

CAPÍTULO VIII

EL RACIONALISMO. DESCARTES

1. La nueva época y la crítica al pensamiento medieval

El primer período de los tiempos modernos, el Renacimiento -*grosso modo*, los siglos XV y XVI- se caracteriza ante todo por ser una época de crítica al pasado inmediato, es decir, a la Edad Media. En efecto, el Renacimiento indica el momento en que el hombre occidental se ha desembarazado de la confianza en las creencias fundamentales sobre las que había vivido el mundo medieval. Para señalar un único aspecto de la cuestión, de por sí solo suficientemente revelador, baste indicar que lo característico de la concepción medieval del mundo residía en su constante referencia al más allá, en su interés dominante por la salvación del hombre (cf. Cap. VII, § 3), lo cual llevaba consigo un cierto desprecio, o, por lo menos, descuido, hacia este mundo terreno; se trata, diríamos (simplificando mucho, naturalmente, porque toda época histórica encierra multitud de fenómenos y matices), de una concepción *religiosa* del mundo y de la vida, centrada o dirigida, pues, hacia la divinidad (*teocentrismo*) -se señaló (cf. Cap. VII, § 7) cómo la obra intelectual más perfecta de la Edad Media, la *Suma teológica*, gira toda ella en torno de Dios. El Renacimiento, en cambio, vuelve su mirada hacia *este* mundo, hacia la naturaleza (*naturalismo*). Para advertirlo no hay más que pensar en el amplio desarrollo que a partir de entonces ganan las ciencias de la naturaleza, como, por ejemplo, la anatomía humana con la obra de Vesalio (1543). O bien puede compararse el arte medieval con el renacentista para que el contraste salte inmediatamente a los ojos, no sólo por lo que se refiere a los temas, sino sobre todo por el tratamiento de los mismos: obsérvese solamente la importancia que la nueva época concede al cuerpo humano, en el que se deleita morosamente, en tanto el artista del Medioevo lo olvidaba tras los ropajes que ocultaban su forma, para prestar atención casi tan sólo a la expresión del rostro. Por oposición al carácter religioso de la época anterior, la del Renacimiento es una concepción del mundo esencialmente *profana*.

Pero si bien en el plano artístico y literario, y, en general, en el terreno de la vida inmediata, el hombre renacentista pisa suelo nuevo y desenvuelve con decisión nuevas formas de existencia (política, social, económica, moral), no ocurre lo mismo desde el punto de vista filosófico y científico. Es cierto que el Renacimiento es la época de Copérnico, y que la ciencia realiza ya notables avances; pero la verdad es que ciencia y filosofía -que van a estar muy estrechamente ligadas hasta fines del siglo XVIII- sólo cobran auténtico vigor y originalidad, al fundamentarse sobre bases esencialmente nuevas, con el siglo XVII, que representa la madurez de la Edad Moderna: el siglo de Descartes y Bacon, de Spinoza y Hobbes, de Galileo, Kepler y Leibniz. El Renacimiento es casi estéril desde el punto de vista filosófico; el mismo carácter arrebatado, febril, agitado, de la vida renacentista lo explica; es una época de crisis (cf. Cap. IV, § 2), no sólo de crítica al pasado inmediato. Las viejas creencias están prácticamente muertas y urge reemplazarlas -y, de alguna manera, se las reemplaza en la vida activa y en las imágenes que el arte elabora, pero no se consigue llevar al plano del concepto la nueva intuición del mundo que se agita, más o menos informe, detrás de esa vida y ese arte. Quizás

exagerando podría decirse que, sobre todo en lo que se refiere a la actividad filosófica, el Renacimiento en buena medida es época de fracasos. La época tiene clara conciencia de que los contenidos y modos del saber medieval son insuficientes, los critica y rechaza, pero por su cuenta no es capaz de inaugurar nuevos caminos; es en este campo una época de ensayos y tanteos, de búsquedas infructuosas, de confusión y fermento, no de logros firmes y sólidos. De allí que unas veces intente renovar la antigüedad, reeditar los pensadores antiguos (neoplatonismo), o tienda en otras ocasiones a precipitarse en el escepticismo: Sánchez (1551-1623), Montaigne (1533-1592). En una palabra, entonces, es época de transición, especie de preparación de lo que luego advendrá con el siglo XVII.

2. El problema del método

El Renacimiento, y luego el siglo XVII, sintieron el problema fundamentalmente como cuestión concerniente al *método* de la filosofía y de la ciencia. Por ello su crítica al saber medieval la centran en este tema: el método de conocimiento dominante en la Edad Media -sobre todo, tal como los hombres modernos la ven, a través de las formas más decadentes de la escolástica- es un método inútil, ineficaz, que impide cualquier progreso científico. Por tanto, es preciso formularse dos preguntas: primero, cuáles son las fallas del método criticado, y segundo, qué ofrece la Edad Moderna en su reemplazo. De lo segundo nos ocuparemos al exponer a Descartes; pero antes se dirá unas pocas palabras sobre la primera cuestión.

Siempre simplificando mucho las cosas, puede decirse que el modo de proceder escolástico se caracteriza por el criterio de autoridad, el verbalismo y la silogística.

a) El pensamiento medieval reconocía como valedero y decisivo el llamado *criterio de autoridad*, es decir, se admitía que lo dicho por ciertas autoridades -la Biblia, la Iglesia, Aristóteles- era verdad por el solo hecho de que tales autoridades lo afirmasen; que ciertos libros, o ciertos autores o instituciones no podían equivocarse, de manera que bastaría citarlos para enunciar la verdad, eximiéndose de cualquier explicación o crítica ulterior. Para referir hechos concretos: cuando Copérnico publicó su *De revolutionibus orbium caelestium* {*Acercas de las revoluciones de las esferas celestes*}, en 1543, donde enunciaba la tesis según la cual la tierra gira alrededor del sol (heliocentrismo), se le objetó que la teoría era falsa porque en la Biblia (Josué X, 12-13) está dicho que Josué mandó detener al sol; y si lo mandó detener, quiere decir que es el sol el que se mueve, y no la tierra. Y en 1616 la Iglesia condenó la obra de Copérnico, declarando el Santo Oficio:

La opinión de que el sol está inmóvil en el centro del universo es loca, filosóficamente falsa y herética, como contraria a las Sagradas Escrituras. La opinión de que la Tierra no ocupa el centro del universo y experimenta una rotación diaria es filosóficamente falsa y, al menos, una creencia errónea.¹

De manera semejante, ya bien entrado el siglo XVII, un astrónomo jesuita, el P. Scheiner, observó las manchas solares (que había descubierto Galileo), y al comunicar lo que había visto a su provincial, éste le escribió diciendo:

¹ Cit. por R. MOUSNIER, *Los siglos XVII y XVIII*, trad. esp., Barcelona, Destino, 1959 Tomo IV de la *Historia general de las civilizaciones*, de M. CROUZET), p. 241. Cf. respecto de Galileo, R. TATON, *Histoire générale des sciences*, Paris. Presses Universitaires de France, 1958, tomo II, p. 287.

He leído varias veces las obras de mi Aristóteles y os puedo asegurar que no he encontrado nada semejante. Retiraos, hijo mío, tranquilizaos y tened la seguridad de que se trata de defectos de vuestros cristales o de vuestros ojos lo que habéis tomado por manchas del sol.²

En efecto, según Aristóteles el sol estaba constituido por el éter, un elemento incorruptible, es decir, no susceptible de cambio ninguno, como no fuese el movimiento local (cf. Cap. VI, § 6, n. 22), y por tanto incapaz de tener "manchas". Los aristotélicos dirían, refiriéndose a las observaciones de Scheiner y Galileo, que no era posible imaginar "opinión más errónea que la que coloca basura en el ojo del mundo, creado por Dios para ser la antorcha del Universo."³ Galileo se lamentaba, en carta a Kepler del 19 de agosto de 1610, de que "los filósofos de más prestigio de la misma Universidad de Padua, *aspidis pertinacia repleti* [llenos de la obstinación de la víbora], no quisieran ni aunque fuese contemplar el cielo a través de su telescopio",⁴ temerosos de ser víctimas de quién sabe qué magia por obra de tan diabólico instrumento. -(Todo esto puede parecer ingenuo o ridículo, además de "superado", y presumirse que hoy día, en la era de la ciencia y de la técnica, nos encontramos libres de tales "prejuicios". La reflexión más ligera, sin embargo, descubriría las propias "supersticiones" de nuestra época. ¿Cuántas veces no se cita a Freud, o a Marx, o a Heidegger, o al Partido (sea el que fuere) como instancia decisiva de verdad y para dispensarnos de pensar por cuenta propia? Cf. Cap. V, § 13, y Cap. XIV, §§ 10 y 16).

b) Al calificar de *verbalista* al método escolástico, quiere decirse que frecuentemente se enredaba en meras discusiones de palabras, en vez de ir a las cosas mismas, o que con solo vocablos o distinciones verbales pretendía resolver problemas que, o eran falsos problemas carentes de importancia, o en realidad sólo pueden solucionarse mediante la observación o cualquier otro procedimiento objetivo. Para ilustrar este punto puede recordarse la escena final de *El enfermo imaginario*, de Moliere, porque aunque esta obra es de 1673, refleja perfectamente bien el modo de pensamiento que se critica y que todavía entonces persistía en los ambientes universitarios. La escena representa el examen final de un estudiante de medicina, a quien uno de los integrantes del tribunal dirige la siguiente pregunta:

Si me autoriza el señor Presidente⁵
y tantos doctos doctores,
y asistentes ilustres,
a este muy sabio bachiller,
a quien estimo y honro,
le preguntaré la causa y razón por la cual el
opio hace dormir.

A lo que el bachiller responde muy ufano:

Este docto doctor
me pregunta la causa y razón por la cual
el opio hace dormir.
A lo cual respondo: porque en él está
la virtud dormitiva,
cuya naturaleza consiste

² R. MOUSNIER, *loc. cit.*

³ Cf. *loc. cit.*

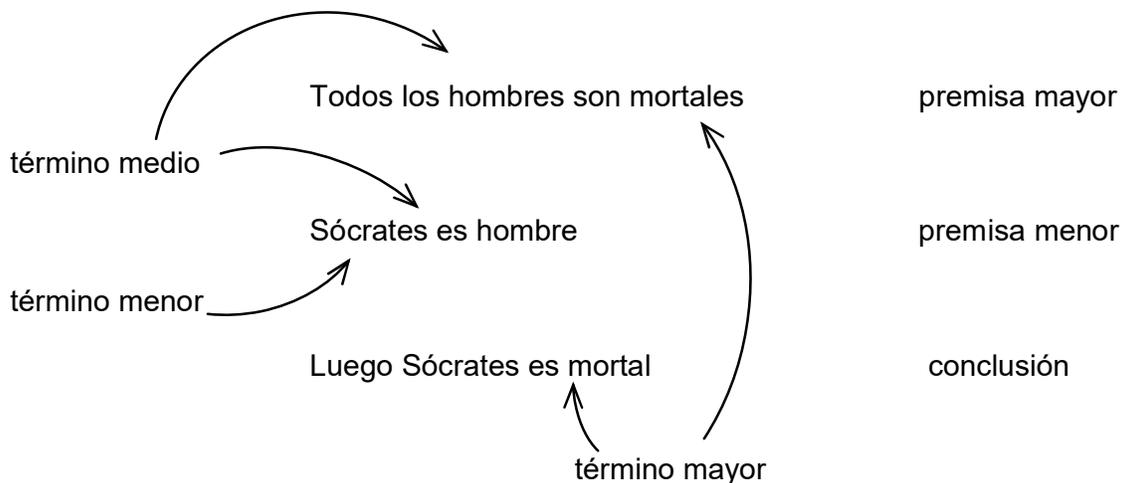
⁴ G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, parte IV, 1: *L'età cartesiana*, Bari, Laterza, 1946. p. 59.

⁵ La escena está escrita en un latín absurdo, mechado de vocablos franceses "latinizados", con lo que también se burla Moliere del mal latín entonces corriente en las universidades.

en adormecer los sentidos.

El coro entusiasmado aprueba sus palabras y lo declara digno de entrar en "el docto cuerpo" o corporación de los médicos. Se aprecia entonces claramente en qué consiste el verbalismo: decir que el opio hace dormir porque posee la virtud dormitiva, no significa más que afirmar que el opio hace dormir porque hace dormir;⁶ no se ha enunciado en rigor absolutamente nada más, el conocimiento no ha avanzado ni aumentado lo más mínimo, sino que lo único que se ha hecho es introducir nuevas palabras o expresiones, pero de idéntico significado.

c) La ciencia y la filosofía escolásticas se valieron en gran medida del *silogismo*. Es éste un razonamiento deductivo constituido por tres proposiciones o juicios (es decir, afirmaciones o negaciones) tales que, dados los dos primeros -llamados premisas-, el tercero -llamado conclusión- resulta necesariamente de aquellos dos. Por ejemplo: 1) Todos los hombres son mortales; 2) Sócrates es hombre; 3) luego Sócrates es mortal. Está claro que de 1) y 2) se desprende necesariamente 3). -Todo silogismo consta de tres términos o palabras principales -en el ejemplo: hombre, mortal y Sócrates. Se llama término mayor el que aparece como predicado de la conclusión (aquí, "mortal"); menor, el que se desempeña como sujeto de la conclusión ("Sócrates"); y el que aparece en ambas premisas pero no en la conclusión ("hombre"), se lo denomina término medio, justamente porque su función consiste en establecer el enlace entre los dos términos extremos (el mayor y el menor). La premisa que contiene el término mayor se denomina premisa mayor ("todos los hombres son mortales"); la que contiene al término menor, premisa menor ("Sócrates es hombre").



Pues bien, lo que se objeta al silogismo es que con él en realidad no se amplía el saber de manera ninguna, porque lo que dice la conclusión ya está dicho y sabido, aunque sea de manera implícita, en el punto de partida, en la premisa mayor; pues al

⁶ Contra lo que pudiera suponerse, no hay ni en la pregunta ni en la respuesta ninguna exageración por parte de Moliere. Se conservan documentos universitarios de la época con cuestiones y respuestas semejantes; por ejemplo, que "el estómago digiere porque tiene la virtud concoctriz (digestiva)" (cit. por R. de Messières en su ed. de *Le malade imaginaire*, Paris. Larousse, 1941, p. 92). Un contemporáneo de Pascal afirmaba que el vino embriaga porque tiene una virtud embriagante (cf. S. DAVAL - B. GUILLEMAIN, *Filosofía de las ciencias*, trad. esp. (Buenos Aires. El Ateneo, 1964), pp. 60-61.

afirmar "todos los hombres son mortales", es obvio que entre ellos figura ya Sócrates, de modo que la conclusión no hace más que explicitar o aclarar lo que decía la premisa mayor. Y es obvio también que si el punto de partida es falso, el silogismo funcionará igualmente bien, como si se dijese: "Todos los hombres son negros; Sócrates es hombre; luego Sócrates es negro", sin que el silogismo mismo proporcione forma ninguna de saber si lo afirmado en la premisa mayor es verdadero o no lo es.

El silogismo, pues, no permite determinar la verdad de los conocimientos; puede tener valor como método de exposición, es decir, para presentar ordenadamente verdades *ya* sabidas, y en tal sentido tenía su legitimidad para la Edad Media en cuanto que para ésta las verdades *ya* le estaban dadas -por las Escrituras o por Aristóteles. Pero no puede servir como fuente para obtener *nuevos* conocimientos, que es lo que los tiempos modernos exigen; *no* es un método para el *descubrimiento* de nuevas verdades, no es *ars inveniendi* (arte de descubrimiento), como entonces se decía. La nueva época pretende acabar con las discusiones meramente verbales y proporcionar un método que permita ir a las cosas mismas, y de modo tal que cada individuo pueda lograr el conocimiento, por su propia cuenta y sin recurso a ninguna autoridad, como no sea la que brota de la razón humana misma.

Sobre el fondo de esta época y de estas críticas es preciso situar a Descartes.

3. La filosofía de la desconfianza

Renato Descartes (1596-1650) fue notable no sólo como filósofo, sino también como hombre de ciencia (no habría más que recordar algunos descubrimientos suyos: la geometría analítica, las leyes de refracción de la luz, su aproximación a la formulación de la ley de inercia, etc.).

Como filósofo, interesa ante todo caracterizar el "radicalismo" que singulariza su pensamiento. La palabra "radicalismo" mienta "raíces", es decir, la tendencia que se orienta hacia las verdaderas y profundas "raíces" de algo, hacia los fundamentos últimos. La filosofía cartesiana se ofrece ante todo como el más tenaz y sostenido esfuerzo, en cualquier dominio de que se trate, por alcanzar el último fondo, los principios postreros de las cosas.

En efecto, Descartes vive, con una intensidad desconocida antes de él, aun en pleno Renacimiento, el hecho de la pluralidad y diversidad de los sistemas filosóficos, el hecho de que los filósofos no se han puesto jamás de acuerdo, la circunstancia de que la filosofía, a pesar de haberse empeñado en ella los más grandes espíritus de la humanidad, no ha conseguido solucionar ninguno de sus problemas:

ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, no hay nada en ella que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, dudoso.⁷

Y es esto lo que Descartes no puede soportar: lo dudoso, lo simplemente verosímil. El conocimiento, o ha de ser absolutamente seguro, o ha de ser abandonado como

⁷ *Discurso del método* 1 parte, AT VI, 8; en *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. trad. M. García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe. ⁵1943 (que en lo sucesivo se citará GM), p. 33. (La sigla AT se refiere a las *Oeuvres complètes* de Descartes, editadas por Ch. Adam y P. Tannery, Paris, 1897 ss., indicándose a continuación el volumen y la página. Las *Obras escogidas* de Descartes, selección y trad. de E. de Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires, Sudamericana, 1967. reproducen sobre el margen la paginación de AT).

teoréticamente insuficiente. Descartes vive, con una lucidez y hondura que nadie había alcanzado antes de él, el "fracaso" de más de veinte siglos de esfuerzos filosóficos; y se propone, con decisión e intrepidez también incomparables, dar término definitivamente, de una vez por todas, a tal estado de cosas y fundar el saber sobre bases cuya firmeza esté más allá de toda sospecha. Desde este punto de vista, entonces, en un primer momento, su pensamiento puede caracterizarse como filosofía de la desconfianza, dada la posición que asume frente a todo aquel esfuerzo secular de la filosofía que parece no haber conducido a nada, y por las precauciones que tomará para evitar la repetición de tales "fracasos". Porque hasta ahora la filosofía no ha hecho sino fracasar -viene a decir el pensador francés-, por tanto es forzoso -no renovar a los pensadores antiguos, sobre la verdad de cuyos escritos hay tantas dudas como sobre la de los escolásticos, sino - *empezar totalmente de nuevo*, como si antes nadie hubiese hecho filosofía. En este sentido puede apreciarse cómo Descartes es un *nuevo* hombre -el primer hombre moderno (Ortega), el hombre que "aparece inmediatamente después de los antiguos".⁸ Y como nuevo hombre que se dispone a filosofar, tiene que *comenzar* a filosofar, vale decir, iniciar radicalmente el filosofar como si antes de él nadie hubiera filosofado. Es esta actitud lo que confiere al pensamiento cartesiano su imperecedera grandeza. Hegel dijo que Descartes es un héroe porque tomó las cosas por el comienzo.

4. La duda metódica

Ahora bien, esta actitud crítica frente al pasado no significa que Descartes haga tabla rasa de él y se dedique tan sólo al uso de sus facultades de conocimiento, que olvide toda la filosofía anterior y se ponga simplemente a filosofar por cuenta propia. Por el contrario, ese pasado encierra al menos una enseñanza, implícita en sus fracasos: la de que debemos cuidarnos de no caer en el error, la de que debemos también ser críticos respecto de nosotros mismos, y no sólo del pasado. De este modo, el radicalismo cartesiano se manifiesta ante todo -por lo que ahora interesa- como *preocupación por evitar el error*. Mas ello no le lleva a la construcción de una mera teoría del error, sino a algo mucho más fundamental, mucho más hondo: a la *duda metódica*.

La duda metódica no significa dudar simplemente, como mero ejercicio más o menos cómodo, elegante o ingenioso. Tampoco significa la destructiva y estéril duda del escéptico sistemático, parálisis de la inteligencia (cf. Cap. I, § 6 a). Por el contrario, para Descartes se trata de hacer de la duda un método, convertir la duda en *el* método. Pero, ¿qué significa esto?

Descartes no se conforma con conocimientos más o menos probables, ni aun con los que "parezcan" ciertos. En efecto, para evitar los errores, o, en términos aun más generales, las incertidumbres en que hasta ahora se ha incurrido, el radicalismo quiere alcanzar un saber absolutamente cierto, cuya *verdad* sea tan firme que esté *más allá de toda posible duda*; no que Descartes meramente busque el conocimiento verdadero, porque es obvio que nadie busca el falso, sino que busca un conocimiento *absolutamente cierto*. Descartes quiere estar absolutamente seguro de la verdad de sus conocimientos, y en plan de búsqueda radical, no puede aceptar lo dudoso, lo sospechoso de error; ni siquiera puede admitir lo dubitable, aquello en que la duda simplemente "pueda" hincarse: sino que sólo dará por válido lo que sea absolutamente cierto. Por lo cual, y con apariencia de paradójica, emprende Descartes el camino de la duda. Porque, ¿cuál es, en efecto, la manera más segura de encontrar algo absolutamente seguro, si es que lo hay? Pues ello no puede consistir sino en dudar de todo, para ver si dudando de todo, y aun

⁸ O. Hamelin, *El sistema de Descartes* (trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1949), p. 18.

forzando la duda hasta sus mismos límites, queda algo que se resista a ella. No lo sabemos aún, pero quizá lo haya; y, de todos modos, conviene ensayar este camino, porque al fin de cuentas, si no lo hubiera, por lo menos sobre esto estaríamos absolutamente ciertos -acerca de que, en tal caso, no hay nada que sea absolutamente cierto-; y con ello el ideal de que la filosofía se ha nutrido desde sus orígenes, la idea de un saber o de una ciencia absolutamente últimos, se vendrá abajo definitivamente, y ya no se nos ocurrirá nunca más gastar estériles esfuerzos en su vana búsqueda.

Las *Meditaciones metafísicas* se inician con estas palabras:

Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endeble principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.⁹

El método cartesiano consiste entonces, inicialmente, en emplear la duda para ver si hay algo capaz de resistirla -aun a la duda más exagerada- y que sea, entonces, *absolutamente cierto*. La duda es, pues, *metódica*, es decir, que se la emplea como instrumento o camino para llegar a la verdad,¹⁰ y no para quedarse en ella, a la manera de los escépticos. Es, en segundo lugar, *universal*, porque habrá de aplicarse a todo sin excepción, porque nada deberá excluirse de ella, hasta no llegar al caso justamente de que resulte imposible la duda. Y en tercer lugar la duda es, por lo mismo, *hiperbólica*, si así puede decirse, porque será llevada hasta su último extremo, hasta su última exageración, forzada al máximo posible, según veremos.

El carácter metódico de la duda lo expresa Descartes en las siguientes líneas:

estamos apartados del conocimiento de la verdad por numerosos prejuicios de los que creemos no podemos librarnos de otro modo que empeñándonos, una vez en la vida, en dudar de todas aquellas cosas en las que hallemos una sospecha, aun mínima, de incertidumbre.¹¹

Más todavía, inclusive las que son meramente dudosas deben tenerse por falsas:

también será útil tener por falsas aquellas de que dudaremos, a fin de hallar tanto más claramente qué sea lo más cierto y fácil de conocerse.¹²

Es decir que deben darse por erróneas aun aquellas cosas en que pueda suponerse la más mínima posibilidad de duda, porque de tal modo procederemos, según nuestro plan, de la manera más radical, apartando vigorosamente el espíritu de todo lo que pueda engañarlo, para no aceptar más que lo absolutamente indubitable.

En cuanto a la universalidad de la duda, ello no significa que a mis opiniones vaya examinándolas una por una, pues fuera un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero

⁹ *Meditaciones metafísicas*, I meditación, AT IX, 13; GM p. 95.

¹⁰ La palabra "método" (*μεθοδος*), compuesto de *οδος*, "camino", significa la vía o camino que se emprende para buscar o investigar algo.

¹¹ *Los principios de la filosofía*, I parte, § 1 (trad. G. Halperin, Buenos Aires, Losada, 1951). AT VIII, 5.

¹² *op. cit.* I, S 2 (trad.cit.), AT VIII, 5.

mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas.¹³

El número de opiniones o conocimientos es prácticamente infinito, y naturalmente no se terminaría nunca si se quisiera examinarlos uno por uno. Pero se logrará igualmente el propósito de introducir la duda en ellos si se la dirige, no a los conocimientos mismos en particular, sino a los principios o fundamentos sobre que esos conocimientos se apoyan, lo que es lo mismo, a las facultades de conocimiento gracias a las cuales se los ha adquirido. Según Descartes, entonces, debe retrotraerse el saber a sus fundamentos. Y puesto que las facultades de conocimiento no son sino los sentidos y la razón, la marcha del proceso de la duda queda trazada: se deberá hacer primero la crítica del saber sensible, y luego la del saber racional.

5. Crítica del saber sensible

Acercas del conocimiento sensible, Descartes apunta dos argumentos para probar que debe ser puesto en duda: el primero se funda en las ilusiones de los sentidos; el segundo, en los sueños.

a) Debemos dudar del conocimiento sensible

porque hemos descubierto que los sentidos a veces yerran, y es propio de la prudencia no confiar jamás demasiado en aquellos que nos engañaron alguna vez.¹⁴

En efecto, si alguien manifiestamente nos ha engañado en alguna ocasión, por ejemplo en materia de negocios, sería necio fiarse de él en el futuro; la única actitud prudente será la de desconfiarle. Pues bien, cosa parecida ocurre con nuestros sentidos, pues se sabe perfectamente bien que en muchos casos nos engañan (cf. Cap. I, § 6). Por lo tanto, las "cosas sensibles" resultan dudosas, no podemos saber si los sentidos no nos engañan también en todos los casos; por lo menos, *no es seguro que no nos engañen*, y, en consecuencia, según el plan que el método ha impuesto, de dar por falso todo lo dudoso, se deberá desechar el saber que los sentidos proporcionan.

b) Sin embargo, cabe argumentar que si bien puede admitirse que los sentidos nos engañan acerca de cosas muy distantes, como una torre en la lejanía, o acerca de objetos difícilmente perceptibles, como una partícula muy pequeña que intentamos observar sin instrumentos adecuados, sin embargo hay muchas cosas

de las que no puede razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos [los sentidos]; como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras cosas por el estilo.¹⁵

Parece que si quisiera dudar de algo tan patente como de que estoy ahora escribiendo, correría el riesgo de que se me confundiera con esos locos que, por ejemplo, creen ser reyes o generales. Descartes, con todo, replica:

¹³ *Medit.* 1, AT IX. 14; GM 96.

¹⁴ *Princip.* I, § 4 (trad. cit.), AT VIII, 6.

¹⁵ *Medit.* I, AT IX, 14.GM96.

Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces menos verosímiles que esos insensatos [los dementes] cuando velan.¹⁶

Y así sucede que alguna vez, en sueños, me he imaginado estar como ahora despierto y escribiendo, cuando en realidad estaba dormido y acostado:

si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo.¹⁷

En efecto -y esto es aquí lo decisivo- no tenemos (por lo menos hasta donde hemos llegado) ningún "indicio cierto", ningún "signo" seguro o criterio que nos permita establecer cuándo estamos despiertos y cuándo dormidos: no hay posibilidad ninguna de distinguir con absoluta seguridad el sueño de la vigilia.¹⁸

De estos dos argumentos resulta entonces que todo conocimiento sensible es dudoso.

6. Crítica del conocimiento racional

Con respecto al conocimiento racional, Descartes enuncia también dos argumentos:

1) El primero no tiene quizá gran valor teórico, no es quizá decisivo, pero sirve ya, al menos, para insinuar el segundo:

puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos [es decir, razonamientos incorrectos], juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas.¹⁹

En la matemática, la más "racional" de las ciencias, al parecer, hay sin embargo la posibilidad de equivocarse; aun respecto de una operación relativamente sencilla, como una suma, cabe la posibilidad del error. Por tanto, cabe también la posibilidad, por más remota que ésta sea, de que *todos* los argumentos racionales sean falaces, de que todo conocimiento racional sea falso.

2) El argumento anterior, sin embargo, no es todavía suficiente, porque, aun adjudicándole validez, atañe propiamente a los "razonamientos", vale decir, a los "procesos", por así decir, relativamente complejos, de nuestro pensamiento; se refiere a

¹⁶ loc. cit.

¹⁷ *Medit.* I, AT IX. 15; GM pp. 96-97.

¹⁸ Para las necesidades de la vida diaria, y aun con grado altísimo de probabilidad, todos sabemos cuándo estamos despiertos. Pero recuérdese que Descartes busca un conocimiento *absolutamente seguro*, y desde este punto de vista su argumentación parece inatacable; porque si se arguyera, para tomar una reflexión trivial, que "para saber si se está despierto basta con pellizcarse", en seguida habría que objetar que no sabemos si tal criterio está formulado en sueños, en cuyo caso carecería de valor, ni tampoco si el pellizco nos lo damos en sueños o en estado de vigilia.

¹⁹ *Discurso.* IV parte. AT VI, 32; GM p. 50.

los procesos discursivos.²⁰ Pero los razonamientos o procesos discursivos se apoyan en ciertos "principios", como, por ejemplo, que "todo objeto es idéntico a sí mismo", o "el todo es mayor que la parte". Ahora bien, estos "principios" mismos del conocimiento racional, no son conocidos de manera discursiva, sino "intuitivamente", es decir, sin que nuestro pensamiento "discurra", sino de modo inmediato, por simple "inspección del espíritu".²¹ Siendo esto así, ¿podrá dudarse también de estos principios? Es evidente que el argumento anterior no puede aplicarse a este caso. Por lo cual Descartes entonces propone un segundo argumento, el famoso argumento del "genio maligno".

Supondré [...] que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme.²²

Puede efectivamente imaginarse que exista un genio o especie de dios, muy poderoso a la vez que muy perverso, que nos haya hecho de forma tal que siempre nos equivoquemos; que haya construido de tal manera el espíritu humano que siempre, por más seguros que estemos de dar en la verdad, caigamos sin embargo en el error; o que esté por así decir detrás de cada uno de nuestros actos o pensamientos para torcerlos deliberadamente y sumirnos en el error, haciéndonos creer, por ejemplo, que $1 + 1 = 2$, siendo ello falso.

Es justamente a este argumento al que se aludió más arriba cuando se habló del "hiperbolismo" de la duda cartesiana. Y este argumento hay que entenderlo rectamente, en su verdadero sentido. Descartes no dice, como es natural, que *haya* efectivamente tal genio maligno. Pero lo que importa notar es que por ahora no tenemos ninguna razón para suponer que no lo haya; es, por consiguiente, *una posibilidad*, por más remota o descabellada que parezca ser. Y puesto que la duda, según nuestro plan, debe llevársela hasta su límite mismo, si lo tiene, si incluso hay que forzarla, si en verdad se quiere llegar a un conocimiento absolutamente indubitable, resulta entonces que la hipótesis del genio maligno debe ser tomada en cuenta, justamente porque *representa el punto máximo de la duda*, el último extremo a que la duda puede llegar.

Sucede entonces que también el saber racional se vuelve dudoso. Con lo cual se ve con toda claridad cómo Descartes lleva la reflexión crítica a una hondura mucho mayor que aquella a donde había llegado Sócrates, por ejemplo, para quien en el fondo la racionalidad no era problema. Por el contrario, para Descartes la razón misma se hace problema, y una de sus tareas será justamente la de tratar de fundamentar la razón, el saber racional.

Llegados a este punto, nuestro espíritu se encuentra tan cargado de dudas, tan perplejo, que en realidad parece como que ya no puede hacer ni pensar nada más. Y el mismo Descartes lo dice:

como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, quédome tan sorprendido, que no puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie.²³

²⁰ Se distinguen dos *modos* de conocimiento. Uno inmediato, directo, que se llama *intuición*, y que puede referirse tanto a objetos sensibles (por ejemplo, el color de esta hoja de papel se lo conoce al verlo, directamente, intuitivamente), cuanto a objetos "rationales" o "ideales" (v. gr. cuando pienso que 2 es mayor que 1). El conocimiento *discursivo*, en cambio, es mediato, indirecto, porque consta de dos o más pasos o momentos; por ejemplo: "Todos los triángulos son figuras, luego algunas figuras son triángulos", o bien un silogismo (cf. § 2, c). También el conocimiento discursivo puede referirse a objetos sensibles, como en el silogismo mencionado, o a objetos ideales, como en el ejemplo de los triángulos o en cualquier argumentación matemática.

²¹ *Medit.* II. AT IX, 25; GM p. 107.

²² *Medit.* I, AT IX. 17; GM p. 99.

Es el mismo estado de ánimo, aunque radicalizado, con que nos encontrábamos al cabo del proceso de la refutación socrática (cf. Cap. IV, § 6) y en el momento de la liberación del preso de la caverna platónica (cf. Cap. V, § 12, a). Lo compara Descartes con la situación del que ha caído en aguas profundas y queda tan alejado de la superficie como del fondo: donde la superficie puede simbolizar el dominio del saber vulgar, la existencia cotidiana, y el fondo el fundamento absolutamente firme que se busca y hacia el cual se encamina el filósofo. Por ello la situación de éste es tan singularmente incómoda, comparada con la existencia vulgar (cf. Cap. V, § 13).

7. El cogito

Sin embargo, en el preciso momento en que la duda llega al extremo, se convierte en su opuesto, en conocimiento absolutamente cierto:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: "yo pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.²⁴

En efecto, aunque suponga que el genio maligno existe y ejerce su maléfico poder sobre mí, yo mismo tengo que existir o ser, porque de otro modo no podría siquiera ser engañado:

No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña [el genio maligno], y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: "yo soy, yo existo", es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.²⁵

De manera que esta afirmación famosa: *cogito, ergo sum* (pienso, luego soy), no puede ya ser puesta en duda, por más que a ésta la forcemos. Por ende, nos encontramos aquí con una verdad absoluta, esto es, absolutamente cierta, absolutamente indubitable, que es justamente lo que nos habíamos propuesto buscar. El *cogito*, pues, constituye el "primer principio" de la filosofía: primer/ desde el punto de vista gnoseológico y metodológico, en la medida en que constituye el primer conocimiento seguro, el fundamento de cualquier otra verdad y el punto de partida para construir todo el edificio de la filosofía y del saber en general; y primero también desde el punto de vista ontológico, porque me pone en presencia del primer ente indudablemente existente -que soy yo mismo en tanto pienso.

La manera cómo Descartes enuncia a veces su principio -"pienso, luego soy"- podría hacer pensar que se tratase aquí de un conocimiento *discursivo*, o, con más precisión, de un silogismo abreviado (entimema), cuya fórmula completa sería: "todos los entes que piensan son; yo pienso; luego yo soy". Sin embargo, esto sería un error, y el mismo Descartes previno contra tal interpretación: porque, en efecto, si se tratase de un silogismo, tendríamos que conocer primero la premisa mayor ("todos los entes que piensan son"), es decir, tendría que saberse que hay otros entes existentes aparte de mí,

²³ *Medit.* II. AT IX, 18; GM p. 101.

²⁴ *Disc.* IV. AT VI, 32; GM pp. 50-51.

²⁵ *Medit.* II. AT IX, 19; GM p. 102.

cosa que, en función de la duda metódica, hasta este momento no sabemos. El *cogito* es, en cambio, un conocimiento *intuitivo*, esto es, se lo conoce de modo inmediato, directo, y no merced a una premisa mayor de la que se lo deduzca: no tenemos más que reflexionar sobre el *cogito* para darnos cuenta, en el mismo, de su verdad. Por ello Descartes prefiere formular su principio de esta otra manera: "pienso, soy", o simplemente "soy" ("existo"), donde, al no aparecer la conjunción "luego", se muestra más patentemente el carácter de inmediatez del principio y la identidad que aquí se da entre el pensar y el ser.

8. El criterio de verdad

Una afirmación es verdadera cuando lo que ella afirma coincide con el objeto a que se refiere; si digo "la puerta está abierta", y efectivamente hay una puerta y está abierta, lo afirmado será verdadero. El "criterio" de verdad es la nota, rasgo o carácter mediante el cual se reconoce que una afirmación es verdadera, o que nos permite distinguir un conocimiento verdadero de uno falso.

Ahora bien, como con el *cogito* hemos hallado un conocimiento indudablemente verdadero, Descartes nos dice que en él se hallará también el *criterio* de la verdad, la característica merced a la cual se lo reconoce como verdadero sin duda ninguna.

Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición: "yo pienso, luego soy", no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas.²⁶

Una proposición (afirmación o negación), entonces, sabremos que es verdadera cuando sea clara y distinta o, en una palabra, evidente. Para comprender mejor lo que se acaba de decir, es preciso referirnos a las reglas o preceptos del método.

9. Las reglas del método

Los procedimientos metódicos que Descartes ha seguido hasta aquí, y los que seguirá luego, se encuentran resumidos en el *Discurso del método*, Uparte, y estudiados con mayor extensión en las *Reglas para la dirección del espíritu*.

La Regla IV de esta última obra explica qué entiende Descartes por método:

Por método entiendo [un conjunto de] reglas ciertas y fáciles, observando exactamente las cuales nadie tomará jamás lo falso por verdadero y llegará, sin fatigarse con inútiles esfuerzos del espíritu, sino aumentando progresivamente su saber, al conocimiento verdadero de todo aquello de que sea capaz.²⁷

En la segunda parte del *Discurso* enuncia Descartes cuatro reglas o preceptos, que condensan todo su pensamiento metodológico. El primero de estos preceptos, el de la *evidencia*, exige:

²⁶ Disc. IV. AT VI. 33; GM p. 51.

²⁷ Reglas para la dirección del espíritu IV, AT X, 37 1-372.

no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.²⁸

Según esto, se debe admitir como verdadero un conocimiento sólo en caso de que sea *evidente*, esto es, cuando no se pueda dudar de él, cuando no haya "ninguna ocasión de ponerlo en duda". La evidencia tiene dos caracteres: la claridad y la distinción. Un conocimiento es *claro* cuando "está presente y manifiesto a un espíritu atento",²⁹ es decir, cuando la idea misma a que me refiero se muestra directamente al espíritu, está inmediatamente presente ante éste: por ejemplo, en el momento en que tengo un dolor, este dolor es algo claro, en tanto que si el dolor desaparece, y meramente tengo un recuerdo de él, tendré un conocimiento "oscuro". Si además en este conocimiento de algo no hay nada que no le pertenezca a ese algo, el conocimiento será *distinto*; por ejemplo, "el triángulo es una figura de tres lados"; el dolor, en cambio, que ahora me atormenta, pero del que no sé la causa, o cuya causa la confundo, será un conocimiento "confuso", así como sería confuso pensar que "el triángulo es una figura", puesto que entonces se lo confundiría con el cuadrado, el rectángulo y demás figuras que no son triángulos. De manera que "claro" se opone a "oscuro", y "distinto" a "confuso". Y se ve también que todo conocimiento distinto tiene que ser a la vez claro, pero que un conocimiento claro tanto puede ser distinto cuanto confuso.

Además, el precepto ordena guardarnos de dos fuertes propensiones de nuestro espíritu: la precipitación y la prevención. La *precipitación* consiste en afirmar o negar algo antes de haber llegado a la evidencia. La *prevención* equivale a los prejuicios, y en general a todos los conocimientos, falsos o verdaderos, que nos han llegado por tradición, educación, factores sociales, etc., y no por la evidencia; pero nada que no hayamos examinado con nuestra propia razón, nada que nos venga de fuera de ella, puede ser válido, sino sólo aquello que hayamos conquistado mediante nuestro propio esfuerzo y según los principios del método.

Esta regla de la evidencia encuentra su confirmación, y a la vez su fuente, en el *cogito*; porque, justamente, el que éste sea un conocimiento indubitable se lo reconoce en la circunstancia de que es evidente.

Pero si la evidencia es rasgo o criterio de la verdad, no sabemos aún cómo hacer para encontrar conocimientos evidentes; ello lo va a enseñar la segunda regla. En efecto, ésta ordena:

dividir cada una de las dificultades que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.³⁰

La *regla del análisis*, pues, nos dice que, cuando nos ocupamos de cualquier problema o dificultad o cuestión compleja, se lo debe dividir, analizar, y seguir con la división hasta el momento, justamente, en que se llegue a algo evidente; de modo que la división es a la vez el procedimiento para alcanzar la evidencia.

Pero si nos quedásemos aquí, en el puro momento analítico, divisorio, no se alcanzaría un auténtico conocimiento, por lo menos en la mayoría de los casos, porque no tendríamos ante nosotros sino una serie de miembros aislados, inconexos (*disiecta membra*); como si al hacer el estudio anatómico del hombre, por ejemplo, nos

²⁸ Disc. II, AT VI, 18; GM p. 41.

²⁹ Princ. I, § 45, AT VIII, 22.

³⁰ Disc. II, AT VI, 18; GM p. 41.

quedásemos con el solo estudio de los distintos huesos, músculos, etc., separadamente considerados; este estudio es, sin duda, necesario, pero requiere complementarse con el estudio de la relación recíproca de aquellas distintas partes y con la visión de conjunto. Esto es lo que prescribe la *regla de la síntesis* (procedimiento que Descartes llama también "deducción", aunque dándole a este término un significado que se aparta del corriente), o del orden:

conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.³¹

Esto significa que en todo conocimiento se debe partir siempre de lo más sencillo, y de allí proceder hacia lo más complicado, siempre según un orden: así, para volver a nuestro ejemplo anterior, empezaríamos estableciendo la relación entre unos huesos y otros, luego con los músculos, etc., hasta llegar a recomponer la fábrica entera del organismo humano -todo ello por orden, y nos sorprendería y confundiría, v. gr., que se saltase, digamos, del estudio del fémur al del hígado y de éste al músculo deltoides, sorpresa y confusión que resultarían, justamente, de que no se ha seguido en tal caso un orden racional, porque cada tema no estaría sistemáticamente ligado y fundado en los anteriores. Descartes dice además que hay que suponer "un orden [aun] entre los [conocimientos] que no se preceden naturalmente": en anatomía se estudia primero el sistema óseo, luego el muscular, etc., sin que esto signifique que en la naturaleza se haya constituido primero el esqueleto, después los músculos, etc.

Por fin, el cuarto precepto establece:
hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.³²

Este precepto, que puede llamarse *regla de la enumeración*, exige examinar con cuidado la cuestión estudiada para ver si no hay algún tema o aspecto que se haya pasado por alto, sea en el momento analítico (segunda regla) o en el sintético (tercera). Puede ocurrir, por ejemplo, que en un razonamiento matemático se haya saltado un paso, por inadvertencia o precipitación; o que al analizar un organismo vivo se haya olvidado el examen de un órgano suyo: en cualquiera de estos casos habríamos omitido algo, y por tanto el conjunto del conocimiento presentaría una falla. Nuestro espíritu no puede abarcar todas las cosas a la vez, sino que marcha paso a paso; en la demostración de un teorema, v. gr., se capta sucesivamente cada uno de los pasos, y los anteriores los vamos confiando a la memoria: la regla de la enumeración, entonces, exige que se haga todas las revisiones necesarias hasta llegar a la certeza de que no se ha omitido ningún miembro del razonamiento.

10. La "cosa" pensante. Las ideas innatas

³¹ *Disc. II*, AT VI, 18-19; GM p.41. Es preciso seguir un orden porque si no quedaríamos ante una mera serie inconexa de datos, casual o caprichosa, en tanto que la razón de por sí exige el orden -y hasta podría decirse que en ello reside la esencia de la razón: "Todo el método consiste en el orden y disposición de los objetos a los que debemos dirigir la penetración de la inteligencia para descubrir alguna verdad", dice la quinta de las *Reglas para la dirección del espíritu* (TX, 379; en *Obras escogidas*, ed. cit., p. 52).

³² *Disc. II*, AT VI, 19: GM p. 41.

Hemos dicho que podemos dudar de todo, menos de que, en tanto pienso, soy. Pero, ¿qué soy yo?

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, [...] conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy. es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.³³

Según Descartes, entonces, yo soy una substancia o *cosa pensante (res cogitans)*, vale decir, una cosa cuya propiedad fundamental, esencial, definitoria, consiste en pensar. Pero es preciso observar que Descartes emplea los términos "pensar" y "pensamiento" en un sentido mucho más amplio que aquel en que los empleamos usualmente; "pensar" es para él prácticamente sinónimo de toda actividad psíquica consciente:

¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente.³⁴

Además afirma Descartes que este yo o cosa pensante, o alma, es independiente del cuerpo, y más fácil de conocer que éste, pues, en efecto, no sé aún si tengo cuerpo o no (esto es todavía algo dudoso según el método que se sigue), pero en cambio la existencia de mi alma o yo (el *cogito*) es absolutamente indubitable. De mi cuerpo no tengo conocimiento directo, sino indirecto, a través de mis vivencias -sensaciones, dolores, etc.-, que no son, ellas mismas, nada corporal, sino "pensamientos" en el sentido de Descartes, es decir, modos de la substancia pensante, sus estados o manifestaciones.

Entre los pensamientos hay algunos que tienen singular importancia, y que Descartes llama "ideas":

Entre mis pensamientos, unos son como las imágenes de las cosas y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios.³⁵

De manera que pensamientos como el de "hombre", "triángulo", "cosa", etc., Descartes (para diferenciarlos de otros, como por ejemplo un dolor, una pasión, etc.) los llama *ideas*, y afirma que éstas son como imágenes de las cosas, es decir, especie de cuadros o "fotografías" (si se nos permite el anacronismo), representantes (representaciones) mentales de las cosas.

Las ideas se subdividen en innatas, adventicias y facticias. Las *adventicias* son aquellas que parecen venirnos del exterior, mediante los sentidos, como las ideas de rojo, amargo, etc. Las *facticias* son las que nosotros mismos elaboramos mediante la imaginación, como la idea de centauro o la de quimera. Por último, las ideas *innatas* son aquellas que el alma trae consigo, como constituyendo su patrimonio original, con total independencia de la experiencia. De éstas, unas representan cosas o propiedades de cosas (como las ideas de Dios, alma, círculo, mayor, menor, etc.); y otras las llama Descartes axiomas o verdades eternas, y son proposiciones como "el todo es mayor que la parte", "nada puede ser y no ser al mismo tiempo" (principio de contradicción), "de la nada no resulta nada" (principio de causalidad), etc. Con ideas innatas trabaja

³³ Disc. IV. AT VI, 32-33; GM p. 5 l.

³⁴ *Medit.* II, AT IX, 22; GM p. 104. Cf. *Princ.* I, § 9; AT. VIH § 7 s.

³⁵ *Medit.* III. AT IX. 29; GM p. 111.

propriadamente la razón, tal como ocurre, por ejemplo, en el conocimiento matemático; y de ellas sostiene Descartes que, si nos atenemos rigurosamente a las reglas del método, ya establecidas, nos proporcionarán siempre un conocimiento evidente, absolutamente seguro.

Sin embargo, surge una dificultad. Porque si bien es cierto que el genio maligno no puede burlarnos acerca del *cogito*, puede en cambio muy bien engañarnos acerca de cualquier otro conocimiento por más evidente que parezca; en otras palabras, podría ocurrir, según antes se dijo, que el genio maligno nos hubiese hecho deliberadamente con una razón -es decir, con un equipo de ideas innatas- torcida, deforme, incapaz de conocer nada. Para no quedarnos detenidos en este punto, entonces, si queremos llevar nuestro conocimiento más allá de la sola afirmación del *cogito* (quedarnos en él significaría caer en el "solipsismo")³⁶ y salir de la inmanencia de la conciencia, es preciso buscar la forma de eliminar por completo la hipótesis del genio maligno. Esto lo va a lograr Descartes mediante la demostración de la existencia de Dios.

11. Existencia y veracidad de Dios

Vamos a referirnos sólo a dos de las tres pruebas mediante las cuales Descartes pretende demostrar la existencia de Dios (y la primera, además, se la simplificará porque su exposición puntual exigiría desarrollos que van más allá de los límites de este libro). Ambas pruebas tienen el mismo punto de partida: la *idea* de Dios, es decir, la idea de un ente perfecto (idea que tengo independientemente de que yo crea en Su existencia o no).

Pues bien -dice, esquemáticamente, la primera prueba-, esa idea de Dios que yo tengo ha de haber sido producida por algo o alguien, necesita una causa, porque de la nada, nada sale. Esa causa, además, no puedo serla yo, porque yo soy imperfecto (la prueba está en que dudo), y lo imperfecto no puede ser causa de lo perfecto, ya que en tal caso habría falta de proporción entre la causa y el efecto, y el efecto no puede ser nunca mayor que la causa. Es preciso entonces que esa idea me la haya puesto alguien más perfecto que yo, a saber. Dios. Por tanto, Dios existe.

La segunda es la prueba a la que Kant dio el nombre de *argumento mitológico*. Tengo la idea de un ente perfecto. Ahora bien, siendo este ente perfecto, no le puede faltar nada, porque si le faltase algo no sería perfecto; por tanto, tiene que existir, porque si no existiese le faltaría la existencia, sería "inexistente", y es evidente que esto sería una imperfección. En la esencia o concepto de Dios se encuentra, como una nota suya que *no* le puede faltar, la de existir; de modo semejante a como en el concepto de triángulo se encuentra necesariamente incluido el que la suma de sus ángulos interiores sea igual a dos rectos:

encuentro manifiestamente que es tan imposible separar de la esencia de Dios su existencia, como de la esencia de un triángulo rectilíneo el que la magnitud de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de suerte que no hay menos repugnancia en concebir un Dios, esto es, un ser sumamente perfecto a quien faltare la existencia, esto es, a quien faltare una perfección, que en concebir una montaña sin valle.³⁷

O bien, como dice sintéticamente en otro lugar, "la existencia necesaria y eterna está comprendida en la idea de un ser enteramente perfecto".³⁸ (Cf. Cap. X, § 20).

³⁶ El *solipsismo* es la teoría según la cual lo único que puede conocerse (o existe) es mi yo: "solus ipse", "solo (yo) mismo".

³⁷ *Medit. V. AT IX. 52: CM p. 133.*

³⁸ *Princ. I, § 14. AT VIII. 10.*

Ahora bien. Dios, que es una substancia pensante infinita (a diferencia de mí, que soy substancia finita), y que es perfecto, no puede ser engañoso, no puede ser mentiroso, sino eminentemente veraz; si nos ha hecho, pues, con nuestra razón y las ideas innatas, esto quiere decir que esta razón y estas ideas son instrumentos válidos para el conocimiento. De manera que la *veracidad de Dios* es la *garantía* y fundamento de la verdad del conocimiento evidente, claro y distinto. Y si nos equivocamos, como de hecho sucede frecuentemente, ello no ocurre por culpa de Dios, que nos ha hecho tan perfectos cuanto puedan serlo entes finitos como nosotros, sino por nuestra propia culpa, porque nos apresuramos a juzgar antes de haber llegado al conocimiento claro y distinto o nos dejamos llevar por los prejuicios (cf. regla de la evidencia).

Se ve, entonces, que Dios no ocupa un lugar accesorio en el sistema cartesiano, sino que representa un gozne fundamentalísimo del mismo: porque significa el único camino posible para soslayar la hipótesis del genio maligno. Sin demostrar la existencia de Dios no podríamos tener ningún conocimiento cierto fuera del conocimiento del *cogito*; de manera que el único modo de avanzar más allá del "yo pienso" reside en la demostración de la existencia de un Ser Perfecto, que no nos engaña y que nos garantiza el valor de todo conocimiento claro y distinto.

Puede objetarse que aquí hay un círculo: se demuestra la existencia de Dios mediante un argumento que vale porque es evidente, de un lado; y por el otro se sostiene que el conocimiento evidente es verdadero porque Dios lo garantiza. Pero, en todo caso, se trataría de saber si se encuentra aquí un círculo vicioso, o si más bien es un círculo "virtuoso", si así puede decirse: el primero significa un defecto de la argumentación, que debió ser evitado; el segundo, en cambio, respondería a la estructura misma de las cosas de que se trata, y que por tanto hay que respetar.

12. La substancia extensa

Por último se plantea el problema de saber si, además de la substancia pensante infinita (Dios), y de las substancias pensantes finitas (los diferentes yoés), existe algo más. La argumentación de Descartes, en la *Meditación* sexta, puede resumirse de la siguiente manera.

Encuentro en mí la facultad de cambiar de lugar, de colocarme en diversas posiciones, etc. El movimiento supone algo que se mueve, y sólo es concebible si hay una substancia espacial a la cual se halle unido. Por ende, los movimientos "deben pertenecer a una substancia corpórea o extensa, y no a una substancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto hay contenida cierta suerte de extensión, mas no de inteligencia"³⁹ -pues según se estableció, la substancia pensante "no necesita, para ser, de lugar alguno",⁴⁰ sino que es puro pensamiento o actividad psíquica sin extensión.

Por otra parte, es imposible dudar de que tengo sensaciones, i.e., de que tengo la facultad de recibir ideas de cosas sensibles (sean verdaderas o no); dicho con otras palabras, entre mis ideas encuentro las llamadas adventicias (§ 10), las referentes a mi cuerpo y al mundo exterior: ideas de color, sabor, dureza, calor, etc. La cuestión consiste en saber si son sólo puras ideas, o si corresponden a algo realmente existente.

Esas ideas han de tener una causa, algo que las produzca. Esa causa no puedo ser yo, desde el momento en que aquella receptividad "no presupone mi pensamiento"⁴¹ : yo no soy consciente de producirlas, sino que las recibo pasivamente, incluso contra mí

³⁹ *Medit.* VI. AT IX, 62; GM. p. 143.

⁴⁰ *Disc.* IV. cit. nota 33

⁴¹ *Medit.* VI, AT IX. 63; GM, p. 143.

voluntad, como impuestas de fuera. Por tanto, habrán de ser efecto de una "substancia diferente de mí".⁴² Pero, ¿cuál es ésta?

Siento además en mí fuerte inclinación a creer que las ideas adventicias parten de las cosas corporales",⁴³ es decir, a considerar que los cuerpos son sus causas. Esta inclinación natural ha sido puesta en mí por Dios. Y como Éste no es engañador, sino eminentemente veraz (§ 11), "hay que concluir que existen cosas corporales".⁴⁴

Sin embargo, esto no significa que las percepciones sensibles sean fiel reflejo de las cosas corporales, pues en muchos casos la percepción es oscura y confusa. Mas de todos modos "es preciso confesar, al menos, que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir, todas las cosas que, en general, comprende el objeto de la geometría especulativa, están verdaderamente en los cuerpos".⁴⁵ Sólo las propiedades geométricas, las llamadas cualidades *primarias*.⁴⁶ son con seguridad propias de la *res extensa*, con lo cual Descartes se convierte en uno de los fundadores de la física moderna.

De este modo encontramos una nueva substancia junto a la pensante: la *res extensa*, que así se la llama porque su carácter esencial es la extensión, el ocupar lugar. La extensión -que es el único aspecto del mundo exterior que se me ofrece con claridad y distinción- equivale a la corporeidad, a la materia, de modo que para Descartes coinciden materia y extensión (en otros términos. no hay para él espacio vacío).

13. El racionalismo

A manera de balance de la anterior exposición de Descartes, y a la vez para poner claramente de manifiesto aquellos aspectos sobre los cuales habrá de centrarse la crítica ulterior, y especialmente la empirista, se tratará ahora de fijar algunos de los principales caracteres del racionalismo y los supuestos sobre los que reposa. Ello es tanto más importante cuanto que el empirismo es fundamentalmente un movimiento polémico, un movimiento de oposición, cuyo objeto de crítica y lucha es, justamente, el racionalismo. Esta polémica entre racionalismo y empirismo, además, tiene enorme importancia en nuestra cultura pues imprime un sello característico a la historia europea de los siglos XVII y XVIII.

Según el *racionalismo*, el verdadero conocimiento es el conocimiento necesario y universal, el que se logra con la sola y exclusiva ayuda de la razón, sin recurso ninguno de la experiencia ni de los sentidos. Uno de los reproches que tanto Descartes cuanto **Spinoza** (1632-1677) dirigen a la filosofía anterior, se funda en que ésta no supo atenerse a la pura razón y frecuentemente mezcló nociones puramente racionales con otras que tienen su origen en la imaginación -primera fuente de confusión para el pensamiento y, por tanto, primera fuente de error. Aquello en que debe fijarse la atención, de modo exclusivo, no son las figuras ni las imágenes que pasan por nuestra mente, sino solamente los conceptos -las ideas innatas-, tal como ocurre en las matemáticas, que son siempre para el racionalismo el modelo e ideal de todo conocimiento. Spinoza, el gran continuador de Descartes, puso a su obra fundamental el título de *Ética demostrada a la*

⁴² loc. cit.

⁴³ *Medit.* VI, AT IX. 63: GM. p. 144.

⁴⁴ loc. cit.

⁴⁵ loc. cit.

⁴⁶ Las cualidades *primarias* son objetivas, como la figura, el movimiento, etc., y se perciben mediante dos o más sentidos; las *secundarias* -color, sonido, etc.- son subjetivas, es decir, relativas al sujeto percipiente. La física moderna -a diferencia de la antigua y medieval- consiste en una reducción de las secundarias a las primarias, es decir, de lo cualitativo a lo cuantitativo.

manera geométrica (1677); y este libro, que en rigor es un tratado de metafísica, está escrito tal como lo están los libros de geometría: parte de ciertas definiciones, luego enuncia algunos axiomas, más tarde establece algunos teoremas sencillos que se demuestran en función de las definiciones y axiomas, después desarrolla teoremas más complicados, con sus corolarios, hasta darnos una visión completa de la realidad, todo ello siguiendo el mismo procedimiento.

La matemática procede valiéndose sólo de conceptos; no se puede, por ejemplo, "imaginar" un punto geométrico, puesto que, según su definición, si bien es algo que ocupa una posición en el espacio, carece de magnitud, y esto es algo de lo que no podemos hacernos ninguna imagen, ninguna "figura" mental -pero que sí puede muy bien "pensarse". Si se comprende el significado de los conceptos de triángulo, línea recta, etc., por ejemplo, nos veremos forzados intelectualmente a aceptar las conclusiones que de ello se desprenden, cualesquiera sean las figuras -necesariamente imperfectas- que se dibujen en la pizarra o las imágenes -igualmente inadecuadas- con que se acompañe nuestro pensamiento, que pueden ser además variadísimas, sin que ello afecte en modo alguno al conocimiento geométrico.

Idea clara y distinta es justamente aquella idea cuyo significado se lo concibe en función de ella misma, de su definición, de su esencia, y no de la imagen o imágenes particulares que la pueden acompañar. El triángulo de que se ocupa la geometría es "una figura de tres lados" -independientemente de las dimensiones y demás características que tengan las figuras concretas que, sólo para ilustración o ayuda, puedan dibujarse. Y de la misma manera como el concepto de figura de tres ángulos está lógicamente ligado con la idea de figura de tres lados, del mismo modo -según el racionalismo- el concepto de Dios, por ejemplo, está lógicamente conectado con la idea de omnipotencia (o, en el caso del argumento ontológico, con la idea de existencia). Se tendrá entonces uní idea clara y distinta de Dios, por ejemplo, en la medida en que no se recurra a ninguna imagen -como podría ser, quizá, la que sugiere un cuadro en que se representa a Dios como un noble anciano que desde lo alto rige la marcha del universo-, sino en tanto nos atengamos rigurosamente a lo que su concepto (idea) encierra: por ejemplo, omnipotencia, omnisciencia, bondad suma, etc., todo lo cual se reconoce cuando el conocimiento es evidente. De este modo Spinoza puede definir a Dios diciendo: "Por Dios entiendo un ente absolutamente infinito, es decir, una substancia constituida por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita",⁴⁷ definición en la cual todo elemento imaginativo, cualquier concepción vulgar o antropomórfica, están radicalmente eliminados.

Pues bien, el racionalismo está persuadido de que, así como en las matemáticas, partiendo de puros conceptos (los de punto, línea, etc.), se llega a los conocimientos más complicados, y ello de modo universal y necesario, de la misma manera en filosofía se podría conocer toda la realidad, *deducirla*, aun en sus aspectos más secretos y profundos, en su esencia, y de manera necesaria y universal, con sólo tomar la precaución de emplear el mismo método que usan las matemáticas, es decir, partir de axiomas y puros conceptos, rigurosamente definidos, sin ningún recurso a la experiencia, e inferir a partir de aquellos conceptos lo que de ellos se desprende lógicamente.⁴⁸

14. Supuestos del racionalismo

⁴⁷ *Ética*, parte I, definición VI.

⁴⁸ Cf. S. HAMPSHIRE. *Spinoza* (Hardmonsworth, Penguin. 1962), pp. 18 ss.. de donde se han tomado algunos giros y enfoques para este §.

Sin embargo, bien puede formularse una grave pregunta: ¿cómo es posible que la razón por sí sola conozca la realidad, incluso en su aspecto más fundamental (su aspecto metafísico), y nada menos que a Dios mismo? Desde esta perspectiva, el racionalismo reposa sobre varios supuestos, que no siempre ha logrado volvérselos explícitos a sí mismo. De tales presunciones, nos vamos a referir aquí a tres.

En primer lugar, si el racionalismo tiene la pretensión de conocer la realidad con la sola razón, ello se basa en el supuesto de que la realidad misma tenga una estructura racional, que sea afín a la razón, transparente para la razón -por lo menos en su fundamento. Se piensa entonces que la verdadera estructura de las cosas, más allá de las apariencias o fenómenos que nos dan los sentidos, es racional, vale decir que tiene un fondo o trasfondo inteligible o nouménico que constituye el verdadero ser de las cosas (cf. el mundo de las ideas en Platón, las formas en Aristóteles, etc.); por tanto, que entre la estructura de esa realidad y la de nuestra razón hay un riguroso paralelismo, correspondencia o afinidad. Por ello Descartes afirma que la idea es la cosa misma en tanto pensada; y Spinoza sostiene que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas".⁴⁹

En segundo lugar, ¿qué es entonces para el racionalismo la razón?, ¿cuál es la estructura de ésta, cómo está organizada? Es obvio que la razón de que el racionalismo habla no tiene nada que ver con aquello de que pueda hablarnos la psicología, porque, sencillamente, la psicología es ciencia empírica, y la razón no debe nada a la experiencia, según los racionalistas, sino que es una facultad independiente de ésta, y por ello sus conceptos -triángulo. Dios, alma, igualdad- no los encontramos, ni podemos encontrarlos, en la experiencia. La razón es una facultad de conocer innata, dotada de ese repertorio de conceptos (ideas innatas) a que ya nos hemos referido.⁵⁰

Pero todo esto descubre el tercer supuesto; porque, en efecto, ¿qué garantía se tiene de que el conocimiento que proporciona la razón sea válido? Recuérdese que la hipótesis del genio maligno nos hizo dudar también de la razón; y enfocada en función de la perspectiva en que ahora nos encontramos, aquella hipótesis significa la posible irracionalidad de lo real. Sabemos también la respuesta de Descartes: Dios es quien nos ha creado -no un genio maligno-, y en Su infinita bondad y veracidad no puede querer engañarnos.⁵¹

Entre las ideas innatas, hay dos que en el racionalismo desempeñan función esencialísima, como bases o fundamentos de su metafísica y gnoseología: los conceptos de *substancia* y *causalidad*. Por lo que se refiere a este último, se ha visto que la primera demostración de la existencia de Dios, en Descartes, se apoya en la relación de causalidad; y, en términos más generales, puede agregarse que la causalidad representa una relación necesaria de nuestro pensamiento y de las cosas, que Descartes afirma es un axioma o verdad eterna ("de nada no se sigue nada") y que Spinoza identifica sin más con la razón ("causa o razón").⁵²

En cuanto al concepto de *substancia*, es de importancia capital, puesto que la *substancia* representa para el racionalismo el modo de ser fundamental y primario: todo lo que es, o es cosa, o es propiedad o característica de alguna cosa. Mi propio ser es el ser de una cosa -una *substancia* pensante finita-; y Dios, *substancia* pensante infinita, sabemos ya el importantísimo papel que desempeña en el sistema cartesiano (garantía de la validez del conocimiento claro y distinto).

⁴⁹ *Ética* II, proposición VII.

⁵⁰ DESCARTES llega al extremo de decir que el niño, ya al nacer, "tiene en sí las ideas de Dios, de sí mismo", etc.. y que "si fuera liberado de las ataduras del cuerpo las encontraría en sí" (carta a Hyperaspistes. agosto de 1641. AT III, 424: en *Obras escogidas*, ed. cit., p. 395).

⁵¹ Cf. *Princ.* 1 §§ 29 y 30, AT VIII. 16-17.

⁵² *Ética* I, proposición XI dem. aliter (si bien Spinoza otorga al término "causa" un significado más lato que el usual).

Pero, ¿qué significa, visto más de cerca, este concepto de substancia o cosa? Digamos que substancia es, por ejemplo (aunque este ejemplo no valga exactamente para el caso de Descartes y Spinoza, por razones en las que no podemos entrar), esta mesa. Esta cosa que es la mesa tiene ciertas propiedades: es cuadrada, pesa diez kilos, es roja, dura, etc.; la mesa, la cosa, no es lo mismo que esas propiedades, sino que éstas son los accidentes *de* la substancia, de manera tal que pueden cambiar sin que la substancia misma cambie. A esta mesa se le puede agregar una pata más, o pintarla de azul, y sigue siendo la misma mesa; puede entonces admitir caracteres relativamente muy diferentes (accidentes) sin dejar de ser la misma. Algo semejante ocurre con la cosa o substancia que soy yo (y esto vale para Descartes, aunque no para Spinoza), con mi alma; los estados psíquicos ("pensamientos", en la terminología cartesiana) que ahora tengo son diferentes de los que tenía ayer y son también diferentes de los que tendré mañana, pero, sin embargo, a pesar de tales cambios, sigo siendo el mismo yo, vale decir, la misma substancia a través de todos estos cambios -de otra manera, parece, no podría hablar de mi identidad a través del tiempo.

Ahora bien, justamente porque la cosa sigue siendo la *misma por debajo*, por así decirlo, de sus cambios, de sus accidentes, por eso se la llama "sub-stancia" (del verbo "sub-stare", que literalmente significa "estar debajo"). Pero, ¿debajo de qué?, podría preguntarse. Y está claro: debajo de los accidentes. La substancia es entonces lo que-está-debajo de los accidentes como constituyendo el fondo o fundamento de la cosa, aquello que en la cosa es lo permanente, lo inmutable a través de los cambios -y de modo tal que los accidentes no tienen un ser en- sí, no se bastan o sostienen por sí mismos, sino que necesitan algo que les sirva de apoyo, es decir, que son tan sólo por relación a la substancia de la que son propiedades. La substancia, en cambio, existe por sí misma y en sí misma, sirviendo de unidad, sostén y fundamento de los accidentes, y sosteniéndose o bastándose a sí misma. Todo lo cual permite comprender la definición de substancia que Descartes formula: "una cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir".⁵³

La filosofía, según se ha insistido repetidas veces, es una actividad esencialmente crítica, y Descartes es uno de los filósofos que más perseveró en esa actitud crítica y que más a fondo ha tratado de llevarla; hasta el punto de que intentó nada menos que valerse de la duda para construir un sistema filosófico que fuese enteramente crítico, es decir, que no admitiese nada porque sí, que eliminase *todos* los supuestos.

Sin embargo, quizá tal pretensión no pase de ser un *desiderátum* (cfr. Cap. III, § 10), una meta inalcanzable, si es que todo absoluto -aquí la absoluta certeza- está más allá de los límites de lo humano. Pero, sea de ello lo que fuere, es aleccionador observar cómo a Descartes, a pesar de todas las precauciones en que consiste su método, también se le filtraron supuestos que no pudo detectar. Justamente de desenmascararlos -y en especial a los conceptos de substancia y causalidad- se encargará el empirismo.

De todas maneras, y antes de pasar al próximo capítulo, conviene llamar la atención sobre la circunstancia de que, partiendo de definiciones puramente conceptuales ("racionales") de las nociones de substancia y causalidad, se hayan podido construir sistemas muy diferentes al cartesiano -por ejemplo, son racionalistas también el sistema materialista de Hobbes, el monismo panteísta de Spinoza, el pluralismo espiritualista de Leibniz. Esta circunstancia vuelve sospechoso al racionalismo, y esta sospecha es precisamente una de las raíces del empirismo, filosofía que quiere acabar con las interminables disputas de los meta físicos y que declara que no se puede conocer nada sino en el dominio de las matemáticas o dentro del campo de la experiencia -es decir, en terrenos que cultivan las ciencias y donde todos los que se dedican a ellas están de acuerdo entre sí, mientras que en el territorio de la metafísica lo único que parece reinar

⁵³ *Princ.* I. § 51. AT VIII. 25.

es la anarquía: Platón propone un sistema, Aristóteles otro, Descartes un tercero, sin que parezca que aquí las disputas vayan jamás a tener término posible (cf. Cap. I, § 5).