

RENÉ DESCARTES



Historia de la Filosofía Tomo IV

Frederick Copleston

1. Vida y obras.

René Descartes nació el 31 de marzo de 1596, en la Turena. Fue el tercer hijo de un consejero del Parlamento de la Bretaña. En 1604, su padre le envió al colegio de La Fleche, que había sido fundado por Enrique IV y era dirigido por los padres de la Compañía de Jesús. Descartes permaneció en el colegio hasta 1612, dedicado, durante los últimos años, al estudio de la lógica, la filosofía y las matemáticas. Descartes nos habla de su extremo deseo de adquirir conocimientos, y está claro que fue un estudiante entusiasta y un alumno bien dotado. "No me parecía que se me estimase en menos que a mis compañeros de estudio, aunque había entre éstos algunos destinados a ocupar los puestos que dejaran vacantes nuestros maestros." Cuando nos enteramos de que Descartes sometió más tarde a fuertes críticas adversas la educación tradicional, y que, ya en sus años de escolar, estuvo tan insatisfecho con mucho de lo que le habían enseñado (a excepción de las matemáticas) que, al dejar el colegio, renunció durante algún tiempo al estudio, podemos sentirnos tentados a sacar la conclusión de que sintió resentimiento hacia sus maestros y desprecio por su sistema de educación. Pero no fue así, ni mucho menos. Descartes habla de los jesuitas de La Fleche con afecto y respeto, y consideraba su sistema de educación como muy superior al que proporcionaban la mayoría de las demás instituciones pedagógicas. Está claro por sus escritos que consideraba que había recibido la mejor educación disponible dentro de la estructura tradicional. Pero, al pasar revista a lo aprendido, llegó a la conclusión de que la erudición tradicional, al menos en algunas de sus ramas, no estaba basada en fundamento sólido alguno. Así, observa sarcásticamente que "la filosofía nos enseña a hablar con una apariencia de verdad sobre todas

las cosas, y hace así que seamos admirados por los menos sabios", y que, aunque ha sido cultivada durante siglos por los mejores espíritus, "no encontramos todavía en ella ninguna cosa sobre la cual no se dispute, y que no sea, por lo tanto, dudosa". Las matemáticas, ciertamente, le agradaban, por su certeza y claridad, "pero no advertía aún su verdadero uso".

Después de dejar La Fleche, Descartes llevó durante algún tiempo una vida de esparcimiento, pero pronto se resolvió a estudiar y a aprender del libro del mundo, según su propia expresión, buscando un conocimiento que fuese útil para la vida. Con ese propósito se alistó en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau. Tal vez ese paso pueda parecer un poco extraño; pero Descartes combinó su nueva profesión con los estudios matemáticos. Escribió cierto número de papeles y notas, incluido un tratado sobre la música, el *Compendium musicae*, que fue publicado después de su muerte.

En 1619, Descartes dejó el servicio de Mauricio de Nassau y se trasladó a Alemania, donde fue testigo de la coronación del emperador Fernando en Frankfurt. Se unió al ejército de Maximiliano de Baviera, con el que estuvo estacionado en Neuberg, junto al Danubio; y fue entonces cuando, en reflexiones solitarias, comenzó a poner los cimientos de su filosofía. El 10 de noviembre de 1619 tuvo tres sueños consecutivos que le convencieron de que su misión era la búsqueda de la verdad mediante el empleo de la razón, e hizo un voto de ir en peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto, en Italia. Nuevos servicios militares en Bohemia y Hungría, y viajes a Silesia, Alemania del Norte y Holanda, seguidos por una visita a su padre en Rennes, le impidieron cumplir su voto durante todo ese tiempo. Pero en

1623 se puso en camino hacia Italia y visitó Loreto antes de seguir hacia Roma.

Durante algunos años Descartes residió en París, donde disfrutó de la amistad de hombres como Mersenne, un compañero de estudios de La Fleche, y fue alentado por el cardenal de Bérulle. Pero encontró que la vida en París le asediaba con distracciones excesivas y, en 1628, se retiró a Holanda, donde permaneció hasta 1649, aparte de unas visitas a Francia en 1644, 1647 y 1648.

La publicación de su *Traite du monde* fue suspendida a causa de la condenación de Galileo, y la obra no se publicó hasta 1677. Pero en 1637 Descartes publicó en Francia su *Discurso sobre el Método y la recta conducción de la Razón y la búsqueda de la Verdad en las Ciencias*, junto con ensayos, sobre los meteoros, la dióptrica y la geometría. Las *Reglas para la dirección del espíritu* parecen haber sido escritas en 1628, aunque se publicaron póstumamente. En 1641 aparecieron las *Meditaciones de Filosofía Primera*, en una versión latina, acompañada por seis series de objeciones o críticas propuestas por diversos filósofos y teólogos, y por las respuestas de Descartes a las mismas. La primera serie consta de objeciones de Caterus, un teólogo holandés; la segunda, de las de un grupo de teólogos; la tercera, cuarta y quinta, de objeciones de Hobbes, Arnauld y Gassendi, respectivamente; y la sexta, de críticas de un segundo grupo de teólogos y filósofos. En 1642 se publicó otra edición de las *Meditaciones*, que contenía además una séptima serie de objeciones presentadas por el jesuita Bourdin, junto con las réplicas de Descartes, y la carta de éste al padre Dinet, otro jesuita, que había sido uno de sus profesores de filosofía en La Fleche y por quien tenía gran afecto. Una traducción francesa de las *Meditaciones* fue publicada en 1647, y una

segunda edición francesa, conteniendo la nueva serie de objeciones, en 1661. La traducción francesa había sido hecha por el duque de Luynes, no por el propio Descartes, pero su primera edición fue vista y, en parte, corregida por el filósofo.

Los *Principios de Filosofía* fueron publicados en latín en 1644. Fueron traducidos al francés por el abate Claude Picot, y esa traducción, después de leída por Descartes, se publicó en 1647, con una carta, a modo de prólogo, del autor al traductor, en la que se expone el plan de la obra. El tratado titulado *Las pasiones del alma* (1649) fue escrito en francés, y publicado, al parecer, más por los ruegos de los amigos que por el propio deseo del autor, poco antes de la muerte de éste. Poseemos, además, un diálogo inacabado, *La búsqueda de la verdad por la luz natural*, una traducción latina del cual apareció en 1701, y unas *Notas dirigidas contra un cierto programa*, escritas por Descartes, en latín, como réplica a un manifiesto sobre la naturaleza de la mente, que había sido compuesto por Regius, o Le Roy, de Utrecht, primeramente amigo y más tarde adversario del filósofo. Finalmente, las obras completas de Descartes contienen una masa de correspondencia de considerable valor para la elucidación de su pensamiento.

En septiembre de 1649, Descartes abandonó Holanda para trasladarse a Suecia, en respuesta a la insistente invitación de la reina Cristina, que deseaba ser instruida en la filosofía de aquél. Los rigores del invierno sueco, juntamente con la práctica de la reina de hacer que Descartes, que estaba acostumbrado a pasar mucho tiempo en la cama, entregado a la reflexión, acudiese a su biblioteca a las cinco de la mañana, fueron demasiado para el infortunado filósofo, y éste no

pudo resistir un ataque de fiebre que tuvo lugar a finales de enero de 1650. Y, el 11 de febrero, murió.

Descartes fue un hombre moderado y de disposición agradable. Se sabe, por ejemplo, que fue generoso con sus servidores y ayudantes, y solícito del bienestar e intereses de éstos, que a su vez le estimaron grandemente. Tuvo algunos amigos íntimos, como Mersenne, pero entendió que una vida retirada y tranquila era esencial para su obra, y nunca se casó. En cuanto a convicciones religiosas, profesó siempre la fe católica y se comportó piadosamente en la misma. Es verdad que ha habido ciertas controversias por lo que se refiere a la sinceridad de sus afirmaciones de fe católica, pero, en mi opinión, tales dudas están fundadas o en una base factual totalmente inadecuada (como su acto de timidez o de prudencia al suspender la publicación de su *Traite du monde*), o en el supuesto *a priori* de que un filósofo que se propuso consciente y deliberadamente construir un nuevo sistema filosófico no podía creer realmente en los dogmas católicos. En general, Descartes evitó la discusión de materias puramente teológicas. Su punto de vista era que el camino del cielo está tan abierto a los ignorantes como a los doctos, y que los misterios revelados exceden a la comprensión de la mente humana. En consecuencia, él se ocupó de problemas que, en su opinión, pudieran ser resueltos por la sola razón. Él era un filósofo y un matemático, no un teólogo; y actuó en consecuencia. No podemos concluir de ahí que sus creencias religiosas personales no fueran las que él dijo que eran.

2. El objetivo de Descartes.

Es bastante obvio que el objetivo fundamental de Descartes fue el logro de la verdad filosófica mediante el uso de la razón. "Quería dedicarme por entero a la búsqueda de la verdad." Pero lo que Descartes quería no era descubrir una multiplicidad de verdades aisladas, sino desarrollar un sistema de proposiciones verdaderas en el que no se diese por supuesto nada que no fuera evidente por sí mismo e indudable. Habría entonces una conexión orgánica entre todas las partes del sistema, y el edificio entero reposaría sobre un fundamento seguro. El sistema sería así impermeable a los efectos corrosivos y destructivos del escepticismo.

¿Qué entendió Descartes por filosofía? "Filosofía significa el estudio de la sabiduría, y por sabiduría entiendo no solamente la prudencia en la acción, sino también un conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede conocer, tanto para la conducción de su vida y la conservación de su salud como para la invención de todas las artes." Bajo el título general de filosofía, Descartes incluía, pues, no solamente la metafísica, sino también la física o filosofía natural, que estaría, en relación a la primera, como el tronco está en relación a las raíces. Y las ramas procedentes de ese tronco son las otras ciencias, las tres principales de las cuales son la medicina, la mecánica y la moral. Por moral "entiendo la más alta y más perfecta ciencia moral, que, presuponiendo un conocimiento completo de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría".⁹

No es sorprendente que de tiempo en tiempo Descartes insistiese en el valor práctico de la filosofía. La civilización de una nación, dice, es proporcional a la superioridad de su filosofía, y "un Estado no puede tener un bien mayor que la posesión de la verdadera filosofía". También habla de "abrir a cada uno el camino por el que pueda encontrar en sí

mismo, y sin tomarlo de otro, todo el conocimiento que le es esencial para la dirección de su vida". El valor práctico de la filosofía se advierte con la mayor claridad en la parte que es última en el orden del desarrollo, especialmente en la ética. Porque "lo mismo que no es de las raíces ni del tronco del árbol de donde cogemos el fruto, sino solamente de las extremidades de sus ramas, así la utilidad principal de la filosofía depende de aquellas de sus partes que no podemos aprender hasta el final". Así pues, en teoría, Descartes destacó grandemente la importancia de la ética; pero nunca elaboró una ciencia moral sistemática de acuerdo con su propio plan, y con lo que su nombre se asocia es con una idea del método y con una metafísica, pero no con la ética.

Es indudable que, al menos en cierto sentido, Descartes rompió consciente y deliberadamente con el pasado. En primer lugar, determinó comenzar desde el principio, por así decirlo, sin confiar en la autoridad de ningún filósofo anterior. Acusó a los aristotélicos no solamente de ampararse en la autoridad de Aristóteles, sino también de no haberle entendido adecuadamente, y de pretender encontrar en los escritos del filósofo griego soluciones a problemas "de los que él nada dice, y en los que posiblemente ni siquiera pensó". Descartes se resolvió a confiar en su propia razón, no en la autoridad. En segundo lugar, estaba resuelto a evitar aquella confusión de lo claro y evidente con lo que es solamente una conjetura más o menos probable, de la que acusaba a los escolásticos. Para él no había más que una especie de conocimiento realmente digna de tal nombre: el conocimiento cierto. En tercer lugar, Descartes se determinó a alcanzar ideas claras y distintas, y a trabajar solamente con aquéllas, y a no utilizar términos sin un sentido claro, o, tal vez, sin ningún sentido en absoluto, cosa, esta

última, de la que acusaba a los escolásticos. Por ejemplo, "cuando ellos (los escolásticos) distinguen substancia de extensión o cantidad, o no quieren decir nada por la palabra 'substancia', o forman simplemente en su mente una idea confusa de substancia incorpórea, que atribuyen falsamente a la substancia corpórea". Descartes substituiría las ideas confusas por ideas claras y distintas.

Descartes concedía, ciertamente, poco valor al saber histórico o al saber libresco en general. Y, en vista de ese hecho, no es sorprendente que sus severas críticas del aristotelismo y del escolasticismo estuviesen basadas en la impresión que le produjo un aristotelismo decadente, y lo que podríamos llamar un escolasticismo de libro de texto, más bien que en un estudio profundo de los grandes pensadores de los períodos griego y medieval. Por ejemplo, cuando acusa a los escolásticos de apelar a la autoridad, olvida el hecho de que el propio Tomás de Aquino había declarado rotundamente que la apelación a la autoridad es el más débil de los argumentos de los filósofos. Pero tales consideraciones no alteran la actitud general de Descartes hacia la filosofía anterior o contemporánea. En la época en que esperaba que sus *Principios de Filosofía* fuesen adoptados como texto de filosofía por los jesuitas, a los que consideraba como los mejores en la esfera de la enseñanza, disminuyó en cierta medida sus ataques al escolasticismo y renunció al ataque frontal. Pero su punto de vista siguió siendo el mismo; a saber, que había que romper claramente con el pasado.

Eso no significa, sin embargo, que Descartes se propusiera rechazar todo cuanto otros filósofos hubieran tenido por verdadero. No dio por supuesto que fueran falsas todas las proposiciones enunciadas por filósofos anteriores. Al menos algunas de ellas podrían muy bien ser verdaderas. Pero tendrían que ser redescubiertas, en el sentido de que

su verdad tendría que ser probada de un modo ordenado, procediendo sistemáticamente desde las proposiciones básicas e indudables a las derivadas. Descartes quería encontrar y aplicar el método adecuado para la búsqueda de la verdad, un método que le capacitaría para demostrar verdades en un orden racional y sistemático, independientemente de que antes hubieran sido conocidas o no. Su objetivo primordial no era tanto producir una nueva filosofía, por lo que hace al contenido de ésta, cuanto producir una filosofía cierta y bien ordenada. Y su enemigo principal era, más que el escolasticismo, el escepticismo. Así pues, si se propuso dudar sistemáticamente de todo aquello de que pudiera dudarse, como paso preliminar para el establecimiento del conocimiento cierto, no dio desde el principio por supuesto que ninguna de las proposiciones de las que dudara podría resultar más tarde verdadera y cierta. "Llegué a persuadirme de que no es verdaderamente probable que un particular se proponga reformar un Estado con el propósito de cambiarlo todo desde sus fundamentos y derrocarlo para reconstruirlo; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para enseñarlas; pero que, respecto a las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, yo no podía hacer nada mejor que emprender de una vez la tarea de retirarles ese crédito, a fin de darlo después a otras mejores, o a las mismas, cuando las hubiese ajustado a un esquema racional." ¹⁵ Más adelante volveremos a referirnos al método cartesiano de la duda; pero vale la pena llamar la atención sobre la última frase de la cita anterior.

Así pues, si se dijese a Descartes que algunas de sus opiniones filosóficas eran similares a las mantenidas por otros filósofos, o que de algún modo las debía a éstos, Descartes contestaría que ése era un

ejemplo de menor importancia: porque él no pretendió nunca ser el primer hombre que descubriese proposiciones filosóficas verdaderas. Lo que pretendía era haber desarrollado un método de demostrar verdades según el orden impuesto por las exigencias de la razón misma.

En la cita anterior, Descartes habla de hacer que las verdades se ajusten a un esquema racional. Su ideal de filosofía era el de un sistema orgánicamente conectado de verdades científicamente establecidas, es decir, de verdades ordenadas de tal modo que la mente pase de verdades fundamentales evidentes por sí mismas a otras verdades evidentes implicadas por las primeras. Ese ideal le fue sugerido en gran parte por las matemáticas. Tanto en las *Reglas* como en el *Discurso*, habla explícitamente de la influencia ejercida en su espíritu por las matemáticas. Así, en el *Discurso*, nos dice que en sus años jóvenes había estudiado matemáticas, análisis geométrico y álgebra, que fue impresionado por la claridad y certeza de esas ciencias, comparadas con otras ramas de estudio, y que es necesario investigar las características peculiares del método matemático, que es lo que le da su superioridad, para poder aplicarlo a otras ramas de la ciencia. Pero eso presupone, desde luego, que todas las ciencias sean similares, en el sentido de que el método que es aplicable en matemáticas les sea igualmente aplicable. Y eso es, en efecto, lo que Descartes pensaba. Todas las ciencias "son idénticas a la sabiduría humana, que es siempre una y la misma, aunque se aplique a objetos diferentes". Hay solamente una clase de conocimiento, el conocimiento cierto y evidente. Y, en definitiva, no hay más que una ciencia, aunque posea ramas interconectadas. De ahí que pueda haber solamente un método científico.

Esa noción de que todas las ciencias son últimamente una sola ciencia, o, mejor dicho, ramas orgánicamente conectadas de una sola ciencia, que se identifica con la sabiduría humana, constituye, desde luego, una suposición de buen calibre. Pero, podría decir Descartes, una plena prueba de su validez no puede ser ofrecida por adelantado. Sólo puede ponerse de manifiesto su validez mediante el empleo del método adecuado para construir un cuerpo unificado, un sistema ordenado de las ciencias, susceptible de desarrollo progresivo indefinido.

Es de advertir que la teoría cartesiana de que todas las ciencias son en definitiva una sola ciencia y que hay un método científico universal separa desde el principio a Descartes de los aristotélicos. Aristóteles creía que los diferentes objetos formales de las diferentes ciencias exigen métodos también diferentes. Por ejemplo, no podemos aplicar en la ética el método que es apropiado en las matemáticas; porque la diferencia de objeto formal excluye semejante asimilación de la ética a las matemáticas. Pero ése es un punto de vista que Descartes ataca explícitamente. Es verdad que Descartes reconocía una distinción entre las ciencias, que dependen enteramente de la actividad cognitiva del espíritu, y las artes (como la de tocar el arpa), que dependen del ejercicio y de la disposición del cuerpo. Podemos, tal vez, decir que Descartes admitió una distinción entre ciencia y habilidad, entre saber-qué y saber-cómo. Pero solamente hay una especie de ciencia, que no se diferencia en tipos diversos a causa de las diferencias entre sus objetos. Descartes volvió así la espalda a la idea aristotélica y escolástica de los diferentes tipos de ciencia, con sus diferentes métodos de proceder, y la reemplazó por la idea de una ciencia universal y un método universal. Indudablemente le animó a hacerlo así

su propio éxito al mostrar que se puede probar por métodos aritméticos proposiciones geométricas. Aristóteles, que afirmaba que la geometría y la aritmética son ciencias distintas, había negado que las proposiciones geométricas pudieran probarse aritméticamente.

La finalidad ideal de Descartes era, pues, construir esa filosofía científica comprehensiva. En metafísica (las raíces del árbol según su analogía), parte de la existencia intuitivamente aprehendida del yo finito, y procede a establecer el criterio de verdad, la existencia de Dios y la existencia del mundo material. La física (el tronco) depende de la metafísica, al menos en el sentido de que la física no puede ser considerada como una parte orgánica de la ciencia mientras no se demuestre que sus principios últimos se siguen de principios metafísicos. Y las ciencias prácticas (las ramas), serán verdaderamente ciencias cuando se haya puesto en claro su dependencia orgánica de la física o filosofía natural. Descartes no pretendió, ciertamente, realizar ese objetivo en toda su integridad; pero pensó que lo había iniciado y que había indicado el camino para el completo cumplimiento del propósito esbozado.

Ahora bien; lo hasta ahora dicho puede dar la impresión de que Descartes se interesase simplemente por la disposición sistemática y la demostración de verdades que ya hubieran sido enunciadas; y ésa sería una impresión errónea. Porque Descartes creía también que el uso del método apropiado permitiría al filósofo descubrir verdades antes desconocidas. No dijo que la lógica escolástica careciera de valor, sino que, en su opinión, "sirve más para explicar a otro aquellas cosas que uno conoce... que para aprender algo nuevo". La utilidad de la lógica escolástica es primordialmente una utilidad didáctica. La lógica de Descartes, dice éste, no es, como la de la escuela, "una dialéctica que

enseña cómo hacer que las cosas que conocemos sean entendidas por otros, o incluso que sean repetidas, sin formar juicio sobre ellas, muchas palabras respecto a aquellas cosas que conocemos"; antes al contrario, es "la lógica que nos enseña cómo dirigir nuestra razón del mejor modo, para descubrir aquellas verdades que ignoramos".²⁰

En la próxima sección diremos algo más acerca de esa pretensión de que la nueva "lógica" nos capacite para descubrir verdades hasta entonces desconocidas. Pero podemos advertir aquí el problema a que da origen dicha pretensión. Supongamos que el método matemático consiste en la deducción, a partir de principios evidentes por sí mismos, de proposiciones lógicamente implicadas en aquellos principios. Ahora bien, para pretender que podemos deducir de esa manera verdades factuales acerca del mundo, tenemos que haber asimilado la relación causal a la relación de implicación lógica. Entonces podremos mantener que las verdades de la física, por ejemplo, pueden ser deducidas *a priori*. Pero si asimilamos la causalidad a la implicación lógica, nos veremos finalmente llevados a adoptar un sistema monista, como el de Spinoza, en el que las cosas finitas son, por así decirlo, consecuencias lógicas de un principio ontológico último. La metafísica y la lógica se fundirán en una unidad. Y si pretendemos que las verdades de la física pueden ser deducidas *a priori*, el experimento no desempeñará un papel integrante en el desarrollo de la física. Es decir, las conclusiones verdaderas del físico no dependerán de su verificación experimental. El papel desempeñado por el experimento se reducirá, en todo caso, a mostrar a la gente que las conclusiones obtenidas mediante deducción *a priori*, independientemente de todo experimento, son, en efecto, verdaderas. Pero, como veremos más adelante, Descartes no comenzó en su metafísica por el principio ontológico que es primero en el orden

del ser. No empezó, como lo haría Spinoza, por Dios, sino por el yo finito. Ni tampoco su método, según se nos ofrece en las *Meditaciones*, se parece demasiado al de los matemáticos. En cuanto a la física, Descartes no negó de hecho el papel del experimento. El problema que Descartes tenía ante sí era, pues, el de reconciliar su verdadero modo de proceder con su representación ideal de una ciencia universal y de un método universal cuasi-matemático. Pero Descartes no dio nunca una solución satisfactoria a ese problema. Ni siquiera parece haber visto claramente las discrepancias entre su ideal de asimilar todas las ciencias a las matemáticas y su verdadero modo de proceder. Ésa es, desde luego, una razón de que sea considerablemente plausible la afirmación de que el spinozismo es un desarrollo lógico del cartesianismo. Por lo demás, la filosofía de Descartes consiste en lo que él realmente hizo al filosofar y no en lo que podría haber hecho, o tal vez debería haber hecho, si hubiese desarrollado plenamente el aspecto pan-matemático de su ideal. Y, admitido eso, tenemos que añadir que debería haber revisado su ideal de ciencia y de método científico a la luz de los procedimientos que consideró apropiados para tratar de los problemas filosóficos concretos.

3. Su idea del método.

¿Cuál es el método cartesiano? Descartes nos dice que "por método entiendo (una serie de) reglas ciertas y fáciles, tales que todo aquel que las observe exactamente no tome nunca algo falso por verdadero, y, sin gasto alguno de esfuerzo mental, sino por incrementar su conocimiento paso a paso, llegue a una verdadera comprensión de todas aquellas cosas que no sobrepasen su capacidad". Se nos dice, pues, que el método consiste en una serie de reglas. Pero Descartes no pretende

dar a entender que haya una técnica que pueda ser aplicada de tal manera que llegue a carecer de importancia la capacidad natural de la mente humana. Al contrario, las reglas se destinan a que se empleen rectamente las capacidades naturales y las operaciones de la mente. Y Descartes observa que, a menos que la mente sea ya capaz de ejercer sus operaciones fundamentales, sería incapaz de entender incluso los más sencillos preceptos o reglas. La mente, dejada a sí misma, es infalible; es decir, si utiliza su luz y sus capacidades naturales sin la influencia perturbadora de otros factores, y respecto de aquellas materias que no sobrepasan su capacidad de comprensión, no puede errar. De no ser así, ninguna técnica podría suplir la deficiencia radical de la mente. Pero podemos dejarnos desviar del verdadero camino de la reflexión racional por factores como los prejuicios, las pasiones, la influencia de la educación, la impaciencia y el deseo excesivamente urgente de obtener resultados; y entonces la mente se ciega, por así decirlo, y no emplea correctamente sus operaciones naturales. De ahí que una serie de reglas sean de gran utilidad, aun cuando esas reglas presupongan las capacidades y operaciones naturales de la mente. ¿Cuáles son esas operaciones fundamentales de la mente? Son dos, a saber, la intuición y la deducción; "dos operaciones mentales por las cuales somos capaces, enteramente, sin miedo de ilusión alguna, de llegar al conocimiento de las cosas". La intuición se describe como "no la seguridad fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz que resulta de la composición arbitraria de la imaginación, sino la concepción que aparece tan sin esfuerzo y tan distintamente en una mente atenta y no nublada, que quedamos completamente libres de duda en cuanto al objeto de nuestra comprensión. O, lo que es lo mismo, la intuición es la concepción libre de dudas, de una mente atenta y no nublada, que brota de la luz de la sola razón". Se entiende, pues, por intuición una

actividad puramente intelectual, un ver intelectual que es tan claro y distinto que no deja lugar a la duda. La deducción se describe como "toda inferencia necesaria a partir de otros hechos que son conocidos con certeza". Es verdad que la intuición es necesaria incluso en el razonamiento deductivo, puesto que hemos de ver clara y distintamente la verdad de cada proposición antes de proceder al paso siguiente. Pero la deducción se distingue de la intuición por el hecho de que la primera lleva consigo "un cierto movimiento o sucesión" y la segunda no.

Descartes hace lo que puede para reducir la deducción a intuición. Por ejemplo, en el caso de proposiciones que se deducen inmediatamente de los primeros principios, podemos decir que su verdad es conocida ora por deducción, ora por intuición, según el punto de vista que adoptemos. "Pero los primeros principios mismos son dados por la sola intuición, mientras que las conclusiones remotas, por el contrario, son suministradas únicamente por la deducción." En procesos largos de razonamientos deductivos, la certeza de la deducción depende en algún grado de la memoria; y eso introduce un nuevo factor. Descartes sugiere que revisando frecuentemente el proceso podemos reducir el papel de la memoria, hasta que al menos nos aproximemos a una captación intuitiva de la verdad de las conclusiones remotas como evidentemente implicadas en los primeros principios. No obstante, aunque Descartes subordina de esa manera la deducción a la intuición, continúa hablando de éstas como dos distintas operaciones mentales.

Se dice que intuición y deducción son "dos métodos que son los caminos más seguros hacia el conocimiento". Pero aunque sean los caminos para alcanzar el conocimiento, no son "el método" del que

habla Descartes en la definición citada al comienzo de esta sección. Porque intuición y deducción no son reglas. El método consiste en reglas para emplear correctamente esas dos operaciones mentales. Y se nos dice que consiste, sobre todo, en orden. Es decir, tenemos que observar las reglas del pensar ordenado. Esas reglas se nos ofrecen en las *Reglas para la dirección del espíritu* y en el *Discurso del Método*. En esta última obra, el primero de los cuatro preceptos enumerados es "no aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no conociese con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención en los juicios, y no comprender en éstos nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda". La observancia de ese precepto supone el uso de la duda metódica. Es decir, tenemos que someter sistemáticamente a duda todas las opiniones que ya poseemos, para poder descubrir aquello que es indudable, y que, en consecuencia, puede servir de cimientos al edificio de la ciencia. Volveré sobre ese tema en la sección quinta de este capítulo, por lo que nada más añadiré aquí.

En la quinta de las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes presenta un resumen de su método: "el método consiste totalmente en la ordenación y disposición de aquellos objetos a los que ha de dirigirse la atención de la mente para descubrir cualquier verdad. Observaremos exactamente ese método si reducimos, paso a paso, las proposiciones implicadas u oscuras a aquéllas que son más simples, y si comenzamos entonces por la aprehensión intuitiva de las más simples de las proposiciones, y tratamos, volviendo a seguir nuestra senda a través de las mismas etapas, de remontarnos de nuevo al conocimiento de todas las demás". El significado de esa regla no es inmediatamente

evidente. El orden así descrito tiene dos aspectos, que deben ser ahora brevemente explicados.

La primera parte del método consiste en que debemos reducir paso a paso proposiciones implicadas y oscuras a aquellas que son más simples. Y suele decirse que ese mandato corresponde al segundo precepto del *Discurso del Método*: "El segundo precepto era dividir cada una de las dificultades que tuviese que examinar en tantas partes como fuera posible y como pareciese requerir su mejor solución". Se trata del método que Descartes llama más tarde "método de análisis" o "de resolución". No puede decirse que él utilizase siempre el término "análisis" precisamente en el mismo sentido ; pero, según se describe en el mencionado contexto, consiste en descomponer, por así decirlo, los múltiples datos del conocimiento en sus elementos más simples. Esa concepción cartesiana estuvo indudablemente influida por las matemáticas. Pero Descartes consideraba que la matemática euclidiana, por ejemplo, tiene un serio inconveniente, a saber, que sus axiomas y primeros principios no están "justificados". Es decir, el geómetra no nos muestra cómo se alcanzan sus primeros principios. El método de análisis o resolución, por el contrario, "justifica" los primeros principios de una ciencia al poner en claro de un modo sistemático cómo se alcanzan y por qué son afirmados. En ese sentido, el análisis es una lógica del descubrimiento. Y Descartes estaba convencido de que él había seguido el camino del análisis en sus *Meditaciones*, resolviendo los múltiples datos del conocimiento en la proposición existencial primaria, *Cogito, ergo sum*, y mostrando cómo las verdades básicas de la metafísica son descubiertas en su orden propio. En sus réplicas a la segunda serie de *Objeciones*, observa que "el análisis muestra el verdadero camino por el que una cosa fue metódicamente

descubierta y derivada, por decirlo así, *a priori*, de modo que si el lector se esmera en seguirlo y en atender suficientemente a todo, entiende la materia no menos perfectamente y la hace tan suya propia como si él mismo la hubiese descubierto... Pero yo he empleado en mis *Meditaciones* solamente el análisis, que me parece ser el mejor y más verdadero método de enseñanza".

La segunda parte del método resumido en la quinta regla dice que debemos "comenzar por aprehender intuitivamente las más simples de las proposiciones, y tratar, volviendo a seguir nuestra senda a través de las mismas etapas, de remontarnos de nuevo al conocimiento de todas las demás". Eso es lo que Descartes llama más tarde síntesis, o método de composición. En la síntesis comenzamos por los primeros principios o proposiciones más simples percibidas intuitivamente (a las que se llega últimamente en el análisis) y procedemos a deducir de una manera ordenada, asegurándonos de no omitir ningún paso y de que cada nueva proposición se siga realmente de la precedente. Ése es el método empleado por los geómetras euclidianos. Según Descartes, mientras que el análisis es el método del descubrimiento, la síntesis es el método más apropiado para demostrar lo ya conocido; y ése es el método empleado en los *Principios de Filosofía*.

En sus réplicas a la segunda serie de *Objeciones*, Descartes afirma que distingue "dos cosas en el modo de escribir de los geómetras, a saber, el orden y el método de la demostración. El orden consiste meramente en proponer primero aquellas cosas que se conocen sin ayuda de lo que viene después, y en disponer todas las otras materias de modo que su prueba dependa de lo precedente. Ciertamente he procurado seguir ese orden, con la mayor exactitud posible, en mis *Meditaciones...*". Descartes procede a continuación a dividir el método

de demostración en análisis y síntesis, y a decir, como ya hemos citado, que en las *Meditaciones* utilizó únicamente el análisis.

Ahora bien, según Descartes, el análisis nos permite llegar a la intuición de "naturalezas simples". ¿Qué quiere decir Descartes con "naturalezas simples"? Quizá la mejor respuesta consista en emplear uno de sus propios ejemplos. Un cuerpo tiene extensión y figura; y no puede decirse que esté literalmente compuesto de naturaleza corpórea, extensión y figura, "ya que dichos elementos nunca han existido en aislamiento unos de otros. Pero, relativamente a nuestra comprensión, le llamamos un compuesto de esas tres naturalezas". Podemos analizar el cuerpo en esas naturalezas; pero no podemos, por ejemplo, analizar la figura en ulteriores elementos. Las naturalezas simples son, pues, los elementos últimos a los que llega el proceso del análisis, y que son conocidos en ideas claras y distintas.

Se dice que figura, extensión, movimiento, forman un grupo de naturalezas simples materiales, en el sentido de que solamente se encuentran en los cuerpos. Pero hay también un grupo de naturalezas simples "intelectuales" o espirituales, como el querer, el pensar y el dudar. Además, hay un grupo de naturalezas simples que son comunes a las cosas materiales y espirituales, como la existencia, la unidad, la duración. Y Descartes incluye en ese grupo lo que llamamos "nociones comunes", que conectan otras naturalezas simples, y de las que depende la validez de la inferencia o deducción. Uno de los ejemplos que da Descartes es: "cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí".

Esas "naturalezas simples" son los elementos simples a que llega el análisis mientras se mantiene en la esfera de las ideas claras y distintas. (Podría procederse hasta más allá, pero sólo a costa de'

incurrir en confusión mental.) Y son, por así decir, los materiales últimos o puntos de partida de la inferencia deductiva. No es sorprendente que Descartes hable también de "proposiciones simples", si se considera que la deducción parte de proposiciones para llegar a proposiciones. Pero no es inmediatamente evidente cómo puede entender Descartes que está justificado el hablar de las naturalezas simples como proposiciones. Ni puede decirse que Descartes explicase de manera clara e inequívoca lo que quería decir. Si lo hubiese hecho no nos veríamos frente a las divergentes interpretaciones que encontramos en los distintos comentaristas. Tal vez pueda explicarse ese punto en términos de la distinción entre el acto de la intuición y el acto del juicio. Intuimos la naturaleza simple, pero afirmamos en la proposición su simplicidad y su distinción de otras naturalezas simples. Pero es difícil que Descartes tuviera intención de decir que las naturalezas simples son sin relaciones. Como hemos visto, él menciona la figura como un ejemplo de naturaleza simple; pero al discutir la duodécima regla dice que la figura se da unida a la extensión (otra naturaleza simple), porque no podemos concebir la figura sin la extensión. Ni tampoco la simplicidad del acto de intuición significa necesariamente que el objeto de la intuición no comprenda dos elementos que estén necesariamente conectados, siempre, desde luego, que la aprehensión de la conexión sea inmediata. Porque si no fuera inmediata, es decir, si hubiera movimiento o sucesión, se trataría de un caso de deducción. Pero quizá la interpretación más natural sea la siguiente. Intuimos ante todo proposiciones. Cuando, en su explicación de la tercera regla presenta Descartes ejemplos de intuición, menciona, en efecto, solamente proposiciones. "Así, cada individuo puede percibir por intuición intelectual que él existe, que piensa, que un triángulo está limitado por solo tres líneas, una esfera por una sola superficie, etc." Es a partir de

esas proposiciones como se liberan las naturalezas simples, como la existencia, mediante una especie de abstracción. Pero cuando juzgamos su simplicidad, ese juicio toma la forma de una proposición. Y hay también conexiones necesarias de "conjunción" o discriminación entre naturalezas simples, que son a su vez afirmadas en proposiciones.

Ahora bien, las naturalezas simples, según han dicho algunos comentaristas, pertenecen al orden ideal. Tanto si las llamamos conceptos como si preferimos llamarlas esencias, son como objetos matemáticos, abstraídos del orden existencial, como las líneas y los círculos perfectos del geómetra. De ahí que no podamos deducir de ellas conclusiones existenciales, lo mismo que no podemos concluir de una proposición geométrica sobre triángulos que haya triángulos existentes. A pesar de ello, en sus *Meditaciones*, Descartes establece una proposición existencial, *Cogito, ergo sum*, como principio fundamental, y, sobre esa base, procede a probar la existencia de Dios. Podemos decir, pues, que le da la espalda a su propio método.

Quizá pueda decirse que, para ser consecuente, Descartes debería haber prescindido del orden existencial. Pero es bastante obvio que él no habría querido producir una metafísica sin referencia existencial alguna, ni una metafísica cuya referencia existencial fuese dudosa. Y decir que su introducción de proposiciones existenciales no cuadra con su método matemático es exagerar el papel de las matemáticas en la idea cartesiana del método. Descartes estaba convencido de que en las matemáticas podemos ver el más claro ejemplo disponible del uso ordenado de la intuición y la deducción; pero eso no significa que tratase de asimilar la metafísica a las matemáticas en el sentido de limitar aquélla al orden ideal. Y, como hemos visto, en las *Reglas para la dirección del espíritu*, presenta como ejemplo de lo que él entiende

por intuición el conocimiento intuitivo que un hombre tiene del hecho de que existe. En las *Meditaciones* propone como cuestiones o problemas a tratar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Habiendo sometido a duda todo aquello de lo que puede dudarse, llega a la proposición "simple" e indudable : *Cogito, ergo sum*. Procede entonces a analizar la naturaleza del yo cuya existencia es afirmada, después de lo cual, como una especie de prolongación de la intuición original, procede a establecer la existencia de Dios. Pero ya en las *Reglas* había dado como ejemplo de proposición necesaria la que muchos piensan erróneamente como contingente: "yo existo, luego Dios existe". Y la línea general de argumentación de las *Meditaciones* aparece en la cuarta parte del *Discurso del Método*. En consecuencia, aunque sea discutible que todos los rasgos de la idea global cartesiana de método ajusten bien entre sí, y aunque en ésta haya mucho que es oscuro y ambiguo, parece que el método realmente empleado en las *Meditaciones* no es ajeno a aquella idea global.

Vale la pena añadir que en una carta a Clerselier, Descartes observa que la palabra "principio" puede ser entendida en diferentes sentidos. Puede significar un principio abstracto, como el enunciado de que es imposible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo; y de un principio como ése no podemos deducir la existencia de algo. O puede utilizarse para significar, por ejemplo, la proposición que afirma la propia existencia; y de ese principio podemos deducir la existencia de Dios y de criaturas distintas del propio yo. "Puede ser que no haya principio alguno al que puedan ser reducidas todas las cosas; y el modo en que otras proposiciones son reducidas a ésta: 'es imposible que la misma cosa exista y no exista al mismo tiempo', es superfluo y de ninguna utilidad. Por el contrario, es de gran utilidad que empecemos

por asegurarnos de la existencia de Dios, y luego de la de todas las criaturas, mediante la consideración de la propia existencia." No se trata, pues, de deducir proposiciones existenciales a partir de proposiciones abstractas, lógicas o matemáticas.

Otro punto a tener en cuenta es que en las *Meditaciones*, donde Descartes sigue lo que él llama el método analítico de prueba, Descartes se ocupa del *ordo cognoscendi*, el orden del descubrimiento, y no del *ordo essendi*, el orden del ser. En este orden, lo primero es Dios; lo ontológicamente primero, queremos decir. Pero en el orden del descubrimiento, lo primero es la propia existencia. Yo conozco intuitivamente que existo y, por inspección o análisis del material intuitivo expresado en la proposición *Cogito, ergo sum*, puedo descubrir, primero, que existe Dios y, después, que existen cosas materiales que corresponden a mis ideas claras y distintas de las mismas.

Si pasamos a la física, hallamos que Descartes habla como si ésta pudiera ser deducida de la metafísica. Pero tenemos que hacer una distinción entre nuestro conocimiento de las leyes que gobernarían cualquier mundo material que Dios pudiera decidir crear y nuestro conocimiento de la existencia de las cosas materiales que Él ha creado. Podemos llegar, por el análisis, a naturalezas simples como la extensión y el movimiento; y, a partir de éstas, podemos deducir las leyes generales que gobiernan cualquier mundo material; es decir, podemos deducir las leyes más generales de la física o filosofía natural. En ese sentido, la física depende de la metafísica. En el *Discurso del Método*, Descartes resume el contenido de su *Traite du Monde*, y observa que "indiqué cuáles son las leyes de la naturaleza, y, sin apoyar mis razones en ningún otro principio que en las infinitas perfecciones de Dios, traté de demostrar todas aquellas de las que no

podría haber duda alguna, y mostrar que, aun si Dios hubiese creado otros mundos, no podría haber creado ninguno en el que dichas leyes dejaran de ser observadas". Pero el hecho de que exista realmente un mundo en el que aquellas leyes sean ejemplificadas, solamente se conoce con certeza, como veremos dentro de poco, porque la veracidad divina garantiza la objetividad de nuestras ideas claras y distintas de las cosas materiales.

Esa interpretación deductiva de la física plantea la cuestión de si el experimento tiene o no algún papel que desempeñar en el método cartesiano. Y esa cuestión está tanto más agudizada cuanto que Descartes expresó la pretensión de que su lógica nos capacita para descubrir verdades antes desconocidas. La cuestión interesa a propósito de la teoría cartesiana, no a propósito de la práctica del filósofo, porque es un hecho histórico que éste hizo realmente trabajos experimentales.⁴⁰ Nos enfrentamos con dos series de textos. Por una parte, Descartes habla desdeñosamente de los filósofos que "descuidan la experiencia e imaginan que la verdad saldrá de su cerebro como Minerva de la cabeza de Júpiter", y escribe a la princesa Isabel que él no se atreve a emprender la tarea de explicar el desarrollo del sistema humano "por estar falto de las necesarias pruebas experimentales".⁴² Por otra parte, vemos que escribió a Mersenne en 1638: "mi física no es otra cosa que geometría", y, en 1640, que se consideraría enteramente ignorante de la física si fuera "solamente capaz de explicar cómo son las cosas, y fuera incapaz de demostrar que no pueden ser de otro modo", puesto que él lia reducido la física a las leyes de la matemática. No obstante, eso no impide que también escriba a Mersenne, en 1638, que pedir demostraciones matemáticas de materias que dependen de la física es pedir lo imposible. Verdaderamente, está claro que Descartes

atribuyó algún papel a la experiencia y al experimento; pero no está tan claro cuál era ese papel.

En primer lugar, Descartes no pensaba que podamos deducir *a priori* la existencia de las cosas físicas particulares. Por ejemplo, que exista el imán es algo que sabemos por la experiencia. Pero para asegurarse de la verdadera naturaleza del imán, es necesario aplicar el método cartesiano. Ante todo, el filósofo tiene, desde luego, que "reunir" las observaciones que le proporciona la experiencia sensible, porque éstos son los datos empíricos que ha de investigar, y el método los presupone. Luego tratará de "deducir (entiéndase, por análisis) el carácter de aquella combinación de naturalezas simples que es necesaria para producir todos los efectos observados en conexión con el imán. Conseguido eso, puede afirmar sin miedo que ha descubierto la verdadera naturaleza del imán en la medida en que pueden proporcionarle ese conocimiento la inteligencia humana y las observaciones experimentales dadas". El filósofo puede entonces invertir el proceso, partiendo de las naturalezas simples y deduciendo sus efectos, en conformidad, por supuesto, con los efectos realmente observados. Y serán la experiencia y el experimento quienes nos digan si se da verdaderamente esa conformidad.

En segundo lugar, Descartes establece una distinción entre los efectos primarios o más generales y los efectos más particulares que pueden ser deducidos de los principios o "primeras causas". Descartes piensa que los primeros pueden ser deducidos sin gran dificultad. Pero hay una infinidad de efectos particulares que podrían ser deducidos a partir de los mismos primeros principios. ¿Cómo hemos de distinguir, pues, entre los efectos que realmente tienen lugar y aquellos que también podrían seguirse, pero que no se siguen, porque la voluntad de

Dios ha sido otra? Eso es algo que solamente podemos hacer mediante la observación empírica y el experimento. "Cuando yo quería descender a aquellos que eran más particulares, se me presentaban tantos objetos de diversas clases que no me parecía posible que la mente humana distinguiese las formas o especies de los cuerpos que hay en la tierra de una infinidad de otros que podría haber habido si hubiese sido voluntad de Dios ponerlos aquí, a no ser que lleguemos a las causas por los efectos y dispongamos de muchos experimentos particulares."^{4T} Descartes parece hablar aquí de las diferentes especies de cosas que podrían haber sido creadas, dados los principios últimos o naturalezas simples. Pero también dice que no ha observado "casi ningún efecto particular que no conozca en seguida que puede ser deducido de los principios, de modos muy diferentes". Y concluye: "no conozco otro expediente que el de buscar algunas experiencias que sean tales que su resultado no sea el mismo, cuando hay que explicarlo de una manera o cuando hay que explicarlo de la otra".

El "pan-matematismo" de Descartes no es, pues, absoluto: Descartes no se niega a atribuir un papel a la experiencia y el experimento en la física. Al mismo tiempo, debe advertirse que la parte que concede al experimento verificadorio consiste en que supla las limitaciones de la mente humana. En otras palabras, aunque de hecho asigna un papel al experimento en el desarrollo de nuestro conocimiento científico del mundo, y aunque reconoce que, en realidad, no podemos descubrir en física nuevas verdades particulares sin la ayuda de la experiencia sensible, su propio ideal continúa siendo el de la pura deducción. Descartes puede hablar desdeñosamente de los filósofos naturales que no tienen en cuenta la experiencia, porque él reconoce que, de hecho, no podemos pasarnos sin ésta. Pero está lejos

de ser un empirista. El ideal de asimilar la física a las matemáticas permanece siempre ante sus ojos; y su actitud general está muy alejada de la de Francis Bacon. Puede que sea algo desorientador hablar del "pan-matematismo" de Descartes; pero el empleo de ese término sirve para dirigir la atención a la línea general de su pensamiento y ayuda a diferenciar su concepción de la filosofía natural de la de Bacon.

Sería demasiado optimista esperar que la teoría cartesiana de las ideas innatas derrame mucha luz sobre la naturaleza de la función que Descartes asigna al experimento en el método científico, puesto que aquella teoría, a su vez, no está libre de obscuridad. Sea como sea, se trata de una teoría que no puede olvidarse en una discusión del elemento experimental en el método cartesiano. En la próxima sección me propongo decir algo sobre dicha teoría.

4. La teoría de las ideas innatas.

Descartes habla de descubrir los primeros principios o primeras causas de todas las cosas que son o que pueden ser en el mundo, sin "derivarlas de ninguna otra fuente que de ciertos gérmenes de verdad que existen naturalmente en nuestras almas". En otro lugar manifiesta que "pondremos aparte, sin dificultad, todos los prejuicios de los sentidos y confiaremos en nuestro solo entendimiento para reflexionar cuidadosamente sobre las ideas implantadas en éste por la naturaleza". Pasajes de ese tipo sugieren de una manera inevitable que, según Descartes, podemos construir la metafísica y la física por deducción lógica a partir de cierto número de ideas innatas implantadas en la mente por "la naturaleza", o, como se nos dice más tarde, por Dios. Todas las ideas claras y distintas son innatas. Y todo conocimiento

científico es conocimiento de ideas innatas, o conocimiento por medio de ideas innatas.

Regius objetó que la mente no necesita ideas innatas ni axiomas. La facultad de pensar es enteramente suficiente para explicar sus procesos. Descartes replicó a eso: "yo nunca escribí ni concluí que la mente tuviese necesidad de ideas innatas que fuesen de algún modo diferentes de su facultad de pensar". Estamos acostumbrados a decir que ciertas enfermedades son innatas en ciertas familias, no porque "los niños de esas familias sufran esas enfermedades en el vientre de su madre, sino porque nacen con una cierta disposición o propensión para contraerlas". En otras palabras, tenemos una facultad de pensar y esa facultad, a causa de su constitución innata, concibe cosas de ciertas maneras. Descartes menciona la noción "general" de que "cosas que son iguales a una misma cosa, son iguales entre sí", y desafía a sus críticos a que muestren cómo tal noción puede ser derivada de los movimientos corpóreos, siendo así que éstos son particulares y aquélla es universal. En otras partes menciona otras "naciones comunes" o "verdades eternas" (por ejemplo, *ex nihilo nihil fit*), que tienen su asiento en la mente.

Afirmaciones como éstas tienden a sugerir que las ideas innatas son, para Descartes, formas de pensamiento *a priori* que no se distinguen realmente de la facultad de pensar. Los axiomas como los antes mencionados no están presentes en la mente, desde el principio, como objetos de pensamiento; pero están virtualmente presentes, en el sentido de que, por razón de su constitución innata, la mente piensa en esas maneras. La teoría de Descartes constituiría así, en cierta medida, una anticipación de la teoría kantiana del *a priori*, con la importante diferencia de que Descartes no dice, y ciertamente no cree, que las

formas *a priori* de pensamiento sean solamente aplicables dentro del campo de la experiencia sensible.

No obstante, está bastante claro que Descartes no restringe las ideas innatas a formas de pensamiento o moldes conceptuales. Porque dice que todas las ideas claras y distintas son innatas. De la idea de Dios, por ejemplo, afirma que es innata. Es cierto que no son innatas en el sentido de estar presentes en la mente del niño como ideas acabadas. Pero la mente las produce, por así decirlo, a partir de sus potencialidades propias, en ocasión de alguna experiencia; no las deriva de la experiencia sensible. Como ya hemos observado, Descartes no era empirista. Pero la experiencia sensible puede proporcionar la ocasión de que se formen aquellas ideas. Éstas, las ideas claras y distintas, son enteramente diferentes de las ideas "adventicias", las ideas confusas causadas por la percepción sensible, y también de las ideas "facticias", construcciones de la imaginación. Son casos de actualización por la mente de las potencialidades internas de ésta. Me parece muy difícil pretender que Descartes hiciese una clara exposición positiva de la naturaleza y génesis de las ideas innatas. Pero es, al menos, evidente que distinguió entre ideas claras y distintas, ideas "adventicias" e ideas "facticias", y que consideró que las ideas claras y distintas eran virtualmente innatas, implantadas en la mente por la naturaleza o, más propiamente, por Dios.

Es obvio que esa teoría de las ideas innatas afecta a la concepción cartesiana no solamente de la metafísica, sino también de la física. Nuestras ideas claras y distintas de las naturalezas simples son innatas, y también lo es nuestro conocimiento de los principios universales y ciertos, y las leyes de la física. No pueden ser derivados de la experiencia sensible, porque ésta presenta particulares, y no lo

universal. ¿Cuál es, pues, el papel de la experiencia? Como hemos visto, la experiencia proporciona las ocasiones de que la mente reconozca aquellas ideas que saca, por así decirlo, de sus propias potencialidades. Además, es por la experiencia por lo que adquirimos conocimiento de que hay objetos externos que corresponden a nuestras ideas. "En nuestras ideas no hay nada que no sea innato en la mente o facultad de pensar, excepto aquellas circunstancias que apuntan a la experiencia; el hecho, por ejemplo, de que juzguemos que esta o aquella idea, que tenemos ahora presente a nuestro pensamiento, ha de ser referida a una cierta cosa externa, no porque esas cosas externas transmitiesen las ideas mismas a la mente á través de los órganos de los sentidos, sino porque transmitan algo que sea ocasión a que se formen las ideas, por medio de una facultad innata, en ese momento mejor que en otro."

¿Qué queda, pues, de la necesidad, afirmada por Descartes, del experimento en física? Ya hemos dado respuesta a esa pregunta en la sección anterior. El experimento verificador desempeña un papel en la física a causa de las limitaciones de la mente humana. El ideal sigue siendo el sistema deductivo. No puede decirse que las hipótesis empíricas nos suministren verdadero conocimiento científico.

5. La duda metódica.

Ya hemos hecho alusión al empleo de la duda metódica por Descartes. El filósofo pensó que, como preliminar a la búsqueda de la certeza absoluta, era necesario dudar de todo aquello de lo que se pudiese dudar y tratar provisionalmente como falso todo aquello de lo que se dudara. "Dado que entonces deseaba ocuparme solamente en la

investigación de la verdad, pensé que en eso había de hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuese indudable."

La duda recomendada y practicada por Descartes es universal en el sentido de que se aplica universalmente a todo aquello que puede ser dudado; es decir, a toda proposición acerca de cuya verdad sea posible la duda. Es metódica en el sentido de que es practicada no por amor a la duda misma, sino como una etapa preliminar en la búsqueda de la certeza y en el cambio de lo falso en lo verdadero, lo probable en lo cierto, lo dudoso en lo indudable. Es también provisional, no solamente en el sentido de que constituye una etapa preliminar en la búsqueda de la certeza, sino también en el sentido de que Descartes no se propone necesariamente substituir las proposiciones en las que anteriormente creía por otras proposiciones nuevas. Porque puede descubrirse luego que una o más proposiciones que anteriormente, no eran sino opiniones, aceptadas, por ejemplo, por estar respaldadas por la autoridad de maestros o de autores antiguos, son intrínsecamente ciertas, sobre bases puramente racionales. La duda es también teórica, en el sentido de que no debe extenderse a la conducta. En la conducta, en efecto, ocurre frecuentemente que estamos obligados a seguir opiniones que son solamente probables. En otras palabras, lo que Descartes se propone es repensar la filosofía desde el principio. Y, para hacerlo así, es necesario examinar todas sus opiniones sistemáticamente, con la esperanza de encontrar un fundamento cierto y seguro sobre el cual construir; pero todo eso es asunto de reflexión teórica. Descartes no propone, por ejemplo, que se viva como si no

hubiera ley moral hasta que se haya descubierto un código de ética que pueda satisfacer las exigencias de su propio método.

¿Hasta dónde puede extenderse la duda? En primer lugar, yo puedo dudar de todo cuanto he aprendido por medio de los sentidos. "A veces he experimentado que los sentidos eran engañosos, y es más prudente no confiar por entero en nada que ya alguna vez nos haya engañado." Puede objetarse que, aunque a veces me haya engañado acerca de la naturaleza de objetos sensibles muy distantes o pequeños, hay verdaderamente muchos ejemplos de percepciones sensibles en las que sería extravagante pensar que estoy, o puedo estar, sometido a engaño. Por ejemplo, ¿cómo puedo engañarme al pensar que este objeto es mi cuerpo? No obstante, es concebible que "estemos dormidos, y que todas esas particularidades, por ejemplo, que abrimos los ojos, movemos la cabeza, extendemos las manos, e incluso, quizá, que tenemos esas manos, no sean verdaderas". En resumen, puede ser, para decirlo con el título de una obra de Calderón, que la vida sea sueño, y que lo que nos aparece como verdadero y substancial no lo sea.

Por lo demás, esa duda no afecta a las proposiciones de los matemáticos. "Porque tanto si estoy despierto como si estoy dormido, dos y tres son cinco, y el cuadrado no puede nunca tener más de cuatro lados, y no parece posible que se sospeche que proposiciones tan claras y manifiestas sean inciertas." A veces he sido engañado en mis juicios acerca de los objetos de los sentidos, y, en consecuencia, no es completamente antinatural que considere la posibilidad de ser siempre engañado, puesto que la hipótesis tiene un fundamento parcial en la experiencia. Pero veo muy claramente que dos y tres, sumados, son cinco, y nunca he encontrado un caso en contrario. A primera vista,

pues, parece que en tales materias no puedo engañarme. Hay un fundamento para dudar de las ideas "adventicias", derivadas a través de los sentidos; pero parece que no lo hay, en absoluto, para dudar de proposiciones cuya verdad veo muy clara y distintamente, como las verdades de las matemáticas. Podríamos decir que las proposiciones empíricas son dudosas, pero que las proposiciones analíticas son seguramente indudables.

Sin embargo, dada una determinada hipótesis metafísica, es posible dudar incluso de las proposiciones de las matemáticas. Porque puedo suponer que "algún genio maligno, tan poderoso como engañoso, haya empleado todas sus energías en engañarme". En otras palabras, mediante un esfuerzo voluntario puedo considerar la posibilidad de haber sido constituido de tal manera que me engañe incluso al pensar que son verdaderas aquellas proposiciones que inevitablemente me parecen ciertas. Descartes no pensaba, por supuesto, que la hipótesis mencionada fuese una hipótesis probable, o que hubiese algún fundamento positivo para dudar de las verdades de las matemáticas. Pero él andaba en busca de la certeza absoluta, y, en su opinión, la primera etapa de esa búsqueda consistía necesariamente en dudar de todo aquello de lo que fuera posible dudar, aun cuando la posibilidad de duda no se apoyase sino en una hipótesis ficticia. Solamente llevando las supuestas verdades hasta esa situación límite podía esperarse el hallazgo de una verdad fundamental, cuya duda resultase imposible.

De ahí que Descartes esté dispuesto a descartar como dudosas o a tratar provisionalmente como falsas no solamente todas las proposiciones concernientes a la existencia y naturaleza de las cosas materiales, sino también los principios y demostraciones de las ciencias matemáticas que le habían parecido modelos de claridad y certeza. En

ese sentido, como ya hemos observado, la duda cartesiana es universal, no, como veremos, porque Descartes encontrase de hecho posible dudar de toda verdad sin excepción, sino en el sentido de que ninguna proposición, por evidente que pueda parecer su verdad, debería ser exceptuada de aquélla.

Ha habido bastantes controversias en torno a la cuestión de si la duda de Descartes fue "real" o no lo fue. Pero creo que es bastante difícil dar una respuesta simple a esa pregunta. Es obvio que, si Descartes se propuso dudar de todo aquello de lo que fuera posible dudar, o tratarlo provisionalmente como falso, habría de tener alguna razón para dudar de una proposición antes de poder dudar de ésta. Porque si no pudiera encontrar ninguna razón para ello, la proposición en cuestión sería indudable, y él habría ya encontrado aquello que buscaba, a saber, una verdad absolutamente cierta e indudable. Y si hubiera esa razón para dudar, es presumible que la duda fuera "real" en la misma medida en que lo fuera la razón para albergarla. Pero no es fácil encontrar en los escritos de Descartes una exposición clara y precisa de la manera como él consideraba las razones que proponía para dudar de la verdad de distintas proposiciones. Para él estaban ampliamente justificadas las dudas relativas a la proposición de que las cosas materiales son en sí mismas precisamente como aparecen a nuestros sentidos. Creyó, por ejemplo, que las cosas no son en sí mismas coloreadas, y, naturalmente, que nuestras ideas adventicias de cosas coloreadas no son dignas de confianza. En cuanto a proposiciones como "el testimonio de los sentidos tiene que ser rechazado por entero", o "las cosas materiales son solamente imágenes mentales" (es decir, no hay cosas materiales extramentalmente existentes que correspondan a nuestras ideas claras de las mismas),

Descartes tenía plena consciencia de que en la práctica no podemos creer en tales supuestos ni actuar de acuerdo con los mismos. "Tenemos que notar la distinción que he subrayado en varios pasajes, entre las actividades prácticas de nuestra vida y la investigación de la verdad; porque cuando se trata de regular nuestra vida, sería seguramente estúpido no confiar en los sentidos... Fue por eso por lo que manifesté en alguna parte que nadie en su sano juicio dudaría acerca de tales materias." Por otra parte, aun cuando no podemos tener ningún verdadero sentimiento de duda en nuestra vida práctica acerca de la existencia objetiva de cosas materiales, solamente podemos probar la proposición que enuncia que existen después de haber probado la existencia de Dios. Y el conocimiento cierto de la existencia de Dios depende del conocimiento de mi propia existencia como sujeto pensante. Desde el punto de vista de nuestra adquisición de conocimiento metafísico, podemos dudar de la existencia de cosas materiales, aunque para poderlo hacer tengamos que introducir la hipótesis del "genio maligno". Al mismo tiempo, la introducción de esa hipótesis convierte la duda en "hiperbólica", para emplear el término utilizado por el propio Descartes en la sexta meditación. Y una observación de esa misma meditación, "siendo aún ignorante, o, mejor, suponiéndome a mí mismo ignorante del autor de mi ser", ayuda a poner de relieve el hecho de que la hipótesis del "genio maligno" es una ficción voluntaria y deliberada.

Aunque no me atrevería a afirmar que todo lo que Descartes dice en el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones* sirva de apoyo a esta interpretación, el punto de vista general del filósofo, tal como se presenta en sus réplicas a la crítica y en sus *Notas contra un programa*, es que la duda acerca de la existencia de Dios o de la distinción entre el

sueño y la vigilia es equivalente a la abstención de afirmar y utilizar, dentro de la estructura del sistema filosófico, las proposiciones de que Dios existe y de que existen las cosas materiales, mientras no hayan sido probadas según el orden reclamado por la *ratio cognoscendi*. Así, en las *Notas contra un programa*, Descartes afirma: "Yo propuse, al comienzo de mis *Meditaciones*, considerar como dudosas todas las doctrinas que no me debían su descubrimiento original sino que habían sido denunciadas hace mucho tiempo por los escépticos. ¿Qué podría ser más injusto que atribuir a un autor opiniones que enuncia solamente con la finalidad de poder refutarlas?; ¿qué más insensato que imaginar que, por haber sido propuestas esas falsas opiniones antes de su refutación, el autor se comprometiera con ellas?... ¿Hay alguien lo bastante obtuso para pensar que el hombre que compiló ese libro ignorase, mientras escribía las primeras páginas del mismo, lo que había propuesto probar en las siguientes?" Descartes alega, pues, que su modo de proceder no implica que dudase de la existencia de Dios antes de formular las pruebas de que Dios existe, más de lo que el hecho de que cualquier otro escritor se proponga probar la misma proposición implica que antes dudase verdaderamente de ésta. Pero es cierto que Descartes exigió la duda sistemática de todo aquello de lo que se pudiera dudar, mientras que filósofos como santo Tomás y Escoto no lo habían hecho. La cuestión verdaderamente pertinente es la de en qué sentido preciso debe entenderse la duda cartesiana. Y no me parece que el propio Descartes ofrezca un análisis muy claro y consistente del significado que él asigna al término "duda". Todo lo que podemos hacer es tratar de interpretar lo que dice en el *Discurso del Método*, en las *Meditaciones* y en los *Principios de Filosofía*, a la luz de sus réplicas a preguntas y críticas hostiles,

DESCARTES II

1. Cogito, ergo sum

Como hemos visto, Descartes empleó la duda metódica con la intención de descubrir si había alguna verdad indudable. y todo el que sabe por poco que sea de la filosofía de Descartes, está enterado de que el filósofo encontró esa verdad en la afirmación *Cogito, ergo sum*, "pienso, luego soy".

Por mucho que dude, tengo que existir; de lo contrario, no podría dudar. En el acto mismo de la duda se pone de manifiesto mi existencia. Puedo engañarme cuando juzgo que existen cosas materiales que corresponden a mis ideas. Y, si empleo la hipótesis metafísica de un "genio maligno", que me ha hecho de tal modo que me engañe en todo, puedo concebir, aunque ciertamente con dificultad, la posibilidad de estar engañado al pensar que las proposiciones matemáticas son verdaderas y ciertas. Pero, por mucho que extienda la aplicación de la duda, no puedo extenderla a mi propia existencia. Porque en el acto mismo de dudar se revela mi existencia. Aquí tenemos una verdad privilegiada, que es inmune a la influencia corrosiva no ya sólo de la duda natural que puedo experimentar a propósito de mis juicios sobre cosas materiales, sino también de la duda "hiperbólica" hecha posible por la hipótesis ficticia del *malin génie*. Si me engaño, tengo que existir para estar engañado; si sueño, tengo que existir para soñar.

Lo mismo había sido ya observado siglos antes por san Agustín. Y quizá podría esperarse que Descartes siguiese a san Agustín al expresar su verdad existencial fundamental en la forma "Si *fallar, sum*", "si me equivoco, existo". Pero la duda es una forma de pensamiento. "Por la palabra *pensar* entiendo todo aquello de lo que somos conscientes como operante en nosotros." Y aunque la absoluta certeza

de mi existencia se me hace máximamente manifiesta en el acto de la duda, Descartes, si bien piensa en el *si fallar, sum*, prefiere formular su verdad en la forma no hipotética, *Cogito, ergo sum*.

Es obvio que esa certeza de mi propia existencia se da solamente cuando estoy pensando, cuando soy consciente. "Yo soy, yo existo, eso es cierto. Pero, ¿cuántas veces? Solamente cuando pienso; porque podría ocurrir que, si yo cesase enteramente de pensar, cesase igualmente por completo de existir." "Con sólo que yo dejase de pensar, aun cuando todas las restantes cosas que antes hubiera imaginado hubiesen existido realmente, no tendría razón alguna para pensar que yo hubiese existido." Del hecho de que yo existo cuando pienso y mientras pienso, no puedo concluir, sin más, que existo cuando no estoy pensando. "Yo soy, yo existo, es necesariamente verdad cada vez que lo pronuncio o que lo concibo mentalmente." Aunque, si dejase de pensar no podría, evidentemente, hacer aserción de mi existencia, no me es posible concebir mi no existencia aquí y ahora; porque concebir, es existir.

Ahora bien, Descartes habla de "esta proposición, *pienso, luego soy*". Y es obvio que la proposición se expresa en forma inferencial!. Pero ya había dicho que "cada individuo puede tener mentalmente una intuición del hecho de que existe y de que piensa". Se plantea, pues, la cuestión de si, según Descartes, infiero o intuyo mi propia existencia.

Se responde a esa pregunta del modo siguiente: "El dice: *yo pienso, por lo tanto yo soy o existo*,. no deduce la existencia a partir del hecho de pensar por medio de un silogismo, sino que por un acto simple de visión mental reconoce, por decirlo así, una cosa que es conocida por sí misma (*per se*). Eso es evidente por el hecho de que, si se dedujese silogísticamente, la premisa mayor, que *todo lo que piensa es, o existe*, tendría que ser anteriormente conocida; pero eso ha sido más bien

aprendido por la experiencia individual de que a menos que exista no puede pensar. Porque nuestra mente está de tal modo constituida por naturaleza que las proposiciones generales se forman a partir del conocimiento de las particulares". Es verdad que en los *Principios de Filosofía* Descartes dice que "yo no he negado que tenemos ante todo que conocer qué es conocimiento, qué es existencia, qué es certeza, y que para pensar tenemos que ser". Pero, aun concediendo a Burman que había dicho eso en los *Principios*, explica que la prioridad de la premisa mayor "todo lo que piensa, es", es implícita, y no explícita. "Porque yo atiendo solamente a lo que experimento en mí mismo, a saber, *yo pienso, luego yo soy*, y no presto atención a aquella noción general, 'todo lo que piensa, es'." Es posible que Descartes no se exprese con perfecta claridad ni con perfecta consecuencia. Pero su posición general es ésta. Intuyo en mi propio caso la conexión necesaria entre mi pensar y mi existir. Es decir, intuyo en un caso concreto la imposibilidad de mi pensar sin mi existir. y expreso esa intuición en la proposición "*Cogito, ergo sum*". Lógicamente hablando, esa proposición presupone una premisa general. Pero eso no significa que yo piense primeramente una premisa general y luego infiera una conclusión particular. Al contrario, mi conocimiento explícito de la premisa general sigue a mi intuición de la conexión necesaria y objetiva entre mi pensar y mi existir. O quizá pueda decirse que es concomitante a la intuición, en el sentido de que se descubre como latente en la intuición, o intrínsecamente implicado en ésta.

Pero ¿qué es lo que significa "pensar" en la proposición *Cogito, ergo sum*? "Por la palabra 'pensar' entiendo todo aquello de lo que somos conscientes como operante en nosotros. Y, por eso, no solamente el entender, querer e imaginar, sino también el sentir, *son* aquí la misma cosa que el pensar.". Pero es necesario entender

claramente el significado de ese pasaje. De lo contrario, podría parecer que Descartes incurre en inconsecuencia al incluir en el *pensar*, el imaginar y el sentir, mientras al mismo tiempo está "fingiendo" que todas las cosas materiales son inexistentes. Lo que Descartes quiere decir es que, incluso si yo nunca hubiese sentido, ni percibido, ni imaginado ningún objeto real existente, fuese parte de mi cuerpo o exterior a mi propio cuerpo, no por ello dejaría de ser verdadero que me parece imaginar, percibir y sentir, y, en consecuencia, que tengo esas experiencias, en la medida en que son procesos mentales conscientes. "Es, al menos, enteramente cierto que me parece que veo luz, que oigo ruidos y que siento calor. Eso no puede ser falso; eso es, propiamente hablando, lo que en mí se llama sentir; y, tomado en esa acepción, no es otra cosa que pensar." En su réplica a la quinta serie de objeciones, Descartes observa que "del hecho de que pienso que ando puedo perfectamente inferir la existencia de la mente que lo piensa, pero no la del cuerpo que anda". Puedo soñar que estoy caminando, y para soñar tengo que existir; pero de ahí no se sigue que camine realmente. Del mismo modo, arguye Descartes, si pienso que percibo el solo que huelo una rosa, tengo que existir; y eso valdría incluso en el caso de que no hubiese ningún sol real ni rosa objetiva alguna.

El *Cogito, ergo sum* es, pues, la verdad indubitable sobre la cual Descartes se propone fundamentar su filosofía. "Llegué a la conclusión de que podría aceptada sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que estaba buscando." "Esa conclusión, *pienso, luego soy*, es la primera y más segura de todas las que se presentan al que filosofa de una manera ordenada." Es el primer juicio existencial, y el más seguro. Descartes no se propone construir su filosofía sobre un principio lógico abstracto. Pese a todo lo que algunos críticos puedan haber dicho, Descartes no se interesaba simplemente por esencias o

posibilidades; se interesaba por la realidad existente, y su principio primario es una proposición existencial. Pero tenemos que recordar que cuando Descartes dice que esa proposición es la primera y la más cierta, está pensando en el *ordo cognoscendi*. Por eso dice que es la primera y más segura de todas las que se presentan al que filosofa de una manera ordenada. No pretende implicar, por ejemplo, que nuestra existencia esté más firmemente fundamentada que la existencia de Dios por lo que respecta al *ordo essendi*. Lo que quiere decir es simplemente que en el *ordo cognoscendi* u *ordo inventiendi* es fundamental el *Cogito, ergo sum*, puesto que de él no puede dudar se. Es obvio que es posible dudar de que Dios exista, puesto que, en *efecto*, hay gente que lo duda. Pero no es posible dudar de la existencia propia, puesto que la proposición "yo dudo de si existo" es en sí misma contradictoria. Yo no podría dudar si no existiera, al menos, durante el período de la duda. Puedo, desde luego, pronunciar las palabras "dudo de si existo", pero, al pronunciarlas, no puedo por menos de afirmar mi propia existencia. Eso es realmente lo que Descartes observa.

2. El pensar y el sujeto pensante.

Pero cuando afirmo mi propia existencia, ¿qué es, realmente, aquello que afirmo como existente? Hay que recordar que ya he "fingido" que no existe cosa alguna extramental. Al formar la hipótesis del genio maligno, he quedado en condiciones de dudar, al menos con una duda "hiperbólica", de que las cosas que me parece percibir y sentir existan realmente. Y esa duda hiperbólica ha sido aplicada incluso a la existencia de mi propio cuerpo. Ahora bien, el *Cogito, ergo sum* es afirmado incluso aceptada la presencia de esa duda hiperbólica. El punto está en que, incluso dada la hipótesis del genio maligno y todas las consecuencias que de la misma resultan, *no* puedo dudar de mi

propia existencia sin afirmarla. Pero, mientras se presuponga aquella hipótesis, no puedo, al afirmar mi propia existencia, afirmar la existencia de mi cuerpo ni de nada que no sea mi propio pensar. Por tanto, dice Descartes, cuando afirmo mi propia existencia en el *Cogito, ergo sum*, lo que afirmo es la existencia de mí mismo como algo que piensa, y nada más.

"Pero, ¿ qué soy yo entonces? Una cosa que piensa. ¿ Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, rehúsa, y que también imagina y siente."

Se ha propuesto como objeción a Descartes la de que éste hace aquí una verdadera distinción entre alma, mente o consciencia, y cuerpo, y que, en esa etapa, no tiene aún derecho a hacer tal distinción, puesto que no ha probado que una cosa corpórea no pueda pensar, o que el pensamiento sea esencialmente un proceso espiritual. Y es, indudablemente, verdad que al aplicar la duda hiperbólica a la existencia del cuerpo, y declarar. entonces que incluso en presencia de esa duda hiperbólica, no puedo negar la existencia de mi yo como una cosa pensante, Descartes implica que esa cosa pensante, a la que llama "el yo", no es el cuerpo. Pero insiste en que en la segunda meditación no dio por supuesto que ninguna cosa corpórea pudiera pensar; todo lo que se propuso afirmar fue que el yo, cuya existencia afirmó en el *Cogito, ergo sum*, es una cosa pensante. Y enunciar que yo soy una cosa pensante no es lo mismo que enunciar que alma y cuerpo son ontológicamente distintos, inmaterial la una y material el otro. En otras palabras, la primera aseveración tiene que ser entendida desde un punto de vista epistemológico. Si excluyo de mi pensamiento el cuerpo y afirmo entonces mi propia existencia, afirmo la existencia de mi yo como una cosa pensante, como un sujeto; pero no enuncio exigencia

necesaria alguna respecto de la relación ontológica entre mente y cuerpo. Por lo que concierne al punto realmente alcanzado, podemos decir que, tanto si una cosa corpórea puede pensar como si no, el pensar está ahí, y es de ese pensar de lo que afirmo, como un hecho indubitable, la existencia. Por eso es por lo que Descartes, en réplica a objeciones, insiste en que su doctrina sobre la relación precisa entre mente y cuerpo se establece en un estadio ulterior, a saber, en la sexta meditación, y no en la segunda. "Pero además de eso se me pregunta aquí cómo pruebo que un cuerpo no puede pensar. Perdóneseme si replico que aún no he dado base para que se plantee esa cuestión; porque donde primeramente la trato es en la sexta meditación." Semejantemente, en la réplica a la tercera serie de objeciones, Descartes observa: "Una cosa que piensa puede ser algo corpóreo, dice mi objetante; y lo contrario se da por supuesto, no se prueba. Pero en realidad yo nunca lo di por supuesto, ni lo utilicé como base de mi argumentación; lo dejé enteramente indeterminado hasta la sexta meditación, en la que se da la prueba correspondiente". En las respuestas a la cuarta serie de objeciones admite que si solamente hubiera buscado una certeza ordinaria o "vulgar", habría podido, ya en la segunda meditación, haber concluido que la mente y el cuerpo son realmente distintos, sobre la base de que el pensamiento puede ser concebido sin referencia al cuerpo. "Pero, como una de aquellas dudas hiperbólicas aducidas en la primera meditación llegaba bastante lejos para impedirme estar seguro de ese hecho, a saber, que las cosas son en su naturaleza exactamente como percibimos que son, por cuanto había supuesto que no tenía conocimiento alguno del autor de mi ser, todo lo que he dicho sobre Dios y sobre la verdad en las meditaciones tercera, cuarta y quinta, sirve para promover la conclusión de la distinción real entre mente y cuerpo, que finalmente se completa en la

sexta meditación." Por último, en la réplica a la séptima serie de objeciones, Descartes afirma: "nunca he presupuesto en modo alguno que la mente fuera incorpórea. Finalmente, lo probé en la sexta meditación". No debemos cansarnos de repetir que Descartes procede en las meditaciones según el *ordo cognoscendi* o *inveniendi*, de una manera metódica y sistemática, y que no desea ser interpretado como si, en una determinada etapa de sus reflexiones, estuviese afirmando más de lo que en ese momento se requiere.

Hay otra objeción a la que tenemos que aludir aquí. Descartes, se dice, no tenía derecho a suponer que el pensamiento requiera un pensante. El pensar, o, más bien, los pensamientos, constituyen un dato; pero el "yo" no es un dato. y su afirmación de que "yo soy una cosa que piensa" no tiene tampoco justificación. Lo que hizo Descartes fue dar por supuesto, de un modo no crítico, el concepto escolástico de substancia, siendo así que tal doctrina debería haber sido sometida a la prueba de la duda.

Creo que es verdad que Descartes da por supuesto que el pensar requiere un sujeto pensante. En el *Discurso del Método*, después de decir que para dudar o para equivocarme tengo que existir y que si dejase de pensar no tendría razón alguna para decir que existía, observa: "conocí, con eso, que yo era una substancia, toda la esencia o naturaleza de la cual no es sino pensar, y que no necesita, para ser, de ningún lugar, ni depende de cosa material alguna". Ahí da ciertamente por supuesta la doctrina de la substancia.

Puede objetarse, desde luego, que es ilegítimo abusar 'de lo que se dice en el *Discurso del Método*. En esa obra habla Descartes, por ejemplo, como si la distinción real ontológica entre alma y cuerpo fuese inmediatamente conocida sobre la base del *Cogito*, mientras que en las respuestas a las *Objeciones* llama la atención sobre el hecho de que él

trata de aquella distinción en la sexta meditación, y no en la segunda. y si aceptamos esa réplica por lo que respecta a la naturaleza precisa de la distinción entre alma y cuerpo, Y nos abstenemos de tomar al pie de la letra lo que dice el *Discurso*, debemos también abstenernos de dar un peso excesivo a lo que el mismo *Discurso* dice de que yo me conozco como "una substancia toda la naturaleza de la cual no es sino pensar". Por otra parte, en la segunda meditación, Descartes parece suponer que el pensar requiere un sujeto pensante, y en sus respuestas a la tercera serie de *Objeciones* afirma simplemente que "es cosa cierta que no puede existir pensamiento alguno aparte de algo que piense, ni puede haber actividad o accidente alguno sin una substancia en la cual 'existan'".

La acusación de que Descartes dio por supuesta una doctrina de la substancia parece, pues, estar justificada. Es verdad que los críticos que formulan esa acusación son a veces fenomenalistas, que piensan que Descartes fue desorientado por formas gramaticales que le llevaron al falso supuesto de que el pensar requiere un sujeto pensante. Pero no es necesario ser fenomenalista para admitir la validez de la acusación. Porque de lo que se trata, a mi parecer, no es de que Descartes se equivocase al decir que el pensar exige un sujeto pensante, sino de que las exigencias de su propio método requerían que esa proposición fuese sometida a la duda, y no dada por supuesta.

Debe observarse, sin embargo, que tanto en las *Meditaciones* como en los *Principios de Filosofía*, Descartes trata de la substancia después de probar la existencia de Dios. Y podría decirse, en consecuencia, que la aserción de la doctrina de la substancia como una doctrina ontológica no es simplemente supuesta, sino que sólo se establece cuando Descartes ha probado la existencia de Dios, como garante de la validez de todas nuestras ideas claras y distintas. Por lo que respecta al *Cogito*,

ergo sum, puede decirse que Descartes estaba convencido de que, después de descartar con el pensamiento todo aquello de lo que es posible dudar, aprehendo no simplemente un pensar o un pensamiento, atribuido de una manera no crítica a una substancia pensante, sino más bien un yo-pensante o *ego*. Lo que aprehendo no es meramente un pensar, sino "a mí, pensando". Descartes puede acertar o equivocarse al creer que él mismo, o cualquier otro individuo, aprehenda inmediatamente eso como un *datum* indudable, pero, tanto si acierta como si se equivoca, su posición no es la del que supone de una manera no-crítica una doctrina substancialista.

En todo caso, parece correcto decir que, para Descartes, lo aprehendido en el *Cogito, ergo sum* es simplemente el yo que queda cuando se ha excluido todo lo que no sea el "pensar". Lo que es aprehendido es, desde luego, un yo existente concreto y no un ego transcendental; pero no es el yo del discurso ordinario, es decir, por ejemplo, el señor Descartes que habla con sus amigos y que es escuchado y observado por éstos. Si el ego del *Cogito, ergo sum* es contrastado con el ego transcendental de Fichte, se puede hablar sin duda de él como del yo empírico; pero subsiste el hecho de que no es precisamente el yo de la oración "yo salgo esta tarde de paseo por el parque".

3. El criterio de la verdad.

Habiendo descubierto una verdad indubitable, *Cogito, ergo sum*, Descartes inquiere "lo que se necesita en una proposición para que sea verdadera y cierta. Porque, como acababa de descubrir una que sabía que lo era, pensé que debía conocer también en qué consistía esa certeza". En otras palabras, Descartes espera, mediante el examen de una proposición que se reconoce como verdadera y cierta, encontrar un

criterio general de certeza. y llega a la conclusión de que en la proposición "pienso, luego soy", no hay nada que le asegure de su verdad excepto que ve muy clara y distintamente qué es lo afirmado. De ahí que "llegué a la conclusión de que podía suponer como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas". Similarmente, "me parece que puedo establecer como una regla general que todas las cosas que percibo (en la versión francesa: 'que concibo') muy clara y distintamente son verdaderas".

¿Qué entiende Descartes por percepción clara y distinta? En los *Principios de Filosofía* nos dice que llama "claro a aquello que está presente y manifiesto a una mente atenta, del mismo modo a como afirmamos que vemos claramente los objetos cuando, estando presentes al ojo que los contempla, operan sobre éste con fuerza suficiente. Pero 'distinto' es aquello que es tan preciso y diferente de todos los otros objetos, que no contiene en si mismo nada que no esté claro". Tenemos que distinguir entre claridad y distinción. Un dolor intenso, por ejemplo, puede ser muy claramente percibido, pero puede ser confuso para el que lo sufre y juzga falsamente de su naturaleza. "De ese modo, la percepción puede ser clara sin ser distinta, mientras que no puede ser distinta sin ser también clara". Indudablemente, ese criterio de verdad fue sugerido a Descartes por las matemáticas. Una proposición matemática verdadera se impone a la mente, por así decirlo, por sí misma. Cuando se ve clara y distintamente, la mente no puede por menos de asentir a ella. Del mismo modo, yo afirmo la proposición "pienso, luego existo", no porque le aplique criterio alguno de verdad, sino simplemente porque veo de una manera clara y distinta que es así.

Ahora bien, podría parecer que, una vez descubierto ese criterio de verdad, Descartes pudiera proceder sin más a su aplicación. Pero el

asunto, piensa el filósofo, no es tan simple como parece. En primer lugar, "hay alguna dificultad en cerciorarse de cuáles son aquellas (cosas) que percibimos distintamente". En segundo lugar, "quizás un dios podría haberme dotado de tal naturaleza que yo podría haberme engañado incluso a propósito de cosas que me parecieran máximamente manifiestas... Estoy obligado a admitir que para él es fácil, si él lo quiere, ser causa de mi error, incluso en materias en las que creo disponer de la mejor evidencia". En verdad, en vista del hecho de que no tengo razón alguna para creer que haya un dios engañador, y en vista del hecho de que aún no me he satisfecho en cuanto a que haya en absoluto un Dios, la razón para dudar de la validez del criterio es "muy ligera, y, por decirlo así, metafísica". Pero no por ello debe dejarse de tenerla en cuenta. Eso significa que tengo que probar la existencia de un dios que no sea engañador.

Si Descartes está dispuesto a albergar una duda hiperbólica acerca de la verdad de proposiciones que se ven clara y distintamente, puede parecer a primera vista que dicha duda debería extenderse incluso a la proposición "pienso, luego soy". Pero está claro que no es así. Y la razón de que no sea así es bastante obvia a consecuencia de lo que ya se ha dicho. Yo podría estar constituido de tal modo que me engañase cuando una proposición matemática, por ejemplo, me parece tan clara y distinta que no puedo por menos de aceptada como verdadera; pero no puedo estar constituido de modo que me engañe al pensar que existo; porque no puedo engañarme, a menos que exista. El *Cogito, ergo sum*, dado que se tome en el sentido de afirmar mi existencia mientras pienso, escapa a toda duda, incluso a la duda hiperbólica. Ocupa una posición privilegiada, puesto que es una condición necesaria de todo pensamiento, de toda duda y de todo engaño.

4. *La existencia de Dios.*

Es, pues, necesario probar la existencia de un dios que no sea engañoso, para asegurarme de que no me engaño al aceptar como verdaderas aquellas proposiciones que percibo muy clara y distintamente. Por otra parte, es necesario probar la existencia de Dios sin referencia al mundo exterior considerado como un objeto, realmente existente, de sensación y pensamiento, Porque si una de las funciones de la prueba es la de disipar mi duda hiperbólica acerca de la existencia real de cosas distintas de mi pensamiento, me encerraría evidentemente en un círculo vicioso si tuviera que basar mi prueba en el supuesto de que existe realmente un mundo extramental correspondiente a mis ideas del mismo. Descartes se ve así impedido, por las exigencias de su propio método, de utilizar el tipo de demostración que había sido ofrecido por santo Tomás. Descartes tenía que probar la existencia de Dios desde dentro, por decirlo así.

En su tercera meditación comienza por examinar las ideas que tiene en la mente. Si se considera a éstas solamente como modificaciones subjetivas o "modos de pensamiento", son todas semejantes. Pero si se las considera en su carácter representativo, según su contenido, difieren grandemente unas de otras y unas contienen más "realidad objetiva" que otras. Ahora bien, todas esas ideas son, de algún modo, causadas. y "es manifiesto por la luz natural que tiene que haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto... Aquello que es más perfecto, es decir que tiene más realidad en sí mismo, no puede proceder de lo menos perfecto". Algunas ideas, como mis ideas adventicias de colores, cualidades táctiles, etcétera, podrían haber sido producidas por mí mismo. En cuanto a ideas como las de substancia o duración, podrían haber sido derivadas de la idea que

tengo de mí mismo. Verdaderamente, no es tan fácil ver cómo puede ser así en el caso de ideas como las de extensión o movimiento, dado que "yo" soy solamente una cosa pensante. "Pero, como son meramente ciertos modos de la substancia, y como yo mismo soy también una substancia, parece que podrían estar contenidas en mí eminentemente."

La cuestión es, pues, si la idea de Dios podría haber sido producida por mí mismo. ¿Cuál es esa idea? "Por la palabra Dios entiendo una substancia que es infinita, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo, y todo lo demás, si es que algo más existe, hemos sido creados" y si examino esos atributos o características, veo que las ideas de éstos no pueden haber sido producidas por mí mismo. Por cuanto yo soy substancia, puedo formar la idea de substancia; pero, al mismo tiempo, yo no podría, como substancia finita, poseer la idea de substancia infinita, a menos que ésta procediese de una substancia infinita existente. Puede decirse que yo puedo perfectamente formar por mí mismo la idea de lo infinito, mediante una negación de la finitud. Pero, según Descartes, mi idea de lo infinito no es una idea meramente negativa; porque veo claramente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita. En verdad, de algún modo la idea de infinito tiene que ser anterior a la de lo finito. Porque ¿cómo podría yo conocer mi finitud y limitaciones, a no ser comparándome con la idea de un ser infinito y perfecto? Además, aunque yo no comprenda la naturaleza de lo infinito, mi idea de infinito es suficientemente clara y distinta para convencerme de que contiene más realidad que cualquier otra idea, y que no puede ser una mera construcción mental de mí mismo. Puede objetarse que todas las perfecciones que atribuyo a Dios pueden estar potencialmente en mí. Después de todo, yo tengo consciencia de que mi conocimiento crece; y, posiblemente, podría crecer hasta lo infinito.

Pero, en realidad, tal objeción es falaz. Porque la posesión de la potencialidad y la capacidad de crecer en perfección es 1a posesión de imperfecciones, si comparamos esa potencialidad y capacidad con la idea que tenemos de la perfección infinita actual de Dios. "El ser objetivo de una idea no puede ser producido por algo que existe potencialmente... sino solamente por un ser que es formal o actual."

Por otra parte, esa argumentación puede ser suplementada por una línea de razonamiento algo diferente. Puedo preguntarme si yo, que poseo la idea de un ser perfecto e infinito, puedo existir si ese ser no existe. ¿ Es posible que mi existencia se derive de mí mismo, o de mis padres, o de alguna otra fuente menos perfecta que Dios?

Si fuese yo mismo el autor de mi ser "habría puesto en mí toda perfección de la que poseyese alguna idea, y, así, sería Dios". Descartes argumenta que si yo fuera causa de mi propia existencia, yo sería la causa de la idea de lo perfecto que está presente en mi mente, y para que fuera así yo tendría que ser el ser perfecto, Dios mismo. Argumenta también que no es necesario introducir la noción de comienzo de mi existencia en el pasado. Porque "para ser conservada en cada momento de su duración, una substancia tiene necesidad del mismo poder y acción que se requeriría para producirla y crearla de nuevo si aún no existiese; de modo que la luz de la naturaleza nos manifiesta claramente que la distinción entre creación y conservación es solamente una distinción de razón". Por lo tanto, puedo preguntarme si poseo el poder de hacerme a mí, que soy ahora, existir también en el futuro. Si tuviese ese poder, sería consciente del mismo. "Pero no tengo consciencia de nada como eso, y de ahí conozco claramente que dependo de algún ser diferente de mí mismo."

Pero ese ser que es diferente de mí mismo no puede ser algo inferior a Dios. Tiene que haber al menos tanta realidad en la causa como en el

efecto. Y, en consecuencia, se sigue que el ser del que dependo tiene o que ser Dios o que poseer la idea de Dios. Pero si fuera un ser inferior a Dios, aunque poseedor de la idea de Dios, podríamos formular una nueva pregunta a propósito de la existencia de ese ser. Y, en definitiva, para evitar un regreso infinito, hemos de llegar a la afirmación de la existencia de Dios. "Está perfectamente claro que no puede haber ahí un regreso hasta el infinito, puesto que lo que está en cuestión no es tanto la causa que primeramente me creó como la que me conserva en el momento presente."

En la medida en que esa segunda línea de argumentación es peculiar a Descartes y no reducible simplemente a alguna forma de la tradicional demostración causal de la existencia de Dios, su característica especial es el empleo que "en ella se hace de la idea de Dios como el ser perfecto infinito. Y ése es un rasgo que comparte con la primera línea de argumentación. Es verdad que esta última procede simplemente de la idea de Dios a la afirmación de la existencia de Dios, mientras que el segundo argumento afirma a Dios no solamente como causa de la idea de lo perfecto, sino también como causa de mí mismo, el ser en el que se da la idea. Y la segunda línea de argumentación añade, así, algo a la primera. Pero ambas comprenden la consideración de la idea de Dios como el ser perfecto infinito, y Descartes proclama que "la gran ventaja de probar la existencia de Dios de ese modo, mediante su idea, es que reconocemos al mismo tiempo lo que Él es, en la medida en que lo permite la debilidad de nuestra naturaleza. Porque cuando reflexionamos sobre la idea de Dios que está implantada en nosotros, percibimos que Él es eterno, omnisciente, omnipotente... y que, en resumen, tiene en sí mismo todo aquello en lo que podemos claramente reconocer toda perfección infinita, o el bien no limitado por imperfección alguna".

Está claro, pues, que para Descartes la idea de lo perfecto es una idea privilegiada. Es una idea que no solamente tiene que ser causada por una causa externa, sino que tiene también que parecerse al ser del que es idea, como una copia se parece a su modelo. Nuestra idea del ser perfecto e infinito es, debe confesarse, inadecuada a la realidad en el sentido de que no podemos comprender plenamente a Dios; pero no por ello deja de ser clara y distinta. Y es una idea privilegiada en el sentido de que su presencia nos fuerza a trascendernos, al afirmar que es producida por una causa externa, y al mismo tiempo a reconocer su carácter objetivamente representativo. Las demás ideas, según Descartes, podrían haber sido producidas por nosotros. Es posible que, en el caso de algunas, sea muy improbable que se trate de ficciones mentales, pero así puede, al menos, concebirse. En cambio, la reflexión nos convence de que eso es inconcebible en el caso de la idea de lo perfecto.

Muchos de nosotros tendrán probablemente serias dudas en cuanto a si es tan claro y cierto que la idea del ser infinitamente perfecto es inexplicable como construcción mental nuestra. Y algunos críticos querrían probablemente ir más lejos y mantener que, realmente, no existe en absoluto tal idea, aun cuando empleemos la frase "ser perfecto infinito". Pero, de todos modos, Descartes estaba firmemente convencido de que su tesis era no solamente defendible, sino necesaria. Según él, aquella idea es positiva, es decir, una idea con un contenido positivo que es relativamente claro y distinto; tal idea no puede haber sido derivada de la percepción sensible; no es una ficción mental, que podamos variar a voluntad; "y, en consecuencia, la única alternativa es que sea innata en mí, lo mismo que es innata en mí la idea de mi yo". Esa idea es, en realidad, la imagen y semejanza de Dios

en mí; es "como la marca del artífice impresa en su obra", puesta por Dios en mí cuando me creó.

Ahora bien, ya hemos hecho referencia a las *Notas contra un programa* en las que Descartes niega que al postular ideas innatas pretendiese afirmar que tales ideas fueran *actuales*, o que fuesen alguna clase de "especies" (en el sentido escolástico del término, es decir, modificaciones accidentales del entendimiento), distintas de la facultad de pensar. Él no pretendió nunca dar a entender que los niños al nacer tuviesen una idea actual de Dios, sino solamente que hay en nosotros por naturaleza una potencialidad innata por la cual conocemos a Dios. Y esa afirmación parece implicar una concepción leibniziana de las ideas innatas, a saber, la de que somos capaces de formar "desde dentro" la idea de Dios. Es decir, sin referencia alguna al mundo exterior, el sujeto que tiene consciencia de sí mismo puede formar dentro de sí mismo la idea de Dios. En tanto que las ideas innatas son contrastadas con las ideas derivadas de la percepción sensible, podemos decir que la idea de Dios es innata en el sentido de que es producida por una capacidad natural y nativa de la mente, y es, pues, innata de una manera no actual, sino potencial. En la tercera meditación, Descartes habla de mi conocimiento de mí mismo como algo "que incesantemente aspira a algo mejor y más grande que yo mismo". Y eso sugiere que la idea potencialmente innata de Dios es actualizada bajo el impulso de una orientación innata del ser humano hacia su autor y creador, orientación que se manifiesta en la aspiración hacia un objeto más perfecto que el yo. Y es natural encontrar en ese modo de ver alguna conexión con la tradición agustiniana, con la que Descartes estaba hasta cierto punto familiarizado, a través de su relación con el Oratorio del cardenal de Bérulle.

Sin embargo, es difícil ver cómo pueden conciliarse esa interpretación del carácter innato de la idea de Dios y otras afirmaciones de Descartes. Porque ya hemos visto que en la tercera meditación éste pregunta "cómo sería posible que yo conociese que dudo y deseo, es decir, que algo me falta, si no tuviese dentro de mí alguna idea de un ser más perfecto que yo mismo, en comparación con el cual reconozco las deficiencias de mi naturaleza". Y explícitamente afirma que "la noción de infinito es de algún modo anterior a la noción de finito, es decir, la noción de Dios anterior a la de mí mismo". Ese pasaje sugiere claramente que no es que yo forme la idea del ser infinito y perfecto por ser yo consciente de mi imperfección y deficiencia, y de mi aspiración a lo perfecto, sino más bien que soy consciente de mi imperfección porque poseo ya la idea de lo perfecto, y solamente por ello. Puede que eso no nos autorice a concluir que la idea de Dios es actualmente innata; pero al menos parece quedar claramente formulado que la idea del ser perfecto e infinito, aun cuando sólo sea innata potencialmente, es actualizada antes que la idea del yo. Y, en ese caso, parece seguirse que Descartes cambia de posición entre la segunda y tercera meditación. La primacía del *Cogito, ergo sum* es substituida por la primacía de la idea de lo perfecto.

Es posible decir, desde luego, que el *Cogito, ergo sum*, es una proposición o juicio, mientras que la idea de lo perfecto no lo es. Y Descartes no ha negado nunca que el *Cogito, ergo sum* presuponga algunas ideas. Presupone, por ejemplo, una cierta idea del yo. Puede, pues, presuponer también la idea de lo perfecto, sin perjuicio de la primacía del *Cogito, ergo sum* como juicio existencial fundamental. Porque aunque la idea de lo perfecto preceda a aquel juicio, la afirmación de la existencia de Dios no le precede.

Pero creo que habría también que hacer alguna distinción entre el *Cogito, ergo sum*, de la segunda meditación y el de la tercera. En el primer caso, tenemos una idea abstracta e inadecuada del yo, y la afirmación de la existencia del yo. En el segundo caso tenemos una idea menos inadecuada del yo, es decir, tenemos la idea del yo en tanto que posee la idea de lo perfecto. Y el punto de partida de la argumentación no es el puro *Cogito, ergo sum*, considerado sin, referencia a la idea de Dios, sino el *Cogito, ergo sum* considerado como la afirmación de la existencia de un ser que posee la idea de lo perfecto y la consciencia de sus propias imperfecciones, de su finitud y limitación a la luz de aquella idea. Así pues, el *datum* no es el mero yo, sino el yo en cuanto que tiene en sí mismo la semejanza representativa del ser perfecto infinito.

La finalidad de las observaciones precedentes no es sugerir que las argumentaciones cartesianas en favor de la existencia de Dios puedan hacerse impermeables a la crítica. Por ejemplo, Descartes podría escapar de la acusación de haber postulado ideas innatas actuales, pues podría alegar que en las *Notas contra un programa* explicó que las ideas innatas, en la acepción que él daba al término, son ideas "que no proceden de otra fuente que de nuestra facultad de pensar, y son, en consecuencia, juntamente con esa misma facultad, innatas en nosotros, es decir, que, potencialmente, están siempre en nosotros. Porque la existencia en una facultad no es existencia actual, sino existencia meramente potencial, ya que la misma palabra "facultad" designa precisamente potencialidad". Pero es obvio que eso no impide que pueda mantenerse que la idea de Dios no es innata ni siquiera en ese sentido.

Por lo demás, hemos de tratar de descubrir qué es lo que realmente quiere decir Descartes antes de poder criticar con provecho lo que dice.

Indicar inconsecuencias es bastante fácil; pero, detrás de las inconsecuencias, está el punto de vista que él trata de expresar. y su punto de vista no parece incluir la substitución de la primacía del *Cogito, ergo sum* implicada en la segunda meditación por la primacía de la idea de lo perfecto contenida en la tercera meditación. Se trata más bien de que una comprensión más adecuada del "yo", la existencia del cual es afirmada en el *Cogito, ergo sum*, revela que éste es un yo pensante que posee la idea de lo perfecto. Y ése es el fundamento de la argumentación en favor de la existencia de Dios. "Toda la fuerza de la argumentación que he empleado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en esto, en que reconozco que no es posible que mi naturaleza sea la que es, y que yo tenga en mí la idea de Dios, si Dios no existe verdaderamente."

5. La acusación de círculo vicioso.

En las *Meditaciones*, Descartes infiere de las dos precedentes demostraciones de la existencia de Dios, que no es engañador. Pues existe Dios, el ser supremamente perfecto, no expuesto a error ni a defecto alguno. y "por ello es manifiesto que no puede engañar, pues la luz de la naturaleza nos enseña que el fraude y el engaño proceden necesariamente de algún defecto". Siendo perfecto, Dios no puede habernos engañado; en consecuencia, aquellas proposiciones que veo muy clara y distintamente, tienen que ser verdaderas. Es la certeza en la existencia de Dios lo que nos faculta a aplicar universalmente y con confianza el criterio de verdad que nos ha sido sugerido por la reflexión sobre la proposición privilegiada, "pienso, luego soy".

Pero antes de seguir adelante tenemos que considerar la cuestión de si, al probar la existencia de Dios, no se encierra Descartes en un

círculo vicioso, por utilizar el mismo criterio que ha de ser garantizado por la conclusión de la prueba. La cuestión es bastante simple. Descartes tiene que probar la existencia de Dios para poder estar seguro de que es legítimo hacer uso del criterio de claridad y distinción más allá de la intuición del *Cogito*. Pero ¿puede probar la existencia de Dios, y la prueba, sin hacer uso del criterio? Si hace uso de éste, prueba la existencia de Dios por medio del mismo criterio que solamente se establece como criterio cuando se ha probado la existencia de Dios.

Puede parecer que esa cuestión no deba plantearse antes de presentar el otro argumento de Descartes en favor de la existencia de Dios, a saber, el llamado argumento ontológico; pero no creo que sea así. Es, sin duda, verdad que en los *Principios de Filosofía* el argumento anta lógico se ofrece antes que los otros. Pero en las *Meditaciones*, donde Descartes se interesa especialmente por el *ordo cognoscendi* u *ordo inveniendi*, no presenta el argumento ontológico hasta la quinta meditación, cuando ya ha establecido su criterio de verdad cierta. En consecuencia, el empleo de dicho criterio en esa argumentación particular no le envolvería en un círculo vicioso. Y creo, por lo tanto, que la discusión de la acusación de que es culpable de un círculo vicioso debe restringirse a las dos argumentaciones de la tercera meditación. La objeción fue claramente presentada por Arnauld en la cuarta serie de *Objeciones*. "El único escrúpulo que me queda es una incertidumbre en cuanto a cómo puede evitarse un razonamiento en círculo al decir: la única razón segura que tenemos para creer que lo que percibimos clara y distintamente es verdadero, es el hecho de que Dios existe. Pero solamente podemos asegurarnos de que Dios existe porque percibimos esa verdad clara y evidentemente. Así pues, antes

de estar ciertos de que Dios existe tendríamos que estar ciertos de que todo lo que percibimos clara y evidentemente es verdadero."

Han sido propuestos diversos modos de librar a Descartes del círculo vicioso, pero el propio Descartes trató de hacer frente a la objeción mediante una distinción entre lo que percibimos clara y distintamente aquí y ahora, y lo que recordamos haber percibido clara y distintamente en una ocasión anterior. En su respuesta a Arnauld observa que "estamos seguros de que Dios existe porque hemos atendido a las pruebas que establecían tal hecho; pero, después, nos basta con recordar que hemos percibido algo claramente para estar seguros de que es verdadero. Ahora bien, eso no bastaría si no supiésemos que Dios existe y que no nos engaña". Y se refiere a las respuestas ya dadas a la segunda serie de *Objeciones*, en las que hizo la siguiente declaración: "Cuando dije que nada podíamos conocer con certeza a menos que antes tuviéramos conocimiento de la existencia de Dios, anuncié en términos expresos que me refería solamente a la ciencia que aprehende conclusiones tal como pueden aparecer a la memoria, sin renovada atención a las pruebas que me llevaron a establecerlas".

Descartes tiene perfecta razón al decir que él ha hecho' esa distinción. La hizo, en efecto, hacia el final de la quinta meditación. Allí dice.: .por ejemplo, que "cuando considero la naturaleza de un triángulo, yo, que tengo algún conocimiento de los principios de la geometría, reconozco con toda claridad que los tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos, y no me es posible no creerlo así mientras aplico mi mente a la demostración; pero, tan pronto como me abstengo de atender a la prueba, aunque aún recuerdo haberla comprendido claramente, puede fácilmente ocurrir que llegue a dudar de su verdad, si ignoro que hay un Dios. Porque puedo persuadirme de estar de tal

modo constituido por naturaleza que pueda fácilmente engañarme incluso en aquellas materias que creo aprehender con la mayor evidencia y claridad...".

En ese pasaje no se nos dice que la veracidad divina garantice la validez absoluta y universal de la memoria; ni tal cosa pretendía Descartes. En la *Conversación con Burman* observa que "cada uno tiene que experimentar por sí mismo si tiene o no buena memoria; y, si tiene dudas sobre ese punto, ha de hacer uso de notas escritas o algo de esa especie que le sirva de ayuda". Lo que la veracidad divina garantiza es que no me engaño al pensar que son verdaderas aquellas proposiciones que recuerdo haber percibido clara y distintamente. No garantiza, por ejemplo, que sea correcto mi recuerdo de lo que se dijo en alguna conversación.

Se plantea, pues, la cuestión de si las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, tal como se nos presentan en la tercera meditación, implican el uso de ciertos axiomas y principios. No hay más que leerlas para ver que ése es el caso. Y si esos principios son empleados en las pruebas porque su validez ha sido vista previamente con claridad y distinción, es difícil ver cómo puede eludirse el círculo vicioso. Porque la existencia de Dios no ha sido demostrada hasta la conclusión de las pruebas, y mientras no ha sido demostrada no estamos seguros de que son verdaderas aquellas proposiciones que recordamos haber visto clara y distintamente.

Es obvio que Descartes tiene que mostrar que el empleo de la memoria no es esencial para demostrar la existencia de Dios. Podría decir que la prueba no es tanto una deducción o movimiento de la mente de una etapa a otra, de modo que cuando se está en la segunda se recuerda la validez de la primera, como un ver el *datum*, a saber, la existencia de mi yo como poseyendo la idea de lo perfecto, que

gradualmente aumenta su adecuación hasta que la relación del yo a Dios es explícitamente reconocida. Habría también que mantener que los principios o axiomas presupuestos por las pruebas no son vistos en una ocasión anterior, y, más tarde, empleados porque uno recuerda que había visto su validez, sino que son vistos aquí y ahora en un caso concreto, de modo que la visión total del *datum* incluye la percepción de los principios o axiomas en una aplicación concreta. Y eso es, en efecto, lo que Descartes parece dar a entender en su *Conversación con Burman*. Cuando se le acusa de encerrarse en un círculo vicioso al probar la existencia de Dios con la ayuda de axiomas cuya validez no es aún cierta, responde que el autor de la tercera meditación no está sometido a decepción alguna respecto de tales axiomas, porque su atención está fija en los mismos. "Mientras lo hace así, está cierto de que no se engaña, y tiene que dar les su asentimiento." En respuesta a la réplica de que uno no puede concebir más que una cosa en un momento, Descartes dice simplemente que eso no es verdad.

Es difícil pretender que tal réplica satisfaga todas las objeciones. Como hemos visto, Descartes extremó la duda hasta el punto de la duda "hiperbólica", mediante la hipótesis ficticia del genio maligno. Aunque el *Cogito, ergo sum*, sea impermeable a toda clase de duda, puesto que siempre puedo decir *Dubito, ergo sum*, Descartes parece decir que podemos considerar al menos la pura posibilidad de engañarnos con respecto a la verdad de cualquier otra proposición que percibamos clara y distintamente aquí y ahora. Es verdad que no siempre habla así; pero eso es lo que parece implicar la hipótesis del genio maligno. Y se plantea entonces la cuestión de si su solución al problema del círculo vicioso le capacita para quitar de en medio esa duda hiperbólica. Porque, aun cuando al probar la existencia de Dios no emplee mi memoria, sino que perciba la verdad de unos axiomas por

atender a éstos aquí y ahora, parece que esa percepción está sometida a la duda hiperbólica mientras no haya probado la existencia de un dios no engañador. Pero, ¿cómo puedo asegurarme nunca de la verdad de esa conclusión, si ésta descansa en axiomas y principios que están a su vez sometidos a la duda mientras la conclusión no sea probada? Si la validez de la conclusión, la proposición que afirma la existencia de Dios, tiene que utilizarse para conseguir la seguridad de la validez de los principios en que la conclusión descansa, parece que quedamos envueltos en un círculo vicioso.

Como respuesta a esa dificultad, Descartes tendría que explicar la duda hiperbólica en el sentido de que solamente alcanzase al recuerdo de haber visto proposiciones clara y distintamente. En otras palabras, debería haber puesto su teoría de la duda hiperbólica más de acuerdo con su réplica a Arnauld de lo que parece que hizo. Entonces podría escapar a la acusación de estar encerrado en un círculo vicioso, dado que el uso de la memoria no sería esencial a las pruebas de la existencia de Dios. O bien tendría que mostrar que la percepción clara y distinta de los axiomas que él mismo admite que las pruebas suponen, está a su vez comprendida en la intuición privilegiada y básica expresada en el *Cogito, ergo sum*.

Sin duda podrían suscitarse aún otras dificultades nuevas. Supongamos, por ejemplo, que estoy ahora siguiendo una línea de razonamiento matemático que exige confianza en la memoria. O supongamos que, simplemente, estoy haciendo uso de proposiciones matemáticas que recuerdo haber percibido clara y distintamente en una ocasión anterior. ¿Qué garantía tengo de que puedo confiar en mi memoria? ¿La memoria del hecho de que una vez probé la existencia de Dios? ¿O tendré que hacer volver a mi mente una demostración actual de la existencia de Dios? En la quinta meditación, Descartes dice

que, aun cuando no recuerde las razones que me condujeron a afirmar que Dios existe, que -no es engañoso y que, en consecuencia, todo lo que yo perciba clara y distintamente es verdadero, todavía tengo un conocimiento verdadero y cierto de esa última proposición. Porque, dado que recuerde haber percibido su verdad clara y distintamente en el pasado, "no puede proponerse ninguna razón contraria que pudiese hacerme alguna vez dudar de su verdad". La seguridad de la existencia de Dios descarta la duda hiperbólica, y, en consecuencia, puedo dejar a un lado las sugerencias que procedían de dicha duda. Pero podemos preguntarnos si esa respuesta de Descartes satisface todas las dificultades que resultan de sus diversas maneras de hablar.

Indudablemente, el sistema cartesiano podría ser enmendado de modo que el círculo vicioso, real o aparente, desapareciese. Por ejemplo, si Descartes hubiese utilizado la veracidad divina simplemente para asegurarse de que existen cosas materiales correspondientes a nuestras ideas de las mismas, la acusación de Arnauld habría quedado privada de fundamento. Podríamos someter a crítica la teoría representativa de la percepción, que parecería presupuesta por aquella doctrina, pero no habría círculo vicioso. Porque Descartes no presupone la existencia de cosas materiales cuando prueba la existencia de Dios. Por esa razón, puede que sea un error asignar demasiada importancia al problema del círculo vicioso; Y puede parecer que he consagrado al tema un espacio desproporcionado. Al mismo tiempo, cuando estamos considerando la doctrina de un filósofo que tiene como objetivo el desarrollo de un sistema estrechamente trabado, en el que cada paso se sigue lógicamente del paso anterior, Y en el que no se hace presuposición alguna que sea ilegítima desde el punto de vista metodológico, no carece de importancia el examinar si tales objetivos fueron o no cumplidos. y las pruebas de la existencia de Dios nos

proporcionan un caso manifiesto en el que tal cumplimiento es, cuando menos, cuestionable. No obstante, si Descartes puede ,mantener con éxito que las pruebas no suponen necesariamente el empleo de la memoria y que la percepción de los axiomas supuestos por las pruebas .está de algún modo incluida en la intuición básica y privilegiada, puede librarse de la acusación de Arnauld. Desgraciadamente, Descartes no desarrolló su posición de una manera inequívoca y enteramente consecuente. Y esa es, desde luego, la razón de que los historiadores puedan exponer la posición cartesiana de modos algo diferentes.

6. La explicación del error.

Ahora bien:, una vez que hemos aceptado que hemos probado la existencia y la veracidad de Dios, el problema de la verdad experimenta un cambio. La cuestión pasa a ser no la de cómo puedo estar seguro de haber alcanzado la certeza fuera del *Cogito, ergo sum*, sino la de cómo puede explicarse el error. Si Dios me ha creado, yo no puedo atribuir el error ni a mí entendimiento como tal ni a mi voluntad como tal. Convertir al error en necesario sería tanto como hacer a Dios responsable del mismo. y ya me he cerciorado de que Dios no engaña.

" ¿ De dónde, pues, proceden mis errores? Proceden del solo hecho de que, puesto que la voluntad tiene mucho mayor alcance que el entendimiento, no la constriño al interior de los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo. y como la voluntad es de suyo indiferente a éstas, fácilmente se .aparta de lo verdadero y de lo bueno, y por eso me engaño y peco." Con la única condición de que me abstenga de formular un juicio acerca de aquello que no veo clara y distintamente, no caeré en el error. Pero mientras que la percepción del entendimiento" se extiende solamente a los pocos objetos que se le presentan y es siempre muy limitada, la voluntad, por el contrario,

puede decirse en cierta medida que es infinita... de modo que con facilidad se extiende más allá de lo que aprehendemos claramente. Y cuando hacemos eso, no hay que extrañarse de que ocurra que nos engañemos". La voluntad sale hacia cosas que el individuo no posee, aun incluso a cosas que el entendimiento no entiende. De ahí que nos veamos fácilmente llevados a juzgar acerca de lo que no entendemos claramente.

La culpa no es de Dios; porque la "infinitud" de la voluntad no hace necesario el error. "En donde se encuentra la privación que constituye la naturaleza característica del error es en el mal uso de la voluntad libre", es decir, la privación se basa en un acto "en cuanto éste procede de mí", no "en la facultad que he recibido de Dios, ni en el acto en la medida en que éste depende de Él".

7. La certeza de las matemáticas.

Habiéndose asegurado en cuanto a que no podría caer en el error, dado que limitase sus juicios a lo percibido clara y distintamente, Descartes procede a justificar nuestra creencia en la certeza de las matemáticas puras. Como otros pensadores anteriores, Platón y san Agustín, por ejemplo, Descartes estaba impresionado por el hecho de que las propiedades de un triángulo, por ejemplo, son descubiertas, más bien que inventadas por nosotros. En las matemáticas puras tenemos una progresiva penetración en naturalezas o esencias eternas y en las interrelaciones entre las mismas; y la verdad de las proposiciones matemáticas, muy lejos de depender de nuestra libre decisión, se impone por sí misma a la mente, porque la vemos de una manera clara y distinta. Así pues, podemos aceptar que es imposible que nos engañemos cuando afirmamos proposiciones matemáticas que deducimos de proposiciones que han sido vistas clara y distintamente.

8. El argumento ontológico para probar la existencia de Dios.

Podría esperarse que, después de haberse cerciorado de la verdad de dos juicios existenciales (a saber, el *Cogito, ergo sum*, y la proposición que afirma la existencia de Dios), y de todos los juicios del orden ideal que son percibidos clara y distintamente, Descartes procedería inmediatamente a considerar qué tenemos derecho a afirmar acerca de la existencia y naturaleza de las cosas materiales. En realidad, sin embargo, procede a exponer el argumento ontológico en favor de la existencia de Dios. Y la conexión de ese tema con lo anteriormente dicho, es la siguiente reflexión. Si "todo lo que conozco clara y distintamente como perteneciente a ese objeto le pertenece realmente, ¿no puedo derivar de ahí una argumentación que demuestre la existencia de Dios?". Yo sé, por ejemplo, que todas las propiedades que percibo clara y distintamente que pertenecen a un triángulo, le pertenecen realmente. ¿Puedo demostrar la existencia de Dios mediante la consideración de las perfecciones contenidas en la idea de Dios?

Descartes contesta que eso es posible. Porque la existencia es en sí misma una de las perfecciones de Dios, y pertenece a la esencia divina. Es, sin duda, verdad que puedo concebir un triángulo rectilíneo sin atribuirle existencia, aunque estoy obligado a admitir que la suma de sus ángulos equivale a dos rectos. Y la explicación de tal cosa es bastante sencilla. La existencia no es una perfección esencial de la idea de triángulo. Y del hecho de que yo no pueda concebir un triángulo rectilíneo cuyos ángulos no equivalgan a dos rectos, se sigue solamente que, si hay un triángulo rectilíneo existente, sus ángulos equivalen a dos rectos; pero no se sigue necesariamente que exista triángulo rectilíneo alguno. La esencia divina, por el contrario, al ser la

perfección suprema, comprende la existencia, que es a su vez una perfección. De ahí que no pueda concebir a Dios sino como existente. Es decir, es imposible que entienda la idea de Dios, que expresa su esencia, y al mismo tiempo niegue su existencia. La necesidad de concebir a Dios como existencia es, pues, una necesidad en el objeto mismo, en la esencia divina, y es inútil objetar que mi pensamiento no impone necesidad a las cosas. "No está en .mi poder pensar a Dios sin existencia (es decir, pensar un ser supremamente perfecto desprovisto de una perfección suprema), aunque está en mi poder imaginar un caballo con alas o sin alas." La idea de Dios es, pues, también en ese aspecto, una idea privilegiada; ocupa una posición única. "No puedo concebir nada, que no sea Dios mismo, a cuya esencia pertenezca la existencia."

Encontraremos de nuevo ese argumento, en la forma revisada en que lo defendió Leibniz, y en conexión con la adversa crítica kantiana del mismo. Pero es posible que valga la pena hacer aquí algunas observaciones con referencia a la estimación de su valor hecha por el propio Descartes.

En primer lugar, Descartes se niega a admitir que- el argumento ontológico pueda ser reducido a un asunto de mera definición verbal. Así, en sus respuestas a la primera serie de *Objeciones*, niega que tratase de decir meramente que, cuando se entiende el significado de la palabra "Dios", se entiende que Dios existe, tanto en la realidad como en nuestra idea. "Aquí hay un error manifiesto en la forma de la argumentación; porque la única conclusión a sacar es: así pues, cuando entendemos lo que significa la palabra 'Dios', entendemos que significa que Dios existe en la realidad y no sólo en la mente. Pero el hecho de que una palabra implique algo no es razón para que eso sea verdadero. Ahora bien, mi argumentación era del siguiente tipo. Aquello que clara y

distintamente entendemos que pertenece a la naturaleza verdadera e inmutable de algo, a su esencia o forma, puede ser afirmado con verdad de esa cosa. Pero, una vez que hemos investigado con suficiente exactitud la naturaleza de Dios, entendemos clara y distintamente que el existir pertenece a su naturaleza verdadera e inmutable. Así pues, podemos afirmar de Dios con verdad que existe." Descartes cree, pues, que tenemos una visión positiva de la naturaleza o esencia divina. Sin esa suposición, el argumento ontológico, verdaderamente, no se tiene de pie; sin embargo, esa misma suposición constituye una de las principales dificultades para aceptar el argumento como válido. Leibniz lo vio, y trató de hacer frente a la dificultad.

La segunda observación que deseo hacer ha sido ya indicada al pasar. Como hemos visto, Descartes no expone el argumento ontológico hasta la quinta meditación, cuando ya ha sido probada la existencia de Dios y se ha establecido que todo lo que percibimos clara y distintamente es verdadero. Y eso implica que el argumento ontológico, aunque ponga de manifiesto una verdad acerca de Dios, a saber, que existe necesariamente o en virtud de su esencia, no sirve de nada para el ateo que no esté ya cierto de que todo lo que percibe clara y distintamente es verdadero. Y el ateo no puede saber eso último hasta que sepa que Dios existe. De ahí que parezca que las verdaderas pruebas de la existencia de Dios ofrecidas por Descartes son las contenidas en la tercera meditación, y que la función del argumento ontológico es simplemente elucidar una verdad acerca de Dios. Por otra parte, incluso en la quinta meditación (en la versión francesa), Descartes habla del argumento ontológico como "demostrativo de la existencia de Dios". Y hacia el final de la meditación parece decir que del mismo podemos inferir la conclusión de que todo lo que vemos clara

y distintamente es verdadero; una conclusión que implicaría que el argumento es una prueba perfectamente válida de la existencia de Dios, independientemente de las otras pruebas antes ofrecidas. Además, en los *Principios de Filosofía*, ofrece primero el argumento ontológico y dice claramente que éste es una demostración de la existencia de Dios. Se plantea, pues, el problema de si estamos ante dos apreciaciones incompatibles del argumento ontológico, o si puede encontrarse alguna explicación del modo de proceder cartesiano que permita armonizar los dos modos de hablar aparentemente diferentes.

No me parece que sea posible hacer perfectamente coherentes las distintas maneras de hablar utilizadas por Descartes. Pero puede encontrarse una línea general de armonización si tenemos presente la distinción cartesiana entre el *ordo inveniendi*, el orden del descubrimiento, u orden en que el filósofo investiga analíticamente su materia, y el *ordo docendi*, el orden de enseñanza o exposición sistemática de las verdades ya descubiertas. En el orden del descubrimiento, por lo que respecta al conocimiento explícito, conocemos nuestra propia imperfección antes que la perfección divina. De ahí que el orden del descubrimiento parezca exigir una prueba a *posteriori* de la existencia de Dios; y es lo que se hace en la tercera meditación. El argumento ontológico se reserva para más tarde, y se introduce para elucidar una verdad acerca de Dios, en dependencia del principio, entonces ya establecido, de que todo lo que vemos clara y distintamente es verdadero. En cambio, según el orden de enseñanza, en la medida en que éste representa el *ordo essendi* u orden del ser, la perfección infinita de Dios es 'anterior a nuestra imperfección'; y, por eso, en los *Principios de Filosofía*, Descartes comienza por el argumento ontológico, que está basado en la perfección infinita de Dios. Al "hacerla así, parece olvidar su propia doctrina de ,que la existencia

de Dios tiene que ser probada antes de que podamos extender más allá" del *Cogito, ergo sum* el uso del criterio de claridad y distinción. Pero si, como parece, él veía las pruebas contenidas en la tercera meditación como una continuación y profundización de la intuición original expresada en el *Cogito, ergo sum*, puede ser que viese a la misma luz el argumento ontológico.

Es posible que en el modo cartesiano de tratar nuestro conocimiento de la existencia de Dios se combinen, sin suficiente discriminación, dos actitudes o puntos de vista. Está, en primer lugar, et punto de vista "racionalista", según el cual las argumentaciones son realmente procesos de inferencia.

Y, si se consideran a esa luz, Descartes hizo bien en separar el argumento ontológico de las pruebas a *posteriori* de la tercera meditación, aunque. Al mismo tiempo agudizó así el problema del círculo vicioso en lo que respecta a las pruebas a *posteriori*. Y, en segundo lugar, está el punto de vista "agustiniano". Uno no se conoce realmente a sí mismo, al "yo" cuya existencia es afirmada en el *Cogito, ergo sum*, a menos que se conozca como un término de la relación total yo-Dios. Lo que se necesita no es tanto un proceso de argumentación inferencial como una prolongada, y siempre más profunda, visión del *datum*. Conocemos el yo como imperfecto solamente porque tenemos un conocimiento implícito de Dios en la idea .innata de lo perfecto.

Y una función del argumento ontológico es mostrar, por penetración en la idea de lo perfecto (que es parte del *datum* original), que Dios no existe simplemente en relación a nosotros, sino que existe de un modo necesario y eterno, en virtud de su esencia.

DESCARTES III

1. La existencia de cuerpos.

Hasta ahora solamente nos hemos asegurado de la verdad de dos proposiciones existenciales, "yo existo" y "Dios existe". Pero también sabemos que todas las cosas que aprehendemos clara y distintamente pertenecen al reino de la posibilidad. Es decir, pueden ser creadas por Dios, aun cuando no sepamos aún si en efecto lo han sido. En consecuencia, dice Descartes, es suficiente que nosotros (o, más exactamente, yo) podamos aprehender una cosa clara y distintamente aparte de otra, para que estemos seguros de que ambas son realmente diferentes y que la una podría ser creada sin la otra.

Ahora bien, por una parte veo que nada pertenece a mi esencia (según ésta es afirmada en el *Cogito, ergo sum*) excepto que soy una cosa pensante e inextensa, mientras que, por otra parte, tengo una idea clara y distinta del cuerpo como una cosa extensa y no-pensante. De ahí se sigue que "ese yo (es decir, mi alma, por la que soy lo que soy) es entera y absolutamente distinto de mi cuerpo, y puede existir sin éste".

En tal caso, por supuesto, mi existencia como ser pensante no prueba por sí misma la existencia de mi cuerpo, para no hablar ya de la de otros cuerpos. Pero encuentro en mí mismo ciertas facultades y actividades, como el poder de cambiar de posición y de movimiento local en general, que claramente implican la existencia de una substancia corpórea o extensa, el cuerpo. Porque en la percepción clara y distinta de tales actividades, la extensión está en cierto modo incluida, mientras que el pensar o intelección no lo está. Además, la percepción sensible comprende una cierta pasividad, en el sentido de que yo recibo impresiones de "ideas", y que no depende simple y

.exclusivamente de mí qué impresiones reciba. Esa facultad de percepción sensible no presupone el pensamiento, y tiene que existir en alguna substancia distinta de mí mismo, considerado como una cosa esencialmente pensante e inextensa. Por otra parte, en la medida en que recibo impresiones, a veces en contra de mi voluntad, estoy inevitablemente inclinado a creer que vienen a mí desde cuerpos distintos del mío. Y puesto que Dios, que no es engañador, me ha dado "una grandísima inclinación a creer que aquéllas (impresiones o "ideas" sensibles) me son transmitidas por objetos corpóreos, no veo cómo se le podría defender de la acusación de engaño si aquellas ideas fueran producidas por causas que no fuesen objetos corpóreos. En consecuencia, hemos de admitir que existen Objetos corpóreos". Tal vez no sean exactamente lo que la percepción sensible sugiere que son; pero, en todo caso, tienen que existir como objetos externos respecto a todo lo que clara y distintamente percibimos en ellos.

Descartes trata de un modo bastante sumario de la existencia de cuerpos. Además, ni en las *Meditaciones* ni en los *Principios de Filosofía* trata específicamente el problema de nuestro conocimiento de la existencia de otras mentes. Pero su argumentación general consiste en que recibimos impresiones o "ideas", y que, como Dios ha implantado en nosotros una inclinación natural a atribuir a la actividad de causas materiales externas, éstas tienen que existir. Porque Dios sería un engañador si nos diese esa inclinación natural y, no obstante, produjese aquellas impresiones directa e inmediatamente por su propia actividad. E indudablemente Descartes, si se le pidiera, ofrecería una argumentación análoga para probar, apelando a la veracidad divina, la existencia de otras mentes.

Podemos dejar a un lado, pues, aquella forma de duda hiperbólica que en un principio nos sugirió que la vida podía ser un sueño y que

podían no existir cosas corpóreas correspondientes a nuestras ideas de las mismas. "Debía poner a un lado todas las dudas de aquellos días pasados, tan hiperbólicas y ridículas, particularmente aquella muy general incertidumbre respecto al sueño, que no podía distinguir del estado de vigilia..." Y cerciorados así de la existencia tanto del cuerpo como de la mente, podemos proceder a investigar más atentamente la naturaleza de uno y otra, y la relación entre ambos.

2. Las substancias y sus atributos principales.

Descartes definió la substancia como "una cosa existente que no requiere más que de sí misma para existir". Pero esa definición, si se entiende en su sentido literal, solamente tiene aplicación a Dios. "A decir verdad, nada excepto Dios responde a esa descripción, como el ser que es absolutamente auto-subsistente; porque percibimos que no hay cosa creada que pueda existir sin ser sustentada por su poder." Pero Descartes no sacó de ahí la conclusión espinosiana de que solamente hay una substancia,

Dios, y que todas las criaturas son simplemente modificaciones de esa substancia única. En vez de eso, Descartes concluyó que la palabra "substancia" no puede ser predicada en un sentido unívoco de Dios y de otros seres. Procedió, pues, en dirección opuesta, por así decirlo, a la dirección en que procedieron los escolásticos; pues, mientras éstos aplicaron la palabra "substancia" primeramente a las cosas naturales, los objetos de la experiencia, y luego, en un sentido analógico, a Dios, él aplicó la palabra primariamente a Dios, y luego, secundaria y analógicamente, a las criaturas. Ese procedimiento estaba de acuerdo con su proclamada intención de ir de la causa al efecto, y no a la inversa. y aunque Descartes no fuese en absoluto un panteísta,

podemos, desde luego, descubrir en su manera de proceder un estadio preliminar en el desarrollo de la concepción espinosiana de la substancia. Pero decir eso no es sugerir que Descartes hubiera aprobado dicha concepción.

Por lo demás, si dejamos a Dios fuera de consideración y pensamos en la substancia solamente en su aplicación a las criaturas, podemos ver que hay dos clases de substancias, Y que esta palabra se predica en un sentido unívoco de ambas clases de cosas. "Las substancias creadas, por su parte, sean corpóreas o pensantes, pueden ser concebidas bajo ese concepto común; porque son cosas que solamente necesitan del concurso de Dios para existir."

Ahora bien, lo que percibimos no son substancias como tales, sino atributos de substancias. Y, por cuanto esos atributos están arraigados en diferentes substancias y las manifiestan, nos ofrecen conocimiento de substancias. Pero no todos los atributos están en pie de igualdad. Porque "hay siempre una propiedad principal de la substancia, que constituye la naturaleza o esencia de ésta, y de la que dependen todas las demás". La idea de substancia como aquello que no necesita de otra cosa (salvo, en el caso de las cosas creadas, la actividad divina de conservación) es una noción común, y no puede servir para diferenciar una especie de substancia de otra. Solamente podremos hacer esa diferenciación mediante la consideración de los atributos, propiedades y cualidades de las substancias. En ese punto los escolásticos se habrían mostrado de acuerdo con Descartes. Pero Descartes procedió a asignar a cada especie de substancia un atributo principal, que identificó en seguida, para todos los fines prácticos, con la substancia misma. Porque su modo de determinar cuál es el atributo principal de un determinado tipo de substancia consiste en preguntar qué es lo que percibimos clara y distintamente como atributo imprescindible de la

cosa, de modo que todos los demás atributos, propiedades y cualidades, se considera que presuponen aquél, y de él dependen. y la conclusión parece ser que no podemos distinguir entre la substancia y su atributo principal. Para todos los fines prácticos, son idénticos. Como veremos más adelante, ese punto de vista envolvió a Descartes en dificultades teológicas.

Ya hemos visto que para Descartes el atributo principal de la substancia espiritual es el pensar. Y estaba dispuesto a mantener que la substancia espiritual es siempre en algún sentido pensar. Así, dijo a Arnauld: "no tengo duda alguna de que la mente comienza a pensar en el mismo momento en que es infundida en el cuerpo de un niño, y que al mismo tiempo es consciente de su propio pensar, aunque después no lo recuerde, porque las formas específicas de esos pensamientos no viven en la memoria". Del mismo modo, pregunta a Gassendi: "Pero, ¿por qué el alma o mente no pensaría siempre, puesto que es una substancia pensante? ¿Por qué es extraño que no recordemos los pensamientos que hubiera tenido en el vientre materno, o en un estupor, siendo así que ni siquiera recordamos .la mayoría de los que sabemos que ha tenido en una edad desarrollada, en buena salud, y en estado de vigilia?". Y, ciertamente, si la esencia del alma es pensar, es obvio que el alma tiene o que pensar siempre, incluso cuando a primera vista no lo hace, o que dejar de existir cuando no piensa. La conclusión de Descartes es consecuencia de sus premisas. Que las premisas sean verdaderas o no, es otra cuestión. ¿Cuál es, pues, el atributo principal de la substancia corpórea? Tiene que ser "la extensión. No podemos concebir la figura o la acción, por ejemplo, sin extensión; pero podemos concebir la extensión sin figura o acción. "Así, la extensión en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia

corpórea." Estamos ante la concepción geométrica de la substancia corpórea, considerada aparte del movimiento y de la energía.

Esos atributos principales son inseparables de las substancias de las que son atributos. Pero son también modificaciones que son separables, no en el sentido de que puedan existir aparte de las substancias de las que son modificaciones, sino en el sentido de que las substancias pueden existir sin aquellas modificaciones particulares. Por ejemplo, aunque el pensar es esencial a la mente, ésta tiene, sucesivamente, pensamientos distintos y aunque un pensamiento no puede existir aparte de la mente, ésta puede existir sin tal o cual pensamiento particular. Del mismo modo, aunque la extensión es esencial a la substancia corpórea, una particular forma o cantidad no lo es. El tamaño y figura de un cuerpo pueden variar. Y esas modificaciones variables de los atributos del pensamiento y extensión son denominadas por Descartes "modos". "Cuando hablamos de 'modos' -dice- queremos decir simplemente lo que otros designan como atributos o cualidades." Pero procede a distinguir sus acepciones de esos términos, y añade que, puesto que en Dios no hay cambios, no podemos atribuirle modos o cualidades, sino solamente atributos. Y cuando consideramos el pensamiento o la extensión como "modos" de substancias, los pensamos como modificables de diversas maneras. Así pues, en la práctica, la palabra "modo" debe reservarse para las modificaciones variables de las substancias creadas.

3. La relación entre mente y cuerpo.

La conclusión natural que se deriva de lo precedente es que el ser humano consta de dos substancias separadas, y que la relación de la mente al cuerpo es análoga a la que hay entre el piloto y la nave. En el aristotelismo escolástico el ser humano era descrito como una unidad y

el alma se vinculaba al cuerpo como la forma a la materia. Por lo demás, el alma no se reducía a la mente: se consideraba como el principio de la vida biológica, sensitiva e intelectual. Y, al menos en el tomismo, era descrita como dando existencia al cuerpo, en el sentido de hacer del cuerpo lo que éste es: un cuerpo humano. Está claro que esa concepción del alma facilitaba la insistencia en la unidad del ser humano. Cuerpo y alma, juntos, forman una substancia completa. Pero, según los principios de Descartes, parece muy difícil mantener que haya una relación intrínseca entre ambos factores. Porque si Descartes empieza por decir que yo soy una substancia toda la naturaleza de la cual es pensar, y si el cuerpo no piensa y no está incluido en mi idea clara y distinta de mi yo como cosa pensante, parece seguirse que el cuerpo no pertenece a mi esencia o naturaleza. Y, en ese caso, yo soy un alma alojada en un cuerpo. Es verdad que, si puedo mover mi cuerpo y dirigir algunas de sus actividades, hay al menos esa relación entre cuerpo y alma, y ésta se comporta respecto de aquél como el motor a lo movido, mientras que el cuerpo se relaciona con el alma como un instrumento a un agente. Y, si es así, la analogía con la relación entre un capitán o piloto y su nave no es inadecuada. Es, pues, fácil de entender la observación de Arnauld en la cuarta serie de objeciones, en el sentido de que la teoría de que percibo clara y distintamente como un ser meramente pensante, conduce a la conclusión de que "nada corpóreo pertenece a la esencia del hombre, que es, en consecuencia, enteramente espíritu, mientras que su cuerpo es meramente un vehículo del espíritu; de donde se sigue la definición del hombre como un espíritu que hace uso de cuerpo".

De hecho, sin embargo, Descartes había ya proclamado en la sexta meditación que el yo no está alojado en el cuerpo como un piloto en su nave. Tiene que haber, dice, alguna verdad en todas las cosas que la

naturaleza nos enseña. Porque naturaleza en general significa o Dios o el orden de las cosas creadas por Dios, mientras que naturaleza en particular significa el complejo de las cosas que Dios nos ha dado. Y Dios, como hemos visto, no es engañador. Así pues, si la naturaleza me enseña que tengo un cuerpo que es afectado por el dolor, y que siente hambre y sed, no puedo dudar de que en todo eso hay alguna verdad. Pero "la naturaleza me enseña también, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy solamente alojado en el cuerpo como el piloto en su navío, sino que estoy muy íntimamente unido a aquél, y, por así decirlo, tan entremezclado con él mismo que parezco componer con él un solo todo. Porque si no fuese así, cuando mi cuerpo es herido, yo, que soy solamente una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría la herida por el solo entendimiento, lo mismo que el marinero percibe por la vista que algo ha sido dañado en su navío".

Descartes parece encontrarse en una situación difícil. Por una parte, su aplicación del criterio de claridad y distinción le lleva a subrayar la distinción real entre alma y cuerpo, e incluso a representarse a cada uno de éstos como una substancia completa. Por otra parte, no quiere aceptar la conclusión que parece inferirse, a saber, que el alma está simplemente alojada en el cuerpo, al que utiliza como una especie de vehículo o instrumento extrínseco. Y no es que rechace esa conclusión simplemente por eludir críticas de base teológica. Porque tiene consciencia de los datos empíricos que militan en contra de la verdad de aquella conclusión. En otras palabras, tenía consciencia de que el alma es influida por el cuerpo y el cuerpo por el alma, y que ambos tienen que constituir, en algún sentido, una unidad. Descartes no estaba dispuesto a negar los hechos de la interacción, y, como es bien sabido, intentó averiguar el punto de esa interacción. "Para entender todas esas

cosas más perfectamente, tenemos que saber que el alma está realmente unida a todo el cuerpo, y que, propiamente hablando, no podemos decir que exista en ninguna de sus partes con exclusión de las otras, porque es una y, en cierta manera, indivisible..: (Pero) es igualmente necesario saber que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay, sin embargo, una cierta parte en la que ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás; y generalmente se cree que esa parte es el cerebro, o posiblemente el corazón... Pero, al examinar con cuidado esa materia, parece como si hubiese averiguado claramente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es en modo alguno el corazón ni tampoco el conjunto del cerebro, sino meramente la parte de éste que es más interior de todas, a saber, una cierta glándula muy pequeña que está situada en el centro de la substancia cerebral, y que está de tal modo suspendida sobre el conducto por donde los espíritus animales en sus cavidades anteriores tienen comunicación con las de las posteriores que los más ligeros movimientos que tienen lugar en la misma alteran grandemente el curso de aquellos espíritus; y, recíprocamente, los más pequeños cambios que se dan en el curso de los espíritus pueden influir mucho en que cambien los movimientos de aquella glándula." Indudablemente, la localización del punto de interacción no resuelve los problemas concernientes a la relación entre un alma inmaterial y un cuerpo material; y, desde cierto punto de vista, parece subrayar la distinción entre alma y cuerpo. No obstante, está claro que Descartes no tenía intención alguna de negar la interacción.

Esa combinación de dos líneas de pensamiento, a saber la que pone el acento en la distinción entre alma y cuerpo, y la que acepta y trata de explicar la interacción y la unidad total del hombre, se refleja en la réplica de Descartes a Arnauld. Si se dice que alma y cuerpo son

substancias incompletas "porque no pueden existir por sí mismas... confieso que eso me parece contradecir que sean substancias... Tomados separadamente, son substancias completas. Y sé que la substancia pensante es una cosa completa, no menos que la que es extensa" .19 En ese contexto, dice Descartes que alma y cuerpo son substancias completas y subraya la distinción entre ellos. Al mismo tiempo, "es verdad que en otro sentido pueden ser llamados substancias incompletas; es decir. en un sentido que admite que, en tanto que substancias no dejan de ser completos, y que meramente afirma que, en tanto que se relacionan a otra substancia, al unísono con la cual forman una sola cosa subsistente en sí misma... alma y cuerpo son substancias incompletas, referidas al hombre, que es la unidad que, juntos, forman ".

En vista de esa insatisfactoria posición de difícil equilibrio, es comprensible que un cartesiano como Geulincx mantuviera una teoría ocasionalista, según la cual no hay verdadera interacción causal entre alma y cuerpo. Con ocasión de un acto de mi voluntad, por ejemplo, Dios mueve mi brazo. Ciertamente, Descartes había proporcionado una base para el desarrollo de tal teoría. Por ejemplo, en las *Notas contra un programa*, habla de objetos externos que transmiten a la mente, a través de los órganos de los sentidos, no las ideas mismas, sino "algo que da a la mente ocasión para formar esas ideas, por medio de una facultad innata, en aquel momento mejor que en otro ". Un pasaje como ése sugiere inevitablemente la imagen de dos series de acontecimientos, ideas, en la serie mental, y movimientos, en la serie corpórea, movimientos que son la ocasión para que las ideas sean producidas por la mente misma. Y, en vista de que Descartes subrayó la constante actividad conservadora de Dios en el mundo, e interpretó dicha conservación como una creación siempre renovada, es posible

sacar la conclusión de que Dios es el único agente causal directo. No pretendo sugerir que el propio Descartes afirmase una teoría ocasionalista, pues como hemos visto, él mantuvo la realidad de la interacción. Pero es comprensible que su modo de tratar el tema condujese a la afirmación de una teoría ocasionalista, ofrecida en parte como explicación de lo que realmente habría que entender por "interacción", por aquellos pensadores que mantuvieron la posición general de Descartes a propósito de la naturaleza y posición de la mente.

DESCARTES IV

1. Las cualidades de los cuerpos.

Hemos visto que, según Descartes, el atributo principal de la substancia corpórea es la extensión. "La extensión en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corpórea." Podemos admitir, pues, que tamaño y figura son fenómenos naturales objetivos, puesto que son modos, o modificaciones variables, de la extensión. Pero, ¿qué decir acerca de cualidades como el color, el sonido y el gusto, las llamadas "cualidades secundarias"? ¿Existen objetivamente en las substancias corpóreas, o no?

La respuesta de Descartes a esa pregunta se parece a la dada anteriormente por Galileo. Esas cualidades no son en las cosas externas otra cosa que "las diversas disposiciones de esos objetos, que tienen el poder de mover nuestros nervios de maneras diversas". Luz, color, olor, gusto, sonido, y las cualidades táctiles "no son más, en cuanto podemos saber, que ciertas disposiciones de objetos que constan de magnitud, figura y movimiento". Así, las cualidades secundarias, más que en las cosas externas, existen en nosotros como sujetos sentientes. Las cosas externas, cosas extensas en movimiento, causan en nosotros las sensaciones de color, sonido, etc. Eso era lo que Descartes quería decir cuando, en un momento anterior de su investigación, dijo que las cosas corpóreas podrían resultar no ser precisamente lo que parecen ser. Podemos leer, por ejemplo: "De ahí que tengamos que admitir que existen cosas corpóreas. Pero tal vez no son exactamente lo que percibimos por los sentidos, porque esa aprehensión por los sentidos es en muchos casos muy obscura y confusa". Lo que percibimos clara y distintamente como perteneciente a

la esencia o naturaleza de la substancia corpórea es la extensión. Pero nuestras ideas de los colores o sonidos no son claras y distintas.

La conclusión natural parecería ser que nuestras ideas de colores, sonidos, etc., no son ideas innatas, sino ideas adventicias, procedentes del exterior, es decir, causadas por las cosas corpóreas externas. Descartes sostuvo que hay en los cuerpos partículas imperceptibles, aunque no son, como los átomos de Demócrito, indivisibles. Y eso sugiere de manera natural que, en su opinión, esas partículas en movimiento causan una estimulación de los órganos sensoriales, que conduce a la percepción de los sonidos, colores y demás cualidades secundarias. Arnauld le entendió, ciertamente, en ese sentido. "El señor Descartes no reconoce cualidades sensibles, sino solamente ciertos movimientos de los cuerpos diminutos que nos rodean, por mediación de los cuales percibimos las diferentes impresiones a las que después damos los nombres de color, sabor y olor." Y en su respuesta, Descartes afirma que lo que estimula los sentidos es "la superficie que forma el límite de las dimensiones del cuerpo percibido", porque "ningún sentido es estimulado de otro modo que por contacto", y "el contacto solamente tiene lugar en la superficie". Descartes procede luego a decir que por superficie no tenemos que entender solamente la figura externa de los cuerpos, tal como la sienten los dedos. Porque hay en los cuerpos partículas diminutas que son imperceptibles, y la superficie de un cuerpo es la superficie que inmediatamente rodea sus partículas separadas.

Por otra parte, en las *Notas contra un programa*, Descartes afirma que "nada alcanza nuestra mente desde los objetos externos a través de los órganos de los sentidos, más allá de ciertos movimientos corpóreos", y saca la conclusión de que "las ideas de dolor, color,

sonido y otras semejantes, tienen que ser innatas". En consecuencia, si las ideas de las cualidades secundarias son innatas, es difícil que sean al mismo tiempo adventicias. Movimientos corpóreos, estimulan los sentidos y, con ocasión de esos movimientos, la mente produce sus ideas de colores, etc. En ese sentido, éstas son innatas. Verdaderamente, en las *Notas contra un programa*, Descartes dice que todas las ideas son innatas, incluso las ideas de los mismos movimientos corporales, puesto que no los concebimos en la forma precisa en que existen. Tenemos que distinguir, pues, entre los movimientos corporales y las ideas de los mismos, que formamos con ocasión de ser estimulados por aquéllos.

Esa teoría implica, desde luego, una teoría representativa de la percepción. Lo que se percibe está en la mente, aunque representa lo que está fuera de la mente. Y esa teoría da origen a problemas obvios. Pero, enteramente aparte de eso, la distinción entre ideas innatas, adventicias y facticias parece derrumbarse si resulta que todas las ideas son innatas. Parece que Descartes trató primero de limitar las ideas innatas a las ideas claras y distintas, distinguiéndolas de las ideas que son adventicias y confusas, pero que más tarde vino a pensar que todas las ideas son innatas, en cuyo caso, desde luego, no todas las ideas innatas son claras y distintas. Y hay, evidentemente, una conexión entre esos diferentes modos de hablar acerca de las ideas y sus diferentes modos de hablar acerca de la relación entre alma y cuerpo. Porque si pudiera haber verdaderas relaciones de causalidad eficiente entre cuerpo y alma, podría haber ideas adventicias, mientras que en una hipótesis ocasionalista todas las ideas han de ser innatas en el sentido cartesiano de la palabra "innato".

Pero si dejamos aparte la cuestión de los diversos modos de hablar cartesianos y elegimos solamente un aspecto de su pensamiento, podemos decir que geometrizó los cuerpos, en el sentido de que los redujo, tal como en sí mismos existentes, a extensión, figura y tamaño. Es cierto que esa interpretación no fue consecuentemente perseguida hasta el final; pero la tendencia es a introducir una bifurcación entre el mundo del físico, el cual puede desentenderse de todas las cualidades como el color, excepto en la medida en que puedan ser reducidas a movimientos de partículas, y el mundo de la percepción sensible ordinaria. La llave de la verdad es la intuición puramente racional. No podemos decir simplemente que la percepción es engañosa; pero tiene que someterse al juicio final de la pura inteligencia. El espíritu matemático domina aquí el pensamiento de Descartes.

2. Descartes y el dogma de la transubstanciación.

En este punto quiero mencionar brevemente una dificultad teológica en la que Descartes se vio envuelto por su teoría de la substancia corpórea. La dificultad, a la que hicimos una vaga alusión, de pasada, en nuestro capítulo anterior, concierne al dogma de la transubstanciación. Según los decretos dogmáticos del Concilio de Trento, en la consagración de la misa la substancia del pan y el vino son cambiadas en el cuerpo y la sangre de Cristo, mientras que los accidentes del pan y el vino subsisten. Pero si, como sostenía Descartes, la extensión es idéntica a la substancia corpórea, y si las cualidades son subjetivas, parece seguirse que no hay accidentes reales que puedan subsistir después de la conversión de la substancia.

Arnauld plantea esa dificultad en la cuarta serie de *Objeciones*, m lii sección titulada "Materias que pueden causar dificultad a los teólogos" En un artículo de fe —dice Arnauld— que la substancia del pan sale del pan de la eucaristía, y que solamente permanecen sus accidentes. Ahora bien, éstos son extensión, figura, color, olor, sabor y las demás cualidades sensibles. Pero el señor Descartes no reconoce cualidades sensibles, sino solamente ciertos movimientos de los cuerpos diminutos que nos rodean, por medio de los cuales percibimos las diferentes impresiones a las que después damos los nombres de color, sabor, etc. Quedan, pues, la figura, la extensión y la movilidad. Pero el señor Descartes niega que esos poderes puedan ser comprendidos aparte de la substancia en que inhiere, y, por tanto, que puedan existir aparte de ésta."

En su respuesta a Arnauld, Descartes observa que el Concilio de Trento empleó la palabra *species*, no la palabra *accidens*, y que él entiende *species* en el sentido de "apariencia". Las apariencias de pan y vino se mantienen después de la consagración. Ahora bien, *species* sólo puede significar lo que se requiere para actuar sobre los sentidos. Y lo que estimula los sentidos es la superficie de un cuerpo, es decir, "el límite concebido entre las partículas de un cuerpo y los cuerpos que rodean a éste, un límite que no tiene en absoluto más que una realidad modal". Además, como la substancia del pan es cambiada en otra substancia de tal modo que la segunda substancia "está enteramente contenida dentro de los mismos límites dentro de los cuales estuvo la substancia anterior", o "precisamente en el mismo lugar en que existieron previamente el pan y el vino, o más bien (puesto que tales límites se mueven continuamente), en aquel en que existirían si estuviesen presentes, se sigue necesariamente que la nueva

substancia habría de actuar sobre nuestros sentidos enteramente del mismo modo que actuarían el pan y el vino si no hubiera ocurrido la transubstanciación".

Descartes evitó en la medida de lo posible las controversias teológicas. "En cuanto a la extensión de Jesucristo en ese santo sacramento, no la he explicado, porque no estaba obligado a hacerlo y porque me abstengo todo lo que puedo de cuestiones teológicas." Pero lo hizo en otra carta. No obstante, dado que Arnauld planteaba la cuestión, Descartes se sintió obligado a tratar de reconciliar su teoría de los modos con el dogma de la transubstanciación, o, más bien, a mostrar cómo el dogma podía ser satisfactoriamente mantenido y explicado, supuesta una teoría de los modos que él consideraba ciertamente verdadera. Pero, aunque no negó el dogma (si lo hubiera hecho, evidentemente no habría existido el problema de reconciliar con éste su propia teoría), la explicación que da de las implicaciones de aquél, a la luz de su teoría de los modos, no ha satisfecho a los teólogos católicos. Porque aunque es perfectamente cierto que el Concilio de Trento utilizó la palabra *species*, y no la palabra *accidens*, está bastante claro que los padres conciliares tomaron *species* en el sentido de "accidente" y no meramente en el muy amplio sentido de "apariencia". La actitud de Descartes está bastante clara. "Si puedo decir aquí la verdad libremente, confieso que me aventuro a esperar que algún día llegará un tiempo en que la doctrina que postula la existencia de accidentes reales será desterrada por los teólogos como extraña al pensamiento racional, incomprensible y causa de incertidumbre en la fe, y que, en su lugar, será aceptada la mía como cierta e indubitable." La esperanza de Descartes no se ha cumplido.

Puede advertirse que, enteramente aparte de sus conexiones y repercusiones teológicas, la discusión de esa materia por Descartes pone en claro que, aunque él hablase de "substancias" y "modos", es un error entender que esos términos impliquen una aceptación de la teoría escolástica de substancias y accidentes. "Substancia" significa realmente para Descartes aquello que se percibe clara y distintamente como atributo fundamental de una cosa, mientras que la substitución de la palabra "accidente" por la palabra "modo" ayuda a indicar su falta de creencia en los accidentes reales, que, aunque solamente por mediación del poder divino, puedan existir separados de la substancia de que son accidentes.

Quizá sea conveniente añadir que aunque el dogma de la transubstanciación, tal como lo entienden los teólogos católicos, implica la existencia de accidentes reales, no ha de entenderse que implique necesariamente que las cosas materiales sean, por ejemplo, coloreadas, en un sentido formal. En otras palabras, el dogma no puede emplearse para dar por zanjado el problema de las cualidades secundarias.

3. Espacio y lugar.

Si la naturaleza o esencia de la substancia corpórea consiste en extensión, ¿cómo ha de explicarse el espacio? La respuesta de Descartes es que "el espacio o lugar interno y la substancia corpórea que está contenida en aquél, difieren solamente en el modo en que son concebidos por nosotros". Si de un cuerpo, una piedra por ejemplo, excluimos con el pensamiento todo lo que no es esencial a su naturaleza de cuerpo, nos queda la extensión en longitud, anchura y

profundidad, "y eso está comprendido en nuestra idea de espacio, no solamente de aquel que está lleno por el cuerpo, sino también del que se llama un vacío". De todos modos, hay una diferencia en nuestros modos de concebir la substancia corpórea y el espacio. Porque cuando pensamos el espacio, pensamos, por ejemplo, la extensión actualmente llena por una piedra como capaz de estar llena con otros cuerpos cuando la piedra haya sido apartada. En otras palabras, lo que pensamos no es la extensión en tanto que forma la substancia de un cuerpo particular, sino la extensión en general.

En cuanto al lugar, "las palabras lugar y espacio no significan nada diferente del cuerpo del que se dice que está en un lugar". El lugar de un cuerpo no es otro cuerpo. Sin embargo, entre los términos "lugar" y "espacio" hay esta diferencia: que el primero indica situación, es decir, situación respecto de otros cuerpos. Muchas veces decimos, observa Descartes, que una cosa ha tomado el lugar de otra cosa, aun cuando la primera no posea el mismo tamaño o forma que la segunda y no ocupe, por lo tanto, el mismo espacio. Y cuando hablamos de ese modo de un cambio de lugar, pensamos en la situación de un cuerpo con referencia a otros cuerpos. "Si decimos que una cosa está en un lugar particular, queremos decir simplemente que está situada de una cierta manera con referencia a ciertas otras cosas." Y es importante observar que no hay nada a lo que pueda llamarse lugar absoluto; es decir, que no hay puntos de referencia inamovibles. Si un hombre está cruzando un río en una lancha y permanece todo el tiempo sentado, puede decirse que conserva el mismo lugar si se piensa en su situación o posición con referencia a la lancha, pero también puede decirse que cambia de lugar si se piensa en su situación con respecto a las orillas del río. Y "si finalmente nos persuadimos de que no hay en el universo

puntos que sean realmente inmóviles, como ahora mostraremos que es probable, habremos de concluir que nada hay que tenga un lugar permanente, excepto en la medida en que éste sea fijado por nuestro pensamiento". El lugar es relativo.

Hemos visto que no hay distinción real entre el espacio o lugar interno y la extensión que forma la esencia de las sustancias corpóreas. De ahí se sigue que no puede haber un espacio vacío, o *vacuum*, en sentido estricto. De un cántaro, por haber sido hecho para contener agua, decimos que está vacío cuando en él no hay agua; pero contiene aire. Un espacio absolutamente vacío, que no contenga cuerpo alguno, es imposible. "Y, en consecuencia, si se pregunta qué ocurriría si Dios retirase de una vasija todo cuerpo contenido en la misma, sin permitir que su lugar fuese ocupado por otro cuerpo, responderemos que las paredes de la vasija quedarían por ello en inmediata contigüidad la una con la otra." No podría haber entre ellas distancia alguna, porque la distancia es un modo de la extensión, y sin sustancia extensa no puede haber extensión.

Descartes infiere también otras conclusiones de su doctrina de la extensión como esencia de la sustancia corpórea. En primer lugar, no puede haber átomos en sentido estricto. Porque toda partícula de materia tiene que ser extensa, y si es extensa es en principio divisible, aun cuando no tengamos los medios para dividirla físicamente. Sólo puede haber átomos en un sentido relativo, es decir, relativo a nuestro poder de dividir. En segundo lugar, el mundo es indefinidamente extenso, en el sentido de que no puede tener límites definibles; porque, si concebimos límites, concebimos espacio más allá de esos límites, pero el espacio vacío no es concebible. En tercer lugar, los cielos y la tierra tienen que estar formados de la misma materia, si sustancia

corpórea y extensión son fundamentalmente lo mismo. Queda excluida la vieja teoría de que los cuerpos celestes están compuestos de una clase especial de materia. Finalmente, no puede haber una pluralidad de mundos. Por una parte, la materia, cuya naturaleza es sustancia extensa, llena todos los espacios imaginables; y, por otra parte, no podemos concebir otra clase de materia.

4. Movimiento.

La concepción geométrica del cuerpo como extensión nos depara un universo estático. Pero el movimiento es un hecho obvio y hay que considerar su naturaleza. Ahora bien, sólo necesitamos considerar el movimiento local, pues Descartes afirma que no le es posible concebir otra clase de movimiento.

Según el modo de hablar común, el movimiento es "la acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro". Y de un cuerpo determinado podemos decir que está en movimiento y que al mismo tiempo no está en movimiento, según los puntos de referencia que adoptemos. Un hombre en un barco que se mueve está en movimiento respecto de la costa de la que se aleja, pero puede estar al mismo tiempo en reposo respecto de las partes del barco.

Pero, propiamente hablando, el movimiento es "la transferencia de una parte de materia o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que están inmediatamente en contacto con aquél (o aquélla), y que consideramos en reposo, a la vecindad de otros". En esa definición, los términos "parte de materia" y "cuerpo" han de entenderse como cualquier cosa que es transportada, aun cuando esté compuesta de muchas partes que tengan su propio movimiento. Y la palabra

"transporte" ha de entenderse con el significado de que el movimiento está en el cuerpo material, no en el agente que lo mueve. Movimiento y reposo son simplemente diferentes modos de un cuerpo. Además, la definición del movimiento como el transporte de un cuerpo de la vecindad de otros, significa que una cosa que se mueve solamente puede tener un movimiento; mientras que si hubiese sido utilizada la palabra "lugar", podríamos haber atribuido varios movimientos al mismo cuerpo, puesto que el lugar puede entenderse en relación a diferentes puntos de referencia. Finalmente, en la definición, las palabras "y que consideramos en reposo", limitan el significado de las palabras "aquellos cuerpos que están inmediatamente en contacto".

5. Duración y tiempo.

El concepto de tiempo está en conexión con el de movimiento. Pero tenemos que hacer una distinción entre tiempo y duración. La duración es un modo de una cosa, en cuanto ésta es considerada como continuando en la existencia. Por su parte, el tiempo, que es descrito (y aquí Descartes utiliza lenguaje aristotélico) como la medida del movimiento, se distingue de la duración en un sentido general. "Pero para comprender la duración de todas las cosas bajo la misma medida, usualmente comparamos su duración con la duración de los movimientos más grandes y más regulares, que son aquellos que originan los años y los días, y a eso llamamos tiempo. De ahí que el tiempo no añade nada a la noción de duración, considerada en general, sino un modo de pensar". Descartes puede decir así que el tiempo es solamente un modo del pensamiento, o, como explica la versión francesa de los *Principios de Filosofía*: "solamente un modo de pensar esa duración". Las cosas tienen duración, o duran, pero podemos

pensar su duración por medio de una comparación, y entonces tenemos el concepto de tiempo, que es una medida común de duraciones diferentes.

6. El origen del movimiento.

Tenemos, pues, en el mundo material la substancia corpórea, considerada como extensión, y el movimiento. Ahora bien, como ya hemos observado, si consideramos por sí misma la concepción geométrica de la substancia corpórea, llegamos a la idea de un universo estático, porque la idea de extensión, por sí misma, no implica el concepto de movimiento. El movimiento aparece, en consecuencia, necesariamente como algo añadido a la substancia corpórea, por lo cual tenemos que inquirir el origen del movimiento, que es, para Descartes, un modo de la substancia corpórea. En ese punto Descartes introduce la idea de Dios y de la acción divina. Porque Dios es la causa primera del movimiento en el mundo. Además, Dios conserva en el universo una cantidad de movimiento igual, de modo que aunque haya transferencia de movimiento, la cantidad total permanece la misma. "Me parece que es evidente que es solamente Dios quien, por su omnipotencia, ha creado la materia con el movimiento y reposo de sus partes, y quien conserva ahora en el universo, por su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como puso en el mismo al crearlo. Porque aunque el movimiento es solamente un modo en la materia movida, la materia conserva una cierta cantidad de movimiento que nunca aumenta ni disminuye, aunque en algunas partes suyas haya a veces más y a veces menos..." Dios, podemos decir, creó el mundo con una cierta suma de energía, y la cantidad total de energía en el mundo

permanece la misma, aunque está siendo transferida constantemente de un cuerpo a otro.

Podemos notar, de pasada, que Descartes -intenta deducir la conservación de la cantidad de movimiento a partir de premisas metafísicas, es decir, a partir de la consideración de las perfecciones divinas. "Sabemos también que es una perfección de Dios no solamente que Él es inmutable por su naturaleza, sino también que obra de una manera que nunca cambia. Así pues, aparte de los cambios que vemos en el mundo y de aquellos en que creemos porque Dios los ha revelado, y que sabemos que tienen lugar o han tenido lugar en la naturaleza sin cambio alguno de parte del Creador, no debemos postular otro alguno en sus obras, para no atribuir inconstancia a Dios. De ahí se sigue que, puesto que Él ha movido de diferentes maneras las partes de la materia cuando las ha creado, y puesto que las conserva todas del mismo modo y con las mismas leyes que las ha hecho observar en el momento de su creación, conserva incesantemente en la materia una cantidad igual de movimiento."

7. Las leyes del movimiento.

Descartes habla también como si las leyes fundamentales del movimiento pudieran deducirse a partir de premisas metafísicas. "A partir del hecho de que Dios no está en modo alguno sometido a cambio y actúa siempre de la misma manera, podemos llegar al conocimiento de ciertas reglas a las que llamo leyes de la naturaleza." En la versión latina, leemos: "ya partir de esa misma inmutabilidad de Dios pueden ser conocidas ciertas reglas o leyes de la naturaleza". Esa idea está, desde luego, de acuerdo con la opinión cartesiana, a la que

hicimos alusión en el capítulo segundo, de que la física depende de la metafísica en el sentido de que los principios fundamentales de la física se siguen de premisas metafísicas.

La primera ley es que cada cosa, en cuanto depende de sí misma, continúa siempre en el mismo estado de reposo o movimiento, y nunca cambia a no ser por la acción de alguna otra cosa. Ningún cuerpo que esté en reposo empieza nunca a moverse por sí mismo, y ningún cuerpo que esté en movimiento deja nunca, por sí mismo, de moverse. Podemos ver ejemplificada la verdad de esa proposición en el movimiento de los proyectiles. Si una bala es lanzada al aire, ¿por qué continúa moviéndose después de salir de manos de quien la lanza? La razón está en que, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, "todos los cuerpos que están en movimiento continúan moviéndose hasta que su movimiento es detenido por otros cuerpos". En el caso de la bala, la resistencia del aire disminuye gradualmente la velocidad del movimiento. Tanto la teoría aristotélica del movimiento "violento" como la teoría del *impetus*, del siglo XIV, quedan descartadas.

La segunda ley es que todo cuerpo en movimiento tiende a continuar ese movimiento en línea recta. Si describe un camino circular, eso se debe a su encuentro con otros cuerpos. Y todo cuerpo que se mueve de ese modo tiende constantemente a alejarse del centro del círculo que describe. Descartes ofrece ante todo una razón metafísica: "Esa regla —dice—, como la precedente, depende del hecho de que Dios es inmutable y conserva el movimiento en la materia por una operación muy simple..."; pero luego procede a citar algunas confirmaciones empíricas de la ley.

"La tercera ley que observo en la naturaleza es que, si un cuerpo que se mueve y encuentra a otro cuerpo, tiene menos fuerza para

continuar moviéndose en línea recta que la que tiene el otro cuerpo para resistirle y pierde su dirección sin perder nada de su movimiento; y que si tiene más fuerza, arrastra consigo al otro cuerpo, y pierde de su movimiento tanto como da al otro." También ahora trata Descartes de probar la ley mediante referencias a la inmutabilidad y constancia en la acción divina, por una parte, y a confirmaciones empíricas, por la otra. No obstante, es difícil pretender que las conexiones que Descartes afirma entre la inmutabilidad y constancia divinas y sus leyes del movimiento proporcionen mucha base a la idea de que las leyes fundamentales de la física puedan ser deducidas de la metafísica.

8. La actividad divina en el mundo.

Todo eso sugiere una concepción deísta del mundo. La imagen que se presenta a la mente es la de Dios que crea el mundo como un sistema de cuerpos en movimiento y le deja luego que marche por sí mismo. Ésa fue, en verdad, la imagen que el cartesianismo sugirió a Pascal, el cual dice en sus *Pensamientos*: "No puedo perdonar a Descartes. Le habría gustado, en el conjunto de su filosofía, poder apartar a Dios. Pero no pudo por menos de hacerle dar un primer empujón para poner al mundo en movimiento; después de eso, nada más tiene que hacer con Dios". Pero la crítica de Pascal es exagerada, como me propongo mostrar.

Hemos visto que Descartes insistía en la necesidad de la conservación divina para que el universo creado continuase existiendo. Y afirmó que esa conservación es equivalente a una perpetua re-creación. Ahora bien, esa teoría está íntimamente relacionada con su teoría de la discontinuidad del movimiento y del tiempo. "Todo el curso

de mi vida puede ser dividido en un número infinito de partes, ninguna de las cuales es en modo alguno dependiente de la otra; y así, del hecho de que yo estuviese en la existencia hace un momento, no se sigue que tenga que estar en la existencia ahora, a menos que alguna causa en este instante, por así decirlo, me produzca de nuevo, es decir, me conserve. Es un hecho perfectamente claro y evidente para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo, que para ser conservada en cada momento en que dura, una substancia tiene necesidad del mismo poder y acción que serían necesarios para producirla y crearla de nuevo, suponiendo que ya no existiese. Así, la luz natural nos muestra claramente que la distinción entre creación y conservación es solamente una distinción de razón." El tiempo es discontinuo. En los *Principios de Filosofía*. Descartes dice que el tiempo o la duración de las cosas es "de tal clase que sus partes no dependen una de otra, y nunca coexisten"; y en una carta a Chanut dice que "todos los momentos de su duración [del mundo] son independientes unos de otros". Así pues, siendo independientes todos los momentos de la duración, los momentos de mi existencia son discretos e independientes. De ahí la necesidad de una constante re-creación.

Pero Descartes no imaginaba que, en realidad, no hubiese continuidad en la vida del yo, ni que éste consistiese realmente en una multitud discreta de yoes, sin identidad común. Ni tampoco pensaba que no hubiese continuidad en el movimiento y el tiempo. Lo que pensaba era que Dios proporcionaba esa continuidad mediante su incesante actividad creadora. Y eso sugiere una imagen del mundo muy diferente de la concepción deísta a que antes hemos aludido. El orden de la naturaleza y las secuencias que Descartes atribuye a las leyes naturales se ven como dependientes de la incesante actividad creadora

de Dios. Lo mismo que no es simplemente el comienzo de mi existencia, sino también la continuación de ésta y la continuidad de mi yo, lo que depende de la actividad divina, así, tanto la continuada existencia de las cosas materiales como la continuidad del movimiento, dependen de la misma causa. El universo es visto como dependiente de Dios en todos los aspectos positivos y en todos los momentos.

9. Cuerpos vivientes.

Hasta ahora hemos considerado la naturaleza del yo como una cosa que piensa, y la naturaleza de la substancia corpórea, que es extensión. Pero nada hemos dicho específicamente acerca de los cuerpos vivientes, y es necesario aclarar cómo los consideraba Descartes. El alcance de esa cuestión está claramente definido por lo que ya hemos dicho. Porque solamente hay dos especies de substancia creada, la espiritual y la corporal. La cuestión es, pues, a cuál de ellas pertenecen los cuerpos vivientes. Además, la respuesta a tal cuestión es obvia desde el primer momento. Porque, como sería difícil adscribir los cuerpos vivientes a la clase de las substancias espirituales, tienen que pertenecer a la clase de las substancias corpóreas. Y si la esencia de las substancias corpóreas es la extensión, la esencia de los cuerpos vivientes tiene que ser la extensión. Nuestra tarea es investigar las implicaciones de esa posición.

En primer lugar, Descartes insiste en que no hay ningún motivo para atribuir razón a los animales. Y apela en especial a la ausencia de toda prueba en favor de la afirmación de que los animales hablan inteligentemente, o pueden hacerlo. Es verdad que algunos animales disponen de órganos que les permiten pronunciar palabras. Los loros,

por ejemplo, pueden hablar, en el sentido de que pueden pronunciar palabras. Pero no hay prueba alguna de que hablen inteligentemente; es decir, que piensen lo que dicen, que entiendan el significado de las palabras que pronuncian, o que puedan inventar signos para expresar pensamientos. Los animales dan signos de sus sentimientos, es verdad, pero las pruebas muestran que se trata de un proceso automático, no inteligente. Por el contrario, los seres humanos, incluso los más estúpidos, pueden ordenar palabras para expresar pensamientos, y las personas mudas pueden aprender o inventar otros signos convencionales para expresar pensamientos. "Y eso no muestra meramente que los brutos tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna en absoluto, puesto que está claro que es muy poca la que se necesita para ser capaz de hablar." Es verdad que muchos animales exhiben mayor destreza en ciertos tipos de acción que los seres humanos; pero eso no prueba que estén dotados de inteligencia. En tal caso, su superior destreza manifestaría una superioridad de mente y entonces sería imposible explicar su incapacidad para el lenguaje. Su destreza "muestra más bien que no tienen nada de razón, y que es la naturaleza la que obra en ellos de acuerdo con la disposición de sus órganos, así como un reloj, que está compuesto solamente de ruedas y pesas, puede dar las horas y medir el tiempo más correctamente que nosotros, con toda nuestra sabiduría".

Así pues, los animales no tienen mente o razón. En ese punto los escolásticos se habrían mostrado de acuerdo con Descartes. Pero éste saca la conclusión de que los animales son máquinas o autómatas, excluyendo así la teoría aristotélico-escolástica de la presencia en los animales de "almas" sensitivas. Si los animales no tienen mente en el sentido en que la tienen los seres humanos, no pueden ser otra cosa

que materia en movimiento. Cuando Arnauld objetó que el comportamiento de los animales no puede ser explicado sin ayuda de la idea de "alma" (distinta del cuerpo, aunque no incorruptible), Descartes replicó que "todas las acciones de los brutos se asemejan únicamente a aquellas de las nuestras que se dan sin la ayuda de la mente. Eso nos obliga a concluir que no podemos reconocer en aquéllos principio alguno de movimiento que no sea la disposición de sus órganos y la descarga continua de los espíritus animales que son producidos por el calor del corazón cuando rarifica la sangre". En una carta de réplica a Henry More, fechada el 5 de febrero de 1649, Descartes afirma: "yo no privo de vida a ningún animal", queriendo decir que no se niega a describir a los animales como cosas vivientes; pero la razón que da es que él hace consistir la vida "solamente en el calor del corazón".⁴⁵ Y luego, "no les niego sentimiento, en tanto que éste depende de los órganos del cuerpo". Estamos inclinados a pensar que la vida animal es algo más que procesos meramente materiales porque observamos en los animales algunas acciones análogas a las nuestras: y como atribuimos a nuestras mentes los movimientos de nuestros cuerpos, nos sentimos naturalmente inclinados a atribuir los movimientos de los animales a algún principio vital. Pero la investigación pone de manifiesto que el comportamiento animal puede ser exhaustivamente descrito sin introducir mente alguna, ni ningún principio vital inobservable.

Descartes está, pues, dispuesto a afirmar que los animales son máquinas o autómatas. También está dispuesto a decir lo mismo a propósito del cuerpo humano. Muchos procesos físicos continúan sin intervención de la mente: la respiración, la digestión, la circulación de la sangre, proceden automáticamente. Es verdad que podemos, por ejemplo, caminar deliberadamente; pero la mente no mueve las piernas

de una manera inmediata. Lo que hace es influir en los espíritus animales, en la glándula pineal, y no crea un movimiento nuevo ni una nueva energía, sino que altera su dirección, o aplica un movimiento originariamente creado por Dios. De ahí que el cuerpo humano sea como una máquina, que puede operar en buena medida automáticamente, aunque su energía puede ser aplicada de maneras diferentes por el operario. "El cuerpo de un hombre viviente difiere del de un hombre muerto lo mismo que un reloj u otro autómata (es decir, una máquina que se mueva a sí misma) cuando está acabado y contiene en sí mismo los principios corporales de aquellos movimientos para los que ha sido diseñado, con todos los requisitos para su acción, del mismo reloj o máquina cuando está roto y el principio de su movimiento deja de actuar."

Podemos considerar la teoría cartesiana de los animales desde dos puntos de vista. Desde el punto de vista humanístico, es una exaltación del hombre, una reafirmación de su posición única, contra los que querrían reducir la diferencia entre hombre y brutos a una mera diferencia de grado. Y ésa no es una interpretación que haya sido inventada sin más ni más por los historiadores, porque el propio Descartes le proporcionó su base. Por ejemplo, en el *Discurso del Método* observa que "después del error de los que niegan a Dios... no hay nada que aleje tanto a los espíritus débiles del recto camino de la virtud como el imaginar que el alma de las bestias es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por lo tanto, no hemos de temer ni esperar nada después de esta vida, de la misma manera que las moscas o las hormigas; mientras' que, si sabemos cómo son de diferentes, se comprenden mucho mejor las razones que prueban que la nuestra es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por lo tanto,

que no está sujeta a morir con él". Y en carta al marqués de Newcastle alude a Montaigne y Charron, el primero de los cuales comparó al hombre con los animales, con desventaja para el hombre, mientras que el segundo, al decir que el sabio difiere del hombre común tanto como el hombre común difiere de las bestias, daba a entender que hombres y animales difieren solamente en grado, sin que haya entre ellos diferencia radical alguna.

Por otra parte, la interpretación cartesiana de los animales como máquinas, por cruda que pueda ser, está de acuerdo con la separación originaria que estableció entre los dos mundos del espíritu y la materia. Eso representa o presagia el intento de reducir las ciencias a física, y en la física, dice Descartes, él no acepta ni desea otros principios que los de la geometría o la matemática abstracta. La totalidad del mundo material puede tratarse como un sistema mecánico y no hay necesidad alguna de introducir o considerar otra clase de causas que las eficientes. La causalidad final es una concepción teológica y, por verdadera que pueda ser, no tiene ningún lugar en la física. La explicación por medio de causas finales, de "almas", de principios vitales ocultos y de formas substanciales no hace nada para promover el progreso de la ciencia física. Y en el caso de los cuerpos vivientes deben ser aplicados los mismos principios explicativos que se emplean con relación a los cuerpos inanimados.

DESCARTES V

1. Consciencia de libertad del hombre.

Que el hombre posee libre albedrío, o, más estrictamente, que yo poseo libre albedrío, es un dato primario, en el sentido de que mi consciencia del mismo es lógicamente anterior al *Cogito, ergo sum*. Porque es precisamente la posesión de libertad lo que me permite entregarme a la duda hiperbólica. Yo tengo una inclinación natural a creer en la existencia de cosas materiales y en las demostraciones de las matemáticas, y para dudar de esas cosas, especialmente de la última, se necesita esfuerzo y decisión deliberada. Así, "quienquiera que resultase habernos creado, y aun cuando se probase que fuera todopoderoso y engañador, seguiríamos experimentando la libertad con la que podemos abstenernos de aceptar como verdaderas e indisputables aquellas cosas de las que no tenemos conocimiento cierto, e impedir así ser engañados".

Que poseemos esa libertad es, verdaderamente, evidente por sí mismo. "Tuvimos antes una prueba muy clara de eso; porque, al mismo tiempo que tratábamos de dudar de todas las cosas, e incluso suponíamos que el que nos creó emplease sus ilimitados poderes en engañarnos en todo, percibíamos en nosotros una libertad que nos permitía abstenernos de creer lo que no fuera perfectamente serio e indudable. Pero aquello de lo que no podíamos dudar en aquel momento es tan evidente por sí mismo y tan claro como cualquier cosa que podamos llegar a conocer." La capacidad para aplicar la duda metódica presupone la libertad. Verdaderamente, la consciencia de libertad es una "idea innata".

Ese poder de obrar libremente es la mayor perfección del hombre, y, al usar de él, "somos, de un modo especial, dueños de nuestras acciones, y, en consecuencia, merecemos alabanza o inculpação".³ Verdaderamente, la práctica universal de alabar e inculpar por las acciones de los hombres pone de manifiesto el carácter evidente por sí mismo de la libertad humana. Todos percibimos de modo natural que el hombre es libre.

2. La libertad y Dios.

Estamos, pues, ciertos de que el hombre posee libertad, y esa certeza es lógicamente anterior a la certeza a propósito de la existencia de Dios. Pero una vez que ha sido probada la existencia de Dios, se hace necesario re-examinar la libertad humana a la luz de lo que sabemos acerca de Dios. Porque sabemos que Dios no solamente conoce desde la eternidad todo lo que es o ha de ser, sino que también lo predetermina. Y se presenta, pues, el problema de cómo puede conciliarse la libertad humana con la predeterminación divina.

En los *Principios de Filosofía* Descartes elude toda solución positiva al problema, con lo que no hace sino mantenerse acorde con su explícita resolución de evitar las controversias teológicas. Estamos seguros de dos cosas. En primer lugar, estamos seguros de nuestra libertad. En segundo lugar, podemos llegar a reconocer clara y distintamente que Dios es omnipotente y que pre-ordena todos los acontecimientos. Pero de ahí no se sigue que podamos comprender cómo la pre-ordenación divina deja indeterminados los actos libres del hombre. Negar la libertad a causa de la predeterminación divina sería absurdo. "Porque sería absurdo dudar de lo que comprendemos y expe-

rimentamos dentro de nosotros mismos sólo porque no comprendemos un asunto que, por su naturaleza, sabemos que es incomprendible." El mejor camino que puede tomarse es el de reconocer que la solución de ese problema trasciende el poder de nuestro entendimiento. "No tendremos dificultad alguna si recordamos que nuestro pensamiento es finito y que la omnipotencia de Dios, en virtud de la cual no solamente conoce desde toda la eternidad lo que es y será, sino que lo quiere y predetermina, es infinita."

De hecho, sin embargo, Descartes no se contentó con esa posición, y expresó sus opiniones sobre temas teológicos conexados con la libertad humana. Lo que es más, habló de modo diferente en diferentes momentos. Por ejemplo, en una controversia entre protestantes holandeses, llegó lo suficientemente lejos como para decir que él estaba más de acuerdo con los seguidores de Gomar que con los arminianos (lo cual equivalía a decir que él prefería una estricta doctrina de la predestinación). Y cuando expresó su desacuerdo con los jesuitas⁶ pareció preferir el jansenismo al molinismo. Los jansenistas enseñaban que la gracia divina es irresistible y la única libertad que admitían realmente no era otra cosa que espontaneidad. Un acto puede ser realizado sin que nos sintamos en absoluto forzados al mismo, pero no por ello es menos determinado por la atracción de la "delectación", sea terrenal o celestial. Los molinistas sostenían que es la libre cooperación de la voluntad lo que hace eficaz a la gracia y que la libertad de indiferencia del hombre no es destruida ni disminuida por la presciencia divina. No es sorprendente que Descartes mostrase cierta simpatía por los jansenistas, si se recuerda su afirmación de que "para que yo sea libre no es necesario que sea indiferente en la elección de uno u otro de dos contrarios. Al contrario, cuanto más me inclino hacia

uno de ellos, sea porque veo claramente que en él se encuentran el bien y la verdad o porque Dios dispone así mi pensamiento, más libremente lo elijo y abrazo. Sin duda alguna, tanto la gracia divina como el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y vigorizan. Así pues, esa indiferencia que siento cuando ninguna razón me inclina a un lado más bien que al otro, es el grado ínfimo de libertad, y revela una falta de conocimiento más bien que una perfección de la voluntad". Hay que reconocer que Descartes no presenta correctamente el sentido que los partidarios de la libertad de indiferencia daban a ésta, ya que él la entiende como un estado de indiferencia resultado de una falta de conocimiento, mientras que aquéllos entendían por libertad de indiferencia la capacidad de optar entre uno u otro de dos contrarios aun cuando se diesen todas las condiciones requeridas para la elección inteligente, incluido el conocimiento. Al mismo tiempo, es indudable que Descartes pensaba que cuanto más dirigida está la voluntad hacia la opción objetivamente preferible (bien por la gracia, o bien por el conocimiento natural), tanto mayor es nuestra libertad; lo cual parece implicar que la capacidad de hacer otra opción no pertenece esencialmente a la verdadera libertad. Así, Descartes afirma en una carta a Mersenne: "Me muevo más libremente hacia un objeto en proporción al número de razones que me llevan a ello; porque es cierto que mi voluntad es entonces puesta en movimiento con mayor facilidad y espontaneidad".

Pero, en su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia, Descartes habla de una manera bastante diferente, adoptando una posición más afín a la de los jesuitas. Así, nos ofrece una analogía. Un rey ordena a dos hombres, de los que se sabe bien que son enemigos, que estén en cierto lugar en cierto momento. El rey tiene perfecta

consciencia de que se producirá una lucha; y tenemos que decir que la quiere, aunque violaría sus propios decretos. Pero aunque el rey prevea y quiera la lucha, en modo alguno determina las voluntades de los dos hombres. La acción de éstos se debe a la decisión de ellos mismos. Así Dios, prevé y "predetermina" todas las acciones humanas, pero no determina la voluntad humana. En otras palabras, Dios prevé el acto libre de un hombre porque éste va a realizarlo; no es que éste vaya a realizarlo porque Dios lo prevea.

La verdad del asunto parece ser que al tratar de los temas teológicos de la controversia del libre albedrío, Descartes adoptaba soluciones más o menos improvisadas, sin una verdadera tentativa de hacerlas consecuentes. En lo que realmente estaba interesado era en el problema del error. Deseaba subrayar la libertad del hombre para no asentir a una proposición cuando queda sitio a la duda, y, al mismo tiempo, permitir la inevitabilidad del asentimiento cuando la verdad de una proposición es percibida con certeza. Abrazamos o rechazamos el error libremente; Dios no es, pues, responsable. Pero la verdad claramente percibida se impone a sí misma a la mente como una iluminación divina.

3. Ética provisional y ciencia moral.

Presupuesta la libertad humana, podemos inquirir la doctrina moral de Descartes. En el *Discurso del Método*, antes de embarcarse en la aplicación de su método de la duda, Descartes propone, para sí mismo, una ética provisional. Así se resuelve a obedecer las leyes y costumbres de su país, a ser firme y resuelto en sus acciones, y seguir fielmente incluso las opiniones dudosas (opiniones aún no establecidas

más allá de toda duda), una vez que su mente las ha aceptado. Se resuelve también a tratar de vencerse siempre a sí mismo más bien que a la fortuna y a alterar sus deseos más bien que tratar de cambiar el orden del mundo.. Finalmente, resuelve dedicar su vida entera al cultivo de su razón y a hacer tantos progresos como le sean posibles en la búsqueda de la verdad.

Es obvio que tales máximas o resoluciones constituyen un programa personal tosco pero eficaz, es decir, más preocupado por las exigencias prácticas que por el esmero teórico; es un conjunto de máximas muy alejado de "la más alta y más perfecta ciencia moral, que, presuponiendo un conocimiento de .las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría". Pero Descartes nunca llegó a elaborar esa perfecta ciencia moral. Es indudable que no se sintió en situación de hacerlo. Pero, fueran cuales fueran las razones, la ética cartesiana falta en el sistema, aunque, según el programa establecido, debía haber constituido su corona.

No obstante, Descartes escribió algunas cosas sobre temas de ética o sobre materias de interés para la ética. Y puede ser útil que consideremos ante todo lo que dice sobre las pasiones, en la medida en que eso concierne a la filosofía moral.

4. Las pasiones y su control.

El análisis cartesiano de las pasiones implica la teoría de la interacción. Es decir, Descartes mantiene que las pasiones son excitadas o causadas en el alma por el cuerpo. "Lo que en el alma es una pasión, es en el cuerpo, comúnmente hablando, una acción." En el sentido general de la palabra, "pasiones" es lo mismo que

percepciones. "Usualmente podemos llamar pasiones de un individuo a todas aquellas clases de percepciones o formas de conocimiento que se encuentran en nosotros, porque frecuentemente no es nuestra alma la que las hace como son, y porque siempre las recibe de las cosas que son por ellas representadas." Pero si se entiende en un sentido más estricto, sentido en el que la palabra "pasiones" se toma en lo que sigue, "podemos definir las en general como las percepciones, sentimientos o «mociones del alma que relacionamos especialmente a ésta, y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus". Para explicar esa definición más bien obscura, Descartes hace las siguientes observaciones. Las pasiones pueden llamarse percepciones cuando esa palabra se utiliza para significar todos los pensamientos que no son acciones del alma. (Las percepciones claras y distintas son acciones del alma.) Podemos llamarlas sentimientos porque son recibidas en el alma, que las "siente". Y podemos, con mayor exactitud, llamarlas emociones, porque de todos los pensamientos que el alma puede tener son las pasiones las más propensas a "moverla", agitarla o perturbarla. La cláusula "que relacionamos especialmente a ésta (al alma)" se inserta para excluir sentimientos como los de olores, sonidos y colores, que referimos a objetos externos, y a otros como los de hambre, sed y dolor, que referimos a nuestros cuerpos. La mención de la actividad causal de los "espíritus" se inserta para excluir aquellos deseos que son causados por el alma misma. Así pues, las pasiones son emociones del alma causadas por el cuerpo; y, desde luego, tienen que distinguirse de la percepción que tenemos de esas pasiones. La emoción del miedo y la clara percepción del miedo y su naturaleza son cosas distintas.

Las pasiones, dice Descartes, "son todas buenas en su naturaleza", pero puede hacerse un mal uso de ellas y se las puede dejar que crezcan excesivamente. En consecuencia, tenemos que controlarlas. Pero las pasiones "dependen absolutamente de las acciones que las gobiernan y dirigen, y sólo pueden ser alteradas indirectamente por el alma". Es decir, las pasiones dependen de condiciones fisiológicas y son excitadas por éstas: todas están causadas por algún movimiento de los espíritus animales. Y la conclusión natural es, por lo tanto, que para controlarlas tenemos que cambiar las causas físicas que las producen, y no tratar de expulsarlas directamente sin hacer nada por alterar sus causas. Porque mientras éstas permanezcan, permanece la conmoción del alma, y en ese caso lo más que podemos hacer es "no rendirnos a sus efectos y refrenar muchos de los movimientos a que disponen el cuerpo". Por ejemplo, "si la ira es causa de que levantemos nuestra mano para golpear, podemos, en general, no descargarla; si el miedo incita a nuestras piernas a huir, podemos detenerlas, y así sucesivamente en casos semejantes". Pero, aunque la interpretación natural de esas afirmaciones de Descartes pudiera ser que las pasiones se controlan indirectamente mediante la alteración, en la medida de lo posible, de las condiciones físicas que las producen, el propio Descartes ofrece una interpretación bastante diferente. Él dice, en efecto, que podemos controlar indirectamente las pasiones "mediante la representación de cosas que habitualmente están unidas a las pasiones que deseamos tener y que son contrarias a las que queremos eliminar. Así, para excitar el valor en uno mismo y desechar el miedo, no es suficiente con tener la voluntad de hacerlo, sino que hemos de aplicarnos también a considerar las razones, los objetos o los ejemplos que nos persuadan de que el peligro no es grande...". Ahora bien, esa interpretación no descarta la que antes hemos sugerido; es más bien un

artificio que hemos de adoptar cuando no nos es fácil cambiar directamente las causas externas de una pasión.

5. La naturaleza del bien.

Pero como las pasiones "solamente pueden llevarnos a cualquier clase de acción por intervención del deseo que excitan, es especialmente ese deseo lo que debemos tener cuidado de regular, y en eso consiste la principal utilidad de la moral". En consecuencia, el problema que se nos presenta es el de cuándo el deseo es bueno y cuándo es malo. Y la respuesta de Descartes es que el deseo es bueno cuando se sigue de un conocimiento verdadero, y malo cuando se sigue de un error. Pero ¿cuál es el conocimiento que hace bueno al deseo? No parece que Descartes se exprese con mucha claridad. Nos dice, sí, que "el error que más ordinariamente cometemos respecto a los deseos es el de no distinguir suficientemente las cosas que dependen de nosotros de las que no dependen". Pero el saber que algo depende de nuestra voluntad libre y no es simplemente un suceso que nos ocurra y que hemos de aguantar lo mejor que podamos, no hace necesariamente bueno el deseo de esa cosa. Descartes tiene, sin duda, consciencia de eso y añade que hemos de "tratar de conocer muy claramente y considerar con atención la bondad de aquello que hay que desear". Al parecer, quiere decir que una primera condición de la elección moral es que se distinga lo que está en nuestro poder de lo que no está sometido a nuestro control. Los acontecimientos de este último tipo están ordenados por la Providencia, y hemos de someternos a ellos. Pero, luego, una vez que nos hemos cerciorado de lo que está en nuestro poder, tenemos que discriminar entre lo que es bueno y lo

que es malo. Y seguir la virtud consiste en realizar aquellas acciones que juzgamos que son las mejores.

En una carta de 1645 a la princesa Isabel, Descartes amplifica algo el tema al comentar el *De Vita Beata* de Séneca. Estar en posesión de la beatitud, vivir feliz, "no es otra cosa que tener el propio espíritu perfectamente contento y satisfecho". ¿Cuáles son las cosas que nos aportan ese supremo contento? Son de dos clases. Las de la primera clase, dependen de nosotros mismos, a saber, la virtud y la sabiduría. Las de la segunda, como el honor, las riquezas, la salud, no dependen (al menos, por entero) de nosotros mismos. Pero aunque el contento perfecto exige la presencia de ambas clases de bienes, sólo estamos estrictamente interesados por la primera, a saber, por las cosas que dependen de nosotros mismos y que, en consecuencia, pueden ser obtenidas por todos.

Para alcanzar la beatitud en ese sentido restringido hay que observar tres reglas. Según Descartes, son las reglas ya dadas en el *Discurso del Método*; pero, en realidad, cambia la primera regla substituyendo por conocimiento las máximas provisionales. La primera regla es hacer todos los esfuerzos para conocer lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse en todas las circunstancias de la vida. La segunda es tener una resolución firme y constante de llevar adelante todos los dictados de la razón sin dejarse desviar por la pasión o el apetito. "Y es la firmeza en esa resolución lo que yo pienso que debe tenerse por virtud." La tercera regla es considerar que todos los bienes que uno no posee están fuera del alcance del propio poder, y acostumbrarse a no desearlos; "porque no hay nada sino el deseo y la pesadumbre... que pueda impedir nuestro contento".

Sin embargo, no todos los deseos son incompatibles con la beatitud, sino solamente aquellos que van acompañados por la impaciencia o la tristeza. "No es necesario que nuestra razón nunca se equivoque. Basta con que nuestra consciencia nos de testimonio de que nunca hemos estado faltos de resolución o virtud para realizar todas las cosas que juzgamos como lo mejor. Y, así, la sola virtud es suficiente para darnos contento en esta vida."

Es obvio que no nos dicen mucho más esas observaciones sobre el contenido de la moralidad, es decir, sobre los concretos dictados de la razón. Pero Descartes sostenía que antes de que pudiese elaborarse una ética científica, era necesario ante todo establecer la ciencia de la naturaleza humana; y él no pretendía haberlo hecho. Por lo tanto, no se sentía en posición de elaborar la ética científica que exigía el programa de su sistema. No obstante, en otra de sus cartas a la princesa Isabel, a propósito de temas éticos, dice que dejará a un lado a Séneca y dará sus propias opiniones; y procede a decir que para el recto juicio moral se requieren dos cosas: primero, el conocimiento de la verdad, y segundo, el hábito de recordar y asentir a ese conocimiento en todas las ocasiones necesarias. Y ese conocimiento supone el conocimiento de Dios; "porque nos enseña a echar a buena parte todo cuanto nos sucede, como expresamente enviado por Dios a nosotros". En segundo lugar, es necesario conocer la naturaleza del alma, como autosubsistente, independiente del cuerpo, más noble que éste, e inmortal. En tercer lugar, debemos reconocer la magnitud del universo y no imaginarnos un mundo finito hecho expresamente para nuestra conveniencia. En cuarto lugar, cada uno de nosotros debe considerar que forma parte de un gran todo, el universo, y, más particularmente, de un determinado Estado, de una determinada sociedad, de una

determinada familia, y que debe preferir los intereses del todo. Y hay otras cosas cuyo conocimiento es deseable; por ejemplo, la naturaleza de las pasiones, el carácter del código ético de nuestra propia sociedad, etc. Hablando en general, como dice Descartes en otras cartas, el bien supremo "consiste en el ejercicio de la virtud, o, lo que es lo mismo, en la posesión de todas las perfecciones cuya adquisición depende de nuestra voluntad libre, y en la satisfacción de la mente que sigue a dicha adquisición". Y "el verdadero uso de nuestra razón para la conducción de la vida consiste solamente en considerar y examinar sin pasión el valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del alma, que pueden ser adquiridas por nuestra industria, para que, ya que estamos ordinariamente obligados a privarnos de algunas para tener otras, podamos hacer siempre la mejor elección".

6. Comentarios a las ideas éticas de Descartes.

Quizá no valga la pena seguir adelante con las observaciones, más bien al azar, hechas por Descartes a la princesa Isabel. Pero hay algunos puntos sobre los que es interesante llamar la atención.

En primer lugar, está claro que Descartes aceptó la teoría tradicional de que el fin de la vida humana es la "beatitud". Pero, mientras que para un pensador medieval, como santo Tomás de Aquino, la beatitud, al menos la beatitud perfecta, era la visión de Dios en el cielo, para Descartes significaba una tranquilidad o contento del alma, alcanzable en esta vida por el propio esfuerzo. No pretendo sugerir que Descartes negase que el hombre tiene un destino sobrenatural que no puede lograrse sin la gracia, ni que la beatitud en sentido pleno es la beatitud en el cielo. Sobre lo que deseo llamar la

atención es simplemente sobre el hecho de que prescindió de los temas puramente teológicos y de la revelación, y esbozó, ya que no desarrolló, una ética natural, una teoría moral puramente filosófica. En cambio, en la teoría moral del santo Tomás histórico no hubo una tan clara abstracción de las doctrinas reveladas.

En segundo lugar, es difícil dejar de advertir la influencia ejercida sobre las reflexiones de Descartes por los escritos e ideas de los moralistas antiguos, los estoicos en particular. Es verdad que inicia *Las pasiones del alma* con la acostumbrada alusión despreciativa a los antiguos, pero, indudablemente, eso no significa que no estuviera influido por éstos. Y ya hemos hecho mención de su empleo de Séneca en las cartas a la princesa Isabel. En realidad, la concepción de la virtud como el fin de la vida, la importancia predominante concedida al control de sí mismo frente a las pasiones y el énfasis puesto en la paciencia con que deben llevarse, como expresiones de la providencia divina, todos los acontecimientos que nos acaecen y no podemos controlar, representan eminentemente ideas estoicas. Desde luego que Descartes no era simplemente un estoico. Para citar una sola cosa, él atribuía más valor que los estoicos a los bienes externos, y en ese aspecto está más cerca de Aristóteles que de los estoicos. Pero toda una línea de pensamiento de su teoría ética, a saber, la línea de pensamiento representada por su énfasis en la autosuficiencia del hombre virtuoso y por su distinción, constantemente repetida, entre cosas que están en nuestro poder y cosas que no lo están, es inconfundiblemente estoica en su inspiración y en su sabor.

En tercer lugar, debemos dirigir la atención a la tendencia intelectualista del pensamiento ético de Descartes. En una carta escrita al padre Mesland en 1644, dice que, si vemos claramente que algo es

malo, "nos sería imposible pecar durante el tiempo en que lo veamos así. Por eso se dice: *omnis peccans est ignorans*". Y pasajes como ése parecen implicar que Descartes aceptaba la idea socrática de que la virtud es conocimiento y el vicio ignorancia. Pero, aunque ciertamente parece haber sido firme convicción de Descartes que no podemos ver *claramente* que algo es malo y, sin embargo, quererlo, ese "ver claramente" ha de entenderse en un sentido algo restringido. Descartes coincidía con los escolásticos en que nadie elige el mal precisamente como tal; el hombre puede escoger lo que es malo simplemente porque se lo representa como bueno en algún aspecto. Si viese claramente, en las concretas circunstancias de aquí y ahora, el mal de una acción mala, discerniendo lo que es malo y por qué es malo, no podría quererlo; porque la disposición de la voluntad es hacia el bien. Pero aunque un hombre puede haber oído que una acción es mala, o puede haber visto él mismo, en una ocasión anterior, que es mala, eso no impide que en las circunstancias concretas de aquí y ahora atienda a aquellos aspectos en los cuales dicha acción le aparece como deseable y buena. Y, así, puede decidir ejecutarla. Además, tenemos que distinguir entre ver un bien con genuina claridad y verle con una claridad sólo aparente. Si, en el momento de la elección, viésemos el bien con genuina claridad, inevitablemente lo elegiríamos. Pero la influencia de las pasiones puede desviar nuestra atención; y "siempre somos libres de evitarnos el perseguir un bien que nos es claramente conocido, o el admitir una verdad evidente, con tal de que, simplemente, pensemos que es bueno dar testimonio, al hacerlo así, de nuestra libertad de decisión".

En general, puede decirse que Descartes sostiene no solamente que siempre escogemos lo que es o nos parece ser bueno y no podemos

escoger el mal como tal, sino también que si, en el momento de la decisión, viésemos con claridad genuina y completa que un determinado bien era bueno de una manera incualificada, inevitablemente decidiríamos en favor suyo. Pero, en realidad, nuestro conocimiento no es tan completo que pueda excluir la influencia de las pasiones. La tesis intelectualista no pasa, pues, de ser una tesis abstracta. Enuncia cómo se comportarían las personas si se cumpliesen ciertas condiciones que, de hecho, no se cumplen.

Finalmente, aunque en las observaciones que hace Descartes sobre temas éticos subraya la virtud de la resignación, eso no significa que su ciencia moral, si alguna vez la hubiera desarrollado, hubiese tenido que ser simplemente una ética de la resignación. Un sistema ético perfecto exige un previo conocimiento completo de las demás ciencias, incluidas la fisiología y la medicina. Y Descartes pensaba indudablemente que, dado ese conocimiento científico completo, el hombre podría elaborar las condiciones morales para la aplicación y ejercicio práctico de ese conocimiento. Porque éste daría al hombre una plena comprensión no solamente de las leyes científicas y de lo que no está sometido a su voluntad libre, sino también de lo que está en su poder. Y, una vez que el hombre poseyese una comprensión completa de lo que está en su poder, podría desarrollar una teoría adecuada acerca del modo en que su voluntad libre debe ejercitarse en las circunstancias concretas. Y, de ese modo, elaboraría una ética dinámica, o una ética de la acción, y no simplemente una ética de la resignación.

7. Observaciones generales sobre Descartes.

Pienso que nadie deseará poner en duda la verdad de la afirmación de que Descartes es el más importante de los filósofos franceses. Su influencia se ha dejado sentir en todo el curso de la filosofía francesa. Por ejemplo, una de las principales características de esa filosofía ha sido la estrecha alianza entre la reflexión filosófica y las ciencias. Y aunque los pensadores franceses más recientes no han seguido el ejemplo cartesiano de intentar la elaboración de un sistema deductivo completo, se han reconocido situados en una tradición que se remonta a la inspiración de Descartes. Así, Bergson se refiere a la estrecha alianza entre filosofía y matemáticas en el pensamiento de Descartes, y llama la atención sobre el hecho de que en el siglo XIX hombres como Comte, Cournot y Renouvier, llegaron a la filosofía a través de las matemáticas, y uno de ellos, Henri Poincaré, fue un matemático de genio. Igualmente, la preocupación cartesiana por las ideas claras y distintas, fortificada por su empleo de un lenguaje relativamente sencillo, ha tenido su reflejo en la claridad de la prosa filosófica francesa, considerada en conjunto. Es cierto que algunos escritores franceses han adoptado un estilo y una dicción oscuros, principalmente por influencia extranjera; pero, en general, los filósofos franceses han continuado la tradición cartesiana en materia de claridad y de no hacer uso de jergas oscuras.

La claridad de Descartes es, en verdad, algo engañosa, porque no siempre es asunto fácil la interpretación de su significado. Y es difícil pretender que fuese un escritor siempre consecuente. Aun así, hay indudablemente un sentido en el que es lícito decir que Descartes es un escritor claro, mientras que no lo es, por ejemplo, Hegel. Presupuesto ese hecho, algunos filósofos han tratado de encontrar en Descartes un significado más hondo, una profunda tendencia de su pensamiento que

posee un valor permanente, independientemente del sistema cartesiano como un todo. Así Hegel, en su *Historia de la Filosofía*, saluda a Descartes como el verdadero origen de la filosofía moderna, cuyo mérito principal fue partir de un pensamiento sin presupuestos. Para Hegel, el cartesianismo es ciertamente inadecuado. Por ejemplo, Descartes, a pesar de partir del pensar o la consciencia, no deduce los contenidos de la consciencia a partir de la razón misma, o pensamiento, sino que los acepta empíricamente. Igualmente, el ego de Descartes es solamente el yo empírico. En otras palabras, el cartesianismo no constituye sino una etapa en el desarrollo de la filosofía hacia el idealismo absoluto. Pero es una etapa de gran importancia; porque, al tomar como punto de partida el pensamiento o la consciencia, Descartes realizó una revolución en la filosofía.

Edmundo Husserl interpretó la importancia de Descartes de una manera bastante diferente. Para Husserl, las *Meditaciones* de Descartes representan un punto crucial en la historia del método filosófico. Descartes aspiraba a una unificación de las ciencias, y vio la necesidad de un punto de partida subjetivista. La filosofía tiene que comenzar por las meditaciones del yo que reflexiona sobre sí mismo. Y Descartes empieza por "poner entre paréntesis" la existencia del mundo material, y tratar al yo, como cuerpo, y a las cosas materiales, como fenómenos, en relación a un sujeto, el yo consciente. En esa medida, Descartes puede ser considerado un precursor de la fenomenología moderna. Pero no entendió la significación de su propio modo de proceder. Vio la necesidad de poner en cuestión la interpretación "natural" de la experiencia y de liberarse de todas las presuposiciones. Pero, en vez de tratar al yo como consciencia pura y explorar el campo de la "subjetividad trascendental", el campo de las esencias como

fenómenos para un sujeto puro, interpretó el yo como una substancia pensante y procedió a desarrollar una filosofía realista con ayuda del principio de causalidad.

Así, mientras Hegel consideró la filosofía de Descartes como un estadio en el desarrollo del idealismo absoluto, y Husserl la vio como una anticipación de la fenomenología, ambos subrayaron la "subjetividad" como punto de partida cartesiano. Otro tanto hace Jean-Paul Sartre, aunque, desde luego, dentro de la estructura de una filosofía que es diferente tanto de la de Hegel como de la de Husserl. En su lección "Existencialismo y Humanismo", Sartre observa que el punto de partida de la filosofía tiene que ser la subjetividad del individuo y que la verdad primaria es "*pienso, luego soy*", que es la verdad absoluta de la consciencia que se alcanza a sí misma. Pero luego procede a argumentar que en el "yo pienso" soy consciente de mí mismo en presencia del otro. La existencia de otros es descubierta en el *Cogito* mismo, de modo que nos encontramos en seguida en un mundo de inter-subjetividad. Y debe observarse que los existencialistas en general, aunque partiendo del sujeto individual libre, describen la consciencia del sujeto como consciencia del yo en un mundo en presencia de otros. De ahí que, aunque su punto de partida tenga alguna afinidad con el de Descartes, no se encierran en el problema de probar la existencia del mundo exterior como algo que no es ya dado en la consciencia del yo. En otras palabras, los existencialistas no parten del ego encerrado en sí mismo.

Desde luego que Hegel, Husserl y Sartre no son sino tres ejemplos del uso que pensadores posteriores hicieron del cartesianismo. Podríamos presentar otros muchos ejemplos. Puede citarse, por ejemplo, la substitución del cartesiano *Cogito, ergo sum*, por el *Volo*,

ergo sum, de Maine de Biran. Pero todos esos pensadores tienen en común que interpretan el significado interno y el valor permanente del cartesianismo en función de una filosofía que no era la de Descartes. No digo eso por vía de crítica. Hegel, Husserl y Sartre son todos filósofos. Es verdad que, a propósito de Hegel, nos hemos referido a su *Historia de la Filosofía*; pero esa obra forma parte integrante del sistema hegeliano: no es una obra de exégesis puramente histórica. Y un filósofo disfruta ciertamente del derecho de decidir, según su propio punto de vista, lo que está vivo y lo que está muerto en el sistema de Descartes. Al mismo tiempo, si Descartes es interpretado como un idealista absoluto, o como un fenomenólogo, o como un existencialista, o, con La Mettrie, como un materialista que equivocó su camino y no supo reconocer el "verdadero" significado y las "verdaderas" exigencias y dirección de su pensamiento, se corre el riesgo de no verle en su perspectiva histórica. Es indudable que Descartes intentó fundamentar su filosofía en la "subjetividad", si al decir eso queremos decir que intentó fundamentarla en el *Cogito, ergo sum*. Y es verdad que eso fue una innovación importante, y que cuando se contempla retrospectivamente el desarrollo filosófico desde una etapa posterior, se pueden observar conexiones entre aquella innovación y el idealismo posterior. Pero, aunque en el cartesianismo hay lo que podemos llamar elementos idealistas, sería sumamente desorientador describir el sistema cartesiano como idealista. Porque Descartes basó su filosofía en una proposición existencial, y se esforzó en establecer una interpretación objetiva de la realidad, que no le parecía reducible a la actividad de la consciencia. Igualmente, si se subraya simplemente la conexión entre la exposición mecanicista que Descartes hizo de la realidad material y el materialismo mecanicista que apareció en la Ilustración francesa del siglo XVIII, se obscurece el hecho de que el

filósofo del XVII procuró conciliar la concepción "geométrica" del mundo con una creencia en Dios, en la actividad divina y en la espiritualidad del alma humana. Y el caso es que éste es uno de los aspectos más importantes de su filosofía, cuando ésta se considera en su propio encuadre histórico.

En cierto sentido la filosofía de Descartes fue una empresa intensamente personal. Las partes autobiográficas del *Discurso del Método* lo ponen así de manifiesto de un modo bastante claro. Descartes estuvo animado no por una mera curiosidad intelectual superficial, sino por una pasión por la conquista de la certeza. Y consideró que la posesión de un verdadero sistema de filosofía era algo importante para la vida humana. Pero lo que él buscaba era una certeza objetiva, la verdad evidente por sí misma y la verdad demostrada. La insistencia de Descartes en la "subjetividad" (si es que hemos de utilizar un término posterior) como punto de partida, tiene que distinguirse cuidadosamente del subjetivismo. Su objetivo constante fue el logro de algo análogo a la verdad objetiva, impersonal, de las matemáticas. Es decir, él aspiraba a establecer la filosofía verdadera, que descansaría en la pura razón y no en la tradición pretérita, y que estaría libre de las limitaciones de espacio y tiempo. El hecho de que en su filosofía podamos discernir la influencia de la tradición y de condiciones contemporáneas no tiene, por supuesto, que ser materia de asombro. Al contrario, lo asombroso sería que no pudiésemos encontrar tales influencias. Pero el hecho de que el cartesianismo lleve, en gran medida, su propia fecha, no priva a su autor de su pretensión de ser considerado como el padre de la filosofía moderna; Descartes fue el padre de la filosofía del período moderno pre-kantiano.