, inadecuada e incompleta pues, por un lado, lo que aparece a la sensibilidad no es todo lo que hay, y por otro, nuestra sensibilidad traduce las verdaderas propiedades de las cosas en términos de cada sentido afectado por el movimiento de las partes materiales de los cuerpos;

aunque haya espacios en los que no encuentro nada que excite y mueva mis sentidos, no debo concluir por ello que en estos espacios no hay ningún cuerpo, sino que veo que aquí, como en otros muchos casos semejantes, estoy acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza, ya que estas sensaciones o percepciones de los sentidos no han sido puestas en mí sino para señalar a mi espíritu qué cosas son convenientes o nocivas al compuesto del cual forma parte, y en eso son claras y distintas, no obstante me sirvo de ellas como si fueran reglas ciertísimas por las cuales pudiera conocer inmediatamente la esencia y la naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, de la cual éstas [las percepciones] no pueden enseñarme sino oscuridad y confusión.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, A/T XI, 3.

¹⁷ *Med.* VI, A/T IX, 66.

En cuanto al conocimiento sensible como inadecuado, Descartes presenta una serie de tesis contra la semejanza entre ideas sensibles y objetos como necesarios para poder establecer la indubitabilidad del conocimiento del mundo externo. Con este fin, dice en las *Meditaciones metafísicas*:

Incluso, aunque estuviese de acuerdo en que las ideas son causadas por los objetos, no es una consecuencia necesaria que deban ser semejantes a aquéllas; por el contrario, he señalado a menudo en muchos ejemplos, que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea.¹⁸

Esta perspectiva representacionista en Descartes apunta hacia la mediatez de la relación causal entre el objeto y la idea, en el sentido de que no se puede conocer el objeto a través de su representación; cuando más, el representante o signo apunta o señala hacia la existencia de un objeto del cual queda por descubrir su auténtica naturaleza. Por esta razón, el nexo causal que se puede establecer entre la percepción sensible y el mundo externo es muy débil. La estrategia cartesiana es mostrar que la causalidad fuerte es propia del sentido común, que cree ver en los datos de la sensibilidad información suficiente e inmediata acerca del mundo externo y que carece de fundamentos sólidos.

- i) Creemos que conocemos de manera inmediata que todo cuanto nos rodea es como lo percibimos sensiblemente.
- ii) Creemos que nuestras ideas sensibles pertenecen necesariamente a cosas fuera de nuestra mente.
- iii) Creemos que nuestras ideas son semejantes a las cosas de las cuales provienen.

En el examen de estas creencias básicas, Descartes encuentra que, si nos atenemos a la mera sensibilidad, no hay ninguna razón para afirmar ni la existencia fuera del yo, ni que el mundo es como lo percibo sensiblemente, ni por ende, que las ideas sean semejantes a las cosas. Las afirmaciones del sentido común equivalen a decir que yo sé que hay un mundo fuera de mi mente porque lo percibo por los sentidos. En este caso las preguntas pertinentes son: ¿Acaso los sentidos no fallan nunca? ¿Es que no podemos comprobar ciertas limitaciones de nuestros sentidos? y sobre todo, ¿cómo sabemos que

¹⁸ *Ibid.*, III, A/T IX, 31.

las cosas son como las percibimos sensiblemente y no de otro modo? o un poco más fuerte, ¿cómo podemos saber que los propios sentidos no limitan o condicionan el conocimiento de los objetos del mundo externo y hasta qué punto lo hacen? Descartes concluye en la tercera meditación:

Todas estas cosas me hacen conocer suficientemente que hasta este momento no ha sido mediante un juicio cierto y premeditado, sino sólo por impulso ciego y temerario, por el que he creído que hay cosas fuera de mí y diferentes de mí: que, mediante los órganos de los sentidos o, por cualquier otro medio, me enviaban sus ideas o imágenes e imprimían en mí sus semejanzas.¹⁹

1.5. *Teoría causal de la percepción*

Como realidad psicológica, las ideas, según Descartes, son todas iguales, esto es, son modos de la mente o sustancia pensante, pero al considerarlas como representaciones de lo que hay, la diferencia ontológica entre las cosas (extensas o pensantes) repercute en diferencias entre sus representaciones;

si estas ideas se toman solamente como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero al considerarlas como imágenes de las que unas representan una cosa y las otras otra, es evidente que son muy diferentes las unas de las otras. Porque en efecto, las ideas que representan las sustancias son sin duda algo más y contienen en sí, por así decir, más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan únicamente modos o accidentes.²⁰

Como se advierte, Descartes hace una interesante gradación de las ideas de acuerdo con lo que representan. Así, según su concepción ontológica, en la realidad pueden distinguirse sustancias, modos esenciales como extensión y pensamiento o modos por ejemplo de la sustancia extensa como: largo, ancho profundidad, figura, etc., o de la pensante como: imaginar, sentir, querer, etc., y, finalmente, cualidades no esenciales como todas las que se obtienen por la sensación. A estos tipos de entes, que tienen una existencia fuera del

¹⁹ *Ibid.*, III, A/T IX, 31.

²⁰ *Med.* III, A/T IX, 32.

pensar, les corresponden ideas que los representan, cuya existencia como representaciones, es meramente objetiva.

Pues siendo así que este modo de ser objetivamente pertenece a las ideas por su propia naturaleza, en igual forma, la manera o modo de ser formalmente, pertenece a las causas de esas ideas [o al menos a las primeras y principales] por su propia naturaleza.²¹

Como se dijo al inicio, las ideas de sustancias y modos tienen mayor grado de realidad objetiva que las de modos o propiedades sensibles. Esta consideración general sirve de marco a la explicación de la teoría causal de la percepción que es tema obligado en la presentación del problema del mundo externo. Descartes sostiene una teoría general causal de corte tradicional.

Ahora, es algo manifiesto, por la luz natural de la razón, que debe haber, al menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto, porque, ¿de dónde es que el efecto puede sacar su realidad sino de su causa? y ¿cómo es que esta causa se la puede comunicar si no la tiene ella misma? Y de ello se sigue no sólo que la nada no podría producir ninguna cosa, sino también que aquello que es más perfecto, es decir, que contiene en sí más realidad, no puede seguirse de o ser dependiente de lo menos perfecto.²²

Una primera reconstrucción del argumento en la meditación tercera puede ser:²³

- (1) La realidad del efecto proviene de la realidad de su causa.
- (2) Si la causa no tiene realidad no puede comunicar realidad al efecto.
- (3) Por tanto, la nada no puede producir ninguna cosa, y
- (4) por tanto, lo que contiene en sí más realidad no puede depender de lo que contenga en sí menos realidad.
- (5) Por tanto, la causa debe tener al menos tanta realidad como su efecto.

²¹ *Ibid.*, A/T IX, 33.

²² *Ibid.*, A/T IX, 32.

²³ Esta primera reconstrucción me fue sugerida por el doctor Alejandro Herrera a quien agradezco haberme aclarado el problema.

En todos los casos las relaciones causales, además de sustentarse en los principios ya aludidos, deben cumplir los siguientes requisitos:

- i) o bien, la causa debe poseer en sí mayor realidad formal (actual) que el efecto,
- ii) o bien, la causa al menos debe de poseer un mayor grado de realidad eminente (potencial) que el efecto.

Ahora, es manifiesto por la luz natural que debe haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: porque, ¿de dónde podría el efecto sacar su realidad sino de su causa? y, ¿cómo puede esta causa comunicársela si no la tiene en ella misma?, [...] por ejemplo, la piedra que todavía no es, no sólo no puede comenzar a ser ahora, si no es producida por una cosa que posea en sí formal o eminentemente, todo lo que entra en la composición de la piedra.²⁴

De manera general, los principios de la teoría causal están encaminados a explicar el origen de cualquier ente, pero aplicados a la percepción sensible tendrán como función explicar el origen de las ideas adventicias. Para el caso específico de las ideas, la teoría se afina:

- i) Las ideas, en tanto efectos, deben tener una causa que contenga en sí, al menos, tanta realidad como la que se le asigna a la idea.
- ii) Pero la causa no transmite a la idea nada de su realidad formal.
- iii) Como meros modos del pensar, las ideas tienen su propia realidad formal que es independiente de su grado de realidad objetiva; sin embargo,
- iv) la realidad objetiva de una idea está en relación directa con el grado de realidad formal de su causa.

Aunque estos tipos de realidad (objetiva y formal) no son equivalentes, Descartes insiste en que existe entre ellos una razón directamente proporcional: a mayor grado de realidad formal de la causa, mayor grado de realidad objetiva de la idea, y a menor grado de realidad formal de la causa, menor grado de realidad objetiva de la idea:

²⁴ *Med.* III, A/T IX, 32.

Así, a fin de que una idea contenga tal realidad objetiva o tal otra debe, sin duda, obtenerla de una causa en la cual se encuentra, por lo menos, tanta realidad formal como realidad objetiva contiene esta idea.²⁵

La tensión que genera el dualismo vuelve a hacer su aparición. ¿Cómo puede haber nexos causales entre naturalezas no sólo dispares sino excluyentes, cuando todo cuanto hay en el efecto debe provenir de su causa? La causa debe tener mayor, o al menos, tanta realidad como el efecto, pero la diferencia entre causas y efectos (en este caso cosas e ideas) no es sólo de grado de realidad sino también de distinto tipo de realidad. El problema está entonces en proponer algún tipo de relación o nexo causal entre realidades que no son de la misma naturaleza: cosas e ideas. El representante (idea) y lo representado (cosa) tienen, en tanto causa y efecto, tipos de realidad distintos, pero el nexo causal se manifiesta en el hecho de que el efecto no puede tener nunca un mayor grado de realidad que su causa, subrayándose así la dependencia de la realidad de las ideas con respecto a la de los objetos o, si se quiere, de la realidad de lo mental como representación (realidad objetiva) con respecto a la realidad extramental (realidad formal). Si el ser de las ideas como representaciones es un ser dependiente, un mero efecto, el problema es ahora determinar cuáles pueden ser sus causas.

En el caso de las ideas sensibles, la estrategia cartesiana será que, al reconocer la existencia objetiva de mis ideas, yo pueda concluir con certeza que no soy la causa de ellas y, en consecuencia, que existe algo fuera de mí que las produce.

El primer paso es proponer que si algo es lógicamente posible, esto es, no contradictorio, entonces es realmente posible; ello no significa, sin embargo, que realmente exista, pues para fundamentar la existencia del mundo externo se requiere de otros supuestos y evidencias.²⁶

Un segundo paso para tratar de dar solución al problema del mundo externo como causa de mis ideas adventicias, es reconocer que tengo en la mente, entre otras, ideas que corresponden a objetos materiales. Tal reconocimiento es posible, en principio, gracias a la teoría causal, en vista de que toda idea es efecto; pero, específicamente, se debe a que tengo una fuerte inclinación a creer que

²⁵ *Ibid.*, III, A/T IX, 33.

²⁶ Richard Schacht, *Classical Modern Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1984, p. 33.

a mis ideas sensibles corresponde algo real y externo, ya por su coherencia, ya porque se dan al entendimiento sin intervención de la propia voluntad. No obstante la fuerte inclinación, la única manera de asegurar que la verdadera causa de mis ideas son los objetos del mundo externo es recurrir a la bondad divina. Para Descartes, Dios, que no es un engañador, ha puesto en mí esta peculiar inclinación a creer que mis ideas sensibles provienen de cosas reales que existen fuera de mi mente.

Ya que Dios no es engañador es manifiesto que no puede enviarme estas ideas [las de la naturaleza corpórea] inmediatamente de sí mismo, ni tampoco por intermedio de alguna otra creatura en la cual la realidad de aquéllas no esté contenida formalmente sino sólo eminentemente. Puesto que no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que esto sea así, sino por el contrario una muy fuerte inclinación a creer que éstas [las ideas sensibles] me son enviadas o parten de cosas corpóreas, no veo cómo se podría excusarle [a Dios] de engaño si en efecto estas ideas procedieran o fueran producidas por otras causas y no por cosas corpóreas. Y por tanto es necesario confesar que hay cosas corpóreas que existen.²⁷

Aunque íntimamente relacionados, son dos los argumentos en que se sustenta la relación causal entre la idea y el objeto del mundo externo: el psicológico, o fuerte inclinación a creer que a mis ideas sensibles corresponden objetos fuera de mi mente; y el metafísico, que Dios, siendo bondadoso en grado sumo y no pudiendo por tanto engañarme, es quien garantiza tanto la verdad de mi fuerte creencia en el mundo, como la efectiva existencia de éste. Naturalmente, no podemos perder de vista que el argumento psicológico depende del segundo puesto que la fuerte inclinación, ella misma, es una capacidad que Dios me ha dado como se refiere en la cita anterior.

El argumento psicológico de la creencia irresistible puede objetarse seriamente. Para Descartes, Dios ha puesto en mí una facultad mediante la cual puedo reconocer la auténtica causa de mis ideas sensibles, pero al especificar esta facultad como creencia irresistible o fuerte inclinación, previa a la consideración atenta del espíritu, caemos en la cuenta de que no se trata de una función del entendimiento que se manifieste en conceptos claros y distintos acerca de los objetos del mundo, sino de una percepción oscura, muy ligada

²⁷ *Med.* VI, A/T IX, 63.

a una decisión volitiva. Según Descartes, el argumento de la fuerte inclinación a creer en el mundo externo, resiste toda crítica por estar fundado en la bondad divina, esto es, el argumento psicológico se funda en el metafísico: pero, aun admitiendo el argumento metafísico, la pregunta es: ¿cómo distinguir la fuerte inclinación avalada por Dios, de otras inclinaciones fuertes que proceden de nuestra propia voluntad y que son fuente de errores? Por otra parte, si no concedemos el argumento metafísico, ¿cómo pueden mis ideas claras y distintas del mundo externo fundarse en meras inclinaciones volitivas?²⁸ En el mismo sentido, Bréhier dice que:

por paradójico que esto pueda parecer, la afirmación de la existencia de las cosas externas descansa sobre la presencia, en nosotros, de ideas oscuras y confusas que nada tienen que ver con la idea clara y distinta de la extensión. . .²⁹

La posibilidad de asentir sólo puede darse sobre la base de la evidencia que el entendimiento presenta a la voluntad, y el propio Descartes ha dicho en la meditación cuarta que el origen del error estriba en ceder a la inclinación de la voluntad sin suficiente evidencia.

¿De dónde nacen mis errores? A saber sólo de que la voluntad, siendo mucho más amplia y extendiéndose más que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo a cosas que no comprendo, en las cuales siendo de suyo indiferentes, se pierde [la voluntad] muy fácilmente, y escoge el mal por el bien o lo falso por lo verdadero. Lo que hace que me equivoque y que peque.³⁰

Sin embargo, en el caso de afirmar la existencia del mundo externo basta, al parecer, con la irresistible seguridad de que a mis ideas sensibles corresponden cosas reales, conexión causal que, desde luego, no está contenida en la idea clara y distinta de ninguna sustancia extensa. Se muestra aquí, palpablemente, una inconsistencia en el

²⁸ En este sentido apunta Schacht: "Estoy seguro de no ser engañado si afirmo únicamente lo que entiendo clara y distintamente, pero es seguro que no entiendo clara y distintamente que las cosas materiales reales, sean la causa de mis ideas de ellas." Richard Schacht, *op. cit.* p. 34.

²⁹ Émile Bréhier, *Histoire de la Philosophie: Philosophie Moderne*, Presses Universitaires de France, París, 1960, pp. 86-87.

³⁰ *Med. IV, A/T IX, 46.*

planteamiento cartesiano de la relación entre entendimiento y voluntad. En efecto, si se define el error, en buena medida, como permitir que la voluntad se adelante al entendimiento, ¿cómo explicar que, para el caso del conocimiento del mundo externo, se permita a la voluntad adelantarse al entendimiento, haciendo depender, nada menos que el reconocimiento de su existencia, de una fuerte inclinación?

La solución a este problema, a través de la garantía divina, también muestra sus limitaciones, porque la creencia firme en una realidad extramental o mundo externo no ayuda a resolver nuestras dudas acerca de casos particulares. Así, todo cuanto puedo tener garantizado es la creencia general de que hay algo fuera de mi mente, aunque desconozco por completo su naturaleza o esencia y, en consecuencia, no puedo evitar la duda sobre mis creencias particulares.³¹

Con la garantía divina, en un primer momento, Descartes nos pide que desechemos la posibilidad del engaño sistemático en relación con el mundo externo, pero esto no nos salva de la posibilidad del error. La garantía asegura que la investigación no es, por principio, estéril, pero no disminuye por ello sus dificultades propias ni nos hace infalibles. Nos proporciona una seguridad relativa sobre la existencia de objetos extramentales, pero no se instaura: ni i) como seguridad absoluta, en cada caso particular, de que a mi idea corresponda efectivamente algo, ni ii) se compromete con la revelación de la estructura íntima de las cosas. Sólo la investigación metódica (por orden) permite al hombre concluir sobre modos y formas de existencia o inexistencia, justamente a través del análisis conceptual en que se muestra el modo esencial de las cosas. La tarea humana, como investigación de la naturaleza, consiste, pues, en avanzar de las ideas oscuras y confusas a los conocimientos claros y distintos sobre el mundo. Para entender adecuadamente el planteamiento cartesiano, habrá necesidad de ubicar el problema ontológico de la *res extensa* y su relación con los problemas epistemológicos del conocimiento del mundo externo y de la naturaleza, como proponemos en los siguientes capítulos.

³¹ A este respecto, véase Bernard Williams, *The Project of Pure Enquiry*, Harvester Press, Nueva York, 1978, p. 249.

II

DEL MUNDO EXTERNO A LA *RES EXTENSA*

2.1. *La estrategia cartesiana de la teoría de las propiedades*

la nada no tiene cualidades ni propiedades que puedan ser afectadas y para que podamos percibir algunas debe haber necesariamente una cosa o sustancia de la que dependan.¹

La consideración filosófica del problema del mundo externo obliga a Descartes a vincular los datos de la sensopercepción, oscuros y confusos, con la idea clara y distinta de lo que deba ser la naturaleza íntima del mundo fuera del pensar. En la teoría causal de la percepción sensible, al hablar de la idea como efecto, se enfatiza la preeminencia ontológica de la causa, en este caso el mundo externo, de cuya realidad formal depende la realidad objetiva de la idea. Así, puede decirse que nuestras ideas adventicias, aquellas que llegan a nuestra mente por mediación de nuestros sentidos, son modificaciones de la mente pero producidas por los objetos del mundo externo. La idea es un efecto y su realidad es de segundo orden frente a la causa. En consecuencia, la teoría causal de la percepción se asienta sobre dos supuestos fundamentales:

1) el realismo, en el sentido de que hay un mundo de objetos externos a la mente y

2) que la mente es maleable y, como ya hemos visto, capaz de representar ese mundo.

De estos dos supuestos, en este apartado trataré de explicitar el

¹ René Descartes, *Principes de la Philosophie*, en *Œuvres de Descartes*, ed. de Adam y Tannery, Léopold Cerf, París, 1897–1913, vol. VIII, 11.

realismo cartesiano acudiendo a lo que he llamado la “estrategia de las propiedades”: se trata de una serie de cuestiones ontológicas que no sólo corren paralelas a los problemas epistemológicos sino que son imprescindibles para la comprensión de nuestro conocimiento del mundo.

Como vemos en la *Metafísica*, para Aristóteles había que dar cuenta de la diversidad de los objetos del mundo, a la par que de la individualidad de cada uno bajo el supuesto de su existencia en sí. Como individuo, cada cosa nombrada era una sustancia individual, *ousía*, pero la semejanza entre individuos lo lleva a su teoría de los géneros y diferencias, estableciendo una esencia o grupo de características esenciales, para cada conjunto homogéneo. Esto facilitaba la identificación y reidentificación de las cosas, pero aun así, la pluralidad sustancial resultaba enorme y el tratar de conocer la peculiaridad esencial de cada género, tarea interminable. Descartes se enfrenta a similares problemas y, aunque apegado a la tradición en la concepción del sustrato como sujeto de inherencia de los atributos, abandona la tradicional teoría de los géneros y reduce la diversidad de las esencias únicamente a dos modos esenciales de la sustancia: extensión y pensamiento. La reducción de los géneros abrió posibilidades muy importantes, tanto para la concepción del mundo natural como para los nuevos enfoques de la epistemología y la psicología; no obstante, el esquema sustrato-propiedades permanece en la ontología cartesiana prácticamente inalterado. En este capítulo propongo cómo y por qué Descartes sigue vinculado a la tradición en su concepción del sustrato como sujeto de inherencia de atributos, lo cual en adelante llamaré “estrategia de las propiedades”. Ello nos proporcionará los elementos para entender cómo se vinculan el mundo externo y la *res extensa*.

Específicamente deseo analizar:

- 1) los supuestos ontológicos que conducen a Descartes a la estrategia de las propiedades,
- 2) cómo se argumenta dicha estrategia desde la ontología cartesiana, y
- 3) algunas consecuencias que la estrategia tiene para la epistemología en general y para el conocimiento del mundo externo en particular.

2.2. *Los supuestos de la estrategia: nada y ser*

Llama la atención en los *Principios de la filosofía* que Descartes se detenga en la consideración de la nada. En efecto, en el párrafo 11 señala como verdad primaria, debida a la luz natural de la razón, que la nada es un falso sujeto en tanto no le cabe ninguna atribución. De la nada no hay predicación posible, de ahí que no sea ni concebible positivamente, puesto que no es ni esto, ni lo otro; tampoco es pensable distintamente ya que no puede asociársele ninguna propiedad. Así, del mero análisis del concepto se deriva la inexistencia de la nada. Aquello que carece de propiedades no es, no existe, no es nada; o bien, la nada no tiene propiedades porque no es. La alusión al tema de la nada, como se comprende, no es gratuita. Descartes quiere establecer como contrapunto que lo que es tiene propiedades; en otros términos, considera que solamente aquello que tiene la estructura sustrato-propiedades es. Piensa que es la teoría que mejor da cuenta de las cosas en sí como cosas sustantes. Al identificar al ser con la sustancia, ésta se define como aquello que es en sí. Sustante es, por tanto, en primer término, aquello que no requiere de otro para existir. Tomada en un sentido absoluto, semejante caracterización sólo conviene a Dios, quien es el único ser necesario; él sería, por esto, la única sustancia. Descartes advierte el problema y propone que Dios subsiste *per se* en sentido absoluto, en tanto que, para las sustancias creadas, la subsistencia se restringe a no ser atributos de otra sustancia, es decir, no requerir un sustrato en el cual inherir, lo cual no anula su contingencia:

La Escuela tiene razón al decir que el nombre sustancia no es unívoco en relación con Dios y con las creaturas, es decir, que no hay ningún significado de esta palabra, que concibamos distintamente, el cual le convenga a la vez a Él y a ellas; pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin las otras, las distinguimos de aquellas que no tienen necesidad sino de la intervención ordinaria de Dios, nombrando a estas sustancias y a aquellas cualidades o atributos de las sustancias.²

2.3. *Argumentos cartesianos en apoyo a la estrategia de las propiedades*

El esquema ontológico sustrato-propiedades se constituye en vía y límite del acceso a lo real. El núcleo más permanente y resistente de

² *Princ.* 1, A/T VIII, 51.

cuanto es, es el sustrato; tan resistente como inaccesible de manera directa. En efecto, al sustrato no se puede acceder ni por la percepción sensible ni por la inteligible. Resulta ser que el sustrato es incognoscible de manera directa, ya que sólo se revela gracias a los atributos. Así, a pesar de ser el sustrato el sujeto de las atribuciones, y por ende constituir la realidad ontológica básica, epistemológicamente escapa a la representación. El sustrato es un presupuesto ontológico necesario, pero, en el orden del conocimiento, es posterior a los atributos. La pregunta obvia que surge en esta coyuntura es que, si todo lo que se conoce son los atributos ¿para qué suponer un sustrato que, o bien, al no separarse de los atributos puede reducirse a ellos, o bien, separado de ellos por incognoscible genera la fuerte sospecha de no ser nada? Ésta fue, ciertamente, la pregunta de Locke pero, para la mejor comprensión del problema, tal vez convenga reformularla poniendo énfasis en la cuestión de las propiedades. Podríamos preguntarnos, ¿qué impide a un sustancialista dualista como Descartes identificar las cosas con meros conjuntos de propiedades?

Tratar de responder esta cuestión nos mostrará los argumentos que propone Descartes para fundamentar su estrategia de las propiedades.

Siguiendo la argumentación ontológica cartesiana de los *Principios*, se pueden distinguir dos modos básicos de la sustancia:

Y la principal distinción que encuentro entre todas las cosas creadas, es que las unas son intelectuales, es decir, son sustancias inteligentes, o bien propiedades que pertenecen a esas sustancias; y las otras son corpóreas, es decir, son cuerpos o bien propiedades que pertenecen a los cuerpos.³

Por otra parte, el conocimiento de cualquier atributo nos remite a la sustancia; sin embargo, por paradójico que parezca, en tanto que los modos (extensión y pensamiento) son ideas claras y distintas, objeto de la percepción intelectual, no le confieren a la sustancia sino su más alto grado de concebibilidad, por tanto, de posibilidad o existencia posible; mientras que las cualidades secundarias, confusas e inadecuadas, objeto de la percepción sensible, son los atributos que remiten a la existencia de la sustancia. Me referiré primero al proble-

³ *Princ.* 1, A/T VIII, 48.

ma de los modos y posteriormente a la cuestión de las propiedades sensibles.

Para Descartes hay atributos esenciales que constituyen la naturaleza de cada género sustancial básico:

Pero, aunque cada atributo sea suficiente para hacernos conocer la sustancia, hay, de todos modos, uno en cada una que constituye su naturaleza y su esencia y del que todos los otros dependen. A saber, la extensión en largo, ancho y profundidad, constituye la naturaleza de la sustancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa.⁴

Así, de las sustancias inteligentes o almas el atributo principal, naturaleza, esencia o modo esencial, es el pensamiento, y de las sustancias corpóreas, es la extensión. Dos ejemplos sirven para poner en claro las características de los modos esenciales.

En la segunda meditación y en la *Búsqueda de la verdad*, Descartes hace explícito que no se puede separar el pensamiento, modo esencial, del yo, cosa o sustancia pensante.⁵

Paralelamente, en la regla XIV, de las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes propone que no se puede separar la extensión (modo esencial) del cuerpo (cosa o sustancia extensa). Esto se debe, ontológicamente, a la naturaleza sustentadora de la sustancia y recíprocamente, a la inherencia de los modos y atributos. La sustancia sostiene, fija y mantiene, en tanto que los atributos no pueden darse sin sustrato. De aquí resulta que la consideración independiente de los modos es fallida y debida a una división impropia, pues, de acuerdo con la estrategia establecida, ningún atributo esencial puede separarse de la sustancia en la cual inhiere:

Pasemos ahora a la fórmula siguiente: *el cuerpo tiene extensión*, por la cual no entendemos que la palabra extensión designe alguna otra cosa que el cuerpo; no formamos, por tanto, en nuestra imaginación, dos ideas distintas, una de cuerpo y otra de extensión, sino una solamente, la del cuerpo extenso: esto, objetivamente, no es diferente a decir: *el*

⁴ *Princ.* 1, A/T VIII, 53.

⁵ "Otro [de los atributos del alma] es pensar, y encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece; únicamente él no puede ser separado de mí. Yo soy, yo existo, es cierto pero ¿por cuánto tiempo? A saber, tanto tiempo como pienso; porque pudiera ser que sucediera que si dejara de pensar, dejara al mismo tiempo de ser o de existir." *Med.*, A/T IX, 21.

*cuerpo es lo que es extenso, o más bien, lo que es extenso, es extenso. Ésta es la particularidad de los seres que no existen más que en otro ser y no pueden ser jamás concebidos sin sujeto.*⁶

De estas consideraciones se desprenden, desde una perspectiva ontológica, las siguientes consecuencias:

1. Los modos esenciales pueden concebirse separadamente de cualquier otro atributo pero no de la sustancia.

2. Hay atributos propios de la extensión, como figura y movimiento, o del pensamiento, como imaginar o sentir, que no pueden separarse de los modos esenciales, porque son las formas en que se manifiestan las sustancias extensa y pensante respectivamente (cualidades primarias), aunque pueden considerarse abstractamente o distinguirse unos de otros, así como de los modos esenciales que los sustentan, sin perder de vista que no subsisten *per se*.

Porque todo lo que se pueda, por otra parte, atribuir al cuerpo, presupone la extensión y no es sino algo dependiente de lo que es la extensión; asimismo, todas las propiedades que encontramos en la cosa que piensa, no son sino modos diferentes del pensar. Así, por ejemplo, no podríamos concebir una figura si no es en una cosa extensa, ni un movimiento sino en un espacio que es extensión; del mismo modo, la imaginación, la sensación y la voluntad dependen de tal modo de la cosa que piensa que no las podemos concebir sin ella. Pero por el contrario, podemos concebir la extensión sin figura o sin movimiento, y la cosa que piensa sin imaginación o sin sensación y así para todo lo demás.⁷

En suma, los modos esenciales se señalan como constitutivos necesarios de las sustancias y se establece una gradación de propiedades hasta llegar a algunas meramente contingentes o posibles. Desde la perspectiva epistemológica, los modos esenciales, extensión y pensamiento, tienen un peso fundamental en la teoría porque:

1. Son los atributos que mejor nos revelan el modo de ser de la sustancia en tanto de ellos se tienen, ideas claras y distintas.

2. “Podemos entonces tener dos nociones o ideas claras y distintas, la una de una sustancia creada que piensa y la otra de una

⁶ *Reg.*, A/T X, 444.

⁷ *Princ.* 1, A/T VIII, 53. *Cfr.* también 61 y 62.

sustancia extensa con tal que separemos cuidadosamente todos los atributos del pensamiento de los atributos de la extensión.”⁸

3. Sirven de enlace, para efectos de conocimiento, entre la sustancia y sus demás propiedades.

4. Sólo a partir de ellos se da la posibilidad de la concepción clara y distinta de la dualidad sustancial.

El sustrato se conoce sólo a través de los atributos, pero muy especialmente a través de los modos esenciales, y a su vez, toda otra atribución importante no se reduce sino a modo, ya de la extensión, ya del pensamiento.⁹ La importancia ontológica de los modos esenciales estriba en que, a través de ellos, se hace manifiesto el sustrato como el núcleo “duro” de las cosas, se hace posible la distinción real entre sustancias y se canalizan las atribuciones o propiedades de ellas. Desde la perspectiva epistemológica, los modos esenciales son anteriores a la sustancia en el sentido de que permiten la concebibilidad distinta de las sustancias que, sin sus respectivos modos, se tornan incognoscibles o meros entes de razón.

2.4. *La estrategia de las propiedades y los objetos del mundo externo*

Con su estrategia de las propiedades es claro que Descartes no aspira únicamente a decir que, si hay algo, ese algo puede ser o bien sustancia extensa o bien sustancia pensante con tales o cuales características; la pretensión es mucho más fuerte, se trata de decir que sí *hay algo* y que este algo se hace patente mediante el conocimiento de sus propiedades. En la perspectiva analítica, que Descartes adopta y que se concreta en el ejercicio de la distinción conceptual, lo más que se logra es establecer las nociones claras y distintas de la sustancia extensa y de la sustancia pensante como existentes posibles, pero no como existentes reales. La existencia resiste el mero ejercicio conceptual del análisis y, aunque Descartes es consciente de ello, algunas veces se ve tentado a discurrir por esta fácil vía:

⁸ *Princ.* 1, A/T VIII, 54.

⁹ “[...] podemos concebir distintamente diversos modos de la extensión, o que pertenecen a la extensión, como todas las figuras, la situación de las partes y sus movimientos, con tal que los consideremos, simplemente, como dependientes de la sustancia en la que se halla”. *Princ.* 1, A/T VIII, 65.

una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener ningunos atributos, ni propiedades o cualidades, por lo que, si encontramos alguno, tenemos razón para concluir que es el atributo de alguna sustancia y que esta sustancia existe.¹⁰

No obstante, el propio Descartes adopta otra vía al darse cuenta de que no se trata de la mera concepción clara y distinta de atributos y, por ende, de sus respectivos sustratos, sino de la efectiva existencia de las sustancias. La concepción clara y distinta asegura la posibilidad pero no la existencia de las cosas fuera del pensar, de ahí que Descartes recurra a las propiedades sensibles, que advienen a la mente sin intervención de la voluntad y que nos llevan a la creencia fuerte e irresistible de que debe haber algo que las causa. Este algo se especifica en objetos creados por Dios, y la teoría causal que les da cierto fundamento se ve reforzada por el argumento metafísico de la bondad divina, temas todos que he discutido ya en el capítulo anterior. Lo que ahora me interesa destacar es que las propiedades sensibles se asimilan a signos o efectos que nos remiten a objetos como su causa. Así, la teoría causal de la percepción en Descartes guarda una estrecha relación con la estrategia de las propiedades, en vista de los niveles de jerarquía entre propiedades que median para el conocimiento claro y distinto de un objeto. A través de los movimientos de sus partes materiales, el objeto excita a los sentidos, excitación que se traduce en modificaciones de la mente o adquisición de ideas adventicias. De inicio tales ideas son confusas pero, al ponerse en contacto con las ideas innatas de los modos esenciales, se convierten en ideas claras y distintas de objetos existentes.

Pudiera ser que ello [lo que conozco clara y distintamente] fuera [...] que la cera no es ni esta dulzura de la miel, ni este agradable olor de las flores, ni esta blancura, ni esta figura, ni este sonido, sino solamente un cuerpo que un poco antes me aparecía bajo esas formas y que ahora me aparece bajo otras. [...] Considerémoslo atentamente y separemos todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. Ciertamente no resta sino una cosa extensa, flexible y cambiante. [...] Entonces es necesario que esté de acuerdo en que incluso no podría concebir por la imaginación qué cosa es la cera y que únicamente mi entendimiento la concibe.¹¹

¹⁰ *Princ.* 1, A/TVIII, 52.

¹¹ *Med.* II, A/T IX, 24.

Así, en el caso de las ideas sensibles de objetos del mundo externo, no sólo se conoce de manera confusa que algo es o existe, sino que, siguiendo el procedimiento descrito, se puede llegar a saber con claridad cómo es ello. Mediante la estrategia de las propiedades, Descartes devalúa las características o cualidades sensibles de los objetos como carentes ontológicamente, en sí mismas menesterosas de vinculación con cualidades esenciales y, en última instancia, con el sustrato, al que toda propiedad debe remitirse por no ser sino modo y por tanto no ser en sí. En suma, las propiedades sensibles deben considerarse más como signos que como auténticos constitutivos ontológicos de las cosas; no obstante, tales propiedades devaluadas ontológicamente y confusas epistemológicamente constituyen, en tanto datos primarios, la única posibilidad de acceso a la *existencia* sustante de objetos externos.

Porque sabiendo que todos mis sentidos me muestran más ordinariamente lo verdadero que lo falso en lo que hace a las cosas que tienen que ver con las comodidades o incomodidades del cuerpo, y pudiendo servirme casi siempre de muchos de ellos para examinar una misma cosa y además, pudiendo usar de mi memoria para unir los conocimientos presentes a los pasados, y de mi entendimiento que ya ha descubierto todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante que se encuentre falsedad en las cosas que mis sentidos me representan más ordinariamente.¹²

2.5. Supuestos epistemológicos de la estrategia de las propiedades

Paralelamente a los supuestos ontológicos de que la nada se señala por su carencia de propiedades y de que toda propiedad supone un sustrato de inherencia, se dan los supuestos epistemológicos de que sólo lo concebible, en tanto no contradictorio, es posible y de que la distinción, como ejercicio conceptual, se funda en la separación ontológica. En otros términos, la realidad para Descartes es comparable en dos grandes clases de sustancias creadas, bajo las cuales se agrupan todas las demás distinciones.

Esta posibilidad de conocer como ejercicio de distinción obedece a la constitución íntima de lo real (sustrato-atributos), ya que distinguir es, o bien concebir separadamente algunos atributos, o bien,

¹² *Med.* VI, A/T IX, 71.

considerarlos abstractamente como separados. Sobre la realidad distinta se funda el ejercicio de distinción real que efectúa el pensamiento, lo cual forma parte de la capacidad de concebir. El ejercicio de concebir es amplio e incluye tanto los conceptos adecuados como los inadecuados. Para llegar a los conceptos adecuados se requiere tomar en cuenta un criterio lógico de no contradicción, con lo cual, en primera instancia lo no concebible o inconcebible se identifica con lo contradictorio y por ello se elimina. Por otra parte, se echa mano de un criterio epistemológico de adecuación, bastante complejo, por lo demás, con el cual se suprimen conceptos confusos, incompletos, etc., que se originan en distinciones inadecuadas, esto es, que no responden al orden de lo real, como cuando se distingue el cuerpo de la extensión o el yo del pensamiento. En estos casos se hace patente para Descartes la inviabilidad de la concepción. Un concepto adecuado debe fundarse, en última instancia, en la realidad verdaderamente separable.

La regla para una concepción adecuada es que lo que no se puede concebir de manera distinta es constitutivamente inseparable en el orden de lo real;¹³ así, no podrán concebirse las propiedades sin el modo esencial, ni los modos sin el sustrato correspondiente. Ello muestra cómo Descartes acerca el problema epistemológico de la concebibilidad al problema ontológico del sustrato y sus propiedades. Se trata de la cara lógico-epistemológica de la estrategia de las propiedades.

Nuestros conceptos son, básicamente, conceptos de sujetos o sustancias, de atributos y de sus relaciones de inherencia y sustantividad. Dentro de este planteamiento un análisis conceptual o división correcta del concepto tiene su límite en la posibilidad de separar en la realidad, por ello, lo que se puede concebir distintamente está separado de hecho, al paso que lo inconcebible como distinto no se da separado en la realidad.

Para plantear esta cuestión con propiedad hay que entender que concebir no es meramente imaginar, ya que concebible es lo posible como no contradictorio en primera instancia;

¹³ El doctor Alejandro Herrera sugiere que la regla de la concepción adecuada podría expresarse mejor a través del principio de la identidad de los indiscernibles: si dos cosas no se pueden distinguir son idénticas, *i.e.* son una, este principio es diferente al de la indiscernibilidad de los idénticos de Leibniz.

señalo primeramente la diferencia que hay entre la imaginación y la pura intelección o concepción. Pore jemplo, cuando imagino un triángulo, no lo concibo únicamente como una figura compuesta y que comprende tres líneas, sino que además de esto, considero estas tres líneas como presentes por la fuerza y la aplicación interior de mi espíritu y esto es propiamente a lo que llamo imaginar. Que si quiero pensar en un kilíagono, concibo bien, en verdad, que es una figura compuesta de mil lados, tan fácilmente como concibo que un triángulo es una figura compuesta de tres lados solamente; pero no puedo imaginar los mil lados de un kilíagono, como imagino los tres de un triángulo ni, por así decir, verlos como presentes con los ojos de mi espíritu.¹⁴

A ello agrega Descartes otra característica epistemológica básica: concebible es indubitable si el ejercicio de concebir se ha llevado a cabo respetando ciertas normas fundamentales que podrían resumirse en:

- 1) no pretender unir lo que se da separado,
- 2) ni tratar de separar lo que se da unido.

La distinción es un ejercicio de análisis que permite establecer pulcramente la separación en las series de atribuciones o propiedades de las cosas. La génesis de un concepto adecuado supone la distinción cuidadosa de las características o propiedades de las diversas sustancias; por ello las dos sustancias creadas sólo son conocidas cuando se distinguen sus modos esenciales, distinguiendo también cuidadosamente las series de atribuciones que le corresponden a cada una. Sin el reconocimiento del ser en sí de cada sustancia creada no hay concepción adecuada. De otra manera, es menester reconocer que la extensión y el pensamiento se dan de hecho separados para poder concebirlos distintamente.

Podemos tener entonces dos nociones o ideas claras y distintas, la una de una sustancia creada que piensa, y la otra de una sustancia creada extensa, con tal que separemos cuidadosamente todos los atributos del pensamiento de los atributos de la extensión.¹⁵

Una vez establecidos los modos básicos de la sustancia separándola en extensa y pensante, la estrategia manda el análisis específico

¹⁴ *Med.* VI, A/T IX, 57.

¹⁵ *Princ.* 1, A/T VIII, 54.

de cada una, señalando las atribuciones o propiedades del caso. Éste es otro nivel de distinción que no implica separación y se resume en una cierta clase de descripción o enumeración de propiedades que, ante la imposibilidad de ser exhaustiva, pretende ser, en algún sentido, completa. Así, refiriéndose al cuerpo, Descartes afirma:

Por el cuerpo entiendo todo lo que puede estar delimitado por una figura, que se puede ubicaren un lugar y llenar un espacio, de tal suerte que todo otro cuerpo quede excluido, y que puede ser sentido por el tacto o por la vista o por el oído o por el gusto o por el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo sino por una cosa ajena por la que es tocado y de la cual recibe el impulso.¹⁶

Descartes proporciona otros enlistados o descripciones semejantes a propósito del pensamiento y de la extensión. Lo importante, en todo caso, es saber qué clase de atributos se manejan para no caer en distinciones inadecuadas, procurando recoger aquellas propiedades cuantitativas que pertenecen al modo esencial analizado. La concepción inadecuada constituye parte fundamental de la teoría del error por lo cual la trataremos por separado más adelante.

2.6. *Algunas consideraciones sobre el realismo cartesiano*

La estrategia cartesiana de las propiedades revela aspectos fundamentales de su ontología, específicamente los que se refieren al problema de la *res extensa*, entendida como la sustancia cuyo modo esenciales la extensión. La concepción cartesiana de que sólo es valiosa la ciencia que se funda en la metafísica, le lleva a dar cuenta de la realidad en términos de sustancias y atributos, y este reconocimiento de entidades sustantes, independientes o *per se*, es la característica más importante de su realismo. En efecto, lo primero que Descartes señala es el carácter trascendente o en sí de las sustancias, aun cuando relativo o limitado en el caso de las sustancias creadas. Además, afirma la existencia de la sustancia como lugar de inherencia de atributos, ontológicamente distinto al modo, el cual requiere siempre de una sustancia para existir. En este sentido, la sustancia se revela como el núcleo “duro” de las cosas que explica la existencia de las propiedades y su cohesión en cada objeto considerado.

¹⁶ *Med.*, A/T IX, 20.

Por otra parte, al explicitar las relaciones entre el sustrato y sus propiedades, Descartes establece una importante gradación ontológica que muestra la diferencia no sólo entre la sustancia y sus propiedades sino entre diversos tipos de propiedades, desde los modos esenciales, pasando por las cualidades cuantitativas, como figura o número, hasta cualidades puramente sensibles como color, sabor, sonido, etc., que Descartes no considera como auténticas propiedades sino como signos de las propiedades.

De lo dicho a propósito de la distinción creo puede derivarse una perspectiva de la ontología cartesiana según la cual las capas internas de las cosas tendrían un mayor grado de entidad, en tanto que las más externas serían entitativamente más carentes. Así las sustancias y sus modos esenciales serían para Descartes ontológicamente más importantes que las cualidades que dependen de estos modos o las que son meros signos de aquellas.

Frente al realismo cartesiano caben algunas observaciones. La primera es de orden epistemológico en relación con el sustrato. Descartes mantiene con frecuencia que la sustancia es un supuesto necesario que se conoce a través de sus atributos (*Princ.* 53). Sin embargo, en *Princ.* 61 afirma:

Hay dos clases de distinción modal, a saber, la una entre el modo que hemos llamado manera y la sustancia de la cual depende y a la cual diversifica; y la otra, entre dos diferentes modos de una misma sustancia. La primera es importante porque podemos apereibir claramente la sustancia sin el modo que difiere de ella; pero recíprocamente no podemos tener una idea distinta de un modo sin pensar en la sustancia.¹⁷

Descartes nos dice que podemos tener una idea clara y distinta de la sustancia al margen del atributo esencial, tal parece que en este caso la intención es aplicar el principio de que la distinción epistemológica se funda en la distinción real: si algo se puede concebir distintamente separado de otro, ello es realmente diferente. Aquí se entrecruzan dos problemas: el de la prioridad ontológica del sustrato como ser en sí y no en otro, y el de la cognoscibilidad efectiva de un tal sustrato, aislándolo de toda propiedad. El razonamiento parece ser éste: si el sustrato es *per se* y el modo requiere de un sustrato para existir, entonces se trata de dos entidades ontológicamente

¹⁷ *Princ.* 1, A/T VIII, 61.

separadas y por ello mismo distinguibles desde el punto de vista epistemológico. La conclusión debería ser que, si son en efecto separables, entonces podemos tener tanto la idea clara y distinta de la sustancia como la idea clara y distinta del modo; sin embargo, el pasaje de los *Principios*, recién citado, muestra que no hay una separación efectiva entre el modo y la sustancia, ya que el modo, por su carencia ontológica, no se puede separar de la sustancia. Esto nos lleva a pensar, por un lado, que entre el modo y la sustancia se puede dar una distinción pero no una separación y en consecuencia que el sustrato tampoco se puede conocer al margen de su modalidad esencial. Me parece que, en este caso hay en Descartes una confusión entre distinguible y separable, que se origina en las distinciones ontológicas que ha establecido y que se le vuelve inmanejable y confusa. Una cosa sería distinguir el sustrato del atributo modal y otra establecer que son *de facto* separables y que el sustrato se puede conocer clara y distintamente aislado de su modalidad. La confusión entre distinción y separación engendra la siguiente perplejidad: si el modo es inseparable constitutivamente del sustrato ¿cómo puede desligarse el sustrato del modo esencial? Correlativamente, en el nivel epistemológico uno puede preguntarse ¿cómo podemos conocer la sustancia extensa sin la extensión o la pensante sin el pensamiento? El reconocimiento de la imposibilidad de separar las propiedades del sustrato, especialmente los modos esenciales, es a tal grado manifiesto en toda la teoría cartesiana, que ello abre la puerta a la crítica de Locke sobre la inexistencia del sustrato en vista de que sin los atributos la sustancia no es en absoluto cognoscible.

Una segunda observación sobre la estrategia cartesiana de las propiedades la refiero a lo interesante que resulta que un realista como Descartes proponga, en casi toda su obra, gran cantidad de obstáculos para acceder a la realidad. Por el lado del sujeto, puede mencionarse el mayor obstáculo epistemológico, que consiste en el representacionismo. En efecto, se afirman paralelamente la existencia en sí de sustancias y el hecho de que sólo podemos conocer nuestras ideas. Descartes buscará garantías y justificaciones que legitimen el nexo con lo real pese al velo perceptual. Por el lado del objeto, la estrategia de las propiedades, tal como hemos visto, muestra una compleja estructura de las cosas que va, de capas más externas y menos constitutivas ontológicamente, cualidades secundarias, pasando por otras más profundas, cualidades primarias y modos esenciales, hasta el núcleo duro del sustrato. Esta complejidad metafísica

hace del realismo cartesiano algo muy peculiar. En él, la realidad ama verdaderamente ocultarse, y el investigador ha de vencer innumerables obstáculos antes de alcanzarla, rogando continuamente porque todos los puentes entre pensamiento y extensión sean transitables y todas las garantías que los sostienen sean efectivas y temblando ante cualquier posible asalto escéptico.

Una tercera observación, que me sugiere el realismo cartesiano, es que el sustrato, a pesar de su “dureza” ontológica, no da cuenta de sí sino a través de sus atributos, y lo que es más dramático aún, sólo es cognoscible como *res extensa, existente*, a través de sus propiedades mássuperfluas, menos constitutivas y accidentales. En efecto, como vimos en el capítulo anterior, sólo a través de las ideas sensibles se da la posibilidad de aseverar que hay cosas fuera de la mente.

2.7. *Ideas sensibles y mundo externo*

Aun cuando el primer contacto con el mundo sensible sea limitado, en tanto que mis ideas me impiden el acceso directo a las cosas, no deja de advertirse en Descartes la conexión causal fincada en la convicción de que a mis ideas de objetos materiales corresponden objetos realmente existentes. Este problema puede verse ahora desde el ángulo de por qué y hasta dónde mis ideas sensibles son inadecuadas.

Tal y como Descartes traza el problema en la sexta meditación, percibir no es simplemente ver, tocar o imaginar, sino que es juzgar que veo, toco, etc. Todo ver para Descartes es un ver que. Percibir es, pues, una facultad intelectual en primera instancia, que se puede llamar sensible o inteligible según el origen de las ideas.

Así, lo que pienso que veo con mis ojos de hecho lo comprendo únicamente por la facultad de juzgar que está en mi mente.¹⁸

Por otra parte, las ideas sensibles son, de inicio, siempre inadecuadas, porque el conjunto de perceptos no ha sido analizado por la mente; pero ese conjunto de perceptos es básico, porque nos permite juzgar, con base en la garantía divina, que hay algo fuera de la mente que los causa. Las sensaciones del gusto, vista, oído, etc., de manera general, no pueden ser, por sí mismas, comprendidas distintamente, y además existe el peligro de creer que las cosas se reducen

¹⁸ Bernard Williams, *The Project of Pure Inquiry*, p. 215.

a esas cualidades. Al inicio hay una inspección insuficiente por parte de la mente, que recibe los datos sensibles. Siendo esto así, cabe preguntarse qué es lo que los sentidos pueden conocer realmente.

En el contexto de la sexta meditación, al hablar Descartes por separado de percepción intelectual y de percepción sensible, parece lógico concluir que todo lo que podemos percibir por los sentidos son cualidades sensibles, y yendo un poco más lejos, que toda cualidad sensible depende únicamente de nuestro modo de percibir. Quienes así interpretan, suponen una separación tajante entre sustrato y cualidades sensibles, entendidas como cualidades completamente subjetivas, y consideran, además, que no existe ontológicamente nada intermedio entre estas cualidades y el sustrato. Sin embargo, sabemos que Descartes sostiene la existencia de cualidades cuantificables como figura, tamaño y movimiento, y considera que son los modos particulares en que se da la sustancia extensa. Estas cualidades son objetivas y pueden percibirse directamente o por sus efectos o manifestaciones, esto es, a través de las cualidades secundarias. Por esta razón las cualidades sensibles no son plenamente arbitrarias, sino que representan, o son el signo, de la configuración primaria de las cosas, la cual no se revela clara y distintamente sino a través de la inspección del intelecto.

En suma, mediante la percepción sensible tenemos ideas inadecuadas, pero inadecuado no significa subjetivo sino, en algún sentido, incompleto, no sometido aún al análisis, es decir, carente de evidencia suficiente; por ello es fundamental ocuparse de las ideas adecuadas, problema que trataré en el siguiente capítulo. Por lo pronto, consideraré el mecanismo que, según Descartes, nos permite adquirir conocimientos del mundo externo.

2.8. *El mundo externo como extensión*

Descartes ofrece un buen resumen de su ontología en los *Principios*, cuando afirma:

Y la principal distinción que encuentro entre todas las cosas creadas, es que las unas son intelectuales, es decir, son sustancias inteligentes, o bien, propiedades que pertenecen a esas sustancias; y las otras son corpóreas, es decir, son cuerpos o bien propiedades que pertenecen a los cuerpos. Así, el entendimiento, la voluntad, y todos los modos de conocer y querer pertenecen a la sustancia que piensa; el tamaño, la ex-

tensión, largo, ancho, profundidad, figura, movimiento, y situación de las partes y la disposición que tienen a dividirse se remiten al cuerpo.¹⁹

El problema que nos interesa en cuanto a la *res extensa* es saber cómo conocemos los cuerpos.

En el párrafo 52 de los *Principios* Descartes traza la distinción entre concebir las sustancias corpóreas y su real existencia. Las sustancias corpóreas son concebibles como creadas, por ello, relativamente independientes y completas, esto es, subraya que no son meros atributos que necesiten inherir en alguna sustancia. Al ser concebibles como sustancias son posiblemente reales, pero de lo que se trata es de saber si estas sustancias existen verdaderamente, si están realmente en el mundo. Descartes considera que a través de sus atributos, los cuales no pueden predicarse de la nada, podemos concluir que las sustancias corpóreas existen;

una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener ningunos atributos, ni propiedades o cualidades, por lo que, si encontramos alguno, tenemos razón para concluir que es el atributo de alguna sustancia y que esta sustancia existe.²⁰

El argumento en las *Meditaciones*, anterior al de los *Principios*, es más analítico. En su análisis filosófico Descartes deja a un lado las cualidades secundarias, que no son propiamente objeto de la mente, y busca propiedades constitutivas o primarias. Aún más, busca el atributo principal de las sustancias y encuentra que aquel que constituye la naturaleza o esencia de las sustancias corpóreas es la extensión en largo, ancho y profundidad. La extensión es el modo esencial del cual dependen todos los demás atributos de la sustancia corpórea:

Pues todo aquello que se pueda atribuir al cuerpo presupone la extensión y no es sino algo dependiente de lo que es extenso.²¹

La extensión es el modo o atributo fundamental de la sustancia extensa, pero no pudiendo tener acceso a las sustancias sino por vía de sus modos, al conocer la extensión, conocemos a la sustancia extensa. De este modo Descartes resuelve, dentro de su sistema, el

¹⁹ *Princ.* 1, A/T VIII, 48.

²⁰ *Princ.* 1, A/T VIII, 52.

²¹ *Princ.* 1, A/T VIII, 53.

problema de la sustancia en sí como incognoscible, pero como vimos anteriormente, por su estrategia de propiedades, la solución no es definitiva. Por otra parte, al atribuir al ámbito de lo corpóreo la extensión como forma sustancial o esencia realiza la síntesis entre materia y extensión de la cual nos ocuparemos más adelante.²²

El problema, sin embargo, sigue siendo cómo se conocen los objetos externos. La lectura de los *Principios* sugiere fuertemente que, por vía de análisis, podemos conocer clara y distintamente la extensión y sus atributos, respectivamente como el modo y las propiedades cuantitativas de la sustancia extensa; pero, como el problema no es el de la posibilidad o concebibilidad de las sustancias corpóreas sino el de su efectiva existencia, el camino que señala Descartes para acceder a ellas es doble. Por un lado, el análisis conceptual de la extensión, o como le gusta decir a Descartes, la noción clara y distinta de la *res extensa*, funda la posibilidad lógica de la existencia del mundo externo; por otro, sin embargo, habrá que fundamentar la relación causal entre las ideas y las cosas fuera de la mente.

En síntesis, el cuadro que Descartes nos presenta en relación con nuestro conocimiento de las cosas del mundo externo es el siguiente: por un lado tenemos ideas claras y distintas (innatas) de la extensión o cuerpos extensos así como sobre sus propiedades cuantificables, que proceden del análisis del intelecto. Por otro, recibimos una serie de ideas de cualidades sensibles; dicha percepción es típicamente intelectual, pero esta clase de ideas originan en nosotros una *fuerte inclinación*, que más bien pertenece al ámbito de la voluntad. Esta inclinación está fundada en el principio innato, o es debida a la luz natural, de que toda propiedad lo es de algo, puesto que la nada no tiene propiedades. Asimismo, la fuerte inclinación o creencia en el mundo externo se sustenta en el argumento metafísico de la bondad divina. Sólo el enlace de ambos tipos de ideas (innatas y adventicias) nos permite hablar de auténtico conocimiento del mundo externo en la perspectiva de Descartes. Ello supone unir la creencia en la existencia de las cosas del mundo externo con el conocimiento de su naturaleza íntima, naturalmente anclado en el supuesto de un dios no engañador.

Esto muestra la complejidad en el proceso de conocimiento de las sustancias corpóreas. Al paso que el criterio en que se funda el conocimiento de la mera posibilidad de la existencia, es un criterio de

²² *Mund.*, A/T XI, 430-431.

coherencia que se vincula únicamente al entendimiento, el conocimiento de la existencia real se funda en un criterio de correspondencia fuertemente ligado a la teoría causal y a la creencia irresistible ya mencionadas, y a los argumentos metafísicos de la garantía divina.

Así, los modos o propiedades de la extensión no son sólo el resultado del análisis de ese concepto, sino que también advienen a la mente como características concretas de las sustancias corpóreas. Para que ello suceda, se requiere que la voluntad esté en disposición de afirmar la existencia de objetos reales y que la percepción, en el sentido amplio de actividad intelectual, conjunte los modos de la extensión en el entendimiento —obtenidos por vía de análisis de las ideas innatas, y que son, naturalmente, claros y distintos— con las ideas de cualidades primarias dadas a la sensibilidad por los objetos externos, las cuales son, para Descartes, oscuras y confusas.

Me parece que ésta es la forma correcta de interpretar a Descartes en la segunda meditación cuando dice:

¿Qué es entonces la cera que es percibida únicamente por mi entendimiento? Es lo mismo que veo, toco, imagino; lo mismo que creía que existía desde un principio. Pero la percepción de ello no es ni visión, ni tacto, ni imaginación y nunca lo fue, aunque lo parezca al principio, sino una inspección de la mente sola que puede ser tanto imperfecta o confusa, como lo era al principio, o clara y distinta como lo es ahora, según atienda más o menos a aquello en lo que algo consiste.²³

Hemos visto que el conocimiento del mundo externo no puede darse en el mero análisis del concepto de la extensión, pues se requiere además la percepción de los modos de la extensión, sin embargo, la percepción sensible enfrenta dos obstáculos: su límite natural y los prejuicios o falsas creencias. Tomando esto en cuenta, no es posible reducir el conocimiento de la sustancia corpórea a su percepción sensible inmediata, porque:

- 1) gran parte de lo dado es apariencial y guarda cierto grado de subjetividad;
- 2) las cualidades primarias o modos de la extensión, se dan a la percepción sensible limitadamente;

²³ *Med.*, A/T IX, 24–25.

3) hay que aprender a leer las cualidades sensibles (color, sabor, olor, etc.,) como signos de las primarias (figura, tamaño, movimiento, etcétera).

Por estas razones es necesario que todo juicio sobre el mundo externo se funde en ideas claras y distintas que el entendimiento proponga a la voluntad.

En suma, percibir es básicamente una función intelectual que exhibe dos momentos: en el primero, el intelecto se apoya en la sensibilidad que, aunque insuficiente, es fundamental para la consideración del mundo externo como existente; y, en el segundo, ese conocimiento imperfecto e incompleto se verá ampliado y fundado en la evidencia racional del análisis conceptual.

A partir de lo que se percibe (con las restricciones ya señaladas) y del análisis o distinción de los modos de la idea de sustancia extensa, proceso que aún nos falta exponer, no le queda a Descartes sino conjeturar o establecer hipótesis acerca de cuál puede ser la estructura y funcionamiento del mundo natural. Para Descartes, como veremos en el capítulo 5, dichas conjeturas funcionan como explicaciones de fenómenos reales.

III

EL CUESTIONAMIENTO SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERNO

3.1. *Teoría del error y concepción distinta*

En el desarrollo de la teoría acerca del conocimiento del mundo externo Descartes hace especial énfasis en la posibilidad de dudar tanto de nuestras facultades para conocerlo, como de los endebles argumentos del sentido común en que solemos apoyar la afirmación de la existencia del mundo fuera de la mente.

Aunque el método de la duda abarca otros problemas dentro del sistema cartesiano, deseo restringirme a los antes mencionados, lo cual me permitirá poner de manifiesto algunas dificultades que la teoría canónica del error no puede explicar; de igual modo me propongo ensanchar sobre la base de las propias propuestas de Descartes, esta teoría, es decir, ampliar o complementar la teoría del error expuesta por él.

Paralela a la teoría canónica del error, propuesta básicamente en la cuarta meditación, hay en Descartes una teoría complementaria que se halla esbozada, principalmente, en las *Reglas para la dirección del espíritu*.

Según la teoría canónica, plenamente conocida y reiteradamente expuesta por los especialistas, el error no surge de las facultades humanas de conocimiento consideradas en sí mismas, sino de un cierto desajuste en su función. La voluntad se adelanta al entendimiento no por un mal funcionamiento sino porque su campo de acción es más vasto que el de éste.¹

Esta consideración general se hace más específica. Con respecto al mundo externo, el error se genera al tomar la decisión de pro-

¹ Cfr. *Princ.* 1, A/T VIII, 29-44.

nunciarnos afirmativa o negativamente sobre la base de evidencia inadecuada o insuficiente. Lo interesante será caracterizar la inadecuación, por ende la adecuación, y establecer cómo se producen tanto las ideas adecuadas como las inadecuadas.

En lo que sigue hago un análisis de la adecuación e inadecuación de las ideas como criterios ligados al representacionismo y al fundacionismo cartesianos. Por representacionismo se entiende la concepción cartesiana de que toda idea es una representación en la mente de lo real, y tal representación es lo que se conoce, pues no hay acceso directo a la realidad, como ya vimos. Por su parte, el fundacionismo hace referencia a la existencia de elementos últimos de verdad, “naturalezas simples” a partir de las cuales se constituye el conocimiento por composición. Consideraré, en primer término, el problema de la adecuación e inadecuación de las ideas a la luz del representacionismo, y trataré de demostrar que:

1. Hablar de conceptos adecuados o inadecuados es, en cierto sentido hablar de ideas verdaderas o falsas, con lo cual se ve muy seriamente comprometida la afirmación tajante de Descartes de que el error no se da en el nivel de las ideas y de que sólo de los juicios se puede predicar verdad o falsedad.

2. La distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas permite ampliar la teoría cartesiana del error y arroja nueva luz sobre sus criterios de verdad y sobre los límites del conocimiento.

3.1.1. Concepción distinta y representacionismo

Como sabemos, a partir de la evidencia del *cogito*, muchas veces puesta en entredicho por diversos filósofos y escuelas, Descartes intenta mostrar que existen distintas formas o funciones en que el pensar se especifica:

¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.²

En los *Principios de la filosofía* aparece una precisión interesante:

² *Med.* II, A/T IX, 22.

Porque todas las maneras de pensar que notamos en nosotros, pueden ser adscritas a dos modos generales, de los que uno consiste en apereibir por el entendimiento y el otro en determinar por la voluntad. Así, sentir, imaginar e incluso concebir cosas puramente inteligibles no son sino modos diferentes de apereibir; pero querer, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son modos diferentes de la volición.³

Esta distinción le es útil a Descartes para fundamentar su teoría del error, como veremos más adelante, pero por lo pronto lo que nos interesa es destacar que aperepción y volición agrupan distintas funciones mentales, variantes del pensamiento que o bien nos permiten tener ideas, o bien constatar estados de conciencia a través de las decisiones o dudas de la voluntad. En otros términos, buena parte de la actividad mental, para Descartes, se manifiesta en ideas que, como vimos, es todo cuanto podemos conocer sea que tengan como causa el mundo externo (ideas adventicias) o el propio pensamiento (innatas y facticias).

Consecuente con la afirmación de que: “no podemos tener ningún conocimiento de las cosas sino a través de las ideas que concebimos”.⁴ Hacia el final de la segunda meditación dice:

propiamente hablando no concebimos los cuerpos sino por la facultad de entender que está en nosotros y no por la imaginación o por los sentidos, y que no los conocemos porque los vemos o los tocamos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento.⁵

Hay que hacer notar que en ambos párrafos se pone de manifiesto que la operación de concebir es central en el conocimiento. Si, en efecto, no hay otra manera de acceder al conocimiento de lo real sino a través de concebir ideas, cabe preguntarse, primero, ¿qué cosa es concebir? y segundo, ¿qué clase de concepción es aquella que da origen al conocimiento?

En cuanto a la primera pregunta, la explicación sobre la operación de concebir tiene en Descartes una interesante evolución. Al paso que en las *Reglas* (su primer escrito importante sobre epistemología) afirma que concebir es representar en la fantasía o imagi-

³ *Princ.* 1, A/T VIII, 32–33.

⁴ René Descartes, *Lettres*, a Gibieuf, 19 de enero de 1642, Presses Universitaires de France, París, 1964, p. 90.

⁵ *Med.* II, A/T IX, 22.

nar, posteriormente en la meditación sexta como vimos, se corrige, negando que concebir se reduzca a imaginar.

Por otra parte, no hay en los textos cartesianos un desarrollo del problema de la concebibilidad, que explicite claramente el proceso de “emergencia” o surgimiento de las ideas, aunque en diversos sitios dice que se trata de un proceso consciente, que corresponde al nivel de la intuición, con lo cual quiere subrayar su carácter de inmediatez y, lo central, frecuentemente hace alusión a la actualización de ideas en la mente como un destacar y aclarar, desde un trasfondo oscuro y confuso, conceptos que el espíritu atento puede examinar detalladamente. En consecuencia, concebir no parece ser un momento independiente en la percepción intelectual sino que parece más bien un proceso que recoge diversas operaciones que permiten la emergencia de nuestras ideas cuya posibilidad última se haya en Dios. Este proceso implica, al menos, la atención dirigida, la captación directa, el análisis, la distinción, etc., como formas concretas de la percepción en que se despliega una parte importante de la actividad de pensar que se ilustra en las *Reglas* muy especialmente en la regla XII.⁶

Queda pendiente la pregunta con respecto al tipo de concepción que da origen al conocimiento. Esta pregunta es pertinente, ya que no toda concepción desemboca en el conocimiento. Deberán establecerse criterios para distinguir las concepciones caprichosas, fantásticas, artificiales, enmarañadas, engañosas, oscuras, etc., de las que no lo son.

Si, como se ha dicho, concebir no es otra cosa que hacer presentes las ideas en la mente, o más ceñidamente, de actualizarlas si son innatas, ya que ellas se encuentran en la mente como “el fuego en el sílex”; de registrarlas, analizarlas, relacionarlas, etc., si son adventicias y de componerlas si son facticias, de lo que se trata, en suma, es de alguna forma de conciencia actual de las ideas en la mente. Sin embargo, la mera conciencia no remite necesariamente al conocimiento. La presencia de las ideas en el entendimiento no es de suyo un saber verdadero. A la presencia de las ideas en la mente habrá que añadir ciertas condiciones. Así, si bien todo conocimiento requiere de la concepción de ideas, bajo el supuesto del representacionismo, es claro que no toda concepción remite a un conocimiento.

⁶ *Reg. XII, A/T X, 416–419.*

Concebir, como vimos, forma parte del entendimiento y, para Descartes, el entendimiento es la única facultad que conoce, propiamente hablando. Así, la imaginación, los sentidos y la memoria son sólo auxiliares en la tarea de “percibir la verdad”.⁷

Concebir será una parte fundamental en el proceso de conocer, siempre y cuando la idea o lo concebido sea:

- i) clara y distinta;
- ii) posible como no contradictoria;
- iii) completa.

3.1.2. De la concepción de ideas claras y distintas

Sea cual sea el origen de las ideas para que puedan considerarse como elementos de conocimiento deberán ser, en primer término, claras y distintas, pues: “he demostrado ya ampliamente que todas las cosas que conozco clara y distintamente son verdaderas”.⁸

Aunque en Descartes los criterios de claridad y distinción se presentan siempre juntos, es menester darse cuenta de que el peso epistemológico está en el criterio de la distinción, ya que la claridad remite más bien a la mera presencia consciente de la idea en el entendimiento y a la certeza psicológica que la acompaña. El ejemplo cartesiano al respecto es elocuente. Yo puedo tener la idea de mi dolor de muelas con toda claridad aunque desconozca la naturaleza del mismo, esto es, aunque no tenga una idea distinta al respecto. Así, todo lo distinto tiene que ser necesariamente claro, pero no todo lo claro es distinto.

Quando alguien siente, por ejemplo, un dolor agudo, el conocimiento que tiene de este dolores, desde un punto de vista, claro y no por ello es siempre distinto, porque él lo confunde comúnmente con el juicio falso que formula sobre la naturaleza de lo que piensa está en la parte herida, lo cual considera semejante a la idea o a la sensación del dolor que está en su pensamiento, aunque no perciba nada claramente a no ser la sensación o el pensamiento confuso que se encuentra en él mismo. Así, el conocimiento puede ser claro sin ser distinto, y no puede ser distinto si no es claro por la misma razón.⁹

⁷ *Ibid.*, A/T X, 411.

⁸ *Med. V*, A/T IX, 52.

⁹ *Princ.* 1, A/T VIII, 46.

En el terreno del conocimiento la concepción clara posibilita el proceso de distinción de la idea, pues tenerla presente en la conciencia es condición *sine qua non* del conocer, pero la distinción es la que permite establecer ideas adecuadas o inadecuadas con respecto a la constitución posible de lo real.

Si nos preguntamos ¿qué es concebir distintamente?, o bien, ¿qué es tener una idea distinta?, la respuesta más directa podría ser que se trata de pasar de la confusión o indistinción de mis ideas a tener ideas bien definidas, discernibles unas de otras y de las que he analizado sus diversos aspectos.

Uno de los párrafos donde esta respuesta se ejemplifica mejor se encuentra en la segunda meditación:

Entonces, ¿cuál es esta cera que no puede concebirse sino por el entendimiento o el espíritu? Ciertamente es la misma que veo, que toco, que imagino y la misma que conocía desde el comienzo. Pero hay que notar que su percepción, o bien la acción por la cual se percibe, no es en absoluto ni una visión, ni una sensación táctil, ni una imaginación, ni nunca lo fue, aunque así lo pareciera antes, sino únicamente una inspección del espíritu la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien, clara y distinta como lo es ahora, según mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y de las cuales está compuesta.¹⁰

Sin embargo, concebir distintamente no sólo es importante por ser el ejercicio de una facultad intelectual, sino porque es origen del conocimiento y por ello ésta encuentra su fundamento en la realidad. En efecto, para Descartes el ejercicio de la concepción distinta no se da en vacío pues, aunque existe la posibilidad de hacer distingos y divisiones arbitrarias, como un ejercicio del entendimiento puro, esto es, realizar distinciones únicamente por el pensamiento o abstracciones, es igualmente cierto que para que las distinciones sean adecuadas, es decir, verdaderas, deben atenerse a la distinción real.

Descartes propone que se da un paralelismo entre la distinción real de las sustancias y sus modos y la distinción de sus respectivas ideas que la mente atenta lleva a cabo. A la distinción real, efectiva, entre las dos sustancias (extensión y pensamiento) corresponden nuestras ideas distintas. Conocer es, en algún sentido, hacer las

¹⁰ *Med. II, A/T IX, 24-26.*

distinciones adecuadas que corresponden a una realidad distinguible. La distinción se puede establecer por enumeración, medición, comparación, etc., pero lo interesante es que Descartes supone que paralelamente hay una realidad medible, comparable, enumerable, etc., que marca las posibilidades y límites del ejercicio conceptual.

Porque estando seguro de que no puedo tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí, sino por intermedio de las ideas que tengo en mí, evito el poner en relación inmediata mis juicios con las cosas y de no atribuirles nada positivamente que no haya percibido antes en sus ideas, pero creo también que todo aquello que se encuentra en sus ideas está necesariamente en las cosas.¹¹

Para que las ideas coincidan con lo real es necesario que el ejercicio de la distinción se mantenga en los límites de lo concebible, esto es, que no se confundan las abstracciones con lo auténticamente separable. Un principio fundamental es que aquello que no puede concebirse como separado, no está separado en realidad, y viceversa, que aquello que puede concebirse como separado de hecho lo está:

Así, en tanto considero una figura, sin pensar en la sustancia ni en la extensión, hago una abstracción del espíritu que puedo fácilmente reconocer [...] porque veo claramente que la idea de la figura está unida a la idea de la extensión y de la sustancia, veo que es imposible que conciba una figura negando que tiene una extensión, ni una extensión negando que es la extensión de una sustancia. Pero la idea de sustancia extensa y con una figura es completa ya que la puedo concebir sola y negar de ella todas las otras cosas de las cuales tengo idea.¹²

Como se puede observar, la propuesta cartesiana se da en el sentido de que sólo pueden concebirse separadamente las sustancias, en tanto que los modos y demás atributos no se pueden concebir *stricto sensu*, esto es, no son conceptos adecuados, en vista de que en la realidad no pueden darse sino como atributos de la sustancia. Puede darse una concepción no adecuada o abstracción mediante la cual se pueden considerar modos y atributos aisladamente, pero siempre bajo el supuesto de que son propiedades de una sustancia.

¹¹ René Descartes, *Lettres*, a Gibieuf, 19 de enero de 1642, Presses Universitaires de France, París, 1964, p. 90.

¹² *Ibid.*, pp. 90-91.

Por su parte, la concepción adecuada exige no sólo ser clara y distinta, sino también ser completa, porque la distinción propia implica la “completud”, no en el sentido de una enumeración exhaustiva de atributos, sino de la enumeración suficiente con base en la distinción real. El concepto distinto, en tanto completo, depende de la jerarquía ontológica de sustancias, modos y atributos que Descartes ha establecido. Por ejemplo, las ideas de sustancia extensa y sustancia pensante son completas, pues para concebirse no requieren de ninguna otra idea y, a la vez, pueden concebirse independientes la una de la otra:

Así, me parece muy claro que la idea que tengo de una sustancia que piensa es completa [...] y que no tengo ninguna otra idea que la preceda en mi espíritu y que esté unida a ella de tal manera que no la pueda concebir perfectamente negándolas la una de la otra. [...] Se dirá que la dificultad subsiste, en vista de que aunque yo considere al alma y al cuerpo como dos sustancias que puedo concebir la una sin la otra, e incluso negando la una de la otra, no estoy seguro de que son tal como las concibo. Sin embargo, es necesario regresar a la regla antes propuesta, a saber, que no podemos tener ningún conocimiento de las cosas sino a través de las ideas que concebimos y que, en consecuencia, no debemos juzgar sino siguiendo estas ideas. E incluso debemos pensar que todo lo que repugna a estas ideas es absolutamente imposible e implica contradicción.¹³

El problema fundamental que está detrás es, naturalmente, cómo hacer coincidir las ideas con lo real para que podamos hablar de conocimiento verdadero. A la claridad, la distinción y la completud habrá que añadir el criterio de posibilidad como no contradicción. El criterio último de este requisito es un criterio de consistencia que podría enunciarse como: todo lo que conviene a las ideas concebidas es posible, en tanto que todo lo que no les conviene es imposible.

La no contradicción está estrechamente relacionada con la distinción, ya que un ejercicio de distinción impropio o arbitrario produce abstracciones que, desvinculadas de la distinción real, originan juicios contradictorios. Por ejemplo, cuando se dice:

la extensión no es el cuerpo, tomamos la palabra extensión en un sentido muy diferente al empleado antes; en este nuevo sentido. Ninguna idea que le sea propia le corresponde en la representación; esta aserción,

¹³ *Ibid.*, p. 91.

en su conjunto, es la obra del entendimiento puro, que sólo posee la facultad de separar entidades abstractas de esta especie.¹⁴

En este ejemplo es importante notar que la distinción inadecuada procede de un ejercicio del entendimiento que rebasa los límites de lo concebible, al confundir, como ya se anotó, la distinción abstracta con lo separable *de facto*. En este caso, no se trata ya de la precipitación de la voluntad que se decide sin la base de una evidencia suficiente, sino de un ejercicio impropio de distinción, anterior al juicio, que lleva a cabo el entendimiento puro, cuyas consideraciones abstractas, si se toman como conceptos completos, originan juicios falsos.

3.2. *Las ideas como antecedentes de verdad o falsedad*

Sin duda, el aspecto más interesante de la concepción distinta es que nos muestra que, en el mero análisis de los conceptos, cabe hablar de verdad y falsedad, ya en el sentido negativo de la inadecuación, como antecedente de juicios falsos, ya en el positivo de la adecuación, como antecedente de juicios verdaderos o conocimiento. Esto muestra que en el nivel de las ideas, apercebidas por el entendimiento, no hay la neutralidad que algunas veces Descartes reclama cuando afirma que en sí mismas las ideas no son propiamente hablando, ni verdaderas ni falsas.

Ahora, por lo que concierne a las ideas, si las consideramos únicamente en sí mismas y si no las relacionamos con ninguna otra cosa, no pueden propiamente hablando ser falsas; porque sea que imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino tanto lo uno como lo otro.¹⁵

Estas afirmaciones contrastan singularmente con otras como:

Toda concepción clara y distinta es, sin duda alguna, cosa real y positiva.¹⁶

O más claramente aún en el sentido de la verdad:

¹⁴ *Reg.* XIV, A/T X, 427.

¹⁵ *Med.* III, A/T IX, 13.

¹⁶ *Ibid.*, IV, A/T IX, 49.

luego, es evidente que todo lo que es verdadero es alguna cosa y ya demostré ampliamente más arriba que todas las cosas que yo conozco clara y distintamente son verdaderas. Y aunque no lo hubiera demostrado de todos modos la naturaleza de mi espíritu es tal que no podría impedir el estimarlas verdaderas en tanto las concibo clara y distintamente.¹⁷

Todo lo dicho hasta el momento apunta en el sentido de que la concepción adecuada da origen al conocimiento verdadero, ya que se da en los límites de lo real, que es simétrico con las distinciones concebibles por el entendimiento. Esta vinculación peculiar entre el ejercicio de concebibilidad adecuada y la jerarquía ontológica, donde la idea representa cabalmente la realidad, ya que de otro modo sería imposible hablar de conocimiento, no es suficiente para fundamentarlo y exhibe una insoslayable dificultad. En la mayor parte de los textos que hablan de la relación entre concepción adecuada y verdad, parece que estamos atrapados por una argumentación circular. En efecto, si nos preguntamos por la condición de la concebibilidad adecuada, la respuesta inmediata es la realidad distinta; pero si nos preguntamos por la condición de la realidad distinta o distinguible, tal parece que tenemos que contestar que el fundamento está en la concebibilidad distinta, puesto que el conocimiento de lo real está mediado por las ideas y no hay otra forma de acceder a ello.

Sin embargo, esta forma de responder es gratuita ya que, en la primera, la realidad distinta sólo es un supuesto y en la segunda, la realidad no queda garantizada por ninguna de mis ideas distintas por distinguibles, claras y razonables que sean.

Así, cuando Descartes afirma, sin apelar a ningún otro fundamento, que lo concebible clara y distintamente es real o verdadero, no hay ninguna circularidad sino la explicitación de un criterio de verdad que es redundante, ya que mis ideas claras y distintas se fundan en el concepto que tengo de la realidad como distinguible.

Todo esto muestra muy claramente la insuficiencia de la concebibilidad adecuada como fundamento único del conocimiento. En efecto, aun la concepción más clara y distinta se ve relegada a la categoría de opinión dudosa, si no hay una instancia que garantice la simetría o correspondencia entre ideas y cosas. En definitiva, todos los requisitos de la concebibilidad se muestran insuficientes para establecer la verdad. Así, dice Descartes en la quinta meditación:

¹⁷ *Med. V, A/T IX, 52.*

Pero aunque soy de una naturaleza tal que desde el momento en que comprendo alguna cosa muy clara y muy distintamente, estoy naturalmente inclinado a creerla verdadera, no obstante, porque soy también de una naturaleza tal que no puedo tener el espíritu siempre ligado a una misma cosa, y que a menudo recuerdo haber juzgado una cosa como verdadera, en tanto ceso de considerar las razones que me obligaron a juzgar tal, puede suceder que durante ese tiempo otras razones se presenten en mí que me hagan fácilmente cambiar de opinión, si yo ignorase que hay un Dios. Y así, no tendría nunca una ciencia verdadera y cierta sobre ninguna cosa, sino únicamente opiniones vagas e inconstantes.¹⁸

Este esfuerzo reiterado de Descartes por tratar de acercar las ideas a la realidad, proponiendo toda clase de paralelismos y simetrías, sin lograr establecer realmente entre estos ámbitos un nexo necesario, da cuenta, a mi juicio, del recurso desesperado de la liga indirecta “necesaria” mediante la bondad divina, con la cual, en efecto, se cierra el círculo de que las ideas se explican por la realidad distinta, esta vez garantizada por Dios, y que la realidad distinguible, en tanto concebible para un sujeto, se funda en las ideas distintas, que también encuentran su último respaldo en Dios.

Mi intención no es desarrollar el problema de la garantía divina, lo cual me desviaría del objetivo primario, sino únicamente establecer los límites de la concebibilidad. El concebir ideas no sólo está sujeto al orden real como causal inmediato, sino que está determinado por los requisitos de la distinción, completitud y no contradicción, los cuales dan prueba de la consistencia racional tanto de lo concebido, como de la realidad que esto representa. Pero en vista de que, ni el argumento causal, ni el de la racionalidad pueden fundamentar aisladamente el conocimiento indubitable y, tomando en cuenta la contingencia y limitación del sujeto que conoce, hay necesidad de fundar toda concepción adecuada en Dios.

Para resumir, podemos decir que las ideas innatas son adecuadas y, por ello, elementos de conocimiento, si en el proceso de emergencia, además de patentes a la mente abierta son plenamente distinguibles unas de otras, tomando en cuenta la distinción real, y si se precisan sus diversos elementos y las relaciones que guardan entre sí. Esto garantiza relativamente, como ya se dijo, la consistencia de las ideas en tanto distintas, completas y no contradictorias, pero sólo

¹⁸ *Ibid.*, v, A/T IX, 55.

Dios podrá fundar plenamente tanto la consistencia de las ideas al asegurar que se conciben adecuadamente, como su correspondencia con un mundo real.

En relación con las ideas adventicias, siguiendo la segunda meditación, Descartes establece que toda idea adquirida es, de inicio, confusa. Esto se debe a que todas las propiedades que conocemos a través de la percepción sensible son sólo signos de la configuración real de las cosas; así se impone el examen atento que realiza la percepción intelectual a fin de determinar los modos y atributos esenciales de las cosas. Sólo después de esa inspección podemos tener en la mente la idea adecuada de la cosa. No obstante, si hemos de afirmar una idea, al concepto adecuado habrá que añadir la noción de existencia que acompaña, como creencia irresistible, a los datos de la percepción sensible, la cual también debe quedar garantizada por Dios.

Así, mediante la concepción adecuada se establece, para las ideas adventicias, su completitud, su distinción, y aun la posibilidad de la existencia de los objetos que representan, pero los meros conceptos no pueden asegurar la existencia real de los objetos, ni el nexo causal que los vincula. La adecuación de la idea encuentra en el caso de las ideas adventicias su límite en la correlación con los hechos. El criterio que se aplica, para hablar de conocimiento, es el de correspondencia entre juicios y cosas; no obstante, si somos rigurosos observaremos que, desde el punto de vista del sujeto que conoce, se trata de una correspondencia entre ideas sensibles e inteligibles (adventicias e innatas) puesto que no hay forma de acceder directamente a los objetos por más que medie la garantía divina.

Todo lo que puedo afirmar es que lo real es como lo concibo, y sé que lo concibo adecuadamente porque Dios me lo garantiza, pero mi pensamiento nunca “toca” lo real. Por tanto, mi conocimiento del mundo externo es siempre indirecto, lo cual representa un problema serio para un autor que, como Descartes, considera que existe una realidad sustante que se puede conocer clara y distintamente.

3.3. *Naturalezas simples y fundacionismo*

El examen del criterio de claridad y distinción lleva siempre a la conclusión de que se trata de una condición necesaria pero no suficiente del conocimiento como Descartes lo concibe. Por otra parte, el análisis del propio criterio muestra que lo claro y distinto no son

fáciles signos reconocibles de ideas verdaderas sino que al paso que la claridad se reduce a la presencia o actualidad de las ideas en la mente, la distinción es un proceso que implica ejercicios de análisis y síntesis. El análisis podría especificarse como:

- i) La enumeración suficiente de los elementos constitutivos de una idea, considerados en forma meramente conceptual.
- ii) La posibilidad de distinguir una idea de otra aplicando la ley de la concepción adecuada con base en la distinción real.

Por su parte la síntesis puede entenderse como el establecimiento de los nexos de necesidad entre los elementos constitutivos de una idea.

La doble vía que entraña la operación de distinguir permite concluir que una idea es distinta si, al dividirla en sus diversos aspectos, no los distinguimos considerándolos inadecuadamente como ideas completas y, a la vez, si no omitimos ningún nexo necesario entre sus componentes.

3.3.1. De las naturalezas simples

El criterio de claridad y distinción opera sobre el supuesto de que es posible reducir toda forma de conocimiento a términos simples. “Todo cuanto se puede conocer está compuesto por naturalezas simples.”¹⁹ La complejidad o composición de las diversas formas de conocimiento: cadenas deductivas, ideas compuestas, cuestiones, dificultades, etc., revela la pretensión de que se pueden descomponer o dividir para obtener elementos simples que se pueden captar intuitivamente, esto es, inmediatamente y que son, además, claros y distintos. Con todo, a Descartes no parece bastarle, al hablar de ideas distintas, con tener a la vista las naturalezas simples, sino que añade que se requiere conocer cómo se unen o relacionan en la composición de las formas complejas, y ésta es otra fase de la distinción que hay que explicar detalladamente.

Toda ciencia humana consiste únicamente en tener la visión distinta del modo en que las naturalezas simples se conjuntan para la composición de otras cosas.²⁰

¹⁹ *Reg. XII, A/T X, 420.*

²⁰ *Ibid., A/T X, 427.*

Como se advierte, si bajo el supuesto del representacionismo todo cuanto se puede conocer son ideas, bajo el del fundacionismo no hay sino dos grandes clases de éstas: simples y complejas, sin olvidar que las complejas no son sino conglomerados de simples.

Según Descartes las naturalezas simples, como elementos componentes de las ideas, se adquieren por intuición directa del intelecto; sin embargo, esta inmediatez es más fácil de entender en términos de claridad que en términos de distinción. Ello se debe a que en el primer caso todo cuanto se requiere es la presencia de la idea en la mente atenta, al paso que en el segundo se trata de un proceso que implica:

1. Delimitar una idea frente a otras, o lo que se llama distinguir una idea.
2. Dividir una idea en sus aspectos constitutivos (naturalezas simples), que es justamente hacer una idea distinta.
3. Establecer las relaciones de necesidad o contingencia entre las naturalezas simples que constituyen a una idea.

Al hacer explícito el proceso se pone de manifiesto que hay serias dificultades para comprender qué sea intuir distintamente una idea, a menos que la intuición se extienda a procesos y no se limite a la captación directa e inmediata. No obstante, en consonancia con su fundacionismo, Descartes intenta proponer que la captación de los simples es fácil e inmediata:

no se requiere esfuerzo para conocer las naturalezas simples, se conocen suficientemente por sí mismas; [el esfuerzo] sólo es necesario para separar unas de otras y para fijar, en cada una por separado, la mirada del espíritu.²¹

Aquí, la segunda parte de la cita parece desmentir la primera. En efecto, cuando se revisa cuáles son y cómo se originan las naturalezas simples, su fácil e inmediata adquisición se torna problemática. A pesar de que Descartes afirma en diversos sitios de las *Reglas*, que las naturalezas simples se conocen por sí mismas completamente y no contienen nunca nada de falso,²² el criterio para determinar qué se trata de una naturaleza simple y no compuesta es la distinción.

²¹ *Ibid.*, A/T X, 425.

²² *Ibid.*, A/T X, 420.

Son simples las naturalezas que se conocen neta y tan distintamente que el espíritu no puede dividir las en otras que pudieran conocerse más distintamente.²³

La regla para el reconocimiento de naturalezas simples parece implicar que no basta con la mera intuición del simple, hay necesidad de que el espíritu opere frente a todo concepto bajo el criterio de la distinción, comprobando que, efectivamente, no hay más elementos que se puedan separar o distinguir conceptualmente. Ello pone de manifiesto que ni siquiera las ideas simples son, intuitivamente, inmediatas; si lo fueran, bastaría con el criterio de claridad para la concepción adecuada. El proceso de distinción relega la inmediatez de la intuición directa en relación con las naturalezas simples, ya que habrá necesidad de establecer, en cada caso, el límite de su divisibilidad. La distinción implica, por un lado, la regla de separación que exige que los aspectos separados puedan concebirse aisladamente, sin recurrir unos a otros, para su cabal inteligibilidad; y por otro, el de inseparabilidad que opera en el caso de las naturalezas simples. En este caso, por tratarse de aspectos últimos constitutivos de una idea y no de ideas completas, la comprobación revela que los simples se encuentran de tal modo relacionados unos con otros, que es imposible concebir unos sin los otros. De este examen pueden extraerse las siguientes consecuencias:

1. Las naturalezas simples no son ideas completas sino aspectos diversos de estas ideas, en consecuencia, no son conceptos adecuados. Esto pone en cuestión el fundacionismo cartesiano, ya que ¿cómo puede ser que meros aspectos o partes no completas se consideren como los elementos fundantes o básicos del conocimiento?

2. Al ser meros aspectos de las ideas, las naturalezas simples se distinguen de manera peculiar, pues al criterio de separabilidad habrá que añadir el de inseparabilidad para poder tener naturalezas simples distintas o concebibles.

Finalmente, por no ser las naturalezas simples ideas completas no se les puede aplicar la regla de la separación o distinción real, por tanto, únicamente puede aplicárseles la de distinción conceptual o ejercicio de abstracción o división por el entendimiento puro.

²³ *Ibid.*, AT X, 418.

Pasemos ahora a examinar más detenidamente estas afirmaciones. Descartes prevé el error que surge del entendimiento puro, si de consideraciones abstractas pretende pasar, o bien a afirmar la separación real de los diversos aspectos considerados, o bien, a intentar dividir lo que ya no se puede distinguir ni hacer más elemental para el entendimiento de ninguna manera. La única posibilidad de hacer frente a la capacidad de división abstracta del entendimiento puro, para evitar que genere meros “entes de razón”, es, primero, aplicar el criterio de inseparabilidad bajo el cual todo aquello que no se puede concebir como separado no lo está realmente y viceversa y, en un segundo momento, hacer explícitos los nexos que hacen imposible y aun contradictoria tal separación.

Con todas estas salvedades salta a la vista que la intuición intelectual como intuición inmediata se complica, pues el conocimiento de los simples no lo es de elementos atómicos evidentes e independientes, sino de conglomerados, ya que por definición no pueden darse unos sin otros, y la intelección de unos es condición de la comprensión de otros. Así, la posibilidad de adquirir de modo inmediato los elementos últimos del conocimiento parece cada vez más lejana.

Al considerar los problemas que plantean las naturalezas simples en tanto son meros aspectos de las ideas pero no ideas completas, la primera cuestión que surge es, si pueden o no concebirse las naturalezas simples por separado. Descartes afirma que las naturalezas simples se conocen completamente por sí mismas y no contienen nada de falso: Su razonamiento es que, dado lo simple, ello debe conocerse completamente, pues de lo contrario, si suponemos una parte no conocida, automáticamente lo consideramos un compuesto, negando así lo simple. De ahí concluye que:

Nos engañamos si juzgamos que no conocemos completamente una de estas naturalezas simples.²⁴

Esto parece sugerir que los simples se pueden conocer de manera independiente; sin embargo, las naturalezas simples no son sino los diversos aspectos que se revelan en el ejercicio de distinguir o “hacer distinta” una idea. En consecuencia, o bien se acepta que los simples no son ideas adecuadas, con lo cual el fundacionismo se pone en entredicho, pues el conocimiento estaría fundado en meras

²⁴ *Ibid.*, A/T X, 420.

abstracciones y hasta en “entes de razón”, o bien, se tiene que admitir que los simples son conceptos adecuados y, por tanto, complejos, paradoja que cancela la posibilidad de fundar el conocimiento en átomos de verdad. Resulta pues que los simples ni son ideas completas ni pueden concebirse en forma independiente unos de otros por su *status* de componentes.

Para la mejor comprensión del problema hay que recordar que, para Descartes, los simples son ideas innatas, pues de otra manera no podrían ser intuitos en forma inmediata como claros y distintos. Según esta versión, los simples estarían como el “fuego en el sílex”. El problema es cómo se actualizan en la mente atenta. En las *Reglas*, Descartes sugiere que surgen espontáneamente; esto es inadmisibile, sobre todo tomando en cuenta el proceso de la distinción tal como se ha propuesto. A la versión del espontaneísmo de las naturalezas simples se puede objetar:

1) Que los simples lo son sólo en apariencia, ya que para su conocimiento cabal se requiere suponer otros, así como los nexos que los unen, lo cual forma parte de la operación de distinción.

2) Que la necesidad de concebir los simples como inseparables muestra que no son concebibles como independientes;

la intuición intelectual tiene como dominio tanto el conocimiento de todas esas naturalezas como el de las conexiones necesarias que las unen.²⁵

Si nos acercamos con más cuidado al problema encontraremos muy difícil de sostener el espontaneísmo, pues el entendimiento puro, en su función de abstracción, tiene que considerar los diversos aspectos de una idea; así, por ejemplo, en el caso de la figura, la extensión o el movimiento, que son naturalezas simples materiales, no es posible concebir las por separado sino como partes de o referidas a, en primer término, una sustancia y en segundo lugar, relacionadas unas con otras. La razón es que estas naturalezas no son ontológicamente sustantes. En la regla XIV,²⁶ Descartes dice que no se puede concebir la extensión separada del sujeto o sustancia:

²⁵ *Ibid.*, A/T X, 425

²⁶ *Reg.* XIV, A/T X, 443.

Pasemos a la proposición siguiente: “el cuerpo posee extensión” en la que entendemos que la palabra “extensión” designa una cosa diferente al cuerpo; no por ello formamos en nuestra imaginación dos ideas distintas, una de cuerpo y otra de extensión, sino únicamente la de cuerpo extenso. Esta es la propiedad de los seres que no existen sino en otro sujeto y no pueden ser jamás concebidos sin sujeto.²⁷

El propio nombre “naturalezas”, indica que no se trata sino de los modos o propiedades de una sustancia o sujeto.

A partir de esta afirmación de Descartes puede entenderse por qué el criterio de separación no puede aplicarse con pulcritud a los simples, pues, aunque el entendimiento puede considerar cada aspecto o naturaleza simple como distinta, en vista de su carácter ontológico inherencial, debe tomarse en cuenta que se trata de un modo o propiedad de un sujeto.

Parece concluyente, sin hacer violencia a Descartes, que si los simples no pueden existir *per se*, tampoco pueden concebirse *per se* y viceversa, lo cual contradice la afirmación citada de la regla XII. En suma, las nociones abstractas de movimiento, extensión, figura, etc., que son naturalezas simples materiales; así como las de pensamiento, volición, sensación, etc., que son naturalezas simples espirituales; o las naturalezas simples mixtas como la existencia, la duración, etc., ni se conocen *per se*, ni son realmente simples. Así, el fundacionismo, en tanto depende de las naturalezas simples, no es una tesis consistente en el planteamiento cartesiano. La presentación inicial de la regla XII no encuentra apoyos sólidos ni en el innatismo, ni en el espontaneísmo. No en el primero, porque nada impide que las ideas innatas sean compuestas y, de hecho, aunque no explícitamente, ésta es la asunción de la regla XIV; ni en el segundo, porque el azar y la sinrazón contrarían los propósitos de un programa racionalista.

En suma, ni por su *status* ontológico, como modos o propiedades de la sustancia, ni por sus relaciones epistemológicas, al estar relacionadas unas con otras, pueden las naturalezas simples aparecer aisladas y azarosas a la mente atenta, sino que son el fruto de la distinción, que se da a partir de ideas completas y verdaderamente concebibles. El simple no es un primer término de conocimiento evidente en sí mismo, sino que es el resultado de la división de las ideas, operación de análisis que, por ser una función meramente

²⁷ *Ibid.*, A/T X, 444.

abstractiva del entendimiento puro, está sujeta al error de practicar divisiones indebidas. Lo interesante es que el freno o tope a esta operación no son las propiedades, ellas mismas intuitas como claras y distintas, átomos últimos a partir de los cuales se constituye el conocimiento, como le gusta verlo a Descartes, sino que el verdadero límite a la división está dado por el criterio de inseparabilidad o reconocimiento de las relaciones necesarias entre las naturalezas simples. En efecto, para evitar que el entendimiento constituya “entes de razón” (abstracciones erróneas) se requiere estar doblemente alerta: por un lado, entendiendo que el simple, desde la perspectiva ontológica, en tanto propiedad, inhiere en la sustancia y no es él mismo sustante; y por otro, desde el ángulo epistemológico, usando del criterio de inseparabilidad o no contradicción entre naturalezas simples, estableciendo sus relaciones.

En consecuencia, si los simples no pueden ser concebidos como separados e independientes, no pueden ser términos primarios de conocimiento, lo cual cuestiona fuertemente al fundacionismo. En lo que sigue trato de demostrar que los simples no pueden ser términos independientes o concebibles como separados, en vista de su doble carácter relacional: a saber, ontológico, en tanto no son sino propiedades de una sustancia, y epistemológico, en tanto guardan entre sí nexos de necesidad, que impiden concebirlos por separado distintamente.

3.4. Las naturalezas simples y sus relaciones de necesidad

La importancia de las naturalezas simples en el proceso del conocimiento surge de que nos revelan lo que la cosa es, a saber, la naturaleza misma de la cosa. Por otra parte, establecer el tipo de relaciones que las naturalezas simples guardan entre sí es parte del ejercicio de la distinción, pues, como vimos, se trata de intuir no sólo las naturalezas mismas, sino los nexos que las unen. Esta es una exigencia que, en la epistemología cartesiana, obedece a la necesidad de demostrar cómo se constituye con todo rigor el conocimiento a partir de elementos últimos de verdad, de los cuales no basta comprender el sentido sino que se requiere precisar su extensión lógica, para poder determinar cómo se implican o condicionan unos a otros, todo lo cual apunta hacia un criterio de consistencia lógica.

Las relaciones entre naturalezas simples son necesarias, cuando una se encuentra tan unida a la otra que no podemos representarnos

ni la una ni la otra, si las concebimos por separado. Éste es el ejemplo que Descartes propone:

porque es imposible representarnos una figura sin extensión, o un movimiento desprovisto de duración.²⁸

La relación necesaria entre simples se presenta entonces como una relación de inseparabilidad, esto es, como la imposibilidad de concebirlos por separado o al margen unos de otros. Esto revela que, en última instancia, lo que conocemos verdaderamente son diversos aspectos inseparables de una idea, en función unos de otros, o que se iluminan unos a otros, lo cual debilita la tesis de un fundacionismo fuerte que postula como elementos últimos de conocimiento átomos de verdad plenamente cognoscibles por sí mismos.

Tomando como base el carácter relacional de los simples Descartes expresa, contrariamente a la idea de que las naturalezas simples se conocen más fácilmente aisladas que:

A menudo, es más fácil conocer varias a la vez cuando están unidas entre sí que separarlas unas de otras.²⁹

El ejemplo que presenta es que es más fácil conocer el triángulo que la línea, el límite o la figura.³⁰

La caracterización de las relaciones necesarias entre simples tiene como objeto mostrar que, para Descartes, la composición adecuada, esto es, la unión de los elementos que constituyen una idea completa, forma parte del ejercicio de distinción y está regida por el criterio de inseparabilidad.

Las operaciones de componer y distinguir son fundamentales para entender el problema del error en Descartes ya que, según él mismo afirma:

El error surge en las naturalezas que el propio entendimiento compone.³¹

El error está en estricta relación con el ejercicio de la distinción, ya en el nivel de la división, bajo el criterio de la separabilidad, ya

²⁸ *Reg. XII, A/T X, 421.*

²⁹ *Ibid., A/T X, 422.*

³⁰ *Ibid., A/T X, 422.*

³¹ *Reg. VIII, A/T X, 399.*

en el de la composición, bajo el criterio de la inseparabilidad. En el primer caso el error surge cuando consideramos como ideas completas aspectos no separables; en el segundo, cuando intentamos poner en relación aspectos que no se pueden conjuntar. En todo caso, lo importante es señalar que el error se origina en las operaciones del propio entendimiento, específicamente en el complejo ejercicio de la distinción que no puede aislarse del contexto ontológico que lo determina.

Como vimos, la operación de distinción adecuada de conceptos tiene dos direcciones: puede funcionar dividiendo o separando los diversos aspectos de una idea, o bien integrando o componiendo estos distintos aspectos. Para poder entender en qué consiste el criterio de inseparabilidad es menester saber cómo funciona la composición entre naturalezas simples. Componer es la función del entendimiento que hace explícitos los vínculos entre los diversos aspectos de una idea. El entendimiento, mediante el criterio de inseparabilidad, muestra que cuando los diversos aspectos de una idea o simples están necesariamente unidos no sólo no pueden concebirse separadamente con nitidez, sino que incluso unos no pueden concebirse si explícitamente se niegan los otros.

Cuando nosotros únicamente consideramos los diversos aspectos que componen una idea, los nexos entre éstos se mantienen implícitos, puesto que no pretendemos aislarlos o concebirlos por separado, pero si negamos explícitamente el vínculo o alguno de estos aspectos, entonces no podremos concebir las ideas correspondientes de manera distinta y adecuada.

De la relación entre los diversos aspectos de una idea o relación entre naturalezas simples, surgen ideas completas o adecuadas, que no sólo son claras y distintas sino también indubitables. Si tenemos ante nosotros una idea adecuada (compleja, según Descartes), en vista de ser clara y distinta, su negación es una contradicción, pues la indubitabilidad, al menos en un primer nivel, depende de la composición adecuada, que muestra claramente el tipo de relación entre los diversos aspectos de una idea o simples.

Para entender cabalmente la cuestión cabe aclarar, a qué tipo de vínculo necesario se refiere Descartes y qué clase de contradicción se origina con su negación. Como vimos en el ejemplo cartesiano, figura y extensión están de tal modo unidas, que separadas no se pueden concebir distintamente. La única distinción que se puede

dar entre ellas es una distinción de razón o conceptual, que no implica separación real. Si distingo abstractamente, esto es, considero por separado la figura y la extensión, aunque no tengo un concepto adecuado, en vista de que no es completo, al menos las puedo pensar aparte, sabiendo que son incompletas, si guardo en mente sus nexos de necesidad. Pero, si separo la figura y al mismo tiempo niego la extensión, entonces la negación de la segunda trae como consecuencia la inconcebibilidad de la primera. Ésa es, para Descartes, la prueba de que la primera está necesariamente unida a la segunda. La clase de necesidad implicada en esta propuesta cartesiana, al decir de Tweyman, es tal que no implica que las ideas sean conceptualmente idénticas, como es el caso de algunas proposiciones analíticas, sino que una idea es la condición *sine qua non* para poder pensar la otra.³²

Stanley Tweyman ha hecho un estudio cuidadoso del problema de la relación necesaria entre naturalezas simples en Descartes. Dice al respecto:

In the *Principles of Philosophy* the effort to assign separateness to what is necessarily connected is called a 'distinction of reason' (Principle LXII). There can, of course, be difficulty in deciding whether items can be conceived distinctly when they are regarded as separate, and to assist with this, Descartes offers the following test: affirm in thought the first conception (for example, figure, motion, 7) and at the same time deny the second (for example, extension, duration and the sum of 4 and 3); in those cases where the denial of the second carries with it the inconceivability of the first, the first is necessarily connected with the second, and where the denial of the second does not carry with it the inconceivability of the first, the first is not necessarily connected with the second.³³

En proposiciones como “toda figura es extensa”, o “todo movimiento tiene duración”, los términos sujeto y predicado no tienen la misma extensión lógica. Se observa que el contenido del concepto predicado amplía el del sujeto, en el sentido de que al hacerlo explícito precisa la información. Por ello son más cercanas a las proposiciones que Kant denominaría sintéticas *a priori* o de lo que Kripke considera proposiciones necesarias *a posteriori*.

³² Stanley Tweyman, “Truth, no Doubt: Descartes Proof that the Clear and Distinct Must be True”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 19, no. 2, 1981, p. 242.

³³ *Ibid.*, pp. 243–244

Según esta versión de necesidad debemos entender, para Tweyman, que la relación necesaria entre naturalezas simples es tal que cualquier esfuerzo del pensamiento por negar la conexión da como resultado una contradicción de la propia acción.³⁴

Para poner en duda la conexión se requiere afirmar en el pensamiento una de las naturalezas en tanto al mismo tiempo se niega la otra, pero si las naturalezas simples que extraemos de una idea compleja son inseparables, dudar es imposible, ya que, en cuanto negamos la de mayor extensión lógica, nos percatamos de que no podemos pensar (concebir) la de menor extensión condicionada, hasta cierto punto, por aquélla.

El criterio de la inseparabilidad está detrás de la contradicción, que surge al romper los nexos de necesidad entre simples. A la vez, el poner en conexión naturalezas separadas origina la contradicción, que supone violar el principio de separabilidad, pues es absurdo unir lo que no puede concebirse sino como separado. Así, nos dice Descartes:

Toda contradictoriedad o imposibilidad es constituida por nuestro pensamiento que no puede conjuntar ideas que no concuerdan una con otra.³⁵

Sin embargo:

Evitamos el error al componer, si no establecemos ninguna relación entre naturalezas simples, a menos que veamos por intuición que la conexión de una con otra es absolutamente necesaria.³⁶

³⁴ En su estudio sobre la conexión necesaria entre naturalezas simples en Descartes, Tweyman considera que: "In the light of this account of necessity, we can understand why necessary connections between simple natures are such that any effort to think the denial of the connection results in a contradiction of the effort. To attempt to doubt the connection requires affirming in thought the first idea while at the same time denying the second one. However, since the simple natures are inseparable we always find this to be an impossible task: once we deny the second idea, we find that we cannot think the first. Therefore, if we begin by trying to doubt these connections we find that we cannot doubt them —either the second is thought while the first is thought, or the first cannot be thought. To think the first therefore requires thinking the second at the same time." *Ibid.*, p. 244.

³⁵ *Resp. II A/T IX*, 119.

³⁶ *Ibid.*, *A/T X*, 425.

Por último, si el conocimiento de los simples es en alguna forma conocer la naturaleza de las sustancias, o el saber lo que algo es, distinguir las naturalezas simples es, al mismo tiempo, conocer las propiedades que ontológicamente forman parte de un objeto y guardan entre sí ciertas relaciones de separabilidad o inseparabilidad.

El que sean *in totum* más fáciles de conocer no indica que sean mejor conocidas formando el compuesto, pues conocerlas separadamente es entender qué es algo y cuál es su naturaleza.³⁷

La concepción adecuada de una idea deberá entonces seguir el principio de la consistencia, mediante el cual lo separado no puede concebirse sino como tal y lo inseparable no puede concebirse separadamente. Por otro lado, toda concepción adecuada de ideas requiere la enumeración suficiente de las naturalezas simples que la constituyen y la descripción de los nexos que las unen, con lo cual obtenemos ideas completas, no contradictorias y claras y distintas. La pregunta que surge ahora es ¿basta el criterio de consistencia para hablar de las ideas como claras y distintas, esto es, como verdaderas? Si verdad es indubitabilidad ¿en qué nivel de indubitabilidad se hallan las ideas únicamente sometidas a la criba de la consistencia?

3.5. *Del concepto adecuado al concepto verdadero*

Siempre que hablamos de lo cierto o indubitable en Descartes nos remitimos de inmediato al criterio de claridad y distinción, como lo que nos permite distinguir entre lo verdadero y lo falso. Por otro lado, hemos visto, en el análisis de la concepción adecuada, la importancia del proceso de distinción para la constitución del conocimiento. El problema al que nos enfrentamos ahora es determinar si todo concepto claro y distinto es realmente indubitable o, más ceñidamente, si todo concepto adecuado es verdadero.

Para ubicar este problema hay que mostrar la diferencia entre certeza absoluta y certeza relativa. En muchas ocasiones Descartes dice que todo aquello que se conoce clara y distintamente, es verdadero, pero esto no significa que no podamos en absoluto dudar de ello. En este caso no se trata de un primer nivel de duda; no es el problema de la confusión u oscuridad, que nos haría descartar de inmediato

³⁷ *Ibid.*, A/T X, 422.

nuestro concepto. No es la duda que surge a raíz del contenido mismo del concepto, el cual no ha sido dividido o compuesto en forma adecuada por ignorar los criterios de separabilidad, o inseparabilidad en su caso, sino de la duda que surge sobre la representación y su correlato, lo representado. En este nivel la duda no atañe a la formación de ideas adecuadas sino a su conexión con lo real.

A este respecto Tweyman hace ver que, no obstante la concepción de relación necesaria entre simples que Descartes sostiene y la contradicción que encierra el dudar sobre tales conexiones, para Descartes la única verdad que escapa a la duda es el *cogito-sum*, ya que toda otra relación de necesidad entre simples apela a la forma en que las pensamos, pero no a la forma en que esas entidades se relacionan realmente.

Así, para desechar la duda de primer nivel basta con el criterio de consistencia, que satisface todo concepto adecuado y cuya verdad es posible o lógica en tanto no contradictoria; pero, para desechar la duda de segundo nivel, no basta con que el concepto esté adecuadamente constituido, se requiere que haya alguna forma de saber que las relaciones pensadas corresponden a las reales, es decir, se necesita un criterio de correspondencia.

En consecuencia, afirmar que todo aquello que se concibe como separado lo está realmente, al paso que lo que no se puede concebir como separado, no lo está en la realidad, es decir que los criterios de la distinción no son suficientes por sí mismos para garantizarnos el conocimiento del estado real de las cosas, en vista de que no podemos comprobarlo, ya que, debido al representacionismo, no hay posibilidad, en general, de acceder directamente a las cosas y todo cuanto conocemos son ideas.

A pesar de los problemas anejos al representacionismo cartesiano, Tweyman llama la atención sobre la peculiaridad del *cogito* que escapa al problema del velo perceptual en la medida en que se trata de una vivencia directa de mi modo de existencia;

para el *cogito ergo sum* la conexión pensada es la conexión acerca de lo que se piensa, esto es la relación real (de hecho) entre los aspectos involucrados, la cual es intuita cuando se piensa la conexión entre pensamiento y existencia.³⁸

³⁸ Stanley Tweyman, *op. cit.*, p. 245.

La verdad en el caso de cualquier otra proposición que no sea el *cogito* se mantiene en el ámbito de lo posible, en tanto no se dé ninguna otra garantía que nos permita pasar al de lo real. Es el caso concreto de la física y en general de cualquier conocimiento que pretenda decir algo acerca del mundo externo. Tales conocimientos serán indubitables en la medida en que se garantice la correspondencia, la cual no simplemente ha de enunciarse sino que para Descartes quedará suficientemente garantizada con la demostración de la existencia del Dios no engañador.

3.6. *A modo de conclusión*

1. Podemos decir que todo concepto es representación, pero no siempre es adecuado.

2. Que la representación o idea sea inmediata a la conciencia, es razón necesaria pero no suficiente de su adecuación, puesto que, en el proceso de emergencia de un concepto, si se incluyen distingos o composiciones de ideas que rebasen la distinción real, el concepto resultará inadecuado.

3. Todo concepto que no se dé de manera inmediata a la conciencia, por faltarle esta condición necesaria, será siempre una representación inadecuada; por lo tanto, en el caso de las ideas adventicias, hará falta un proceso mediante el cual estas ideas mediatas que se obtienen por los sentidos se relacionen con las ideas de la percepción inteligible, para pasar de ideas inadecuadas (oscuras y confusas) a ideas adecuadas.

4. Finalmente, la concepción adecuada es condición necesaria, pero no suficiente, del conocimiento verdadero. Esto significa que los conceptos adecuados se restringen a un ámbito de verdad posible, donde rige en última instancia el criterio de consistencia que, bajo mi interpretación, adquiere la doble modalidad de separabilidad o inseparabilidad en la distinción. Según tales criterios un concepto es adecuado, claro, distinto, indubitable, al menos en el nivel de la consistencia, en la medida en que es completo, esto es, cuando se pueden distinguir todos los elementos que lo constituyen, y no contradictorio, si se pueden especificar los nexos entre estos elementos. Por otra parte, al ser la idea representación no hay un acceso directo a lo real, que siempre estará mediado por la propia percepción y habrá menester de la garantía divina para poder hablar de conoci-

miento o ciencia como correspondencia de mis ideas con el mundo real.

5. La teoría del error no se reduce al problema de la asimetría entre voluntad y entendimiento, sino que las propias operaciones del entendimiento pueden generar el error cuando no se da la concepción adecuada, ya sea en el nivel de la separación o en el de la composición de ideas.

IV

DESCARTES Y EL ESCEPTICISMO

4.1. *Introducción*

Aunque no puede decirse que Descartes sea un escéptico, en el uso correcto del término, no se puede dejar de reconocer que desarrolló varios argumentos escépticos que resultan particularmente interesantes para el análisis del conocimiento en especial del mundo externo y del mundo natural.

Por diversos motivos que voy a exponer a lo largo de este capítulo, no comparto la idea de quienes opinan que la argumentación escéptica cartesiana es, o bien un artificio especulativo inútil o bien una argumentación no pertinente para el estudio y comprensión de los problemas epistemológicos. Estoy convencida, por el contrario, de que, visto desde dentro de la teoría cartesiana, se trata de un momento metodológico fundamental para establecer lo que Descartes consideró el verdadero conocimiento; y, desde fuera, esta argumentación arroja luz sobre problemas tan importantes como el de nuestro conocimiento del mundo externo, o el de la posibilidad de la fundamentación de cualquier clase de conocimiento.

La estrategia que voy a seguir es tratar de iluminar la problemática en torno a dos argumentos escépticos cartesianos: el argumento del dios engañador y el del sueño, a la luz de dos perspectivas metodológicas totalmente diferentes, proponiendo sus alcances y limitaciones en el examen y la interpretación del problema. Me parece un ejercicio interesante, en vista de que la precisión en el análisis argumentativo de Loewer rebasa la discusión cartesiana, y esto acarrea problemas a su interpretación, pero, por otra parte, el enfoque historiográfico contextual o, para hablar en términos de Rorty, la reconstrucción histórica de Popkin, si bien no se sitúa fuera de la problemática cartesiana, no es un instrumento de análisis que pueda

mostrar matices y diferencias insoslayables para una cabal comprensión del problema.

El detalle de estas perspectivas y sus consecuencias para la interpretación de la argumentación cartesiana, así como mi propia versión del asunto, se irán aclarando, espero, en los diversos apartados de este capítulo.¹

4.2. *La ruta escéptica en la metodología cartesiana*

Como se sabe, la atmósfera en que se desarrollan las *Meditaciones* es una atmósfera escéptica en un sentido peculiar.

Pongo en primer lugar las razones por las cuales podemos dudar generalmente de todas las cosas y particularmente de las cosas materiales, al menos en tanto que no tengamos ningunos otros fundamentos de las ciencias que aquellos que hemos tenido hasta el presente.²

Descartes trata de responder a los argumentos escépticos más fuertes, llevándolos hasta sus últimas consecuencias, valiéndose de la propia ruta escéptica para poder establecer la posibilidad del conocimiento y la existencia de las cosas, de Dios y del alma.³

Entre las formulaciones escépticas de Descartes dos han llamado la atención de los autores contemporáneos: la del dios engañador y la del sueño. Esta última se precisa en la primera meditación como sigue:

Pero pensando en ello cuidadosamente, recuerdo haber sido engañado a menudo mientras dormía, por ilusiones parecidas. Y deteniéndome en este pensamiento veo tan claramente que no hay en absoluto indicios concluyentes, ni señales suficientemente seguras, mediante las cuales se pueda distinguir claramente la vigilia del sueño, que me ha pasmado, y mi asombro ha sido tal que casi me persuade de que duermo.⁴

El problema que se maneja es la necesidad de encontrar fundamento seguro al conocimiento sensible ya que:

¹ Todas las citas de *Meditaciones* y del *Discurso* pertenecen a la edición de Adam y Tannery, *Œuvres de Descartes*, Léopold Cerf, París, 1897–1913. Las traducciones son mías.

² *Med.*, introd., A/T IX, 9.

³ *Ibid.*, 12.

⁴ *Med.* I, A/T IX, 15.

Todo lo que he recibido hasta el presente como lo más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos: si he experimentado algunas veces que estos sentidos son engañosos, es prudente no fiarse nunca enteramente de aquellos que nos han engañado una vez.⁵

Descartes no desacredita totalmente el conocimiento sensible, como ya vimos en el primer capítulo, simplemente previene sobre el engaño, ya por razón del límite real del alcance perceptual, con respecto a lo muy pequeño o lo muy alejado, ya por una razón mucho más importante que es la imposibilidad de contar con un criterio que le permita distinguir entre lo real y lo fantástico. El argumento del sueño se sitúa en este nivel. Desde esta perspectiva, Descartes va más allá de las dudas sobre el alcance de los sentidos, pues se trata de cuestionar aun las percepciones sensibles más claras y distintas, mostrando la insuficiencia del criterio de claridad y distinción con respecto a nuestro conocimiento del mundo externo, ya que no saber si se está dormido o despierto es incompatible con el conocimiento del mundo en torno.

Por su parte, el argumento del dios engañador representa un avance más radical en la duda metódica pues afecta no sólo al mundo externo sino también a las verdades más simples y evidentes que se originan en el propio entendimiento.

De todos modos hace mucho tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, que hay un Dios que todo lo puede y por el cual he sido creado y producido tal como soy. Así, ¿quién me podría asegurar que este Dios no haya hecho que no hubiera ninguna tierra, ningún cielo, ningún cuerpo extenso, ninguna figura, ningún tamaño, ningún lugar y que no obstante yo tuviera las sensaciones de todas estas cosas y que por todo ello no me parecieran existir de ningún otro modo que como los veo? Y también, como he juzgado que los otros se equivocan incluso en las cosas que piensan que saben con la mayor certeza, podría ser que él hubiera querido que me engañe todas las veces que hago la suma de dos más tres o que enumero los lados de un cuadrado, o que juzgo de cualquier cosa aún más fácil, si podemos imaginar algo más fácil que esto.⁶

⁵ *Ibid.*, 14.

⁶ *Ibid.*, 16.

Este argumento pone en crisis no sólo el conocimiento sensible o el racional sino el propio criterio de verdad de manera que resulta patente la insuficiencia de los fundamentos de todo conocimiento. Sin embargo, la idea no es postular la imposibilidad del conocimiento sino la debilidad de los criterios comunes, y aun del propio criterio de claridad y distinción, si no se pueden dar razones o garantías más sólidas que lo refuercen.

En suma, el argumento del dios engañador se refiere a la insuficiencia del criterio de claridad y distinción para establecer, en general, el conocimiento indubitable; el del sueño, a esta misma carencia con respecto al conocimiento del mundo externo. En otra forma, la duda cartesiana, este no saber si se es engañado o no por un dios engañador, es incompatible con el conocimiento. A la par, no saber si se está dormido o despierto es incompatible con el conocimiento del mundo externo. Nótese de paso que, por un lado, *no saber* si se está dormido o despierto y por ello dudar, implica que *sé* que, si estoy despierto, *puedo conocer* y que *sé* que, si duermo, *no puedo conocer*, el problema es que dentro del propio nivel de la percepción sensible, no es posible determinar si se está dormido o despierto, y Descartes buscará la salida en otro nivel. Del mismo modo, no saber que no hay un dios engañador implica que *sé* que, si no lo hay, *puedo conocer*, y que *sé* que, si lo hay, entonces *no puedo conocer*. La insistencia en el *saber*, en ambos casos, se debe a que deseo mostrar que las formulaciones cartesianas no son prototípicas del escepticismo, en vista de que Descartes no sostiene ni la indeterminación frente a las opciones ni la equipolencia de las opiniones. Lejos de buscar la feliz imperturbabilidad mediante la suspensión del juicio frente al conocimiento o su imposibilidad, Descartes avanza de lo que podríamos llamar premisas cognoscitivas negativas, o sea saber de las razones que impiden el conocimiento, a premisas cognoscitivas positivas, o sea saber de las razones que garantizan el conocimiento. En forma más simple, en su programa epistemológico Descartes va del saber que no se sabe al saber que se sabe. De todo esto se desprende que las propuestas más firmes a las que estratégicamente Descartes debe aspirar son:

- (1) saber que no existe un dios engañador y
- (2) saber que no se está dormido.

Estas dos propuestas no representan sino los requisitos fuertes del conocimiento en Descartes y a menudo se manejan como imposibles de satisfacer.

La cercanía en la formulación y estrategia de ambos argumentos no se debe tan sólo al hecho de que Descartes trate de postular que conocer es saber con plena indubitabilidad. Estos argumentos son interesantes no únicamente en vista de este objetivo central sino porque en su construcción se pretende utilizar toda la fuerza del escepticismo para rechazarlo.

Descartes rechaza el escepticismo con respecto al conocimiento del mundo externo desde la primera meditación a través de la causalidad.⁷ También lo rechaza en la sexta meditación a través de la continuidad y la coherencia de la experiencia.⁸ Además, muestra lo inconsistente de un escepticismo radical, que atenta contra el propio criterio de verdad, al señalar las contradicciones que encierran los conceptos del dios engañador y del genio maligno, las cuales se anuncian desde la primera meditación⁹ y a cuyo análisis dedica prácticamente la tercera meditación. A pesar de su rechazo directo del escepticismo, la duda metódica despertó una doble sospecha: ¿Cómo es que ajeno al escepticismo puede Descartes ser realmente más escéptico que los escépticos?, ¿acaso el uso del arsenal escéptico no implica por sí mismo una buena dosis de escepticismo real y no didáctico o metodológico? Ésta fue la duda que asaltó a los contemporáneos de Descartes, que Popkin reseña ampliamente y de la cual nos ocuparemos más adelante.

4.2.1. Los argumentos escépticos cartesianos

Como sabemos, el postulado cartesiano de que “sólo lo que se percibe clara y distintamente es verdadero” se mantiene a lo largo de las *Reglas para la dirección del espíritu* y se pone en crisis en las *Meditaciones*, en vista de que la percepción clara y distinta, que desde

⁷ “De todos modos es necesario, por lo menos, argüir que las cosas que se nos representan en el sueño son como cuadros o pinturas que no pueden formarse sino a semejanza de algo real y verdadero, y que así, al menos estas cosas generales, los ojos, la cabeza, las manos y todo el resto del cuerpo, no son cosas imaginarias sino verdaderas y existentes.” *Ibid.*, 15.

⁸ *Med. VI, A/TIX*, 71.

⁹ *Med. I, A/TIX*, 17.

luego es siempre en Descartes percepción del espíritu, no garantiza en sí misma su indubitabilidad.

En este primer conocimiento no hay nada sino una clara y distinta percepción de lo que conozco, la cual no sería suficiente para asegurarme que es verdadero si pudiera suceder que una cosa que concibo clara y distintamente fuera falsa. Y por tanto me parece que ya puedo establecer como regla general que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas. De todos modos antes he recibido y admitido muchas cosas como muy ciertas y manifiestas las cuales sin embargo reconocí posteriormente ser dudosas e inciertas. ¿Cuáles eran pues esas cosas? Eran la tierra, el cielo, los astros y todas las otras cosas que percibo por medio de mis sentidos.¹⁰

El criterio de claridad y distinción se muestra así como condición necesaria pero no suficiente del conocimiento indubitable. Lo que se descubre tras la argumentación escéptica cartesiana es el criterio de verdad como indubitabilidad;

debo examinar si hay un Dios en cuanto la ocasión se presente, y si encuentro que lo hay debo examinar si puede ser engañoso, porque sin el conocimiento de estas dos verdades no veo como pueda estar nunca seguro de ninguna otra cosa.¹¹

Los argumentos escépticos cartesianos actúan, en alguna forma, como hipótesis complementarias, que ayudan a garantizar la indubitabilidad de lo conocido al cuestionarlo.

La estrategia en el desarrollo de ambos argumentos es semejante:

- 1) Si yo no sé que no existe un dios engañoso, no sé que “*x*” o “*y*”.
- 2) Si yo no sé que no estoy dormido, no sé que tal o cual:
 - 1.1) Existe un dios engañoso, *ergo* no sé que *p*
 - 2.1) Estoy dormido, *ergo* no sé que *p*

La pregunta obvia es, ¿por qué saber de la no existencia de un dios engañoso es condición necesaria del conocimiento?, y paralelamente, ¿por qué se requiere saber que no estoy dormido como condición que garantiza mi conocimiento del mundo en torno? Descartes responde que, por una parte, la percepción clara y distinta

¹⁰ *Med.* III, A/T IX, 27.

¹¹ *Ibid.*, 29.

puede bastar para el conocimiento actual, pero la memoria de la percepción no garantiza suficientemente la indubitabilidad del conocimiento; por otra parte, de manera más radical, la percepción clara y distinta, de primer nivel, no es condición suficiente del conocimiento, justo por lo que muestran en esencia las hipótesis escépticas cartesianas, a saber, que sólo colocados en una perspectiva que rebase nuestra justificación cotidiana acerca de lo que creemos saber —lo cual se traduce en plena indubitabilidad— podemos hablar de verdadero conocimiento. La percepción clara y distinta, sin reforzar, no excluye la posibilidad de nuevas razones que me hagan dejar de creer que p .

Llama la atención la formulación negativa de estos principios del conocimiento; así, requiero saber que *no existe* un dios engañador y que *no estoy* dormido, pero la contraparte positiva de esta formulación es obviamente el saber que realmente se sabe, y ésa sería la condición del conocimiento en Descartes. ¿Cómo estoy seguro de que sé? Este saber no puede surgir de la mera aserción “sé que estoy en lo correcto”, “sé que estoy despierto”, por fuerte que sea el sentimiento que esté detrás. Para saber que estoy en lo correcto o que estoy despierto, requiero saber, según Descartes, que no me engaño. La formulación positiva del saber que no me engaño es el saber que sé o, en terminología más moderna, la formulación en lógica epistémica KKp (yo sé que sé que p). En relación con el problema que nos ocupa, este principio no es mera repetición vacua, si recoge lo que Descartes entiende por conocer y es la expresión abreviada de la certeza cognoscitiva, toda vez que se ha superado algún nivel de duda, ya sea la duda sobre la percepción del mundo externo, con la seguridad de que no se duerme, ya sea la duda sobre cualquier proposición verdadera, con la seguridad de que no hay posibilidad de un engaño sistemático.

Por otro lado, la reconstrucción contemporánea del saber que se sabe, en el principio KKp , permite entender, según Loewer, que el saber que p , Kp , expresa que no hay dudas de primer orden sobre p . Es decir, no existen razones para dudar de lo que se cree o sabe, al paso que, el saber que se sabe que p , KKp , expresa que no hay dudas de segundo orden, esto es, no tengo motivos para dudar que realmente conozco que p .

First order reasons for doubting p are reasons for doubting the truth

of p . Second order reasons for doubt are grounds for doubting that the reasons one has for believing p are sufficiently strong.¹²

De acuerdo con esta explicación, el criterio de claridad y distinción, de primer nivel, basta para eliminar las dudas de primer orden, pero no para desechar las de segundo orden. Por clara y distinta que sea una proposición o percepción del mundo externo, siempre puedo dudar sobre la validez de las razones que me llevan a creer algo. Así, ¿qué razones tengo para creer que estoy despierto y juzgo de la realidad y no de la fantasía?: y de nuevo, ¿qué razones tengo para creer que cualquier proposición, aunque sea muy evidente, como $2 + 3 = 5$, no es el producto de un engaño sistemático? Aquí, lo que se pone en duda no es tal o cual proposición aislada o tal o cual percepción concreta, sino todo un sector del conocimiento, ya del conocimiento sensible, ya del conocimiento deductivo, y a lo que apunta Descartes con estos argumentos escépticos es a la fundamentación de esos dos sectores del conocimiento. Si yo no sé que no estoy dormido, ¿cómo discrimino entre mis percepciones reales y las fantásticas? Similarmente, si yo no sé que no existe un dios engañador, ¿cómo evitar la posibilidad de falsificación de cualquiera de mis proposiciones?

Los argumentos escépticos cartesianos buscan poner a prueba y reforzar los fundamentos tanto del conocimiento sensible como del racional, y están obviamente en relación estrecha con lo que Descartes entiende por conocer, que Loewer reconstruye de la siguiente manera:

A sabe que p ssi

A cree que p

p es verdadera

A percibe clara y distintamente que p

Si q es una proposición incompatible con el saber de A sobre p , entonces A sabe que q es falsa.¹³

¹² Barry Loewer, "Descartes Skeptical and Antiskeptical Arguments", *Philosophical Studies*, no. 39, 1981, Reidel Publishing, Dordrecht/Boston, p. 166.

En esta reconstrucción es obvio que los tres primeros requisitos se refieren a saber que p y el cuarto a saber que se sabe que p . Así, este último requisito es fundamental, porque expresa precisamente: qué clase de razones para dudar quiere eliminar Descartes a fin de establecer un conocimiento verdadero. Sólo cuando yo sé que el dios engañador es incompatible con mi conocimiento de una proposición, puedo, al probar que no existe, hablar de la verdad de esa proposición. De igual modo, sólo cuando sé que estar dormido es incompatible con saber algo acerca del mundo externo, puedo, al demostrar que no lo estoy, hablar de la percepción sensible como real. En caso contrario, me hallo siempre en la duda y no puedo rebasar el escepticismo.

Loewer trata de reconstruir el argumento cartesiano en un sistema de lógica epistémica, contraparte del modal T.

Primero simboliza dos principios que considera fundamentales para la teoría cartesiana del conocimiento.

1. El principio P (principio de conocimiento) $(\neg K\neg q \cdot K(q \rightarrow \neg Kp)) \rightarrow \neg Kp$.

Si no sé que no q y sé que si q , entonces no sé que p , entonces no sé que p .

Este principio expresa de manera sucinta y formalizada lo que se le ha venido diciendo para los dos argumentos escépticos. En q se puede sustituir "existe un dios engañador" o "estoy dormido".

2. El principio Q (principio de percepción) $L(Jp \rightarrow p)$.

Necesariamente, si percibo de manera clara y distinta que p , entonces p .¹⁴

Tomando en cuenta estas dos definiciones de percibir y conocer que Loewer atribuye a Descartes, la reconstrucción más interesante sería la siguiente:

$$((\neg K\neg g \cdot K(g \rightarrow \neg Kp)) \rightarrow \neg Kp$$

Si yo no sé que no existe un dios engañador y sé que si existe un dios engañador, entonces yo no sé que p , entonces yo no sé que p . La fórmula anterior es equivalente lógicamente, según Loewer, a $Kp \rightarrow KKp$, si yo sé que p , entonces yo sé que yo sé que p , y es un

¹¹³ *Ibid.*, p. 167.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 168.

argumento válido en la lógica epistémica S4, en la que es válido el principio: $KP \rightarrow KKp$.¹⁵

Loewer aclara que:

i) A Descartes le bastaría con decir: $g \rightarrow \neg Kp$, si existe un dios engañador, entonces no sé que p , porque para él se trata de una verdad debida a la luz natural de la razón.

ii) Uno puede preguntarse, cómo un argumento escéptico puede aceptar una premisa de conocimiento (yo sé que si tal, entonces tal). Según Loewer, es un hecho que todo argumento escéptico admite premisas cognoscitivas, siempre que no sean sino conceptos lógicos. Con todo, también señala que, aunque se trata de un concepto lógico, no es una proposición analítica, porque no deriva de la naturaleza del dios engañador el que $2 + 3$ no sea igual a 5, o que no haya materia, etc.; lo que es parte de su naturaleza es que, si existe, se puede cuestionar el que las proposiciones sean verdaderas.

En mi opinión, este problema se puede ver aún más claramente, si se sustituye el argumento anterior por el del sueño:

$\neg K\neg g$. Yo no sé que no estoy dormido.

$K(g \rightarrow \neg Kp)$. Sé que si estoy dormido, entonces no sé que p .

Entonces

$\neg Kp$. No sé que p .

No se deriva de la naturaleza de estar dormido el que no haya luna o materia, etc., sino que lo que es parte de la naturaleza del sueño es que del estar dormido y del no saber que no estoy dormido, se sigue que se puede cuestionar todo mi conocimiento del mundo externo.

No saber que no existe el dios engañador o no saber que no se duerme, es carecer de razones para afirmar algo. Así, por claro y distinto que sea mi conocimiento de p , lo que no tengo son razones suficientemente sólidas, que no puedan ser removidas por otras que falsifiquen esta creencia, en tanto subsista la posibilidad del dios engañador, el genio maligno o el sueño, para las diversas clases de conocimiento. No hay, en un sentido cartesiano radical, auténtico conocimiento por adecuados que sean mis conceptos o fuertes que sean mis creencias, mientras no se rebasen estas posibilidades de engaño.

¹⁵ *Ibid.*, p. 170.

4.2.2. Niveles del escepticismo cartesiano

La reconstrucción de la argumentación cartesiana que hace Loewer presenta algunas dificultades, además de las que él mismo señala, como vimos en la sección anterior. En mi opinión, el argumento formalizado no traduce cabalmente la preocupación de Descartes. En cuanto a la primera premisa: “Si yo no sé que no existe un dios engañador, no conozco que p ”; o bien, “Si yo no sé que no estoy dormido, no conozco que p ”, expresa una situación de duda radical que equivale, en el segundo caso, a no tener criterios para distinguir entre la realidad y la fantasía, y en el primero, a la situación, aún más desventajosa, de no poder distinguir entre la verdad y el error. El hilo de la argumentación cartesiana prosigue: porque aunque tenga la percepción clara y distinta de p , no tengo buenas razones para afirmar que conozco p . Éste es el caso del ateo, que no sabe que un dios engañador no existe y por tanto no conoce que p .

Así, no niego que un ateo pueda conocer clara y distintamente que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; sólo sostengo que no conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, porque todo conocimiento que puede volverse dudoso no debe llamarse ciencia, y puesto que suponemos que éste es un ateo, no puede estar seguro de no ser engañado en absoluto en las cosas que le parecen ser muy evidentes como se mostró más arriba; e incluso como puede ser que a lo mejor esta duda no se le presente en absoluto en el pensamiento, puede ser, sin embargo, que le surja si la examina o le es propuesta por otro, y nunca estará fuera del peligro de tenerla si primero no reconoce a Dios.¹⁶

A partir de estas consideraciones parece que la conclusión más natural sería: $\neg K\neg g \rightarrow \neg K K p$, porque aunque el ateo tiene la percepción clara y distinta $J p$ del teorema de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos y por ello $K p$, esto es, conoce que p , cree pero no tiene conocimiento verdadero, científico, pues no tiene garantía de su creencia, esto es: $\neg K K p$. Por otra parte, al introducir la hipótesis del dios engañador deben destacarse dos aspectos:

i) Señalar que se trata de una mera hipótesis, de un instrumento epistemológico y no de una existencia ontológica en la que alguien pueda efectivamente creer o no creer.¹⁷

¹⁶ *Resp.* II, A/T IX, 111.

¹⁷ Aunque algunos autores como M. Gouhier y F. Alquí han señalado que la

ii) Que esta hipótesis funciona, en el nivel epistemológico, cancelando el principio de claridad y distinción como principio suficiente del conocimiento. Si existe un dios engañador, no hay posibilidad de distinguir entre la verdad y el error, esto es, se cancela el criterio de verdad, porque la función del dios engañador es, justamente, desvincular lo claro y distinto de lo verdadero. Ahora podemos preguntarnos, ¿por qué le es necesario a Descartes concebir al dios engañador? La radicalidad de la empresa consiste en darse cuenta de la incompatibilidad de la hipótesis con el conocimiento. La sombra del dios engañador destruye la posibilidad de conocimiento verdadero, en el sentido de saber fuerte, de saber que se sabe, de tener razones firmes para creer lo que se cree. La afirmación del dios engañador niega el conocimiento, pero su negación lo afirma. La estrategia es, por tanto, destrozando la hipótesis metodológica bajo el peso de la prueba ontológica de Dios como imposibilidad de engaño. En el sistema cartesiano, al paso que el concepto de Dios se fortalece, la hipótesis del engañador se desvanece *per impossibile*, y se restituye el criterio de verdad, ahora con el respaldo o garantía divina.

Porque primero, reconozco que es imposible que me engañe jamás, ya que en todo fraude y engaño se encuentra cierta clase de imperfección. Y aunque parezca que el poder de engañar es un signo de sutileza o de poder, en cualquier forma querer engañar es testimonio, sin duda, de debilidad y de malicia. Y por tanto, esto no puede encontrarse en Dios.¹⁸

Dentro de la línea escéptica, pero con un peso epistemológico diferente, Descartes propone el argumento del genio maligno.

Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios, que es la fuente suprema de la verdad, sino una cierta clase de genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso que emplea todo su ingenio en engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños, de los que se sirve para sorprender mi credulidad.¹⁹

suposición del dios engañador es una hipótesis metafísica y la del genio maligno un procedimiento metodológico, me parece que el carácter de hipótesis instrumental que tiene el dios engañador, en el seno de la duda metódica y sus características como concepto que se autoanula lo hacen una hipótesis epistemológica.

¹⁸ *Med.* I, A/T IX, 16.

¹⁹ *Ibid.*, 17.

De este argumento Loewer propone la siguiente reconstrucción, que revela con claridad la diferencia de grado entre el escepticismo más radical, que encierra el concepto del dios engañador, y un escepticismo menos fuerte, que se manifiesta en cada instancia o caso particular de conocimiento, al suponer la existencia de un genio maligno.

$\neg K\neg d$. No sé que no existe el genio maligno.

$K(d \rightarrow (Bp \rightarrow \neg p))$. Sé que, si existe el genio maligno, entonces, si yo creo que p , entonces $\neg p$.

Luego $\neg Kp$, no sé que p .²⁰

Descartes resolvió suspender el juicio, no creer que p o que $\neg p$, para derrotar parcialmente al genio maligno.

Me consideraré como no teniendo ni manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, como no teniendo ningún sentido pero creyendo falsamente tener todas estas cosas. Permaneceré obstinadamente ligado a este pensamiento, y si por este medio no está en mi poder el llegar al conocimiento de ninguna verdad, al menos está en mi poder suspender el juicio.²¹

Pero la manera que le pareció a Descartes más efectiva para cancelar esa suposición, fue el establecimiento del *cogito*.

Pero hay un no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto, que emplea toda su industria en engañarme siempre. No hay, sin embargo, ninguna duda de que soy, si me engaña; y que me engañe tanto como quiera, no podrá jamás hacer que no sea nada en tanto yo piense ser alguna cosa.²²

Al advertir las características del concepto “genio maligno”, Loewer propone que, si efectivamente cada vez que yo creo algo como verdadero, puede ser que no sea sino el producto de un engaño; si aquello en lo que creo es precisamente la existencia del genio maligno, como un ser que puede engañarme en cada instancia particular, entonces el genio maligno no existe. En principio, al creer en el genio maligno, se puede asegurar su no existencia, pero, ¿se puede sostener al mismo tiempo que hay tal engendro engañador y que uno cree

²⁰ Barry Loewer, *op. cit.*, p. 171.

²¹ *Med.* I, AT IX, 18.

²² *Ibid.*, 19.

que existe? Loewer atribuye a Descartes esta inconsistencia, que se revela en la siguiente reconstrucción:

$$Bd \cdot B(d \rightarrow (Bd \rightarrow \neg d)).^{23}$$

Yo creo que existe el genio maligno y yo creo que, si existe el genio maligno, entonces, si yo creo que existe el genio maligno, entonces no existe el genio maligno. (Traducción aproximada.)

La idea es que no puedo creer que existe algo que por definición, cada vez que yo creo que existe, puesto que mi creencia es falsa, no existe.

Aquí, deseo hacer las siguientes observaciones. Para Loewer, Descartes quiere asegurar la no existencia del genio maligno, *creyendo* que existe. Y se pregunta si Descartes puede, consistentemente, creer que el genio maligno existe, dadas sus características. Mi particular sentir es que en ningún momento se trata de una creencia. Descartes no cree en el genio maligno, se trata de una suposición hipotética. La idea es, más bien, primero, que aun y cuando fuera posible (que no lo es) la existencia de tal engendro, no puede engañarme, si suspendo el juicio (primer aspecto que no recoge la reconstrucción de Loewer); y segundo, el genio maligno no es una entidad metafísica, en cuya existencia se puede o no creer, sino que es una estrategia epistemológica, de tal suerte que no resulta sino un concepto autoanulable.

Advierta, parece decir Descartes, que, si concibe al genio maligno como existente, tiene, al mismo tiempo, que negarlo; luego se evidencian su imposibilidad metafísica y su inconsistencia lógica. Me parece que Descartes se sitúa más allá de la contradicción; simplemente la pone al descubierto para socavar al escepticismo, que deriva de no poder confiar en lo claro y distinto como criterio suficiente de verdad, ya que a la percepción clara distinta puede corresponder el error, si se supone al engañador.

Finalmente, Descartes no cree, ni quiere que creamos en el genio maligno, sino que trata de llevar la situación de duda lo más lejos posible.

¿Qué pasa, si supongo que aun las verdades matemáticas, que me parecen las más claras y distintas, no son, finalmente, sino errores, ya que puede haber un ser poderoso que se complazca en engañarme constantemente?

²³ Barry Lower, *op. cit.* p. 172.

Descartes pone en tela de juicio las razones de segundo orden para creer que p . Yo creo que p , pero, si supongo al genio maligno, ¿cómo justifico mi creencia en p ? La fórmula no es, me parece, “crea usted en el genio maligno porque al hacerlo lo va usted a anular”; la idea es, más bien, “considere usted una tal existencia demoniaca. ¿Le parece que puede ser metafísicamente viable un ente tal o, al menos, lógicamente consistente? Ahora tiene usted buenas razones para saber que no existe, que no puede existir, y hasta que es necesario que no exista, si la indubitabilidad es el criterio último del conocimiento”. Frente a la inviabilidad de los engendros Descartes quiere mostrar la viabilidad de lo real y más aún, del ente realísimo (Dios). En efecto, un ente viable está en relación directa con su posibilidad lógica. Si no es posible ni siquiera como concepto, queda descartada su realidad. Pero la inviabilidad conceptual apunta también en un sentido más fuerte. Así, no sólo es que analíticamente, en el concepto de un dios engañador, no se contenga su existencia, sino que del análisis del concepto lo que se obtiene es la inconsistencia entre la omnipotencia, la omnisciencia, etc., que apuntan a la perfección, y el engaño sistemático, que apunta a la imperfección;²⁴

este mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, que posee todas estas elevadas perfecciones de las que nuestro espíritu puede tener alguna idea, sin por ello comprenderlas todas, que no está sujeto a ningún defecto y no contiene nada de las cosas que señalan alguna imperfección. De donde es evidente que no puede ser engañador puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto.²⁵

El presupuesto detrás de esta forma de argumentar es el criterio de la concepción adecuada. El dios engañador no es posible como concepto y mucho menos es viable como ente metafísico. La distinción real se presenta nuevamente como el límite de la concepción adecuada. La estrategia es entonces sustituir la noción inadecuada del dios engañador (imperfecto), por la del dios cuya bondad en grado eminente no es consistente con el engaño y sí, en cambio, con la omnipotencia, la omnisciencia y demás perfecciones. El gran

²⁴ “[...] es cierto que puesto que errar y equivocarse es una clase de imperfección, entre menos poderoso sea el autor que atribuyen a mi origen más probable será que yo sea de tal modo imperfecto que me engañe siempre”. *Med.* I, A/T IX, 17.

²⁵ *Med.* III, A/T IX, 41.

problema, como sabemos, es que por consistente que sea la noción del dios perfecto, la existencia se le sigue escapando. De ahí, resulta que la garantía o sea, las razones de segundo orden para conocer que p no sea tan absoluta o última como pretende Descartes. La garantía es relativa y se apoya tanto en la superación del engaño sistemático, al demostrar la inconsistencia del concepto del dios engañador, como en anular los efectos del engaño del genio maligno en cada caso particular, primero en forma restringida al suspender el juicio, ya que de hecho en ese estadio no se obtiene ninguna verdad; o mejor aún, derrotando al genio maligno mediante la evidencia del *cogito*.

Así visto, las razones de segundo orden para creer, aunque firmes, estarían fundadas exclusivamente en mis capacidades cognoscitivas, en mi propia imperfección, esto es, en el alcance de mi intelecto y mi volición, que como facultades son enteramente adecuadas a mi ser de hombre. Naturalmente, Descartes pretende mucho más que esta clase de conocimiento relativo, haciendo que Dios garantice la verdad indubitable y la perfección de nuestras facultades de conocimiento.²⁶

En cuanto al nivel escéptico del argumento del sueño, se limita a la percepción sensible, y Descartes considera que una vez resuelto el problema de la imposibilidad del dios engañador y de la inconsistencia del genio maligno, las razones de segundo orden para creer en el mundo externo se fundan en la propia perfección de Dios como ser no engañador.²⁷

El problema en este caso es que, si el saber que no estoy dormido es la condición última del conocimiento sensible y depende en efecto del dios no engañador, como tal existencia no se puede demostrar, según Descartes propone, no tiene forma de distinguir entre el sueño y la vigilia sino parcialmente a través de la causalidad y la coherencia, pues, aun cancelando el engaño sistemático, jamás tendrá esa clase de garantía —absoluta— para saber que sabe que p con respecto al mundo externo.

²⁶ “Además experimento en mí mismo un cierto poder de juzgar el cual, sin duda, he recibido de Dios, lo mismo que todas las otras cosas que poseo; y como no querrá engañarme es seguro que me lo ha dado, de tal modo que nunca pueda errar si lo uso como es debido.” *Ibid.*, 43.

²⁷ Véase *Med.* VI, A/T IX, 71–72.

4.3. *Ubicación de Descartes frente al escepticismo*

Mi intento en la sección anterior fue mostrar cómo, a pesar de la nítida reconstrucción lógica que Loewer lleva a cabo, éste no recoge del todo la intención de las formulaciones escépticas de Descartes, que se puede resumir como la acción de llevar hasta el último límite la situación de dubitabilidad, o como intensificar las condiciones de la dubitabilidad a fin de poderla superar. Para aclarar mejor este problema vale la pena tomar un camino distinto al seguido hasta ahora. Se trata de la reconstrucción histórica, y naturalmente la pregunta fundamental que surge es: ¿por qué Descartes toma la vía escéptica? Si anteriormente tratamos de ver qué importancia filosófica tiene su argumentación escéptica, ahora nos proponemos ubicarla frente al escepticismo de su tiempo. Al respecto hay diversas posiciones. El abate Francisco Para de Phanjas, según cita Popkin, comenta que:

Descartes enseñó a su siglo el arte de hacer nacer del escepticismo la certeza filosófica.²⁸

El propio Descartes se vio a sí mismo como el vencedor de las dudas escépticas. No obstante, vale la pena aclarar cuál fue el papel de Descartes en términos de la crisis escéptica de su tiempo:

encontramos que Descartes mismo expresó gran preocupación por el escepticismo de su tiempo; que mostró un buen conocimiento directo de los escritos pirrónicos antiguos y modernos; que aparentemente desarrolló su filosofía como resultado de haberse enfrentado a la crisis pirrónica, en su sentido más amplio, de 1628 a 1629, y que Descartes proclamó que su sistema era el único valuarte intelectual capaz de resistir los asaltos del escepticismo.²⁹

En el cuidadoso estudio que Popkin dedica a la cuestión, se hacen obvios los diversos aspectos del clima escéptico que le tocó vivir a Descartes.³⁰

Conocedor de los nuevos pirrónicos y de la crisis que habían engendrado, Descartes quiere llegar a las bases más profundas del es-

²⁸ Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen Van Gorcum, 1964, p. 175.

²⁹ *Ibid.*, p. 176.

³⁰ *Ibid.*, pp. 176 y ss.

cepticismo y, según Popkin, la hipótesis del genio maligno sirve a tal fin.

Pero el siguiente nivel, *la hipótesis del genio*, es mucho más efectiva para revelar la incertidumbre sobre todo aquello que pensamos que sabemos. Esta posibilidad manifiesta toda la fuerza del escepticismo del modo más contundente y revela una base para dudar aparentemente no soñada antes.³¹

Como argumento escéptico, el del genio maligno tiene la posibilidad de socavar las bases del conocimiento; no sólo del que procede de la opinión cambiante de los sentidos, sino de los enunciados matemáticos más evidentes. Su fuerza escéptica estriba en que, frente a aquella instancia falsificadora no sólo se distorsiona la información en cada caso particular, sino que se contaminan de duda escéptica los canales que nos proporcionan la información, esto es, nuestras facultades de conocimiento.

Cualquier criterio, cualquier prueba de confiabilidad de lo que sabemos, está abierto al cuestionamiento ya que ambos, el modelo o su aplicación pueden estar infectados, demoniacamente.³²

Mi ingenua certeza de saber que p se ve fuertemente cuestionada, pues en cada instancia particular puedo estar sujeto a engaño. Sin embargo, frente a Popkin hay que recordar que el argumento del genio maligno no es la instancia de argumentación escéptica más fuerte que Descartes usa. La consideración del dios engañador representa un nivel aún más profundo de escepticismo, ya que, como vimos, en ese caso el engaño no resulta de la falsificación de instancias particulares de conocimiento, sino de la imposibilidad de proponer un criterio de verdad lo cual resulta en la supresión del conocimiento.

Para Popkin, el escepticismo que acarrea la hipótesis del genio maligno no sólo se extiende a las proposiciones sino a nuestras capacidades o facultades de conocimiento. De otro modo, el no tener razones para saber que p es admitir que uno no puede conocer; así se ponen en entredicho las facultades de conocimiento.

³¹ *Ibid.*, p. 182. El subrayado es mío.

³² *Ibid.*

Esto es por lo que Gilson dice que Descartes pasa de la crítica del conocimiento a la crítica de las facultades del conocimiento, o del nivel científico al propiamente filosófico.³³

Lo que no queda claro ni en el caso de Gilson ni en el de Popkin es ¿en qué plano de la crítica se sitúa Descartes, al poner en entredicho no sólo la posibilidad misma de un criterio de verdad sino la del conocimiento e insinuar la absoluta irracionalidad? ¿Se trata acaso de un nivel archifilosófico? En mi opinión quien no reconoce diferencia entre el genio maligno y el dios engañador no ha visto con claridad la radicalidad de la empresa crítica cartesiana, y no entiende que los calificativos que Descartes se aplica a sí mismo, como el de ser más escéptico que los escépticos, se comprenden únicamente a la luz de esta gradación escéptica. De hecho, la siguiente afirmación de Popkin tiene más sentido en conexión con el dios engañador que con el genio maligno:

Al introducir el nivel de la duda, creando la posibilidad del *malin génie*, Descartes desechó el intuicionismo matemático de las *Regulae* como el fundamento de toda certeza. La crisis pirroniana había sido llevada hasta su último límite.³⁴

En suma, sin una clara noción de los niveles del escepticismo cartesiano, es dudoso poder dar una explicación de cómo intenta superarlos. En efecto, lo que basta para superar las dudas que engendra el genio maligno, a saber, la evidencia del *cogito*, es del todo insuficiente para librarnos del engaño sistemático del dios engañador, problema que, al igual que el del mundo externo, para Descartes no puede resolverse en el nivel epistemológico sino en el ontológico, como quedó dicho más arriba.

Esta clase de problemas hacen pensar que la mera historia contextual de la filosofía, o reconstrucción histórica, requiere del auxilio del análisis argumentativo. De manera más general, las diversas formas metodológicas para interpretar el pensamiento de un autor no son autosuficientes. En el caso del análisis argumentativo, porque, al ignorar el contexto, se puede fácilmente distorsionar la problemática original; y en el caso de la historia de la filosofía, porque, al considerar los nexos entre las teorías, sus condiciones genéticas y desarrollo, se pierden de vista los matices de la argumentación. Además de que,

³³ *Ibid.*, p. 184.

³⁴ *Ibid.*

sin un instrumental apropiado, la reconstrucción de estos aspectos sutiles se dificulta enormemente.

4.4. *Descartes: ¿dogmático o escéptico?*

Después de haber propuesto los argumentos escépticos y los niveles de escepticismo en que Descartes se mueve, lo menos que podemos esperar es un diagnóstico sobre la filosofía cartesiana. ¿Es Descartes un escéptico o un dogmático? En opinión de Popkin lo que diferencia al escepticismo cartesiano del nuevo pirronismo es que:

1. Al intensificar la duda en cualquier aspecto, por pequeño que sea, hasta el punto de considerarlo falso, Descartes procura estar en condiciones de separar lo *aparentemente* evidente y seguro de lo *verdaderamente* evidente y seguro.³⁵

2. El propósito del método conduce a muy distintos resultados. Como señala Para du Phanjas: “dudar como lo hizo Descartes no es ser pirrónico, es ser filósofo: no es embrollar la certeza humana, es consolidarla”.³⁶

3. El propio Descartes afirma que los escépticos sólo dudan por dudar y afectan estar siempre irresolutos, con lo cual extraen de ese método no otra cosa que el permanecer la vida entera en el error y nunca están capacitados para salir de las dudas que han introducido en la filosofía.³⁷

Tal vez la mejor manera de determinar si Descartes es o no un escéptico, sea acudir no sólo a su propia idea sobre la cuestión, sino apoyarnos en el análisis externo de lo que es el escepticismo y de cuáles son sus variantes, para dar un diagnóstico más fundado sobre el caso cartesiano.

Si como refiere Ezequiel de Olaso, el escepticismo se caracteriza más que por la duda, por la actitud que se tome para salir de ella,³⁸ existirán, por un lado, diversas clases de escepticismo y, por otro, no toda duda será una duda escéptica.

³⁵ *Ibid.*, p. 186.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 187.

³⁸ Ezequiel de Olaso, *Escepticismo e ilustración*, Cuadernos de Historia de las ideas, Universidad de Carabobo, 1981. p. 23.

Descartes establece muy claramente en la segunda parte del *Discurso del método* que:

Incluso no quise comenzar por rechazar de inmediato ninguna de las opiniones que se hubieran podido filtrar durante mi crianza, que no se introdujeron por medio de la razón, si no hubiera desde antes empleado buen tiempo en realizar el proyecto de la obra que había emprendido y en buscar el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.³⁹

Al anteponer a la duda el método para buscar la verdad, Descartes muestra que:

- 1) No está dispuesto a suspender el juicio en el sentido pirrónico, de manera definitiva.
- 2) Más aún, está determinado a encontrar un sólido y firme criterio de verdad.
- 3) La duda está subordinada a los dos primeros fines.

Frente al escepticismo pirrónico o maduro, como lo clasifica Olasso, que ha logrado la tranquilidad del espíritu mediante la suspensión del juicio, Descartes es dogmático. Uso el término dogmático no como opuesto a crítico, que es el uso más común, sino como opuesto a escéptico, y más particularmente, como Kant lo emplea cuando se refiere al sueño dogmático, del cual lo despertó Hume, que implicaba el creer que las cosas se pueden conocer en sí y que todo el conocimiento es deducible a partir de primeros principios. Descartes toma la decisión no sólo de sostener tesis aisladas sino de constituir un cuerpo de conocimientos sobre el saber, una teoría epistemológica fundada en principios. Descartes no sólo no renuncia a la filosofía, sino que hace de la metafísica el fundamento último, sólido e indispensable de sus reflexiones. Dice:

No sé si debo detenerme en las primeras meditaciones que hice, porque son tan metafísicas, y tan poco comunes, que puede que no sean del agrado de todo el mundo. Y sin embargo, a fin de que puedan juzgar si los fundamentos que establecí son lo suficientemente firmes, me veo, de algún modo, obligado a hablar de ellos.⁴⁰

³⁹ *Disc.* II, A/T VI, 17.

⁴⁰ *Disc.* III, A/T VI, 31.

El dogmatismo cartesiano se muestra contrario también a un escepticismo académico, según lo caracteriza Ezequiel de Olaso, en que se da la suspensión intermitente del juicio, se permanece inmaduramente en la irresolución o la duda y se considera asequible sólo la probabilidad y no la verdad. En la segunda parte del *Discurso*, Descartes refiere:

La mera resolución de deshacerse de todas las opiniones que se han recibido anteriormente durante la educación, no es un ejemplo que todos deban seguir; y el mundo no está compuesto casi más que por dos tipos de espíritus, a los cuales no les conviene de ninguna manera. A saber, aquellos que se creen más hábiles de lo que son, no pueden impedir el precipitar sus juicios, ni pueden tener la suficiente paciencia para concluir en orden todos sus pensamientos; de donde surge que si se tomaran alguna vez la libertad de dudar de los principios que han recibido, y se apartasen del camino común, jamás podrían tomar el sendero que es necesario para marchar más directamente y permanecerían perdidos toda su vida. Además, por aquellos que teniendo suficiente razón, o modestia para juzgar que son menos capaces para distinguir lo verdadero de lo falso, que aquellos por quienes pudieron haber sido instruidos, deben más bien, limitarse a seguir las opiniones de los otros que buscarlas mejores por ellos mismos.⁴¹

De estas consideraciones podemos concluir:

1) La duda sólo pueden ejercitarla en situación excepcional individuos excepcionales con una meta de conocimiento prefijada.

2) La situación de excepción hace referencia a contar con un proyecto previo de investigación o búsqueda de la verdad y a ejercitarla como un momento controlado por y subordinado a ese proyecto que, en última instancia, acabará por cancelarla.

3) La excepción en los individuos se refiere a un ejercicio de autocrítica, que impide la sobreestimación o la falsa modestia. El ejercicio de la duda queda circunscrito a las almas templadas que, en opinión de Descartes, no abundan.

Nuevamente la duda aparece como un medio para el establecimiento de la verdad. Descartes reprocharía al escepticismo académico o inmaduro la irresolución o estar permanentemente en estado

⁴¹ *Disc. I, A/T VI, 15.*

dubitativo, y el conformarse con criterios parciales y verdades probables. Así dice:

No que imitase por ello a los escépticos que no dudan sino por dudar, y afectan estar siempre irresolutos: porque al contrario, todo mi proyecto no tendía sino a reafirmarme y a rechazar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca y la arcilla. Lo cual me parece que me resultó bastante bien ya que al tratar de descubrir la falsedad o la incertidumbre de las proposiciones que examinaba, no mediante débiles conjeturas, sino mediante razonamientos claros y seguros, no encontré ningunos tan dudosos que no pudiera sacar alguna conclusión bastante cierta, aun cuando no hubiera sido sino que no contenían nada cierto.⁴²

Si se concede que Descartes no es ni un escéptico académico ni un escéptico pirrónico, y por ende, se sospecha que no es en absoluto un escéptico, se hace urgente el ubicar la duda cartesiana.

Podría caracterizarse el escepticismo cartesiano como: provisional o transitorio, superlativo y metodológico. Mi intención es demostrar que estas características van justamente en contra de un auténtico escepticismo.

El carácter transitorio, estratégico o controlado de la duda, como se muestra en los pasajes precedentes, es una preocupación constante de Descartes, al paso que en cualquiera de las formas de escepticismo sería simplemente inaceptable, porque o la duda se constituye en un estado permanente o se la cancela de manera acrítica, en los escepticismos tipificados. Por otro lado, este carácter transitorio de la duda, la subordina al método, por lo cual la duda se presenta como estratégica o controlada, como una etapa superable en la búsqueda de la verdad, algo que ni siquiera los escepticismos cognoscitivistas pueden proponer como punto de partida. En cuanto al carácter superlativo de la duda cartesiana, si tomamos como parámetro del mayor grado de escepticismo, el pirrónico, el máximo nivel de duda correspondería justamente a la suspensión del juicio y la ataraxia. La empresa cartesiana no tiene ni un remoto parecido con semejante actitud. Los pirrónicos no buscan intensificar sino suprimir el estado de duda. Así, la consigna cartesiana de “dudar más que los escépticos” tiene sentido sólo en relación con los académicos inmaduros, pero con una diferencia muy clara de intenciones, a saber, dudar para no dudar, dudar para suprimir el estado de duda, pero

⁴² *Disc. III, A/T VI, 29.*

reemplazándolo, no por una verdad probable, sino por una verdad indubitable y una certeza absoluta.

Por otra parte, si el pirrónico encuentra la salida a la duda mediante la suspensión del juicio, Descartes la encuentra en la búsqueda de una garantía irrevocable de la verdad, según refiere en la meditación quinta:

Pero después de que he reconocido que hay un Dios, puesto que al mismo tiempo he reconocido también que todas las cosas dependen de él, y que no es engañador, y que después de esto he juzgado que todo lo que concibo clara y distintamente no puede dejar de ser verdadero: aunque no piense ya las razones por las cuales juzgué aquello como verdadero, con tal que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar ninguna razón contraria, que me haga ponerlo en duda y así cuento con una ciencia verdadera y segura.⁴³

Descartes no es un escéptico, porque dudar no lo convierte *eo ipso* en un escéptico, y mucho menos, si el dudar es parte de un método de búsqueda de la verdad. Poner a prueba los fundamentos del conocimiento no es, por sí mismo, un camino escéptico sino una ruta crítica, de la cual en la filosofía se dan múltiples ejemplos. Ya desde Sócrates sabemos que dudar no es sinónimo de indeterminación sobre las opiniones o equipolencia de las razones, sino afán de análisis y punto de partida de la indagación.

Por otro lado, ni por su planteamiento ni por sus intenciones, la duda cartesiana es realmente escéptica. Si, en efecto, no basta dudar o, más en general, no basta el uso del instrumental escéptico para hablar de escepticismo, sino que para hacerlo hay que remitirse a las actitudes del autor frente a la duda, es importante destacar que Descartes presenta tres desviaciones interesantes frente a los escepticismos consignados:

- 1) Su afán de dudar más que los escépticos.
- 2) Su determinación de no permanecer en la actitud indeterminada y oscilante de los escépticos.
- 3) El superar la duda luchando filosófica y metafísicamente contra ella y no suspendiendo el juicio, con lo cual se cancelaría la metafísica o la filosofía en su totalidad. “Dudar para no dudar” no es una frase, sino que encarna la resolución cartesiana de empujar la

⁴³ *Med. V, A/T IX, 55–56.*

duda hasta sus últimas consecuencias a fin de demostrar las contradicciones que genera.

Además de precisar el carácter de la duda cartesiana, es importante saber cuál es su función dentro de su proyecto de investigación.

Descartes pretende ir de la duda al conocimiento, pero ¿en qué sentido? No precisamente en el sentido de ir de la imposibilidad del conocimiento, actitud propiamente escéptica, a fundar su posibilidad; lo cual, por sí mismo, suena contradictorio. Sostener primero que no es posible el conocimiento, para luego venir a decir que sí es posible; o que nada se puede conocer para luego establecer que prácticamente todo puede conocerse. Mi sugerencia es que el paso de la duda al conocimiento debe leerse como el paso del no *saber* si se sabe, al *saber* que se sabe; donde el peso está justamente en el primer *saber*. Lo que revela la duda cartesiana es que es prematuramente optimista afirmar que se conoce sin suficientes garantías o evidencias. Ser consciente de carencias, limitaciones, dificultades y objeciones, es la sana *pars destruens* de la actitud crítica. Los argumentos del sueño, el genio maligno y el dios engañador ponen a prueba fundamentos, facultades y criterios de conocimiento, con objeto de mostrar la amplia gama del saber lo que no se sabe; esto es, ilustrar cuáles son las razones que hacen falta para poder sostener que algo se sabe. En este sentido estoy de acuerdo con autores como Loewer y otros quienes proponen que para Descartes conocer es dar las razones para saber que *p*, esto es, saber que se sabe *p*. Sólo si se conocen o saben las carencias, *i.e.*, que no hay o faltan razones para saber algo, puede intentarse legítimamente el llenar estos huecos. Es verdad que Descartes se sale del ámbito epistemológico para buscar una garantía firme que resulta, por principio, discutible pero no me toca ahora juzgar sobre los fundamentos metafísicos de la epistemología, ni sobre el resultado de esa empresa. Mi intención es simplemente mostrar que puede interpretarse la duda cartesiana como el saber de la carencia de razones, para creer que se propone como el paso previo a conocerlas. El conocimiento no sólo se revela como accesible, sino que está presente en todas las formas cartesianas de la duda y por eso es que, al reconstruir su argumentación, no se ha podido prescindir de las premisas cognoscitivas. En cada argumento escéptico hay siempre una premisa que indica que *yo sé que*: si hay un dios engañador o un genio maligno o estoy dormido, entonces no sé. En estos casos el fondo del argumento revela

que no se trata simplemente de *no saber nada*; se sabe que, si una de estas instancias opera, entonces no se pueden tener razones para creer, conocer, etc. No hay en los argumentos del método de la duda la intención de mostrar la imposibilidad absoluta del saber por medio de una equipolencia de opiniones, sino la de hacer ver, o hacernos conscientes de las carencias. Se trata, si se quiere, de premisas negativas pero cognoscitivas, que nos permiten transitar del saber que no se sabe al saber que se sabe.

Por todo lo visto hasta ahora podemos decir que, si bien de entrada para Descartes el mundo externo representa una dificultad epistemológica, que se antoja insuperable, poco a poco la investigación, a partir del método de la duda, va mostrando no sólo la posibilidad de su conocimiento, revalorando la sensibilidad como el primer contacto con la existencia fuera del pensar, sino reafirmando que las capacidades del hombre, pese a que la realidad se oculta, pueden revelarnos su estructura íntima hasta permitirnos tener un conocimiento no sólo posible sino cabal de lo que es como ello es.

La pretensión cartesiana no deja de ser inquietante por la cantidad de mediaciones, garantías y supuestos que entraña el conocimiento del mundo. Es una empresa atrevida, frente a la cual sólo cabe, o bien mostrar, como he procurado hacerlo, las estrategias con que procede para fundar el conocimiento, estableciendo sus limitaciones —con lo cual se abre además la posibilidad de comprender algunos desarrollos importantes de escuelas filosóficas posteriores, como intentos de dar solución a los problemas que planteó—, o bien se condena sin oír un intento de explicación valioso y sugerente, sólo porque sus conceptos de ciencia y conocimiento no concuerdan con los nuestros.

Una vez que he tratado de poner al descubierto la rica y compleja problemática cartesiana en torno al mundo externo, pasaré a ocuparme del mundo físico o natural, abriendo algunas posibilidades de interpretación a la equivalencia materia-extensión, para finalmente concluir con algunas reflexiones acerca de la ciencia de la naturaleza o filosofía natural.

EL MUNDO NATURAL EN RENÉ DESCARTES

5.1. *La naturaleza para Descartes*

En este capítulo me propongo tratar dos cuestiones básicas en relación con el problema del mundo. La primera es la concepción cartesiana de la naturaleza, que abordaré desde la teoría de los elementos, por un lado, y desde la fundamentación de la teoría del movimiento, por el otro, a fin de presentar mi punto de vista con respecto a cuestiones muy problemáticas, como la discusión acerca de la consideración geométrico-matemática de la materia, la del corpuscularismo y la de las limitaciones de la explicación mecánica cartesiana. La segunda se refiere al conocimiento del mundo natural. ¿En qué consiste para Descartes una ciencia de la naturaleza?; ¿cómo se constituye metodológicamente?; ¿cuáles son las fuentes cartesianas que versan sobre el conocimiento del mundo natural?; ¿cuál es el papel del entendimiento y de la experiencia en la constitución de este conocimiento?, etcétera.

Nuevamente mi pretensión es hacer ver, a través de las cuestiones analizadas, que el racionalismo es una etiqueta restringida para un autor que abre diversas perspectivas; en este caso específico, algunas tesis cercanas al empirismo en relación con los problemas acerca del mundo natural y su conocimiento.

Ya que mi intención es averiguar qué cosa es el mundo natural, no hay mejor camino para iniciar esta indagación que referir el asunto como lo expone Descartes, en *El mundo o tratado de la luz*. Ahí establece:

Sean entonces primeramente que por naturaleza no entiendo aquí alguna deidad o alguna otra clase de poder imaginario, sino que me sirvo de esta palabra para significar la materia misma en tanto que la consi-

dero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas juntas, y bajo la condición de que Dios continúa conservándola del mismo modo que la ha creado [...] y a las reglas mediante las cuales se producen los cambios las llamo reglas de la naturaleza.¹

Dos son los problemas básicos a que Descartes se refiere: la materia y las leyes del cambio. Mi propósito es abordar cada una de estas cuestiones por separado, tomando como hilo conductor de la primera el problema del corpuscularismo y, de la segunda, el de la fundamentación metafísica de las leyes del cambio.

5.1.1. La materia como extensión

En esta sección analizaré la noción cartesiana de cuerpo en tanto naturaleza corpórea o material. Esto supone pasar de la noción puramente ontológica de *res extensa* o sustancia cuyo modo esencial es la extensión, a la de materia como extensión o espacio, que puede considerarse una de las nociones más importantes de la física cartesiana.

De afirmar, en el nivel ontológico, que la sustancia corpórea tiene como modo principal la extensión, Descartes pasa a identificar la sustancia corpórea o materia con la extensión en el nivel de la física. Esta identificación suscitó en el tiempo de Descartes diversas críticas, incluso opuestas.

Hubo intentos de salvar la identificación de Descartes reinterpretándola. En algunas interpretaciones se debilitó la relación materia-extensión, al proponer la extensión como una característica casi accidental de la materia. La defensa cartesiana es clara: la extensión es el modo esencial de la materia; por ello, su concepción difiere fuertemente de la tradición.

Otra línea interpretativa fortalecía indebidamente la relación, al proponer que el espacio no sólo era un atributo esencial de la materia sino el principio mismo de su generación y organización. Frente a esta lectura neoplatonizante, Descartes sostiene que no concede ninguna fuerza ínsita o poder de ningún tipo, mucho menos un poder creador, a la extensión. Según él, el comportamiento de la materia en tanto extensión obedece a las leyes del movimiento mecánico,

¹ *Mund. A/T XI*, 412.

que son propiamente las leyes de la naturaleza que Dios ha estipulado, conservando además la misma cantidad de movimiento y materia desde su creación.

Hoy día la afirmación cartesiana sigue dando pie a críticas e interpretaciones contrarias. Es frecuente encontrar entre los estudiosos contemporáneos, la afirmación de que Descartes maneja un enfoque puramente geométrico en su estudio de la naturaleza. Para la mayoría se trata de un enfoque limitativo que obliga a Descartes a lidiar con problemas muy arduos, si no definitivamente insolubles.

Para obtener algún beneficio, en el sentido de una mayor claridad y precisión, acerca del planteamiento cartesiano, trataré de redefinir el problema. ¿Hasta dónde llega la afirmación cartesiana de que la materia es la extensión?, ¿qué es lo que esto significa realmente?

Descartes se opuso conscientemente a la línea tradicional que mantenía que la extensión no era una propiedad esencial sino accidental de la materia;

y si concibo su extensión o la propiedad que tiene de ocupar espacio, no como un accidente sino como una verdadera forma o esencia, ellos [los filósofos] no podrán negar que esta manera de concebirla no sea muy sencilla.²

La extensión no es entonces una característica más o una propiedad entre otras de la materia sino que la materia es esencialmente extensión tridimensional;

toda la dificultad que experimentan en la suya, [su concepción tradicional de la materia] no procede sino de que la quieren distinguir de su propia cantidad y de su extensión externa, es decir, de la propiedad que tiene de ocupar espacio.³

La reducción que opera Descartes va contra la concepción tradicional, que consideraba que existía una gran diversidad de formas sustanciales, que necesariamente remitía a la heterogeneidad sustancial del universo.

El universo cartesiano se simplifica y homogeneiza. Frente a la enorme diversidad de formas sustanciales y a la dificultad para atrapar la esencia de cada cosa en el mundo natural, Descartes propone

² *Ibid.*, 433.

³ *Ibid.*, 432.

que todo cuerpo en la naturaleza no se reduce, finalmente, sino a extensión.

Pues todo aquello que se puede atribuir al cuerpo presupone la extensión y no es sino algo dependiente de lo que es extenso.⁴

El problema interesante surge cuando, de la definición de materia como extensión, se ha querido derivar una versión exclusivamente geométrica de la naturaleza en Descartes.

Curiosamente, la versión geométrica ha dado pie a dos lecturas que, tomadas conjuntamente, revelan una extraña perplejidad, que exhibe las limitaciones de una concepción geométrica del universo.

Llamemos a la primera *lectura* "A". Es la lectura que Leibniz en el siglo XVIII y, en el nuestro, John W. Lynes, hacen de la definición cartesiana de materia como extensión. Brevemente dice:

(1) Si la materia es extensión, entonces es divisible en partes.

(2) Si las partes resultado de la división son extensas, y por definición no pueden dejar de serlo, entonces son divisibles no importa el tamaño que tengan.

(3) Si no hay partes indivisas, entonces no hay posibilidad de que se constituyan cuerpos, ni siquiera como conjuntos de partes, en vista de que por definición su acción es dividirse.⁵

Como se ve, la lectura "A" hace de la divisibilidad la característica más importante de la extensión y considera que se puede transitar de un nivel matemático, meramente abstracto, a un nivel físico, tránsito que se supone implícito en la identificación cartesiana de la materia con la extensión. Además, se da un paso, nada claro, de la divisibilidad como principio a la división real.

Por su parte, apelando a la misma versión matemática de la naturaleza, Bernard Williams y Anthony Kenny argumentan en favor de la *lectura* "B" de la definición cartesiana de materia como extensión. Para ellos:

(1) Si la materia es extensión, entonces la materia no se distingue del espacio que ocupa.

⁴ *Princ.* II, AT VIII, 48.

⁵ John Lynes, "Descartes Theory of Elements from *Le Monde* to the *Principes*", *Journal of the History of Ideas*, vol. 43. no. 1, 1982, p. 58.

(2) Como todo espacio está ocupado por la materia, entonces no existe posibilidad de vacío.

(3) Por (1) y (2), no sólo existe la homogeneidad material, sino que la materia constituye un todo continuo.

(4) *Ergo*, no hay posibilidad de distinguir diversos cuerpos.

The physical universe for Descartes consists of one infinitely extended, homogeneous three-dimensional thing (*Princ.* II, pp. 21–22 “indefinite” is Descartes own preferred word for the kind of negative infinity involved). It has and can have, no gaps in it; it follows that there can not be a plurality of worlds, and any extended thing there is, is some local part of the one extended thing. There are further no ultimate atoms, or parts of matter which are “indivisible of their own nature” (*Princ.* II, p. 20); matter in Descartes conception of it, has necessarily the geometrical property of being continuous.⁶

En el mismo sentido Kenny apunta:

Descartes says that the world is made up of bodies of three different sizes. How are these bodies distinguished? What are the things that have the sizes? For something to have a size, it must have boundaries of a single body (or part of matter). It cannot be any geometrical properties: three-dimensional extension stretches uniformly to infinity.⁷

A mi entender, en ambas versiones se ha alterado la propuesta de Descartes al perder de vista sus propósitos. Si bien es cierto que identifica la materia con la extensión y que la materia es un todo homogéneo, puesto que no hay, estrictamente hablando, diferentes naturalezas materiales, hay que distinguir dos planos en la propuesta cartesiana:

- 1) el plano geométrico-matemático y
- 2) el plano físico.

En cuanto al primero, en efecto, la característica esencial de la materia es la extensión en largo, ancho y profundidad, y por tanto, en principio, la materia es divisible al infinito;

⁶ Bernard William, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Harvester Press, Nueva York, 1978, p. 253.

⁷ Anthony Kenny, *Descartes. A study of his Philosophy*, Random House, Nueva York, 1968, p. 214.

la primera [diferencia] que deseo que consideren y que piensen para este efecto, es que cada cuerpo puede ser dividido en partes sumamente pequeñas. No deseo determinar si su número es infinito o no, pero al menos es cierto que, desde la perspectiva de nuestro conocimiento, es indefinido y que podemos suponer que hay muchos millones en el más pequeño grano de arena que pueda ser percibido por nuestros ojos.⁸

Por otra parte, siguiendo esta misma línea, Descartes señala que hipotéticamente se puede considerar la materia como un cuerpo perfectamente sólido, que llena todos los espacios en largo, ancho y profundidad.

Estas son, sin duda, en términos generales, las consideraciones que han servido de base a las lecturas “A” y “B” de la definición de materia como extensión a las que me he referido. No obstante, para una mejor comprensión de la cuestión, me parece indispensable tomar el enfoque físico de Descartes.

Si bien las dos hipótesis son el resultado inevitable de la concepción geométrica de la materia, también es cierto que para el plano físico no son sino consideraciones generales y abstractas, que operan muy parcialmente en la explicación del mundo natural.

Para encarar los problemas que plantea la consideración geométrico-matemática de la extensión habrá que hacer las siguientes precisiones:

1) Descartes hace explícito que la divisibilidad *ad infinitum*, que se sigue de su caracterización de la materia, no es plenamente transferible al plano físico. Con enorme prudencia, en *El mundo* sostiene que no desea determinarse sobre el problema de la infinitud o no infinitud de la divisibilidad de la materia. Lo único que afirma es:

i) que la materia puede dividirse en partes muy pequeñas, incluso sensiblemente imperceptibles;

ii) que el número de partes materiales es indefinido, no infinito y hace explícita la tesis epistemológica en que funda esta idea, a saber, que independientemente de que algo tenga límites o no, para efecto de nuestro conocimiento es ilimitado en tanto no conocemos sus límites.

En suma, por mucho que la materia se divida en partes, siempre habrá una gran diferencia entre una cantidad impensable, o desco-

⁸ *Mund.*, A/T XI, 412.

nocida para nosotros en vista de nuestra limitación cognoscitiva, y la divisibilidad al infinito.

2) Por otra parte, Descartes señala con claridad que la consideración del sólido continuo es una hipótesis.

Pero concibámosla [la materia] como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llena igualmente todos los largos, anchos y profundidades de este gran espacio, en medio del cual hemos detenido nuestro pensamiento, de manera que cada una de sus partes ocupe siempre una parte de este espacio, de tal modo proporcionada a su tamaño, que no podría llenar una más grande ni encerrarse en una más pequeña, ni tolerar que mientras permanece en ella, alguna otra tome su lugar.⁹

A renglón seguido añade que la materia se puede dividir en todas las partes, según todas las figuras que podamos imaginar, y recibir en sí todos los movimientos que podamos concebir. De nueva cuenta, se trata de un planteamiento abstracto de meras posibilidades. En principio, la materia es divisible al infinito, se puede dividir en todas las partes, según todas las figuras, etc. No hay nada contradictorio en el hecho de concebir que éstos son aspectos que derivan de la consideración de la materia como extensión. Pero, ¿qué ocurre con el mundo natural?

La consideración hipotética del sólido continuo o de la división al infinito de la extensión, etc., en suma, de la noción geométrica de materia, es un punto de partida que le sirve a Descartes para explicar la naturaleza esencial y uniforme de la materia. Se trata de consideraciones abstractas, que subrayan la homogeneidad material. Pero, desde la perspectiva física, para explicar la diversidad de los cuerpos, Descartes parte de este concepto general abstracto de materia, consistente pero meramente posible, y a base de descripciones limitativas que se encuentran particularmente en su teoría de los elementos, va restringiendo esta noción hasta ajustarla a lo que considera que es el mundo físico real.

Así, de la mera posibilidad que la materia como extensión tiene para dividirse, adquirir todas las figuras y recibir todos los movimientos, Descartes pasa, en *El mundo*, a la consideración de las formas materiales reales, existentes, esto es, a su teoría de los elementos.

⁹ *Ibid.*, 430.

5.1.2. La teoría cartesiana de los elementos

La teoría de los elementos es una propuesta cartesiana temprana, que no aparece ni en el *Discurso* ni en los *Principios*. Es un intento importante de rebasar el nivel geométrico matemático y buscar una solución al problema de la diversidad de los cuerpos desde una perspectiva física.

Descartes propone que sólo hay tres elementos o “géneros” de sustancias materiales. Pero, ¿cómo es posible hablar de diversos “elementos” dada la homogeneidad material? ¿Cómo establecer diferencias en aquello que por principio es semejante?

Lo primero es que los “elementos” cartesianos no son semejantes a los elementos tradicionales; esto es, no se trata de diferentes naturalezas materiales. Los elementos cartesianos son distintos, no en virtud de cualidades intrínsecas propias que les hagan ser contrarios o incompatibles unos con otros, pues no tienen cualidades en sí mismos que permitan establecer alguna diferencia entre ellos, sino que en virtud de que comparten la misma naturaleza material se definen por comparación del tamaño, figura y velocidad de sus partes componentes y, puesto que son esencialmente semejantes, el origen de su diferencia se debe a algo distinto a ellas, a las leyes del movimiento. Gracias al movimiento, que sigue ciertos patrones regulares y cuya cantidad no varía en el universo desde su creación, es posible llegar a una relativa diferenciación entre los elementos, no esencial pero sí estructural, debida a la figura y tamaño, y de comportamiento, debida a la velocidad de las partículas materiales. Nótese de paso que las diferencias que se admiten en las partículas materiales elementales son cuantificables.

La reducción de la variedad de los cuerpos materiales a sólo tres elementos indica que en el mundo sólo hay tres tipos de partes básicas materiales. Al admitir tipos específicos de partes materiales, Descartes se compromete con un peculiar atomismo, en el que se subraya, no tanto la imposibilidad de dividirse de las partículas por propia naturaleza, cuanto la imposibilidad de que las partículas puedan ser divididas por medios naturales.

De que la parte, como extensión, sea en principio divisible al infinito, esto es, de la consideración matemática e hipotética de la parte extensa, no se sigue que en el mundo físico real no haya un límite efectivo a su división. Asimismo, de la consideración de que Dios sea capaz de dividir la parte más pequeña imaginable, no se si-

que que en efecto se divida por medios naturales ni que Dios irrumpa en el mundo natural, alterando las reglas que ha creado, lo cual constituiría una especie de milagro inadmisibles para Descartes;

agreguemos, si les parece, a nuestras suposiciones, el que Dios no hará nunca ningún milagro [en este mundo] y que las inteligencias o las almas razonables que podamos suponer en él no turbarán de ninguna manera el curso ordinario de la naturaleza.¹⁰

En *El mundo* se trata de resguardar el nivel físico, que se finca en la teoría de los elementos, tanto de las consecuencias de la teoría matemática como de las consecuencias de la tesis teológica. En el mundo natural hay un límite a la división material, presupuesto claro de la teoría de los elementos, que indica que no hay medios naturales mediante los cuales las partículas elementales se puedan seguir dividiendo.

Los tres elementos que constituyen el mundo natural son:

- i) materiales y, por tanto, extensos, esto es, semejantes en esencia;
- ii) compuestos de partes extensas, pero no en acto de dividirse, en vista de las leyes naturales o leyes del movimiento;
- iii) partes elementales, “átomos” funcionales, semejantes en esencia en los tres elementos, pero desemejantes por el tamaño, figura y velocidad de éstos en cada elemento.

La atribución de tamaño y figura inalterables a las partes de los elementos implica que se ha dado un límite a la divisibilidad de principio. Para Descartes toda división es mecánica, es ruptura que se da por el choque de unas partes materiales contra otras y el límite de esa división se explica:

1) Por el orden y regularidad existente en el universo sometido a las leyes del movimiento, lo cual implica:

- 1.1) La ubicación, distribución y relación entre los elementos.
- 1.2) La estructura y naturaleza de los cuerpos constituidos por tales elementos.¹¹

De hecho Descartes considera que para dar cuenta del equilibrio y regularidad de la naturaleza es necesaria la reducción de formas

¹⁰ *Ibid.*, 443.

¹¹ *Ibid.*, 423 y ss.

sustanciales de tal modo que sean no sólo teóricamente claras y de amplio alcance explicativo, sino que en el mundo natural sean verdaderamente simples, compatibles y armónicas;

las formas de los elementos deben ser simples y no tener ningunas cualidades que no se combinen entre sí tan perfectamente, que cada una tienda a la conservación de las demás. [. . .] Por tanto, me es imposible encontrar en el mundo alguna forma que sea de este modo, exceptuando las tres que he descrito.¹²

El examen de las formas, según las describe Descartes, tiene por objeto mostrar las razones que apoyan la idea de que los componentes últimos de los elementos son indivisos por medios naturales, o de otro modo, que hay un límite real a la división de la materia en el mundo físico.

Porque [la forma] que he atribuido al primer elemento consiste en que sus partes se mueven tan sumamente rápido y son tan pequeñas, que no hay ningún otro cuerpo capaz de detenerlas y, además de esto, no requieren de ningún tamaño, figura, ni situación determinada.¹³

La razón de que semejantes partes no continúen dividiéndose, estriba en que no hay nada en la naturaleza (ningunas otras partes) capaz de detenerlas, nada contra lo cual puedan chocar a efecto de romperse; en consecuencia, ni su número ni su forma constitutiva se alteran. Son partes inalterables en su estructura, partes constitutivas o componentes. En el caso de este primer elemento se trata de verdaderas unidades de los cuerpos materiales que llamamos luminosos.

[La forma] del segundo consiste en que sus partes tienen un movimiento y un tamaño tan medio que, si se encuentran muchas causas en el mundo que puedan aumentar su movimiento y disminuir su tamaño, existen exactamente otras tantas que pueden hacer todo lo contrario, de manera que permanecen siempre como en balance en esta misma medianía.¹⁴

La base de la explicación del límite para la divisibilidad de las partes materiales es, finalmente, el supuesto cartesiano del equilibrio

¹² *Ibid.*, 424.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 425.

para la organización de la naturaleza. De hecho, el elemento más abundante en el mundo natural es el segundo, porque la división de la materia, siguiendo las leyes del movimiento, dio como resultado estas pequeñas esferas no observables a simple vista, originadas por el movimiento circular de la materia en los vórtices y los choques continuos de sus partes. Así, el primer y el tercer elementos constituyen los casos límite o de excepción de esta tendencia al equilibrio y a la uniformidad, que se debe a las leyes del movimiento, pues por exceso o defecto se constituyen como formas diferentes a la del segundo elemento.

En cuanto al tercer elemento, Descartes nos dice:

Y la [forma] del tercero consiste en que sus partes son tan grandes o están de tal modo juntas que tienen la fuerza para resistir siempre los movimientos de otros cuerpos.¹⁵

El límite señalado a la división se da en este caso por imposibilidad de la ruptura en vista del tamaño, la cohesión y el escaso movimiento de estas partes, las cuales son componentes de los cuerpos opacos.

De esta descripción se puede concluir que las tres formas básicas que propone Descartes expresan otros tantos modos de ser indivisibles de sus componentes primarios. Así, las únicas tres causas que él reconoce como limitantes de la divisibilidad material son:

1) Un límite inferior señalado a la divisibilidad material, que se da como consecuencia de la combinación de un tamaño mínimo y una velocidad máxima, lo cual impide un choque tal de las partes que origine ruptura de las mismas.

2) Un límite superior puesto a la divisibilidad material, que se da como resultado de un tamaño máximo y una velocidad mínima con lo cual se obtiene el mismo resultado de inalterabilidad de las partículas materiales, pues por su masividad y cohesión nada puede romperlas.

3) La causa más común o regular de limitación señalada a la divisibilidad de las partes materiales, se ubica entre estos dos extremos y afecta a la mayor parte de la materia del universo. Se trata de la

¹⁵ *ibid.*

velocidad media y del tamaño medio (en comparación con los extremos), que adopta la materia en vista del equilibrio o balance entre las causas que favorecen la división y las causas que la obstaculizan.

Estas teorías, de compensación en los casos del primer y tercer elementos y de equilibrio en el caso del segundo, expresan el carácter racional y armónico que el universo tiene para Descartes.

La insistencia en el límite impuesto a la división de las partes componentes de los elementos obedece, primariamente, a que es la única manera que tiene Descartes de explicar el mundo natural, real, como conjunto de cuerpos, esto es, objetos susceptibles de algún tipo de diferenciación. Ello lo lleva al atomismo y lo ubica más allá de la consideración meramente geométrica. Así, al introducir la teoría de los elementos, Descartes sienta las bases para la comprensión de lo que sea el cuerpo en su perspectiva física.

5.1.3. De los cuerpos físicos: atomismo o corpuscularismo

Es claro que el tratamiento de la materia como extensión subraya el carácter de la homogeneidad del universo. Independientemente de los cuerpos y de su apariencia, puede decirse que el universo es materia *qua* extensión.

Al tratar esto deseo que adviertan primeramente que todos los cuerpos, tanto duros como líquidos, están hechos de una misma materia. . .¹⁶

Por otra parte, como hemos visto, la materia entendida como extensión es en principio divisible en partes al infinito. Esto trae como consecuencia una explicación corpuscularista que, en efecto, Descartes suscribe en más de una ocasión y en la cual se afirma:

1) Que los cuerpos son más bien aparentes, pues todo cuanto hay son cantidad de pequeñas partes en movimiento.

2) Que todo cuerpo puede ser dividido en partes cuyo número, si no es infinito, al menos es indefinido.

La teoría corpuscularista se afina cuando Descartes establece que, en cierto sentido, la parte no se define en función del tamaño

¹⁶ *Ibid.*, 417.

sino de la cohesión, sentido y velocidad de las partes que la integran, con lo cual quiere subrayarse que toda parte está integrada por partes.

Nótese de paso que considero aquí y consideraré siempre en adelante, como una sola parte todo aquello que está bien unido y que no está a punto de separarse; pues hasta las [partes] que tienen un mínimo de tamaño pueden fácilmente dividirse en muchas otras más pequeñas.¹⁷

Sin embargo, como ya se vio, la teoría de los elementos que aparece en *El mundo* deja ver claramente que para Descartes existen componentes últimos de los cuerpos, ya que hay un límite real o efectivo impuesto a la división de las partes materiales.

La teoría de los elementos involucra cierta clase de atomismo, si con ello no indicamos otra cosa que la propuesta cartesiana de partes materiales no divisibles por causas naturales. Aquí caben dos precisiones:

1) Se trata, en todo caso, de un atomismo incompleto, pues, aunque las partes no se dividan, no son de naturaleza indivisible, además de no aceptar el vacío, como lo hacen los atomistas comúnmente.

2) Es importante tener presente que la teoría de los elementos es una doctrina temprana, que sólo aparece en *El mundo* y no figura ni en los *Principios* ni en *El discurso*. En vista de que *El mundo* no fue publicado en vida de Descartes, el hecho se interpreta a menudo como prueba definitiva de que Descartes nunca estuvo realmente convencido de su teoría de los elementos ni quiso sostener un atomismo.¹⁸

Mi propia versión es que Descartes oscila entre ambas tesis. Es verdad que el atomismo estaba fuertemente vinculado con la aceptación del vacío, tesis que Descartes rechaza en los *Principios*,¹⁹ y también en *El mundo*,²⁰ cuando refiere que Dios, al crear la materia, no separa unas partes de las otras, dejando vacíos entre ellas, o bien, cuando califica de quimera la afirmación del vacío.²¹

¹⁷ *Ibid.*, 415.

¹⁸ John Lynes, *op. cit.*, p. 69.

¹⁹ *Princ.* II, A/T VIII, 76-77.

²⁰ *Mund.* A/T XI, 431.

²¹ *Ibid.*, 419.

A pesar de todo, el rechazo del vacío en *El mundo*, no es tan definitivo ni tan radical, pues declara:

Por lo demás, no quiero afirmar con eso que no haya del todo vacío en la naturaleza, pero tendría miedo de que mi discurso se hiciera demasiado largo, si diera la explicación de lo que se trata, y las experiencias de las que he hablado no son suficientes para probarlo, aunque sí lo son para persuadirnos de que los espacios en que no percibimos nada están llenos de la misma materia y contienen tanta de ésta, como aquellos que están ocupados por los cuerpos que percibimos.²²

Naturalmente que esta afirmación aislada no basta para asegurar que Descartes se inclinó por la existencia del vacío o por el atomismo; lo que sucede, más bien, es que en *El mundo* no se dan afirmaciones categóricas ni a favor ni en contra de la indivisibilidad de las partes, o de la existencia del vacío, sino que deja, en ambos casos, la posibilidad abierta.

Con todo, lo que sí puede resultar más concluyente en esta polémica es:

1) Que la teoría de los elementos, apoyada necesariamente en un atomismo, es la única que puede dar cuenta de la diversidad relativa de los cuerpos que Descartes propone.

2) Que esa misma teoría es básica en la explicación de la organización del universo, tal como Descartes la concibe, dividiendo los cuerpos en luminosos, opacos y transparentes.

3) Que en vista de las peculiaridades de estos cuerpos, la propia ciencia óptica depende de la teoría de los elementos y por ende, de un incompleto y no típico atomismo.

Si todo esto es verdad, como trataré de hacer ver, el atomismo cartesiano deberá entenderse, no como una tesis accidental y no pertinente para su desarrollo teórico posterior, sino como un principio explicativo fundamental en su física, que nos permite entender los aspectos 1, 2 y 3, que resultan inexplicables sobre la base de un corpuscularismo.

²² *Ibid.*

5.1.4. Diversidad de los cuerpos y organización del mundo natural

Una de las mayores dificultades para abordar el problema de los cuerpos en Descartes, es la aparente ambigüedad con que usa este término. Así, cuerpo puede referir, entre otras cosas, a :

i) Los elementos; en efecto, con frecuencia usa el nombre “cuerpo” para designar los elementos tierra, aire o fuego.

A partir de esto, podré hacerles entender fácilmente por qué no admito ningún otro elemento fuera de los tres que he descrito; porque la diferencia que debe haber entre ellos y los otros cuerpos que los filósofos llaman mixtos o mezclados y compuestos, consiste en que la forma de estos cuerpos mezclados contiene siempre en sí algunas cualidades que son contrarias.²³

ii) Estados de la materia, cuando refiere a la dureza y la liquidez.

Luego, no encuentro ninguna otra diferencia entre los cuerpos duros y los cuerpos líquidos, salvo que las partes de unos pueden separarse en conjunto mucho más fácilmente que las de los otros. Pienso, también, que para componer el cuerpo más líquido que se pueda encontrar, basta con que sus más ínfimas partes se muevan lo más diversamente la una de la otra y lo más rápido que sea posible.²⁴

iii) Los objetos del mundo externo.

Pues no hay persona que no sepa que la idea del cosquilleo y del dolor, que se forman en nuestro pensamiento a causa de los cuerpos del exterior que nos tocan, no tienen ninguna semejanza con éstos.²⁵

Si el componente más importante de la naturaleza corpórea es la extensión, los elementos se explican como cuerpos simples, esto es, sustancias homogéneas en cuya constitución no intervienen sino partículas elementales, por lo general, de un mismo tipo. Al mismo tiempo, los estados de la materia se explican como resultado del comportamiento de las partículas; y, finalmente, los “diversos” cuerpos del exterior no son sino conglomerados de partículas con distinto grado de cohesión, que viajan juntas a una misma velocidad y con el

²³ *Ibid.*, 424.

²⁴ *Ibid.*, 413.

²⁵ *Ibid.*, 407.

mismo sentido. Hay que notar que esta descripción corresponde a la de parte, y en efecto, el cuerpo no viene a ser sino una parte de la extensión, ella misma extensa y susceptible, en principio, de dividirse en partes. En suma, todo lo que es extenso es parte o cuerpo y su naturaleza material no consiste sino en ser extenso. La aparente circularidad de semejante definición pone al descubierto que parte, cuerpo y materia extensa son lo mismo desde el punto de vista del corpuscularismo.

Lo interesante es que frente a esta caracterización general, que subraya la homogeneidad material y, tratando de no violentarla, se establece la teoría de los elementos para dar cuenta de la diversidad de los cuerpos en el mundo natural;

todas las formas de los cuerpos inanimados pueden explicarse sin que se necesite suponer para tal efecto ninguna otra cosa, en su materia, que el movimiento, el tamaño, la figura y el acomodo de sus partes.²⁶

En la teoría cartesiana de los elementos el cuerpo se define como:

- 1) sustancia material extensa, tridimensional (largo, ancho y profundidad),
- 2) constituida por partes,
- 3) dotadas de movimiento,
- 4) de figura,
- 5) de tamaño,
- 6) con una particular disposición o acomodo.

Consecuentemente, la diversidad de los cuerpos bien podría responder a las prácticamente ilimitadas posibilidades de combinación de 3, 4, 5 y 6, en vista de que las partes pueden recibir, según hemos visto, todos los movimientos, figuras, tamaños, disposiciones y divisiones posibles. Sin embargo, la casi infinita diversidad de principio de los cuerpos, se ve restringida a las posibilidades de combinación de sólo tres elementos, que son los únicos simples, constituyentes últimos de todo cuerpo, mezclado o puro, en la naturaleza.

La diversidad de los cuerpos materiales tiene su origen en los tres elementos básicos que, puros, constituyen:

²⁶ *Ibid.*, 424.

- 1) cuerpos luminosos: sol y estrellas (fuego);
- 2) cuerpos opacos: planetas, cometas, lunas (tierra);
- 3) cuerpos transparentes: cielos (aire).

Pongo los planetas y los cometas con la tierra porque, viendo que resisten como ella a la luz y que reflejan sus rayos, no encuentro diferencia entre ellos. Pongo juntos también al sol con las estrellas fijas y les atribuyo una naturaleza totalmente contraria a la de la tierra, porque la sola acción de su luz me permite conocer suficientemente que sus cuerpos son de una materia sumamente sutil y agitada. En cuanto a los cielos, en tanto no los pueden percibir nuestros sentidos, creo tener razón al atribuirles una naturaleza media entre los cuerpos luminosos, cuya acción sentimos, y la de los cuerpos duros y pesados, de los que sentimos la resistencia.²⁷

Los tres elementos pueden mezclarse ya por la proximidad de unos con otros, ya porque la inexistencia del vacío obliga a suponer que entre las partes del elemento tierra hay partes del elemento aire, y entre las partes del aire hay partes del elemento fuego, debido al tamaño, figura y acomodo de estas partes.

En estas mezclas, las partes de la tierra y del aire se comportan como cuerpos sólidos, ya que sus componentes no varían ni su figura ni su tamaño; en tanto que las partes del fuego se comportan como cuerpos sólidos continuamente deformables, ya que su figura y tamaño son indeterminados, y esta variabilidad les permite penetrar y llenar cualquier hueco o intersticio entre las partes del segundo elemento;

no solamente en el aire que respiramos sino también en todos los otros cuerpos compuestos, incluso en las piedras más duras y en los metales más pesados, donde hay partes del elemento del aire mezcladas con las de la tierra y, en consecuencia, también partes del elemento del fuego, puesto que se encuentra siempre parte en los poros del elemento del aire.²⁸

A través de la teoría de los elementos, Descartes no sólo pretende dar cuenta de la diversidad en el seno de la homogeneidad material, sino que propone un peculiar modelo de organización del universo,

²⁷ *Ibid.*, 427-428.

²⁸ *Ibid.*, 428.

fundado en las tres clases de partículas elementales, que dan origen a las tres clases de cuerpos materiales (planetas y cometas, sol y estrellas y cielos).

Interesante es que el criterio para clasificar de esta manera a los cuerpos que componen el universo, es el fenómeno de la luz. En efecto, Descartes usa el criterio de luminosidad y opacidad para la clasificación de los cuerpos, cualidades distinguibles por el sentido de la vista. Así, el modelo de organización del universo es realmente un modelo visual o modelo óptico. Las cualidades sensibles que nos permiten distinguir los tipos de materia en que el universo se organiza, son cualidades visuales.

Paradójico, sin embargo, resulta que bajo este modelo visual de organización del universo, en que las distintas formas de la materia se definen en función de la luz: luminosa, opaca, reflejante, refractante, etc., los cuerpos luminosos no posean ninguna cualidad "luminosa" en sí misma. En efecto, las sensaciones de luz y calor no son cualidades objetivas de los cuerpos, sino maneras en que nuestros sentidos traducen el movimiento de las partes componentes de los cuerpos del primer elemento.

Queda así descartada por completo la idea de que la luz sea una especie de emisión del cuerpo luminoso. Para Descartes la luz no es sino un efecto concomitante del movimiento mecánico de las partículas de los cuerpos del primer elemento —léase sol o estrellas— que transmite de manera peculiar su agitación al segundo —léase cielos— medio refractante que lleva hasta nuestros ojos estas peculiares vibraciones de las partículas materiales, que describimos vulgarmente como *rayos luminosos*.²⁹

Lo que me interesa destacar es que, por lo arriba descrito, se hace evidente que tras el modelo visual u óptico de organización del universo están siempre presentes el corpuscularismo atomista y el mecanicismo de Descartes. El primero pretende describir los tipos de partículas componentes de los cuerpos materiales, en tanto que el segundo pretende explicar el origen y fundamento de las leyes del movimiento. Del primero nos hemos ocupado en función de la precisión de la naturaleza material, del segundo lo haremos a propósito de los fundamentos metafísicos de la física en el siguiente apartado.

²⁹ Para mayor información sobre esta cuestión, consultar: Laura Benítez, "El mundo como modelo de óptica mecanicista", *Actas del Primer Simposio Hispano-Mexicano de Filosofía*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1966.

5.2. Física y metafísica

A partir de lo propuesto hasta aquí, específicamente la caracterización de la naturaleza como materia, nos damos cuenta de que la concepción de Descartes se aparta del sentido común y busca reducir la complejidad del mundo a términos evidentes, que borran la diversidad cualitativa y explican unitariamente la totalidad variante y variable del universo.

Cuando Descartes describe el mundo, no sólo habla de la materia sino también del movimiento y distingue entre descripción y causa del movimiento. Así, al explicar el movimiento, dice: “Todo ha comenzado a moverse tan pronto como el mundo comenzó a existir.”³⁰

Si los cambios en la naturaleza son los cambios en la materia tal y como la concibe, entonces toda modificación se reduce a desplazamiento de las partes y al incremento o pérdida de su velocidad. En efecto, Descartes sólo tomará en cuenta el movimiento local ya que cualquier otra clase de movimiento, consagrado por la tradición, no es, en su concepto, evidente.

Confiesan ellos mismos [se refiere a los filósofos escolásticos] que la naturaleza del suyo [del movimiento que explican] es muy poco conocida, y que para hacerla en alguna forma inteligible, no la han sabido explicar mucho más claramente que con estos términos: *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*, los cuales son para mí tan oscuros que me veo obligado a dejarlos aquí con su “jerga”, puesto que no podría interpretarlos [y, en efecto, estas palabras: el movimiento es el acto de un ser en potencia, en tanto está en potencia, no son más claras por estar en francés].³¹

El movimiento local que se define como la acción de pasar de un lugar a otro, da como resultado, más bien, un cambio de posición. Dice Descartes:

Y yo no conozco ninguno [tipo de movimiento] que sea más fácil de concebir que el de las líneas de los géometras que hacen que los cuerpos pasen de un lugar a otro y ocupen sucesivamente todos los espacios que están entre dos.³²

³⁰ *Mund. A/T XI*, 412.

³¹ *Ibid.*, 435.

³² *Ibid.*, 436.

En los *Principios* la noción se afina mucho más. Ahí, los conceptos de disposición de unos cuerpos frente a los otros, la relatividad del movimiento y el tratamiento del movimiento como una relación, se hacen más patentes. No obstante, lo que más me interesa enfatizar es que Descartes separa, en cierta forma, el movimiento de la acción, al desechar como explicación del cambio cualquier causa interna, que entiende siempre como causa oculta. El movimiento se reduce “a simple consideración geométrica de un cambio de posición”.³³

La tarea fundamental de la física cartesiana es reducir todos los efectos y propiedades, de los cuerpos que conocemos por experiencia, a partes de materia (cuerpos como porciones limitadas de extensión) con determinada figura, tamaño, posición con respecto a las otras, en movimiento o reposo. El interés se centra entonces en las leyes del movimiento.

Si el universo es infinito, al menos ilimitado, al ya no haber un centro del universo, se desvanece la distinción aristotélica entre movimiento natural y violento, y las mismas leyes regirán para todas y cada una de las partes de la materia.

La primera es que toda parte de la materia continúa siempre existiendo en un mismo estado, mientras el encuentro con otra no la obligue a cambiar.³⁴

Esta ley es reformulada en los *Principios* II-37 como: “cada cosa en particular persiste en el mismo estado tanto como sea posible y nunca lo cambia, a menos que se produzca un encuentro con otra”.³⁵

Si esta ley de inercia cartesiana pudiera ser sacada de contexto quizá no necesitaría de ningún fundamento ulterior, aunque sí de demostración matemática; pero la formulación cartesiana no es autónoma —y con esto no me refiero al contexto histórico en el cual la formulación de esta ley recoge algunas propuestas de Kepler y antecede a la de Newton—, sino que me refiero a que la ley de inercia no es autónoma de la concepción general cartesiana de la filosofía de la naturaleza.

Habrà que entender que el mundo es un enorme conglomerado de partículas, que ganan y pierden movimiento necesariamente por

³³ Octave Hamelin, *El sistema de Descartes*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1949, p. 326.

³⁴ *Mund.*, A/T XI, 435.

³⁵ *Princ.* II, A/T VIII, 37.

choques; así, se enuncia la segunda ley del movimiento —ley de permanencia o de resistencia— en *El mundo*:

Supongo como segunda regla que, cuando un cuerpo empuja a otro, no podría darle ningún movimiento, si no perdiera al mismo tiempo el suyo, ni quitárselo, sin que el suyo aumentara otro tanto.³⁶

Para los fines de este trabajo lo que más importa no son los problemas que para la física se derivan de estas dos reglas, sino su fundamentación en la metafísica. En otras palabras, lo que se busca es averiguar si la física se funda en la metafísica, como muchos estudiosos afirman.

Con relación a este problema, en *El mundo* se ofrecen toda clase de testimonios que corroboran la opinión; desde los meramente enunciativos hasta las argumentaciones más sofisticadas.

A pesar de que para Descartes el movimiento no es una sustancia, sino que en unas ocasiones lo refiere como modo o propiedad y en otras como relación, al considerar su causa, lo “sustancializa”, y encuentra que esta realidad no depende sino de Dios.

Si la cantidad de movimiento con que Dios dotó al mundo permanece inalterable, ello se debe a que Dios es inmutable y actúa siempre del mismo modo, lo cual constituye parte de su perfección. Así, la cantidad de movimiento generado en la creación permanece inalterable mientras Dios la conserva continuamente de instante en instante. Se hace manifiesto que lo que en realidad es constante, es el poder divino que actúa continuamente en el mundo, y por tanto, la cantidad constante de movimiento deriva de la permanencia de Dios.³⁷

En este sentido Bréhier afirma que la ley de la permanencia de la cantidad de movimiento, que descansa sobre la inmutabilidad de Dios, es a la física lo que la garantía divina de la evidencia es a la teoría del conocimiento.³⁸

Pero dejemos hablar al propio Descartes, quien en *El mundo* afirma:

³⁶ *Mund.*, A/T XI, 437.

³⁷ Harald Hoffding, *A History of Modern Philosophy*, Dover, Nueva York, 1955, p. 229.

³⁸ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1960, p. 91.

Así, estas dos reglas se siguen manifiestamente sólo de esto, que Dios es inmutable, y que actuando siempre del mismo modo, produce siempre el mismo efecto.³⁹

Si la primera ley nos dice que un cuerpo es incapaz de cambiar por sí mismo su estado de reposo o movimiento, en tanto que la causa última de todo movimiento es Dios, ya que no existen potencias o virtudes intrínsecas en los cuerpos, que causen su propio movimiento, y si, por otro lado, es claro que la cantidad de movimiento permanece constante, como afirma la segunda ley, pues la inmutabilidad de Dios así lo garantiza, y finalmente, si la única posibilidad para la transmisión del movimiento entre los cuerpos es el choque, parece consecuente concluir que el choque, como única posibilidad de modificación de los cuerpos, debe ser una acción instantánea.

En el universo, el movimiento se reduce a la acción instantánea por choques. El problema es cómo lograr la continuidad de un movimiento a través de sus múltiples acciones instantáneas. La exclusión del vacío, apelando a que las partes de la materia deben tocarse por todos lados, hace que el choque se transmita instantáneamente, permaneciendo constante la cantidad de movimiento, que se remite, en última instancia, a la inmutabilidad de Dios. De hecho, las leyes del choque expresan toda la necesidad de que la cantidad del movimiento se conserve la misma antes y después del choque. Así, la tercera ley del movimiento se enuncia en *El mundo*:

Agregaría, en la tercera, que mientras que un cuerpo se mueve, aunque su movimiento sea a menudo en línea curva, y que no pueda jamás hacer ninguno que no sea en alguna forma circular, como quedó dicho más arriba, de cualquier modo, cada una de sus partes individualmente tiende siempre a continuar el suyo en línea recta. Y así, su acción, es decir, la inclinación que tiene a moverse, es diferente de su movimiento.⁴⁰

Esta regla también tiene como fundamento la inmutabilidad de Dios, pero con una especificación interesante: la conservación continua. Así, dice Descartes:

Esta regla se apoya en el mismo fundamento que las otras dos y no depende sino de que Dios conserve cada cosa por una acción continuada

³⁹ *Mund.*, A/T XI, 439.

⁴⁰ *Ibid.*

y, en consecuencia, no la conserve tal y como pudo haber sido en algún tiempo anterior, sino precisamente tal y como es en el preciso instante en que la conserva.⁴¹

Aunque Descartes encuentra claro el fundamento de la tercera ley, lo cierto es que plantea algunas dificultades serias.

El movimiento que Dios transmite al universo es el movimiento uniforme y rectilíneo. Por otro lado, hay en todas las partes de la materia la tendencia a continuar este movimiento. Sin embargo, la disposición, esto es la distribución de las partes y las relaciones que en su ubicación se engendran, aunadas al hecho de que la materia constituye un pleno que, aunque discreto, es contiguo, dan como resultado que, según Descartes, el movimiento registrado efectivamente en el mundo sea circular.

Descartes distingue entre el movimiento real y la tendencia al movimiento. El movimiento real es circular, curvo, etc., pero la tendencia auténtica de las partes de los cuerpos, consideradas individualmente, es siempre al movimiento rectilíneo. Así, el movimiento circular se explica, más como efecto de fuerzas que se equilibran, que como principio ínsito en las partes.

Del planteamiento anterior se desprenden algunas consecuencias importantes:

1) Descartes entiende el movimiento rectilíneo como enteramente simple, por tanto evidente y comprensible de manera intuitiva.

2) Cada partícula individual tiende a moverse en línea recta. Para comprender el movimiento circular hay que concebir al menos dos partículas y la relación entre ellas.

3) En las partes, en sí mismas, no hay nada que explique el movimiento circular, si se las considera aisladamente; todo lo que tienen es la tendencia a moverse en línea recta. El movimiento circular se da como una determinación externa.

4) El movimiento rectilíneo es la tendencia natural de las partes y es propiamente el movimiento que Dios creó, ya que es el autor del movimiento en tanto movimiento uniforme y rectilíneo, pero son las diversas disposiciones de la materia las que lo tornan curvo.

⁴¹ *Mund.*, A/T XI, 440.

Dios, pues, es la causa del movimiento, pero el efecto es a la vez múltiple y diversificado. Las partes retienen o transmiten el movimiento por múltiples choques, así, el movimiento deja de ser uniforme y rectilíneo. Por otra parte, las disposiciones de la materia permiten que sus partes sean fácilmente desviadas del movimiento rectilíneo. Tal situación lleva a concluir que sólo Dios en su infinita sabiduría podría dar cuenta de la diversificación y multiplicidad del efecto, ya que ninguna física podría dar razón de cada caso de movimiento compuesto. ¿Cómo predecir el movimiento de una partícula, si está sujeta a innumerables choques? El dilema cartesiano es sostener a la vez la ley de la conservación del movimiento y el movimiento compuesto. Descartes creyó encontrar la salida a este problema distinguiendo el movimiento de su determinación.⁴²

El movimiento de las partes queda fundado en Dios mediatamente, pero la causa inmediata es la transmisión del movimiento por choques entre las partes de la materia; la pérdida y ganancia del movimiento debe especificarse, a fin de distinguir entre el movimiento y su determinación, esto es, dirección y velocidad que habrán de seguir las partes. Esto no se especifica en *El mundo* sino en los *Principios*. Sin embargo, en el primero se lee que:

Podría proponer aquí muchas reglas para determinar en particular cuándo, cómo y cuánto puede ser desviado el movimiento de cada cuerpo y aumentado y disminuido por su encuentro con otros, *lo cual comprende sumariamente, todos los efectos de la naturaleza*. Pero me conformo con advertirles que, además de las tres leyes que he explicado, no quiero suponer otras que aquellas que se siguen infaliblemente de estas verdades eternas, sobre las que los matemáticos están acostumbrados a apoyar sus más seguras y más evidentes demostraciones.⁴³

De la explicación sobre la materia y el movimiento que en *El mundo* propone Descartes, puede concluirse que:

1. La física cartesiana no puede desvincularse de la metafísica, porque pone en crisis los conceptos metafísicos tradicionales de materia y movimiento; esto es, en la polémica con los escolásticos mues-

⁴² Hamelin, en la obra citada, plantea el problema de manera negativa. O bien Descartes debió renunciar a la ley de la conservación del movimiento, o bien debió negar la composición del movimiento.

⁴³ *Mund.*, AT XI, 442.

tra el paso del tratamiento metafísico al tratamiento físico de los problemas.

2. No obstante, la física encuentra sus fundamentos últimos en la metafísica, pues para la física cartesiana la postulación de la inmutabilidad de Dios, entendida como causa que produce siempre el mismo efecto, es fundamental, en vista de que sólo la regularidad inalterable de la relación causal puede garantizar la construcción de una ciencia de la naturaleza universal y necesaria.

3. El papel de Dios como creador del universo o, más específicamente, como creador de toda la materia que está a nuestro alrededor, concebida esencialmente como extensión indefinida, es tan importante como el que la metafísica cartesiana le asigna en cuanto causa última del movimiento. La idea es que, si Dios es perfecto, es inmutable, y ¿qué mejor fundamento o reforzamiento de la relación causal se puede proponer que éste? Descartes señala al respecto:

Porque, ¿cuál fundamento más firme y más sólido puede uno encontrar para establecer una verdad, incluso queriéndolo escoger a capricho, que el tomar la firmeza misma y la inmutabilidad que está en Dios?⁴⁴

—Si Dios es inmutable, garantiza la permanencia de la misma cantidad de movimiento (primera ley del movimiento).

—Si Dios es inmutable, garantiza, al ser su acción idéntica, que conserva el mundo desde que lo creó tal y como es en cada instante (con la misma tendencia al movimiento uniforme y rectilíneo, pero con diversas disposiciones), en el sentido de que una vez dotada la materia de movimiento, sus leyes, como leyes de la naturaleza, deben dar cuenta de todos los cambios que sufre.

Puesto que de esto solo, a saber, que Dios continúa conservándola, se sigue necesariamente que debe haber muchos cambios en sus partes, los cuales, me parece, no pueden ser atribuidos a la acción de Dios, puesto que ella no cambia nunca, por lo que los atribuyo a la naturaleza, y a las reglas mediante las cuales se producen estos cambios, las llamo leyes de la naturaleza.⁴⁵

—Si Dios es inmutable, garantiza que el instantaneísmo del movimiento por choques, tenga continuidad en dos sentidos: a) en el

⁴⁴ *Ibid.*, 439.

⁴⁵ *Ibid.*, 434.

sentido de la contigüidad de las partes de la materia, que excluye el vacío; y b) en el sentido de la transmisión inmediata y encadenada del movimiento, contando con que no hay excepciones a la ley natural pues Dios no opera milagros.

La conclusión que parece seguirse de todo esto, es que el supuesto fundamental de la física cartesiana es la inmutabilidad de Dios, entendida como causa que produce siempre el mismo efecto. Lo que Descartes requiere es la uniformidad o reforzamiento de la ley causal, que le permita construir una ciencia de la naturaleza, en cuya base se hallen los conceptos de uniformidad de la materia, ley de inercia y la transferencia del movimiento por choques.

Cabe preguntarse, ¿qué es metodológicamente anterior: la idea de Dios, que da sustento a las leyes de la naturaleza, o la concepción de naturaleza, en que se requiere reforzar la relación causal, para lo cual Descartes encuentra apropiado recurrir a la inmutabilidad divina? En otros términos, la física cartesiana deriva verdaderamente de la postulación previa de la perfección e inmutabilidad de Dios, o bien la concepción físico-geométrica de la naturaleza, que ha de expresarse en leyes, recurre a la postulación de Dios, por parecerle a Descartes la vía más expedita de garantía de estabilidad, regularidad y constancia de los procesos naturales.

Esta segunda alternativa de explicación se ve fuertemente reforzada por comparación con un proceso metodológico similar, que Descartes lleva a cabo en el ámbito de la epistemología, cuando funda la garantía de la existencia formal de las cosas, esto es, fuera del pensar, en la bondad divina.

Continuamente oímos hablar de hipótesis *ad hoc*. En este caso tal vez podamos hablar de principios *ad hoc*, cuya función parece ser dar solución a problemas que la teoría no puede resolver desde dentro. Por ejemplo, en este caso, el instantaneísmo de la acción mecánica, el movimiento en el pleno, la diversificación del efecto, etc., son problemas que se generan o por la forma en que se han definido los términos y se han traducido en ley, o por cierta inconsistencia entre las propias leyes.

Así, podemos concluir que los principios metafísicos, específicamente la inmutabilidad divina, no son en Descartes genéticamente punto de partida para la construcción de la física, sino que se postulan para dar sustento a ciertas ideas acerca de la naturaleza, físicas y cosmológicas, previamente asumidas.

5.3. *El conocimiento de la naturaleza*

5.3.1. El proyecto de la ciencia natural

Al abordar el problema de qué entiende Descartes por ciencia de la naturaleza, nos encontramos en una situación confusa muy peculiar, en vista de que la ciencia de la naturaleza para nosotros está plenamente diversificada, algo que no sucedía en tiempo de Descartes y, por otra parte, nosotros no entendemos por física lo que Descartes entendió. Un primer paso tal vez sea tratar de averiguar cuál es el lugar que Descartes le asigna a la física en su sistema, con lo cual al menos podremos ubicarla. Hamelin, en su *Sistema de Descartes* refiere:

Conocemos ya el lugar que Descartes le asigna a la física en el prefacio de los *Principios*: ella es como el tronco de la filosofía, siendo la metafísica, en cambio, su raíz.⁴⁶

Para Hamelin, la física cartesiana depende de la metafísica indirectamente, porque requiere del método, y directamente, porque las leyes físicas requieren de un fundamento metafísico. Independientemente de los matices que para los intérpretes adquiera la dependencia de la física con respecto a la metafísica en el sistema cartesiano, se trata de un hecho indiscutible, como ya se vio, y si no fuera por sus consecuencias, pasaría por un lugar común en filosofía.

Para comprender las fuentes cartesianas de la física, hay que partir de una consideración teórica básica, a saber, que el sistema cartesiano no ofrece una teoría física independiente. Al vincularla con una serie de fundamentos metafísicos, el resultado no es un cuerpo de ciencia física sino una filosofía de la naturaleza, en la cual física y metafísica se encuentran estrechamente vinculadas.

Lo anterior lleva a la conclusión de que es difícil hablar de una física aislada. En el sistema de Descartes parece no existir sino una filosofía de la naturaleza, que es la ciencia que estudia el mundo natural real. Sin embargo, siguiendo a Descartes, algunos autores, como S.V. Keeling, proponen que es posible trazar una clara distinción entre la física, como un sistema deductivo de proposiciones, que sitúa la explicación de los fenómenos en un mundo posible, y la filosofía de la naturaleza, que fundamenta este sistema de proposi-

⁴⁶ Octave Hamelin, *op. cit.*, p. 318.

ciones en la metafísica, para poder explicar el mundo natural real con suficientes garantías.

Ahora podemos estar seguros de que ninguna proposición de la física puede garantizar por ella misma que toda la física sea una descripción de toda la naturaleza realmente existente. Pero la metafísica, si la aceptamos, garantizará tal afirmación, piensa Descartes, y su ciencia física, junto con la demostración de que es deducible de la metafísica, es precisamente lo que él entiende por "Filosofía natural".⁴⁷

Naturalmente, la consideración de la física como un cuerpo deductivo de verdades, no es gratuita: Descartes ha dado pie a esta interpretación, sin embargo, es conveniente analizarla.

Trataré este problema presentando, primero, las fuentes cartesianas de la física, para ubicar el área de estudio, lo cual me permitirá hacer una presentación sintética de las tesis de la física, como cuerpo deductivo de verdades, para finalmente tratar de matizar esta propuesta.

Descartes nació en 1596 y, desde 1619, cuando contaba con 23 años, se consagró al estudio de los fenómenos físicos, especialmente el de la luz. Para 1621 había escrito la *Dióptrica*, que no se publicó sino hasta 1637, pero en sus *Cogitationes privatae* (1619-1621), refiere diversos experimentos físicos. Por otro lado, alusiones a fenómenos físicos aparecen en sus *Reglas* (1628): sin embargo, es decisiva la presentación de los fenómenos naturales que hace en *El mundo o tratado de la luz*, escrito en 1632 y que se publicó después de su muerte.

En un estudio especializado sobre el problema de la luz: *Theories of Light from Descartes to Newton*, A.I. Sabra reconstruye, a través de los textos citados, el problema de la luz en el sistema cartesiano; sin embargo, Descartes quería explicar algo más que el fenómeno de la luz, aunque le concedió la importancia que todo físico le ha otorgado.

El contenido propio de las reflexiones físicas cartesianas se expresa cabalmente en *El mundo*. Ahí Descartes presenta:

1. Una teoría general de la génesis del universo.
2. Una teoría corpuscular de la materia.
3. Una teoría de los elementos.

⁴⁷ S.V. Keeling, *Descartes*, Oxford University Press, Londres, 1968, p. 133.

4. Una teoría general sobre la naturaleza de la luz.
5. Explicaciones sobre la naturaleza, movimiento y posición de los astros.
6. Explicaciones sobre las fases de la luna, las mareas y los cometas.
7. La fundamentación metafísica de la existencia de la materia y de las leyes del movimiento.
8. Algunos problemas epistemológicos, específicamente sobre percepción sensible.

Si tomamos en cuenta que este tratado debía completarse con el *Tratado del hombre*, se hace plausible la interpretación de Tannery en el sentido de que Descartes pretendía elaborar un gran sistema de física, que reemplazaría al aristotélico.⁴⁸ Sin embargo, teniendo en cuenta los contenidos del *Tratado*, ¿qué es lo que Descartes entiende por física? Atendiendo a la distinción ya referida entre física y filosofía natural, es fácil concluir que lo que Descartes se propone es la explicación de los más importantes, para él, fenómenos naturales, explicación que debe fundamentarse metafísicamente. El programa es, entonces, elaborar un sistema de filosofía natural. Falta ahora explicitar cómo se constituye.

5.3.2. ¿Es la física cartesiana un sistema deductivo de verdades?

En su *Descartes*, S.V. Keeling refiere como notas características de la física cartesiana las siguientes:

1. Para Descartes la física es un sistema.
2. Es el resultado de aplicar el método matemático a ciertos objetos no matemáticos.
3. La física es un *corpus* de resultados interconectados, altamente general, acerca de distintas clases de objetos naturales.
4. La física no se diferencia de la geometría por el método, sino porque la geometría trata de ciertas naturalezas (las propiedades del espacio euclídeo), mientras que la física trata de otras constantes.

⁴⁸ Paul Tannery, "Descartes physicien", *Revue de Metaphysique et de morale*, París, 1896, p. 179.

5. La física es otra clase de geometría, que ofrece la explicación de los fenómenos naturales.

6. “Toda mi física no es otra cosa más que geometría.” (Carta a Mersenne, 1638.)

Lo que está detrás de esta reconstrucción sintética de las proposiciones cartesianas en torno a la física, es la consideración de que, en concordancia con su idea general del conocimiento físico, que según sus palabras constituye “el tronco del saber”, éste debe fundarse en verdades últimas, átomos de verdad, (concepción fundacionista) y que, en consecuencia, de la intuición evidente de las ideas primarias *a priori* puede pasarse por deducción a verdades derivadas. Para esto habrá que aplicar cuidadosamente las *Reglas*, a fin de asegurar la consistencia del *corpus*.

En suma, según esta versión, la física no sería sino un sistema deductivo de verdades, rigurosamente establecido, en tanto sólo se admiten las claras y distintas, posibles (como no contradictorias) y completas; esto es un sistema de verdades adecuadas.

Sin duda, extraña y preocupa que alguien, a través de la mera concepción clara y distinta de la extensión, pueda decirnos cómo es el mundo natural, pero cabe preguntarse, si ésta es una caracterización adecuada, o al menos completa, de lo que Descartes entiende por física o conocimiento del mundo natural.

Cuando Descartes escribió las *Reglas para la dirección del espíritu*, consideró fuera de cuestión que por ciencia sólo debía entenderse un conocimiento cierto y evidente.⁴⁹ Más aún, en la propia regla dos afirmó, de manera tajante, que sólo hay que otorgar el asentimiento a los conocimientos de los cuales sea imposible dudar. No obstante, señala como doble vía del conocimiento la experiencia y la deducción, advirtiendo, naturalmente, que la primera puede *engañarnos* y la segunda puede ser *incompleta*.

Aunque, el caso de la experiencia plantea los problemas más graves para el conocimiento, la deducción no está exenta de dificultades. En efecto, aunque la deducción se define como aquello que se concluye necesariamente de otras cosas conocidas con certeza,⁵⁰ la

⁴⁹ *Reg.*, A/T X, 362.

⁵⁰ *Ibid.*, 369.

mediación de la memoria, que es frágil e inestable, puede conducir a errores.⁵¹

Por otro lado, si hay una falla operativa como no aplicar la enumeración suficiente o no hacerlo con el debido orden, la deducción puede resultar falsa. Finalmente, el propio entendimiento puede separar o componer ideas de manera inapropiada, originando con ello yerros.

Para superar estas limitaciones se instituye el método como la vía más adecuada de indagación de la verdad. Descartes señala que hay cuatro facultades para conocer: el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la memoria; sin embargo, enfatiza que sólo el entendimiento puede percibir la verdad.⁵² Considera que hay una sola fuerza cognitiva espiritual, como ya se dijo en el primer capítulo, que está detrás de toda operación de conocimiento y es, propiamente, el espíritu.⁵³

En cuanto a los objetos por conocer, esta fuerza cognitiva espiritual sólo tiene acceso a sus representaciones o ideas, y no a las cosas mismas. Por ello, para que el entendimiento tenga la intuición distinta de un objeto particular, será necesario:

i) dejar a un lado en la representación aquello que no exige la atención inmediata;

ii) reducir la pluralidad y particularidad sensorial a esquemas generales y simplificaciones.⁵⁴

Por todo lo dicho, para cualquiera que se acerca a las *Reglas* o al *Discurso*, es evidente el peso que Descartes le otorga a la deducción, o lo que es lo mismo, a la intuición-deducción, como la vía más adecuada para llegar al conocimiento, incluso al conocimiento del mundo natural. La intuición-deducción opera a partir de principios verdaderos y ya conocidos, mediante un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento, que tiene, de cada término, una intuición clara.⁵⁵ Incluso, llega a decir en la regla XII:

⁵¹ *Ibid.*, 408.

⁵² *Ibid.*, 411.

⁵³ *Ibid.*, 416.

⁵⁴ *Ibid.*, 417.

⁵⁵ *Ibid.*, 407.

Los hombres no disponen de otros caminos para acceder a un conocimiento cierto de la verdad, que la intuición evidente y la deducción necesaria.⁵⁶

No obstante, aunque dándole un sitio menos importante, Descartes no renuncia a la experiencia como fuente de conocimiento y, en contraste con la idea de que el conocimiento que se obtiene por la experiencia puede ser engañoso, resalta singularmente la afirmación de que el método no sólo impide conclusiones infundadas y confusiones en el orden de fundamentación del conocimiento, sino que no permite dejar a un lado *la experiencia*, suponiendo, falsamente, que todo conocimiento es *a priori*.

Así hacen también esos filósofos que dejan de lado las experiencias; se figuran que la verdad nacerá de sus cerebros, como Minerva nació del de Júpiter.⁵⁷

La experiencia reaparece como fuente de conocimiento, aunque con todas las reservas del caso. No se puede prescindir de ella, pero se requiere:

- 1) Que el entendimiento tenga la intuición previa del objeto a estudiar.
- 2) No suponer que la imaginación representa fielmente a los objetos.
- 3) No suponer que los sentidos nos dan la verdadera forma de las cosas.
- 4) No suponer que los objetos externos son tal y como aparecen.⁵⁸

Es pertinente señalar que, hasta el momento, sólo se ha dicho que la experiencia está involucrada en los procesos de conocimiento, mas falta por aclarar cuál es su verdadero papel en la constitución de la ciencia.

En la regla XII Descartes hace explícita la importancia de la experiencia para la constitución del conocimiento científico, al proponer que:

⁵⁶ *Ibid.*, 425.

⁵⁷ *Ibid.*, 380.

⁵⁸ *Ibid.*, 423.

1) Deben reunirse todas las experiencias sobre el fenómeno estudiado.

2) Inmediatamente, debe procederse a determinar cuál es la combinación de naturalezas simples, necesarias para producir todos los efectos experimentados.

3) Si se encuentra esa combinación, se puede decir que se ha encontrado la verdadera naturaleza de la cosa, en la medida en la que se deja descubrir por un hombre, a partir de las experiencias dadas.⁵⁹

La experiencia se ve ahora, más claramente, como un acceso al conocimiento, específicamente al conocimiento de fenómenos particulares de la naturaleza, ya que las experiencias, a las que Descartes se refiere en el pasaje anterior, toman como ejemplo la piedra imán.

En la parte sexta del *Discurso* se añade una nota importante:

Incluso, me he dado cuenta, por lo que toca a las experiencias, que son tanto más necesarias, cuanto más se avanza en el conocimiento.⁶⁰

La razón es que en la medida en que nos alejamos de los principios generales y nos acercamos a los fenómenos particulares, aunque sabemos *a priori* que es necesario que la ley general se cumpla en cada caso particular, la reconstrucción irá de los efectos a las causas y no al revés. En este caso, el avance en el conocimiento, al que se refiere Descartes, es el que se logra cuando, después de avanzar de lo general a lo particular, se consideran los efectos, de tal forma que podamos establecer cómo se vinculan con lo general, esto es, con la causa remota que los explica.

A continuación, haciendo un repaso de los objetos que se han presentado a mis sentidos, me atrevo a decir que no he percibido ninguna cosa que no pudiese explicar muy fácilmente a través de los principios que he encontrado. Pero es también necesario que afirme que el poder de la naturaleza es tan amplio y tan vasto y que estos principios son tan simples y tan generales, que no percibo casi ningún efecto particular que no conozca de antemano que puede ser deducido de muy diversas formas y mi mayor dificultad es comúnmente de cuál de estas formas depende.⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, 427.

⁶⁰ *Disc.*, A/T VI, 63.

⁶¹ *Ibid.*, A/T VI, 65.

La experiencia permite elucidar, en el camino que va de los efectos a las causas, para los fenómenos particulares, cuál es la cadena causal adecuada.⁶²

La importancia del pasaje reside en que no sólo se señala la experiencia como un acceso al conocimiento de fenómenos particulares, sino que se la toma como el criterio para decidir sobre teorías deductivas alternativas. Descartes no se extiende demasiado sobre esta cuestión, sin embargo, se plantea con toda claridad la estrategia metodológica para el conocimiento del mundo natural.

Primeramente he tratado de encontrar, en general, los principios o primeras causas de todo lo que es o puede ser en el mundo, sin considerar nada más, para tal efecto, que a Dios que lo ha creado, ni extraerlas de otra parte sino de ciertas simientes de verdad, que están en nuestra alma de manera natural. Después de esto, he examinado cuáles eran los primeros y más ordenados efectos, que se pudieran deducir de estas causas, y me parece que de este modo encontré los cielos, los astros, una tierra, el aire, el agua, el fuego, los minerales, y algunas otras cosas semejantes, que son las más comunes de todas y las más simples y, en consecuencia, las más fáciles de conocer. Después, en tanto he querido descender a los (efectos) que eran más particulares, se me presentaron tantos diversos, que no creí que fuera posible, al espíritu humano, distinguir las *formas* o especies de cuerpos que hay sobre la tierra, de una infinidad de otras que podrían ser, si hubiese sido la voluntad de Dios el ponerlas aquí, ni en consecuencia de aprovecharlas para nuestro uso, si no estableciéramos antes las causas por los efectos y nos sirviéramos de muchas experiencias particulares.⁶³

En suma, por lo que hace al conocimiento de la naturaleza, hay dos formas de proceder:

1) De las causas a los efectos, por inferencias deductivas, para las cuales se señalan en las *Reglas* todas las prescripciones que, de manera general, preservan para Descartes la propiedad de la verdad en la cadena deductiva.

⁶² Alquíé propone que en este pasaje Descartes recuerda lo que Francis Bacon llamó la experiencia crucial. Esta opinión se ve avalada, en mi concepto, por el hecho de que la experiencia no sólo es origen del conocimiento de fenómenos particulares, sino que condiciona la elección de teorías o explicaciones alternativas. Descartes, René, *Œuvres Philosophiques*, Garnier Frères, París, 1963, vol. I, p. 637.

⁶³ *Disc.*, A/T VI, 64.

2) De los efectos a las causas, cuando sobre la base de la experiencia, transitamos primero de los fenómenos particulares a causas generales restringidas, y después, eligiendo entre posibles vías deductivas, hasta las primeras causas.

Hay que subrayar que estos caminos no pueden separarse, pues son, en cierta forma, complementarios. En efecto, Descartes no admitiría un camino de inducción empírica, que fuera contra los principios establecidos *a priori*; sin embargo, también es cierto que el conocimiento que se obtiene por la experiencia, no es meramente ejemplo o confirmación de lo ya establecido de manera deductiva. La ejemplificación o instanciación de las leyes generales en los casos particulares no es ejercicio mecánico. Como vimos, la importancia de la experiencia para decidir sobre explicaciones alternativas, hace de ella un factor fundamental en la constitución del conocimiento. Finalmente, tampoco hay que olvidar que los principios generales o verdades primeras, se fundamentan en la metafísica, como vimos en la sección anterior.

En consecuencia, la física no es únicamente un cuerpo de verdades deducidas de principios *a priori*, sino que se extiende a cuestiones particulares, que por inducción se pueden simplificar y ordenar, hasta lograr conectar sus causas próximas con las más remotas y generales que les sirven de apoyo. La idea es, entonces, que el orden cartesiano no abarca únicamente las cadenas deductivas que parten de primeros principios, cuya aplicabilidad directa se ve restringida a cuestiones generales, sino las inductivas, que recogen las cuestiones más particulares, pero de manera que sea posible enlazarlas con los principios más generales, que las explican y fundamentan. Lo importante es que no podemos acercarnos directamente al fenómeno particular por vía deductiva. La deducción no puede extenderse a los efectos más particulares. La única forma de llegar a los fenómenos particulares es la vía empírica y, por ello, se hace necesario registrar y ordenar, cuantas experiencias sea posible, acerca de un fenómeno particular.

El establecimiento de las “formas” naturales o “especies de cuerpos”, preocupación que Descartes comparte con Bacon, no puede hacerse *a priori*, pues aunque el análisis conceptual de la idea innata de extensión y los principios de la física sean fundamentales para el conocimiento de los aspectos que atañen a todo cuerpo material, la configuración interna de un objeto particular, su forma específica,

puede conocerse únicamente cuando se han registrado sus pormenores de manera empírica.

Así, siguiendo el ejemplo cartesiano de la sexta meditación, podemos decir que se trata de la misma cera, de la cual sabemos mediante nuestras ideas innatas que es esencialmente extensión, pero su configuración propia como cera, distinguible del hierro o del magneto; la temperatura a la que se licúa y pierde el olor; la cantidad de agua que contiene; los usos más convenientes que pueden dársele, etc., etc., eso es conocimiento de efectos particulares, nada deleznable, en la medida en que colaboran al bienestar del ser humano, del mismo modo que Bacon lo propone.

Porque ellos [los principios generales] me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos que serían muy útiles para la vida, y que en lugar de esta filosofía especulativa, que se enseña en las escuelas, podemos encontrar una práctica, mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlas del mismo modo en todos los usos, para los cuales son adecuadas, y así hacernos dueños y poseedores de la naturaleza.⁶⁴

Anclados en la metafísica, el conocimiento deductivo de la física y el empírico de los efectos particulares adquieren realidad el uno y seguridad el otro, y su plena vinculación constituye para Descartes el ideal de la filosofía de la naturaleza.

5.3.3. La visión y el conocimiento de la naturaleza

En el apartado anterior procuré poner de manifiesto que el conocimiento empírico tiene un lugar muy importante para Descartes, en cuanto forma parte indispensable del conocimiento de la naturaleza por sus efectos más particulares. En esta forma se señaló, de manera general, la ubicación de la experiencia dentro del método cartesiano. Ahora trataré de ubicar el caso específico de la visión, no sólo como fuente de conocimiento, sino como fenómeno físico, que sirve de término de comparación o metáfora a la epistemología cartesiana.

⁶⁴ *Ibid.*, 62.

Descartes sabe que la vista es el más privilegiado, “noble y universal de los sentidos”; así lo refiere en la *Dióptrica*. Bien puede concluirse que la observación tiene en él, como en cualquier autor del siglo XVII, un lugar destacado. Son muchos los autores de la época que estudiaron el funcionamiento del ojo, aunque las mayores precisiones al respecto se deben, nuevamente, a Descartes y a Bacon. Se estudió así el fenómeno de la visión, y nadie como Descartes abunda en analogías en que se compara el conocer con el ver. Para todos los estudiosos de Descartes resulta evidente el uso reiterado que hace en las *Reglas* de términos tomados de la óptica, a saber: intuición, visión intelectual, claridad, distinción, etc. La terminología cartesiana sugiere fuertemente el uso de parámetros ópticos. En efecto, concebir ideas es “ver” ideas en el entendimiento y verlas atentamente. Tal parece que la “luz” del entendimiento “aclara” el “campo visual” de la mente, al “iluminar” las ideas, del mismo modo que la vela ilumina los objetos en el gabinete oscuro.

La analogía óptica en la teoría epistemológica no es tan sorprendente, si tomamos en cuenta que un modelo óptico sirve de base a la explicación de la organización del mundo natural, como quedó dicho. Sin embargo, conviene hacer la distinción entre una metáfora y un modelo visual de conocimiento. Es un hecho que Descartes usa la terminología de la óptica, en repetidas ocasiones para explicar el funcionamiento de la mente, sin embargo, nunca sostiene que el conocimiento se fundamente en la percepción sensible, visual u otra, ni mucho menos que sea el punto de partida de una teoría del conocimiento. A este respecto Geneviève Brykman⁶⁵ considera que la analogía óptica era considerada por el propio Descartes como un recurso pedagógico cómodo, puesto que la fuerza cognitiva, como señala en las *Reglas*, es una fuerza espiritual.

No obstante, cabe hacer dos observaciones: la primera se refiere a la importancia que la visión tiene para el conocimiento, en tanto que la segunda versa sobre cómo, sin llegar a establecer un modelo, la metáfora óptica tiene importancia para la epistemología cartesiana, no únicamente porque utiliza esa clase de lenguaje, sino sobre todo porque, si la organización del mundo sigue un modelo óptico, es natural suponer que el sujeto de conocimiento puede conocer di-

⁶⁵ Geneviève Brykman, “Le modèle visuel de la connaissance chez Berkeley”, *Revue Philosophique*, no. 4, 1983, p. 430.

cha organización, porque cuenta con el instrumental “óptico” mental, esto es, con la percepción del espíritu.

En cuanto a la primera observación, es pertinente recordar que, a pesar de la limitación sensorial, o mejor aún, para subsanarla, Descartes considera muy importante el uso de instrumentos y, aunque la *Dióptrica* no puede reducirse a un mero manual para tallar lentes,⁶⁶ es innegable que Descartes tenía enorme interés en promover la construcción de aparatos, que nos facilitaran el conocimiento del mundo.

El conocimiento de la naturaleza desde la perspectiva óptica, trasciende, en Descartes y sus contemporáneos, al afán meramente teórico de explicación, tanto de producción de los fenómenos luminosos, como del funcionamiento del ojo, hacia las aplicaciones prácticas y, diríamos hoy, tecnológicas.⁶⁷

Sobre este mismo asunto, J. F. Scott señala que Descartes:

quiso determinar, a partir de consideraciones científicas, la forma de los lentes, pero adaptada al mejoramiento del telescopio recientemente inventado.⁶⁸

El conocimiento de lo muy lejano o lo muy pequeño, sólo puede lograrse mediante instrumentos adecuados, que constituyen una forma empírica de acercarse al mundo natural. Empero, si subsiste la crítica metodológica a la sensibilidad, es porque Descartes requiere subrayar la diferencia entre el conocimiento de los fenómenos, en tanto objetos del sentido común, y estos mismos como objetos de la ciencia física. Así, conocer las luminarias del cielo a través del telescopio es conocerlas, además, a través de las teorías físicas y ópticas, que permiten la comprensión y explicación de los fenómenos concomitantes de la refracción celeste y, por tanto, las distorsiones que sufren las estrellas observadas.

⁶⁶ E. Bruce Stansfield propone esta idea en su artículo: “Descartes on Refraction. Scientific Versus Rhetorical Method” consignado en *Isis*, no. 75, 1984, pp. 481-502.

⁶⁷ Laura Benítez, estudio introductorio a *El mundo o tratado de la luz* de René Descartes, UNAM, México, 1986, pp. 36-37.

⁶⁸ J.F. Scott, *The Scientific Work of René Descartes*, Taylor and Francis, Londres, 1976, p. 32.

En cuanto a la segunda observación, es claro que el fundamento del conocimiento para Descartes no es la sensibilidad; sin embargo, lo que no es tan claro, es la conclusión de que por ello la sensibilidad no tiene parte en la constitución del conocimiento.

Como vimos en la sección anterior, desde la perspectiva metodológica la experiencia y, específicamente, la observación de los efectos particulares, es necesaria para el establecimiento de las explicaciones adecuadas. Si esto es así, nada tiene de extraño que, si se ha hallado un parámetro óptico para explicar la organización del universo, éste se extienda analógicamente a la organización de las operaciones mentales. Así, las explicaciones de la física se filtran metafóricamente hasta la epistemología mostrando cierta permeabilidad entre estos campos de la investigación cartesiana, lo cual no significa que los conceptos físicos hayan enriquecido necesariamente a la epistemología cartesiana, pues incluso hay quienes sostienen que sólo han servido para oscurecerla.⁶⁹ Con todo, lo que no se puede negar es que la perspectiva óptica le da su sello propio a la epistemología que a base de luz y claridad busca rebasar todas las oscuridades, penumbras, confusiones e indistinciones, como la vía adecuada de acceso al conocimiento evidente.

⁶⁹ Geneviève Brykman, *op. cit.*, p. 431.

CONCLUSIONES

Este trabajo se ha desarrollado tomando como base las siguientes hipótesis:

1) Que en Descartes no hay un rechazo al conocimiento sensible (lo cual es una lectura muy frecuente) sino una reubicación de este tipo de conocimiento que refuerza la actitud empirista. Claro ejemplo en el nivel epistemológico son la teoría causal de la percepción y el representacionismo; y en el metodológico, las consideraciones que Descartes comparte con Bacon, como el papel de la experiencia en el conocimiento que invalida la idea de que el conocimiento se dé puramente *a priori* y, más importante todavía, el proponer que hay una vía de conocimiento que va de los efectos más particulares a las causas, donde la experiencia es la que decide, entre teorías explicativas alternativas, cuál es la más adecuada para la explicación de fenómenos concretos.

2) Que las consideraciones más importantes acerca del mundo en Descartes remiten al mundo externo y al mundo natural que son claros correlatos de una versión moderna epistemológica del mundo para un sujeto que lo conoce.

3) Que para ser congruente con su criterio de verdad es menester ampliar la teoría del error de modo que permita entender cómo se gesta desde la mera concepción de ideas al separar y componer sus elementos. En otras palabras, que la teoría del error tal y como se ofrece en la cuarta meditación y en los *Principios* es insuficiente para la cabal comprensión de la verdad como la entiende Descartes.

4) Que Descartes no es un escéptico aunque ofrezca argumentos escépticos tan fuertes que de no aceptar su propia solución metafísica, en que se da un salto de nivel, no es posible resolverlos en el nivel empírico en el que los planteó. Por otra parte, tampoco el método de la duda lo convierte en un escéptico, ni mucho menos en

un promotor del escepticismo. Combate el escepticismo ahondando en las formas de escepticismo existentes, al proponer una serie de argumentos que muestran con claridad su reflexión sistemática en relación con este problema, al analizar sus diversos grados de profundidad.

5) Que Descartes se halla en una situación de conflicto entre el atomismo y el corpuscularismo por la necesidad de explicar el mundo real y sus cambios para lo cual acude a la teoría de los elementos que desarrolla en *El mundo* pero que borra de los *Principios*. Y que lo que este conflicto muestra de fondo es que tiene problemas para enlazar su visión geométrico-matemática con la propiamente física.

6) Que en Descartes la metafísica va mucho más allá de un puro nivel de justificación frente a las instituciones de su tiempo para convertirse en un factor explicativo fundamental, así de la posibilidad del conocimiento, como específicamente, de la existencia y legalidad del mundo natural y de la constitución de una ciencia verdadera sobre él.

En cuanto a las conclusiones podemos decir:

1) Que es posible ver a Descartes, dentro de esta lectura empirista, como continuador de Bacon, en los aspectos ya mencionados de la inducción y como precursor de Locke, Berkeley y Hume, en cuanto los enfrenta al problema del representacionismo y se preocupa por establecer los límites de nuestra capacidad perceptual.

2) En cuanto a su ontología, podemos decir que presenta una doctrina más simple, ya que lleva a cabo una sustantiva reducción de entes; sin embargo, su realismo resulta paradójico toda vez que la sustancia no puede conocerse sino a través de sus modos, lo cual abrió la puerta, de manera más directa a la crisis de lo en sí, ya que como argumenta Locke si sólo se conocen propiedades es muy lógico concluir que sólo ellas existen y no hay un desconocido sustrato en que inhieran.

3) En Descartes la distinción es un elemento clave para la comprensión del problema de la verdad, pues la verdad, en el nivel del análisis de conceptos o de procesos deductivos está directamente ligada a procesos de división y composición de ideas; y, por otra parte, los criterios que rigen dichos procesos se remiten a la ontología cartesiana de modo que no sólo se trata de la consistencia para dividir o componer ideas, sino también de la correspondencia que guiará la división o composición adecuada. Esto lleva a concluir que el error no se reduce al desajuste entre voluntad y entendimiento, sino que

puede provenir del propio entendimiento, específicamente de la facultad de concebir cuando el entendimiento compone o divide ideas de manera impropia.

4) Descartes no es fundacionista consistente porque en él no hay verdaderos átomos últimos de verdad. Según mi lectura, sus naturalezas simples son ideas incompletas o inadecuadas (elementos de ideas) que no pueden pensarse unos al margen de los otros.

5) Descartes no fue solamente un corpuscularista sino un atomista *sui generis*. La teoría de los elementos revela que hay un límite natural a la división de las partículas. Así pues, hay una distancia muy grande entre el plano hipotético matemático de la concepción de la materia y el plano físico. En el orden natural la diversidad y multiplicidad de los cuerpos que Descartes quiere sostener sólo puede darse con base en algún tipo de atomismo.

6) Descartes propone una organización del universo de acuerdo con un modelo de óptica y utiliza en su epistemología un lenguaje que deriva de esta clase de consideraciones, aunque no puede decirse que su epistemología se sustenta en un teoría de la visión. Con todo es claro que la reubicación de los problemas que atañen al conocimiento sensible permiten concluir que en la epistemología cartesiana se revalora la observación, y explícitamente la visión, como auténtica fuente de conocimiento.

ANEXO 1

En torno a la teoría causal de la percepción

La complejidad de la problemática que genera la teoría causal de la percepción a partir de Descartes fue recogida íntegramente por el empirismo. En efecto, a todos los empiristas les es común la necesidad de establecer cuál es el *status* de las ideas, impresiones o sensaciones (según la terminología de cada uno).

El desdoblamiento cartesiano entre ideas en la mente y cosas en el mundo externo impuso la necesidad de encarar la cuestión a cualquier teoría que buscara fundar el conocimiento en la sensopercepción. A este respecto el compromiso de Descartes es menos fuerte, ya que no intenta fundar el conocimiento en ideas adventicias, pero no deja de ser un problema crucial en su filosofía en vista de su realismo; la propuesta del mundo externo exige una demostración. Naturalmente, con su método de la duda, se pone de manifiesto que no se trata de una trivialidad que pueda ser avalada por el sentido común.

Esta preocupación fue recogida por el empirismo, cuyo compromiso no es tanto la recuperación del mundo externo cuanto la necesidad de fundamentar todo nuestro conocimiento en la percepción sensible.

De hecho, por paradójico que esto parezca, fundar el conocimiento en la sensibilidad no es idéntico a sostener que hay un mundo de objetos fuera de la mente. Las posiciones empiristas van desde afirmar que a las ideas sensibles corresponden cualidades en los objetos (Locke), pasando por la declaración de que es imposible determinar la causa de las impresiones (Hume), hasta la negación de la existencia de objetos materiales (Berkeley).

Así, el problema de la percepción sensible y sus causas tuvo, a partir de Descartes, interesantes y a veces inesperados desarrollos en el empirismo. En efecto, Locke logra superar algunas de las dificultades que vimos aparecer en Descartes, especialmente en relación con el representacionismo, al considerar que la relación causal idea-objeto es una relación inmediata.

Los objetos de la sensación, uno de los orígenes de las ideas. En primer lugar, nuestros sentidos, que tienen trato con objetos sensibles particulares, transmiten respectivas y distintas *percepciones* de cosas a la mente, según los variados modos en que esos objetos los afectan, y es así como llegamos a poseer esas ideas que tenemos del amarillo, del blanco, del calor, del frío, de lo blando, de lo duro, de lo amargo, de lo dulce y de todas aquellas que llamamos cualidades sensibles. Lo cual, cuando digo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiere decir, que ellos transmiten desde los objetos externos a la mente lo que en ella producen aquellas percepciones.¹

En la consideración de Locke se advierte que, aunque no cancela totalmente el problema del velo perceptual, ya que nunca se puede conocer la realidad directamente puesto que lo que conozco son las ideas que se presentan a la mente, busca hacer menos densa y compleja la mediación entre ideas y cosas.

La teoría causal de la percepción en Locke puede describirse como inmediata o directa ya que propone la semejanza entre la idea y la cosa, puesto que las cualidades sensibles de los objetos coinciden con las ideas que tenemos de ellas y son el material básico a partir del cual se constituye el conocimiento. Por otra parte, es claro, por la fuerte relación causal, que toda idea simple de sensación que se presenta a la mente corresponde a una cualidad sensible de un objeto del mundo externo.

Por su parte, criticando a Locke, Berkeley establecerá que no hay necesidad de entidades intermedias pues cosas e ideas son idénticas y la verdadera causa de mis percepciones es Dios;

todas las cosas que componen la gigantesca estructura del mundo no tienen subsistencia sin una mente, que su ser *esse* consiste en ser percibidas o conocidas y que, consecuentemente, siempre que no son percibidas realmente por mí, o no existen en mi mente o en la de otro

¹ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, F.C.E., México, 1956, libro II, cap. I, no. 3 p. 83.

espíritu creado, estas cosas o bien no tienen existencia alguna, o bien subsisten en la mente de algún espíritu eterno.²

En el número XXXIII del *Tratado* afina la propuesta al decir que:

Las ideas impresas en los sentidos por el autor de la naturaleza se llaman *cosas reales*, mientras que aquellas provocadas por la imaginación y menos regulares, vivas y constantes, se llaman más propiamente *ideas o imágenes de cosas* que ellas copian o representan. No obstante lo cual, nuestras sensaciones, por muy vivas y distintas que sean, no dejan, sin embargo, por eso, de ser ideas, es decir, de existir en la mente o de ser percibidas por ella, exactamente lo mismo que las ideas constituidas por esta última.³

La propuesta de Berkeley evita el representacionismo, específicamente el problema de la desemejanza entre ideas y cosas, a la vez que reduce la multiplicidad de entes proponiendo una ontología más llana en que todo se reduce a espíritu (activo) o idea (pasiva). Finalmente, restringe el ámbito de la teoría causal de la percepción a esa peculiar relación entre el autor de las percepciones (Espíritu mayor o Dios) y las mentes que las reciben (espíritus menores o seres humanos).

La parte medular del problema, como se observa, estriba en que entre mayor sea la distancia entre la representación (idea) y lo representado (objeto) más complejo se hace el velo perceptual y por ende se dificulta más la solución al problema del conocimiento sensible.

El empirismo postlockeano, al tratar de fundar sólidamente el conocimiento sensible, se enfrenta a la cuestión de manera tajante. O se varía el enfoque sobre la relación causal entre ideas y cosas borrando esta diferencia y trasladando esa relación a la actividad entre espíritus, o bien, como hace Hume, se suspende el juicio frente al *status* de lo representado, limitando cualquier posibilidad de conocimiento a impresiones o ideas.

Podemos observar que es universalmente admitido por los filósofos —además de ser de suyo totalmente obvio— que nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones, sean impresiones o ideas, y

² George Berkely, *Tratado sobre el conocimiento humano*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948, no. VI, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 156.

que los objetos externos nos son conocidos solamente por las percepciones que ocasionan. [. . .] Ahora bien, dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones. Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites.⁴

La consideración de Hume revela la imposibilidad de determinar el origen de las impresiones, pues constituyen un dato básico que no podemos rebasar sino por la suposición metafísica de la existencia de cosas que son su causa; sin embargo, de semejante suposición no es posible dar ninguna demostración puesto que en el nivel del conocimiento todo se reduce a impresiones.

En suma, la propuesta de la relación causal cosas-ideas como en Descartes o Locke, su cancelación o posposición, como sucede en Berkeley, o su puesta entre paréntesis como problema metafísico no pertinente a la reflexión filosófica sobre el conocimiento, como pasa en Hume, muestran a las claras que se trata de un problema básico e ineludible para la epistemología moderna y la solución que se adopte frente a esta relación marca el desarrollo y conformación de las diversas teorías filosóficas sobre el conocimiento sensible y la verdadera posibilidad de su fundamentación.

⁴ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977, 1a. parte, sec. VI, no. 67, p. 169.

ANEXO 2

Mundanización del yo en Husserl

Como es bien sabido Husserl afirma que nadie nace filósofo pues serlo implica la resolución consciente de renunciar al mundo de una manera radical, en el sentido de romper con la ingenuidad y el dogmatismo que implica nuestra actitud natural frente a él. La idea era sacar a la filosofía de la irracionalidad a que la habían llevado las filosofías de la vida y la existencia.¹

El método para tal empresa, por otra parte el único, era para Husserl la fenomenología, que haría de la filosofía una ciencia universal.²

Husserl ve en la época de Descartes un periodo de crisis semejante al actual y considera que ello condiciona la empresa de demoler las ciencias admitidas para luego reconstruirlas, y ésta es la lectura que Husserl hace de la empresa cartesiana en la cual subraya la absoluta pobreza de conocimiento de que debe partir el yo antes de proponer la verdadera ciencia.

Es justo en este asunto donde mi propia lectura se aparta de la idealista. Para mí, la radicalidad cartesiana tiene dos grandes límites: uno es el fundamento metafísico que se requiere necesariamente para garantizar el conocimiento que el yo produce. . . y el otro, en relación directa con la producción del yo, es precisamente el mundo externo, verdadera causa de mis ideas adventicias sin las cuales cualquier análisis de la realidad fracasa en la medida en que es imposible apropiarse de la existencia de las cosas, si no es por vía de percepción

¹ Cfr. introducción de Mario A. Presas a las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, p. 4.

² *Ibid.*, p. 18.

sensible de lo distinto y externo al yo; existencia que, por otro lado, habrá que garantizar a través de la necesaria existencia de Dios.

Como hemos visto, Descartes sí quiere dar cuenta del mundo externo, del mundo que lo es para un sujeto, sí, pero el cual no halla su completo fundamento en ese sujeto, sino del cual se predica una realidad sustante garantizada por un Dios trascendente.

Al buscar la raíz de su propio pensamiento, Husserl ve en Descartes el antecedente más claro de la filosofía trascendental. La filosofía cartesiana contribuye, aunque con sus limitaciones, a lograr la meta de la fenomenología; es un antecedente del idealismo husserliano y probablemente lo es, pero no se reduce a ello.

Descartes inaugura una filosofía de una especie enteramente nueva; cambiando el estilo total de la filosofía, da una vuelta radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendente.³

Husserl critica a Descartes la limitación de su descubrimiento. El *ego* cartesiano, el *ego cogito* individual, fáctico, sólo cuenta con un “núcleo” experimentado adecuadamente, el presente vivido; pero más allá de ese núcleo ese *ego* está indeterminado. Como experiencia, la del *ego* cartesiano es inadecuada.

Descartes descubre, según Husserl, el ser de la verdadera base del conocimiento, el yo, pero no detalla este ser.⁴

Como sólo por reducción eidética se puede conocer algo adecuadamente, la libre variación del “*ego* fáctico” conduce al *eidós ego*, el cual, aunque es un paso más allá del descubrimiento cartesiano, no tiene el sentido ni de fundamento seguro del conocimiento, ni de verdad apodíctica ella misma.

El *eidós ego* es un punto de partida indispensable para escindir al yo del mundo o “desmundanizar” al yo, que no es otra cosa que descubrir al yo trascendental, a partir del cual se constituye, en el nivel del conocimiento, la realidad, algo a lo que sencillamente no puede reducirse el buen orden cartesiano por su necesaria fundamentación metafísica y por el papel que le otorga a la experiencia. El orden cartesiano no es un puro orden racional, sino que toca, por un lado, con el límite suprarracional y por otro con la variedad de los efectos de la naturaleza, experiencia crucial que se proyecta sobre las teorías fruto de la mera razón.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

En suma, el yo cartesiano no puede entenderse al margen ni de sus supuestos metafísicos, específicamente de un Dios garante, ni de los ontológicos, específicamente de su realismo. Así, Descartes no es un idealista y aunque es claro que puede leerse como antecedente del idealismo, no se reduce a ello y puede también leerse como antecedente de algunos aspectos importantes del empirismo, como tratamos de mostrar en este trabajo, y de modo más directo aún, del racionalismo.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía directa

La mayor parte de los textos de René Descartes citados en este trabajo corresponden a:

Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, Léopold Cerf, París, 1897–1913. (Las traducciones son mías.) Se trata de la edición canónica de las obras completas de Descartes.

—, *Œuvres Philosophiques*, estudio y notas de Ferdinand Alquié, Garnier Frères, París, 1963. Las notas son particularmente importantes para la comprensión de los textos cartesianos.

—, *Lettres*, Presses Universitaires de France, París, 1964. En este caso el índice de temas hace particularmente útil esta edición.

Siguiendo la clasificación y numeración de Adam y Tannery, la obra de Descartes será citada con las siguientes abreviaturas:

Disc. A/T VI. *Discours de la Méthode* (*Discurso del método*)

Dióp. A/T VI. *La Diotrique* (*La Dióptrica*)

Med. A/T IX. *Les Méditations* (*Las meditaciones metafísicas*)

Mund. A/T XI. *Le monde ou traité de la lumière* (*El mundo o tratado de la luz*)

Princ. A/T VIII. *Les Principes de la Philosophie* (*Los principios de la filosofía*)

Reg. A/T X. *Règles pour la direction de l'esprit* (*Reglas para la dirección del espíritu*)

Bibliografía indirecta general

- Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, Philosophie Moderne, Presses Universitaires de France, París, 1960.
- Hoffding, Harald, *A History of Modern Philosophy*, Dover, Nueva York, 1955.
- Olaso, Ezequiel de, *Escepticismo e ilustración*, Cuadernos de historia de las ideas, Universidad de Carabobo, Carabobo, 1981.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, R. Popkin (ed.), Assen Van Gorcum, 1964.
- Schacht, Richard, *Classical Modern Philosophers*, Routledge and Keagan Paul, Londres, 1984.

Bibliografía indirecta específica

- Hamelin, Octave, *El sistema de Descartes*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1949.
- Keeling, S.V., *Descartes*, Oxford University Press, Londres, 1968.
- Kenny, Anthony, *Descartes: A Study of his Philosophy*, Random House, Nueva York, 1968.
- Sabra, A.I., *Theories of Light from Descartes to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Scott, J.F., *The Scientific Work of René Descartes*, Taylor and Francis, Londres, 1976.
- Yolton, John, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.
- Williams, Bernard, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Harvester Press, Nueva York, 1978.

Artículos

- Benítez, Laura, "El mundo como modelo de óptica mecanicista", *Actas del Primer Simposio Hispano Mexicano de Filosofía*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1966.
- , estudio introductorio a *El mundo o tratado de la luz* de René Descartes, UNAM, México, 1986. pp. 7-45.
- Brykman, Geneviève, "Le modèle visuel de la connaissance chez Berkeley", *Revue Philosophique*, no. 4, 1983, pp. 427-441.
- Loewer, Barry, "Descartes Skeptical and Antiskeptical Arguments", *Philosophical Studies*, no. 39, Reidel Publishing, Dordrecht/Boston, 1981, pp. 163-182.

- Lynes, John, "Descartes Theory of Elements: From *Le Monde* to the *Principes*", *Journal of the History of Philosophy*, Random House, Nueva York, 1968, pp. 55-72.
- Stuart, James D., "Descartes Proof of the External World", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 3, no. 1, enero 1986, pp. 19-28.
- Tannery, Paul, "Descartes Physicien", *Revue de Métaphysique et de morale*, París, 1896, pp. 478-488.
- Tweyman, Stanley, "Truth, no Doubt: Descartes Proof that the Clear and Distinct must be True", *The Southern Journal of Philosophy*, no. 19, 1981, p. 2.

GUÍA BIBLIOGRÁFICA

Bibliografía directa

- Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, Edición de Charles Adam y Paul Tannery, Léopold Cerf, París, 1897-1913.
- , *Œuvres Philosophiques*, Garnier Frères, París, 1963.
- , *Lettres*, Presses Universitaires de France, París, 1964.
- , *Descartes Conversation with Burman*, trad. J. Cottingham, Clarendon, Oxford, 1976.
- , *Dos opúsculos: Reglas para la dirección del espíritu, Investigación de la verdad*, introd. de Luis Villoro, UNAM, México, 1959.
- , *Lettres a Régis et remarques sur l'explication de l'esprit humain*, trad. de Geneviève Rodis-Lewis, J. Vrin, París, 1959.
- , *El mundo o tratado de la luz*, trad. Laura Benítez, UNAM, México, 1986.

Bibliografía indirecta: estudios críticos sobre la obra de Descartes

- Butler, R.J., *Cartesian Studies*, Blackwell, Oxford, 1972.
- Collins, James, *Descartes Philosophy of Nature*, Blackwell, Oxford, 1971.
- Combés, Joseph, *Le dessin de la sagesse cartésienne*, Éditions Emmanuel Vitte, Lyon, 1960.
- Gilson, Etienne, *Études sur le rol de la pensée médiéval dans la formation du système cartésien*, París, 1975.
- Guéroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, París, 1955.
- Hamelin, Octave, *El sistema de Descartes*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1949.

- Keeling, S.V., *Descartes*, Oxford University Press, Londres, 1968.
- Kenny, Anthony, *Descartes a Study of His Philosophy*, Random House, Nueva York, 1968.
- Koyré, Alexandre, *Entretiens sur Descartes*, Brentano's, Nueva York, 1944.
- Macré, E., A.J. Ayer, et al., *Descartes, a Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1968.
- Scott, Joseph Frederick, *The Scientific Work of René Descartes*, Taylor and Francis, Londres, 1976.
- Villoro, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, F.C.E., México, 1965.
- Will, Frederick I., *Introduction and Justification: an Investigation of Cartesian Procedure in the Philosophy of Knowledge*, Cornell University, Nueva York, 1974.
- Williams, Bernard, *Descartes. The Project of Pure Inquiry*, The Harvester Press, Nueva York, 1979.
- Wilson, Margaret, *Descartes*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980.

Estudios sobre filosofía moderna

- Bréhier, Émile, *Études de Philosophie Moderne*, Presses Universitaires de France, París, 1965.
- , *Histoire de la Philosophie. La Philosophie Moderne*, Presses Universitaires de France, París, 1960, t. II.
- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*, trad. Wenceslao Roces, F.C.E., México, 1956, t. II.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy, Modern Philosophy: Descartes to Leibniz*, Image Books, Nueva York, 1963, vol. 4
- Chatelet, Francois, *Historia de la filosofía*, trad. Ma. Luisa Pérez, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- Hoffding, Harald, *A History of Modern Philosophy*, Dover Publications, Nueva York, 1955.
- Jodl, Friedrich, *Historia de la filosofía moderna*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1951.
- Sabra, A.I., *Theories of Light from Descartes to Newton*, Cambridge University Press, Londres, 1981.
- Schacht, Richard, *Classical Modern Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1984.

Yolton, John, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minnesota Press, Minneapolis, 1984.

Artículos sobre la naturaleza

- Ariew, Roger, "Descartes as Critic of Galileo's Scientific Methodology", *Synthese*, vol. 67, no. 1, 1986.
- Brykman, Geneviève, "Le modèle visuel de la connaissance chez Berkeley", *Revue Philosophique*, no. 4, 1983.
- Lynes, John, "Descartes Theory of Elements: from *Le Monde* to the *Principes*", *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, no. 1, 1982.
- Korteweg, D. J., "Descartes et les manuscrits de Snellius", *Revue de Métaphysique et de morale*, París, 1896.
- Spector, Marshall, "Leibniz vs. the Cartesians on Motion and Force", *Studia Leibniziana*, vol. I, no. 1, 1975.
- Stansfield Eastwood, Bruce, "Descartes on Refraction. Scientific versus Rethorical Method", *Isis*, 1984.
- Tannery, Paul, "Descartes Physicien", *Revue de Métaphysique et de morale*, París, 1896.

Artículos sobre epistemología

- Curley, E.M., "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *The Philosophical Review*, no. 4, 1984.
- Cling, Adrew D., "Foundationalism and Permanence in Descartes Epistemology", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXIII no. 2, 1985.
- Díaz, Jesús A., "Cartesian Analiticity", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXVI, no. 1, 1988.
- Garns, Rudy, "Descartes and Indubitability", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXVI, no. 1, 1988.
- Jarret, Charles, "Cartesian Pluralism and the Real Distinction", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XIX, no. 3, 1981.
- Oksenberg Rorty, Amelie, "Formal Traces in Cartesian Functional Explanation", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XIV, no. 4, 1984.
- Tweyman, Stanley, "Truth, no Doubt: Descartes Proof that the Clear and Distinct Must Be True", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 19, no. 2, 1981.

Wells, Norman J., "Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 22, no. 1, 1984.

Artículos sobre ontología

Boulad, A. Josiane, "Descartes face à Leibniz sur la question de la Substance", *Philosophiques*, vol. XI, no. 2, 1984.

Stuart, James D., "Descartes Proof of the External World", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 3, no. 1, 1986.

Rodis-Lewis, Geneviève, "Hypothèses sur l'élaboration progressive des *Méditations* de Descartes", *Archives Philosophiques*, no. 50, 1987.

Vernon, Thomas S., "Descartes Three Substances", *The Southern Journal of Philosophy*, 1965.

Artículos sobre escepticismo

Broughton, Janet, "Skepticism and the Cartesian Circle", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XIV, no. 4, 1984.

Hanfling, Oswald, "Can there be a Method of Doubt?", *Philosophy*, no. 59, 1984, p. 230.

Loewer, Barry, "Descartes Skeptical and Antiskeptical Arguments", *Philosophical Studies*, no. 39, 1981.

Wilson D. Margaret, "Skepticism without Indubitability", *The Journal of Philosophy*, vol. 81, no. 10, 1984.

ÍNDICE

Introducción	5
I. El mundo externo en René Descartes	13
II. Del mundo externo a la <i>res extensa</i>	31
III. El cuestionamiento sobre el conocimiento del mundo externo	51
IV. Descartes y el escepticismo	79
V. El mundo natural en René Descartes	105
Conclusiones	145
Anexo 1. En torno a la teoría causal de la percepción	149
Anexo 2. Mundanización del yo en Husserl	153
Bibliografía	157

***El mundo en René Descartes* se terminó de imprimir el 23 de diciembre de 1992 en los talleres de Contabilidad Ruf Mexicana, S.A. Para su impresión se utilizó papel cultural de 60 kg. En su composición y formación, realizadas en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, se empleó el programa T_EX y tipos Dutch de Bitstream. La edición consta de 1 000 ejemplares.**

Este texto es una lectura empirista de la filosofía cartesiana, si por ello se entiende el intento de subrayar, como problemática básica del tratamiento del mundo en René Descartes al menos tres cuestiones:

1) El examen del problema de la percepción, como una cuestión con la que habrá de lidiar el empirismo posterior (Locke, Berkeley y Hume).

2) El estudio de las ideas de propiedades sensibles e inteligibles, con lo que se da paso al desarrollo de la vía de las ideas, ruta fundamental del pensamiento moderno, que se conoce como ideísmo, que retoman tanto los empiristas como los racionalistas e idealistas.

3) La revaloración del conocimiento empírico, como decisivo para la elección de posibles alternativas teóricas.

Naturalmente, el interesado hallará una gran cantidad de problemas que versan, por un lado, sobre el mundo como “mundo externo”, esto es, como correlato del conocimiento que implica necesariamente la percepción sensible y, por otro, como mundo físico, que se fundamenta en las teorías mecanicista y corpuscular de René Descartes y cuya complejidad intenta reducir éste al orden mediante la uniformidad de las leyes y la homogeneidad material.

Además, se ha incluido la discusión ontológica sobre la sustancia y las propiedades, así como la epistemológica sobre la teoría del error.

En suma, el lector de habla hispana, especializado o no, podrá encontrar propuestas interesantes sobre aspectos fundamentales de la filosofía cartesiana.