



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

EL GEÓMETRA

o apuntes para una interpretación no dualista de la filosofía cartesiana

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Autor: Diego Loyola Maureira
Profesor guía: Enrique Sáez Ramdohr

San Javier
Enero de 2010

EL GEÓMETRA

o apuntes para una interpretación no dualista de la filosofía cartesiana

Diego Esteban Loyola Maureira

Enero de 2010

*A Mercedes Fabres,
Gaby y Helenita.*

Índice general

Agradecimientos	IV
Prólogo	v
Resumen	VII
1. Introducción	1
2. De la duda	4
2.1. Dos argumentos “escépticos” en la primera meditación	5
2.2. ¿Hasta dónde es posible dudar?	6
2.3. El genio maligno	8
2.4. La necesidad de justificar el pensamiento	9
3. Un principio firme y seguro	10
3.1. <i>Ex umbra in solem</i>	10
3.2. Antecedentes del <i>cogito</i>	12
3.3. <i>Cogitatur, ergo aliquid est</i>	13
4. Acerca de las dos sustancias	15
4.1. El dualismo cartesiano	15
4.2. El alma	16
4.2.1. El alma como pensamiento	16
4.2.2. El alma sustantiva de la sexta meditación	17
4.2.3. Confrontando doctrinas	19
4.3. El cuerpo	20
4.4. ¿Es Descartes un dualista?	21
4.4.1. Reducción de la <i>res extensa</i> a <i>res cogitans</i>	21
4.4.2. Ambigüedad del concepto de sustancia	22
4.4.3. Imposibilidad del conocimiento de la sustancia	23

5. Del conocimiento	25
5.1. Intuición y deducción	26
5.2. <i>Mathesis universalis</i>	27
5.3. La explicación matemática del mundo	27
6. De la práctica	31
6.1. ¿Hay algo firme y seguro en las acciones?	31
6.2. ¿Cómo conducirnos en la vida?	32
6.3. El verdadero valor del sentido externo	33
Conclusión	34

Agradecimientos

A Javiera Diaz Contreras, por estar conmigo siempre.

A mi familia toda y a Teresa Vergara. Sin vuestra constante motivación (y, por supuesto, gran ayuda económica) habría sido tremendamente difícil para mí culminar con la primera etapa de mis estudios filosóficos.

A mis amigos Natalia Aguayo, Juan Pablo Yáñez, María José Villa, Héctor Pinto y Matías Rojas por hacer de mi estadía en Santiago algo agradable, así como también a mis amigos de San Javier, Manuel Moraga, Moisés Godoy y Marcelo Videla, por esas largas jornadas de brisca y conversaciones variadas e interesantes. También a Natalia Cofré y Carlos Yáñez.

A mi profesor guía, Enrique Sáez Ramdohr, por el apoyo incondicional hacia sus alumnos, y a los profesores Óscar Velásquez, Alejandro Ramírez y Rodrigo González. Sin todos ellos estas páginas no habrían sido posibles, pues en gran parte han surgido de sus enseñanzas y consejos.

Debo esta humilde tesis a mi antiguo profesor, y ahora amigo, Ramón Menanteau Benítez, quien me enseñó y me sigue enseñando filosofía. Agradezco también a doña Eliana, su esposa, por su cariño y amistad.

Finalmente, a mis amigos caninos Chispita y Lulo, quienes me han mostrado que aquello de “el mejor amigo del hombre” es mucho más que un simple dicho popular.

Prólogo

Si bien el tema del cual trata el presente ensayo ha sido tremendamente ignorado a lo largo de los siglos que han sucedido a Descartes, no se puede buscar originalidad en estas páginas, que constituyen, en su mayoría, las enseñanzas recibidas en varios seminarios impartidos en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile por el profesor Ramón Menanteau Benítez, de quien soy un gran deudor. También se han sumado importantes aportaciones de los cursos electivos “Intuiciones modales *a posteriori*” y “Experimentos mentales”, a cargo del profesor Rodrigo González Fernández, así como de mi seminario de grado “El idealismo filosófico” con el profesor Enrique Sáez Ramdohr.

He intentado llevar a cabo esta investigación de la forma más clara posible, mas no puedo garantizar el éxito de dicha empresa. Sin embargo, en aras de tal propósito, cada una de las afirmaciones que aquí se hacen, o la mayor parte de ellas, se respalda en la obra misma de Descartes (o de quien corresponda), como pueden dar cuenta las citas textuales que se ofrecen. Y esto es así, pues, porque en la mayor parte de su obra el autor es insuperable en cuanto a la explicación de la doctrina, de tal forma que usar otras palabras para describirla sería deformarla.

El primer capítulo, acerca de la duda, constituye un esfuerzo por entender hasta qué punto es factible extender la duda cartesiana, pues de esto se seguirán importantes consecuencias, como por ejemplo, si el conocimiento depende o no de Dios, o si podemos ir más allá del *cogito* o es este simplemente una verdad estéril.

Luego, en el capítulo acerca del principio firme y seguro, seguiremos principalmente el razonamiento de Hamelin. Después de haber establecido la primera verdad, veremos cuáles son sus verdaderos alcances, intentando dar respuesta a la pregunta ¿qué es lo que realmente demuestra el *cogito*?

“De las dos sustancias” representa la parte central de la investigación. En ella se lleva a cabo un análisis de los conceptos de mente y cuerpo, es decir *res cogitans* y *res extensa* teniendo a la vista las consideraciones de los capítulos precedentes. El objetivo es determinar a qué debemos atenernos respecto de este punto de la filosofía cartesiana.

Como consecuencia de lo anterior, se intentará esbozar luego la base para una teoría del conocimiento que resulte consistente con los resultados obtenidos, y que se desprenda de los mismos principios anteriores. El objetivo será aclarar de qué forma es posible dar una explicación satisfactoria de los objetos sensibles y sus relaciones.

Finalmente, dejando de lado el ámbito teórico, revisaremos algunas consideraciones cartesianas acerca de la moral. ¿Es posible elaborar una teoría de las costumbres, de la misma forma que se ha trabajado hasta ahora, es decir, partiendo de principios firmes y seguros?

Estos son los temas que se han tratado en esta tesis en el orden en que se presentan. Soy consciente de la gran cantidad de puntos que no se abordan en esta obra, y que hay ocasiones en las cuales lo que aquí se ha escrito aparece de forma poco profunda, pero es todo cuanto ha estado a mi alcance por el momento, y tal vez sea mejorado más adelante.

Resumen

El objetivo principal de esta obra es mostrar que, en contra de lo que nos ha enseñado la tradición, no se puede calificar de “dualismo” a la doctrina cartesiana. Siendo esto así, se pretende formular las bases para una filosofía plenamente idealista en Descartes, que tiene como modelos la indubitabilidad del *cogito* y las verdades matemáticas, mediante las cuales es posible explicar el mundo.

Los argumentos que respaldan nuestra tesis son, en primer lugar, la imposibilidad de llevar a la duda por sobre las verdades de razón. Esto debido a que la duda se basa en la concebibilidad, la cual supone las leyes de no contradicción y de identidad. En segundo lugar, la reducción de los cuerpos a la extensión, y de ésta a ecuaciones mediante la geometría, lo que permite establecer la desaparición de la “res extensa”.

Para el desarrollo de nuestra investigación, se han seguido los tres últimos preceptos del método empleado por Descartes, es decir, el de reducir todo a partes tan simples como sea posible para ir ascendiendo desde ellas a lo más complejo de forma ordenada. Por último, repasar constantemente lo dicho con el fin de asegurar que no se ha omitido nada. Respecto del primero, es decir, no admitir como verdadero nada que no sea evidente, no me queda más que esperar el haberlo cumplido.

Los resultados obtenidos mediante este método son claros: por una parte, Descartes no es un dualista, y el peso de la prueba recae sobre quien afirme lo contrario; por otra, el argumento conduce a un idealismo radical que, teniendo como base la matemática, pretende formar una concepción racional del mundo, siendo esta la única vía posible de explicación.

Capítulo 1

Introducción

En estas páginas, que pretenden cumplir la función de una introducción, no nos referiremos, como podría esperarse, a la biografía ni al contexto de la filosofía cartesiana, ni tampoco a su influencia posterior, sino más bien a su forma.

La obra de Descartes es extensa, así como su correspondencia. A lo largo de ella se aborda una variedad asombrosa de temas, variedad que, sin embargo, no representa un revoltijo de ideas diversas u opiniones aisladas en las que se habla de todo con poco cuidado, y sin decir casi nada del tema que se aborda, como parece ser la costumbre de gran parte de la filosofía que se ha hecho en nuestros días. En cambio, la filosofía cartesiana se presenta como sumamente ordenada y metódica, en la cual cada uno de sus tópicos tiene relación con los demás. Es un sistema filosófico, en el pleno sentido del término; es una unidad. La obra de Descartes, independiente de su éxito o fracaso, pretende ser un recorrido desde los primeros principios (y, en verdad, desde antes de ellos) hasta una explicación sólida del mundo comprendido en su totalidad. Este recorrido había sido intentado sin duda por los filósofos anteriores a Descartes, pero la mayoría de ellos había caminado sin éxito por senderos pedregosos y oscuros, tropezando constantemente, perdiendo el camino o, si se quiere, errando la ruta una y otra vez como si se encontraran dentro de un laberinto, carentes de un hilo que les señalase la salida. Sin embargo, esta comparación no es muy buena, puesto que quienes son prisioneros en un laberinto ansían escapar, mientras que los que mantuvieron durante muchos siglos ciertas doctrinas dificultando el avance del conocimiento, se encontraban convencidos de la verdad de ellas. La filosofía cartesiana, en cambio, intenta avanzar por un camino pavimentado y sin resaltos. Y la manera en que tal intento pretende ser llevado a cabo, es razonar de forma lógica, geométrica, sin aceptar nada de forma inconexa y de la cual no se pueda dar razones.

Es sin duda por esto que la filosofía cartesiana está necesariamente expresada en un lenguaje sumamente claro. Y es que la mayor parte de la obra, al ser leída de forma adecuada,

es decir, respetando cierto orden y haciendo algunas consideraciones, puede ser entendida sin mayores problemas por cualquiera que no tenga entrenamiento filosófico o científico profundo, habiendo excepciones como la *Geometría*, de lo cual nos advierte el autor antes de iniciar la obra:

Hasta aquí he intentado que cualquier persona pudiera entender mis escritos; sin embargo, temo que este tratado no podrá ser leído sino por aquellos que ya tienen conocimiento de lo que se expone en los estudios de Geometría, pues considerando que incluyen verdades muy correctamente demostradas que me han sido de gran utilidad, he considerado superfluo repetirlas.¹

Sin embargo, a pesar de su sencillez, también hemos podido notar cómo su obra ha sido objeto de un sin fin de interpretaciones, muchas de ellas malas, a tal punto que da la impresión de ser Descartes el culpable de todos los problemas que debe enfrentar la filosofía hoy, problemas que antes no existían y de los cuales debemos librarnos a cualquier precio. En muchos casos, Descartes ha dado motivos para estas confusiones, como tendremos ocasión de revisar más adelante; en otros, se deben simplemente a la irresponsabilidad de intérpretes, críticos y comentaristas. Espero que en estas páginas se logre aclarar algunos puntos de confusión que me parecen de importancia.

Uno de los métodos mediante los cuales Descartes ha logrado que su doctrina resulte cercana y accesible, es el de la experimentación mental. Una definición más o menos común de “experimento mental” (en inglés, *thought experiment*; en alemán, *gedankenexperiment*) dice que es un procedimiento hipotético llevado a cabo en el entendimiento² y cuyo objetivo es investigar la naturaleza de las cosas. Son situaciones contrafácticas que en una serie de pasos intenta producir un resultado de forma totalmente *a priori*, por lo que, a diferencia de los experimentos “reales”, no necesitan ser llevados a cabo más que en el “laboratorio de la mente”. De hecho, muchas veces es técnicamente imposible realizarlos, sin que por eso su conclusión se torne confusa. Cabe decir que estos razonamientos tienen que ver con la concebibilidad, y con lo posible y lo necesario, por lo que se vinculan con la lógica y la metafísica, y que no son infalibles, pues hay varias formas en las que estos pueden fallar (en el caso de la filosofía cartesiana, veremos en 2.2 en qué sentido falla uno de sus experimentos).

¹René Descartes, *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Alfaguara, Madrid, 1987, p. 278.

²Usualmente se dice “en la imaginación”, pero considerando lo limitada que es esta facultad, preferimos expresarlo de esta forma.

Descartes es considerado por James Brown como uno de los más destacados partidarios de la experimentación mental.³ No hace falta rebuscar dentro de su obra para darse cuenta de la veracidad de tal afirmación: ejemplos notabilísimos son el argumento del sueño, el de Dios o el genio maligno, el trozo de cera, e incluso el mismo *cogito*, todos presentes en las *Meditaciones* y que representan sólo una parte de los muchos experimentos “llevados a cabo en el laboratorio de la mente” existentes en su doctrina. Para profundizar en el tema de los experimentos mentales remito a la publicación en la que se encuentra el artículo anteriormente referido. Dicho todo esto, entreguémonos, pues, a nuestra investigación.

³James Brown, “Experimentos Mentales”, en Rodrigo González y Felipe Morales (eds.), *Experimentación mental*, Publicaciones Especiales de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago, 2008, p. 9.

Capítulo 2

De la duda

La filosofía cartesiana encuentra su punto de partida en la *Metafísica*, y esta, a su vez, comienza con la duda. Sin embargo, los motivos para “*dudar por una vez en la vida de todas las cosas, cuanto sea posible*”¹ no son de corte escéptico. Por el contrario, el dudar constituye un paso necesario para todo aquél que intente encontrar un principio sólido sobre el cual fundar el conocimiento. El hecho de que Descartes considerara que no había en su época un sistema de pensamiento que no se encontrara en pugna con otro fue suficiente para convencerlo de alcanzar un procedimiento mediante el cual eliminar todo prejuicio que limitara la búsqueda del conocimiento, según cuenta en la primera parte del *Discurso*:

[...] considerando cuán diversas pueden ser las opiniones tocantes a una misma materia, sostenidas todas por gentes doctas, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, reputaba casi por falso todo lo que no fuera más que verosímil.

Y en cuanto a las demás ciencias, ya que toman sus principios de la filosofía, pensaba yo que sobre tan endebles cimientos no podía haberse edificado nada sólido.²

Además, se agregará otro motivo en los primeros artículos de los *Principios* para mostrar la necesidad de la duda como método:

Puesto que hemos nacido sin uso de la palabra y hemos hecho juicios diversos de las cosas sensibles antes que tuviésemos uso íntegro de nuestra razón, estamos apartados del conocimiento de la verdad por numerosos prejuicios de los que creemos no podernos librar de otro modo que empeñándonos, una vez en la

¹René Descartes, *Los principios de la filosofía*. Losada, Buenos Aires, 1997, p. 7.

²René Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Espasa Calpe, Madrid, 1937, pp. 44-45.

vida, en dudar de todas aquellas cosas en las que hallemos una sospecha, aun mínima, de incertidumbre.³

Es necesario hacer énfasis en que la naturaleza de la duda cartesiana, como decíamos al comienzo, no es escéptica, a pesar de que así se ha pensado en ocasiones, sino que más bien tiene un objetivo diametralmente opuesto: fundar el conocimiento. La duda no es una duda vacía y terca. Hablamos, en Descartes, de una duda filosófica, argumentada. No consiste en desechar sin más tal o cual teoría. En Filosofía, toda duda legítima debe presentar argumentos que la respalden, de lo contrario, puede simplemente ser pasada por alto.

Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla.⁴

La duda, por tanto, se presenta en Descartes bajo la forma de contraargumentos. La primera meditación metafísica lleva por título “*De lo que es posible poner en duda*”. Aquí se pone en práctica con rigor el plan anterior. La duda ha de tornarse hiperbólica en el comienzo del filosofar del mismo modo que antes de edificar es preciso limpiar y preparar meticulosamente el terreno sobre el cual se construirá. Veamos de qué forma se realiza todo esto.

2.1. Dos argumentos “escépticos” en la primera meditación

Si bien queda claro que Descartes no puede en ningún caso ser considerado un escéptico, ya al comienzo de sus meditaciones ofrece dos argumentos orientados a exacerbar la duda sobre todo lo que parece tan cierto y evidente a primeras. Su objetivo es eliminar todo prejuicio y, así, poder encontrar un principio firme sobre el cual fundar el conocimiento, lo que parece imposible sin antes haber rechazado toda antigua opinión. Estos argumentos están basados en la concebibilidad, que para Descartes equivale a la posibilidad lógica, y constituyen célebres ejemplos de experimentos mentales.

El primero de ellos se basa en que, teniendo las personas la costumbre de dormir y, a menudo, de soñar mientras se duermen, se pueden reconocer en este estado de sueño muchas situaciones extremadamente similares a las que se nos presentan estando despiertos. Por lo tanto, ¿cómo distinguir, aquí y ahora, si nos encontramos en estado de vigilia o de sueño? La ausencia de un criterio tal nos permite dudar de si esas cosas materiales que parecen tan

³Descartes, *Principios*. Idem.

⁴Descartes, *Discurso*, p. 62

ciertas, como el computador en el que escribo, la silla en la que estoy sentado, e incluso mis manos, brazos y el cuerpo entero, existen en realidad de la forma en que se nos presentan o son sólo producto de alguna facultad del pensamiento, como ocurre en los sueños. Lo mismo sucede en el caso del delirio.

El segundo apunta a la existencia de un Dios todopoderoso que nos engaña respecto de aquello que nos parece muy claro. A diferencia del argumento anterior, aquí la duda abarca mucho más que sólo el mundo externo que percibimos mediante los sentidos, puesto que, aun cuando no podamos distinguir si soñamos o estamos despiertos, ya sea en uno u otro estado, $2 + 3$ siempre dará como resultado 5 en un sistema de numeración de base decimal, pero ahora existe además la posibilidad de que un ser omnipotente haga que el pensamiento incurra en error cada vez que lleva a cabo ésta o cualquier otra operación.

Ahora bien, si hemos de clasificar estos experimentos mentales podemos decir, siguiendo a Brown⁵, que ambos son destructivos: el primero destruye nuestra confianza en el empirismo al poner en duda al mundo externo; el segundo, al racionalismo, mostrando que las “verdades de razón”, al decir leibniziano, bien podrían ser falsas.

2.2. ¿Hasta dónde es posible dudar?

Hasta aquí hemos expuesto los experimentos mentales presentados en la primera meditación tal y como los ha enunciado su autor y sin objetarles nada. Ahora es el momento de hacernos cargo de ellos.

En primer lugar, respecto del argumento del sueño, nada tengo que decir: me parece que no hay un criterio para distinguir entre el sueño y la vigilia. Sin embargo, el mismo Descartes intenta, en la sexta meditación, ir en contra de su propio argumento de dos formas. La primera, es simplemente burlándose de él:

Y deberé rechazar las dudas de estos días pasados por hiperbólicas y ridículas, y principalmente la tan general incertidumbre acerca del sueño, que no podía distinguir de la vigilia...⁶

Pero esto no nos interesa. Lo que sí nos incumbe es por qué a estas alturas viene el filósofo a burlarse de su propio argumento. Y la razón es que inmediatamente después del párrafo anterior, dice haber encontrado una forma de distinguir sueño de vigilia.

⁵Brown, op. cit., p. 12.

⁶Descartes, *Meditaciones*, p. 189.

...pues ahora encuentro una muy notable diferencia, y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar los sueños unos con otros y con el curso de la vida, como suelen juntar las cosas que nos suceden estando despiertos.⁷

Recurre a la experiencia para establecer esta distinción. Pero, ya que es un argumento empírico, podemos revisar este criterio de la misma manera, es decir, recurriendo a nuestra propia experiencia. Pues bien, me ha sucedido en reiteradas ocasiones que soñaba con alguna situación y por algún motivo me despertaba. Ocurría entonces que al volver a dormir seguía soñando con lo mismo que antes de despertar. Además, ¿no hay sueños que nos acompañan desde nuestra infancia hasta edades más avanzadas? En efecto, he de reconocer que suelen haber en mis sueños lugares y situaciones que se vienen repitiendo a lo largo del tiempo, y que abarcan desde los extremos más lejanos de mi memoria hasta hoy. Por lo tanto, me parece que sí puede haber continuidad en el soñar.

Por lo demás, la autocrítica cartesiana no toma en cuenta un aspecto muy importante del argumento, y es que la imposibilidad de la distinción sueño–vigilia se da en *un aquí y un ahora*, por lo tanto la crítica de la continuidad no sirve en esta ocasión.

Pasando ahora al argumento del ser todopoderoso que nos engaña cada vez que llevamos a cabo la más simple operación matemática, sí hay algo que decir. Es posible mostrar que el concepto de Dios⁸ es autocontradictorio, y si la posibilidad lógica es equivalente a la concebibilidad, esta hipótesis se volvería inconcebible. La forma de hacer caer en un absurdo al concepto de Dios es, a su vez, otro experimento mental destructivo: la paradoja de la piedra o de la omnipotencia. No es posible mencionar su origen, pero ha sido muy usada en diversos ámbitos, como la religión y la política, y su fama es tan grande que incluso fue mencionada en una conocida serie de dibujos animados.⁹ Para profundizar en el tema de la consistencia de los predicados de Dios me permito remitir a un excelente artículo de Patrick Grim en el que se aborda esta materia.¹⁰

El argumento es básicamente el que sigue: ¿puede Dios crear una piedra tan grande que ni siquiera él pueda levantar? Si no puede crearla, no es omnipotente; si puede, tampoco lo es, dado que no puede levantarla. La contradicción es evidente, y resulta fatal para la argumentación cartesiana, ya que escapa de nuestro alcance.

Como vemos, el concepto sobre el cual se funda la duda en la matemática es inconcebible, por lo que la duda misma no es legítima. ¿Podemos desconfiar de los supuestos objetos del mundo material? Al parecer, sí. ¿Podemos además dudar de la matemática? No tenemos ahora ningún motivo para hacerlo. ¿O sí?

⁷Idem.

⁸Hablamos, por supuesto, en Descartes, del Dios de la tradición judeo-cristiana.

⁹Los Simpson, *Fin de semana con Burns*. Decimotercera temporada, 2002.

¹⁰P. Grim, "Impossibility Arguments" en Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 199.

2.3. El genio maligno

Si bien se ha mostrado que el segundo argumento de la primera meditación no puede ser pensado, surgirá tal vez una objeción muy frecuente. Muchos reclamarán, y entre ellos el mismo Descartes, que el concepto de Dios merece un trato distinto. Que, al ser él infinito y nuestra mente, por el contrario, imperfecta y finita, es obvio que escapará a nuestra comprensión, por lo que ser contradictorio para nuestro pensamiento en nada afecta su naturaleza eterna y verdadera. Sin embargo, no me parece que esta sea una buena objeción. ¿Cómo es posible argumentar pidiendo que concibamos algo que de suyo excede nuestra comprensión? O Dios es o no concebible. Si lo es, entonces se puede hacer filosofía a partir de él; si no, no tiene ninguna utilidad teórica, y el peso de la prueba cae sobre quienes afirmen su existencia.

Por otra parte, hay otra manera de hacer frente a nuestra tesis: puede que no sea un Dios todopoderoso, sino un genio maligno de inmenso poder el que nos engaña respecto de las operaciones simples del pensamiento. De esta manera, no predicándose de él la omnipotencia, nuestra crítica es estéril. Esta réplica es más complicada que la anterior, pero nuestra respuesta apuntará en la misma dirección que la de aquélla.

Recordemos, como se dijo anteriormente, que el argumento se basa en la concebibilidad, pero ¿es éste realmente concebible? No. ¿Por qué? Porque esto implicaría que la contradicción misma es concebible. Veamos.

Las verdades de razón tienen como sustento al principio de no contradicción y, por lo tanto, al de identidad, que son dos caras de la misma moneda. Es más: $\neg(p - p)$ y $\forall x(x = x)$ son ellas mismas verdades de razón, y si la concebibilidad es lo mismo que la posibilidad lógica, entonces concebir algo, lo que sea, presupone ambas leyes, puesto que son el criterio mismo de ésta. Morris Cohen lo expresa de la siguiente forma: “Si el escéptico pretende haber afirmado algo, y no precisamente lo contrario, está suponiendo, con esto, la existencia de las leyes de la identidad y la contradicción, y el ideal de la prueba lógica”.¹¹

Por lo tanto, intentar concebir que nos engañamos cuando llevamos a cabo simples transformaciones tautológicas, por ejemplo, es pretender que lo inconcebible es concebible, lo que es absurdo en grado sumo. Esquematicemos este enredo de una forma que sea más fácil de entender para cualquiera: un Modus Tollens.

Si el genio maligno es concebible, una contradicción es lógicamente posible. Pero, una contradicción es lógicamente imposible. Luego, el argumento del genio maligno es inconcebible.

¹¹Citado en Ramón Menanteau, *Filosofía, últimas lecciones*. Santiago, 2010, p. 23.

2.4. La necesidad de justificar el pensamiento

En este punto, eliminada la duda que supuestamente recaía sobre las verdades de razón, echamos de menos todavía el tan ansiado principio firme y seguro. Sabemos que, por más que desconfiemos de las operaciones lógicas del pensamiento, no podemos ir más allá de ellas, pero todavía no tenemos un comienzo del movimiento discursivo. ¿Cómo afirmar que algo es verdadero o falso si no contamos con un criterio de verdad? Es necesario encontrar algo que nos permita dar inicio al razonamiento de forma infalible, algo que nos autorice para desarrollar en forma ordenada las “largas cadenas de razones”, puesto que no basta con conocer los límites del discurrir teórico para asegurar que conocemos. Es entonces cuando Descartes lleva a cabo esa gran proeza filosófica conocida como el *cogito*.

Capítulo 3

Un principio firme y seguro

3.1. *Ex umbra in solem*

Nos encontramos en un estado de perplejidad ante la duda hiperbólica esgrimida por Descartes para derrumbar los cimientos sobre los que se fundaban todas o la mayor parte de las opiniones de la tradición. La primera parte de su trabajo al parecer está completa. Lo que queda por hacer ahora es encontrar un principio seguro, un trozo de tierra firme en el que resguardarse de la torrentosa corriente de la incertidumbre. Y no tarda en encontrarlo:

...hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. [...] 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.¹

Hay por lo menos algo cierto e indudable. Pero, ¿se puede, a partir de este primer conocimiento, derivar alguna otra verdad? ¿Es el *cogito* el principio firme y seguro que buscaba Descartes sobre el cual fundar la ciencia? ¿O es que este trozo de tierra no es sino una pequeña isla en medio del torrente, más allá de la cual no podemos ir?

Ante esto había dos opciones: la primera era que, siendo Dios de naturaleza omnipotente y pudiendo engañarnos acerca de cualquier cosa, menos del *cogito*, todo conocimiento dependía de su voluntad. Es decir, sólo nos quedaba confiar en su bondad sin límites para afirmar que, si bien podía hacerlo, no convenía a su naturaleza el engañarnos y, de este mo-

¹Descartes, *Meditaciones* p. 128.

do, era su perfección lo que garantizaba el conocimiento. Sin duda, es esto lo que pretende Descartes a partir de la tercera meditación.

La segunda, es que sí podemos confiar en las verdades de razón, muy similares al *cogito*, siendo este, más que una isla, la orilla firme y segura del amplio terreno que es la ciencia. Actualmente, eliminada la duda que recaía sobre ellas, tomaremos este camino.

El *cogito*, como hemos visto, ha surgido de la duda. Nos equivocamos respecto de lo que juzgamos acerca de la naturaleza de los cuerpos, mas por eso mismo es que podemos asegurar que pensamos, y esto representa la primera verdad, tal como se expone en los *Principios*:

Ahora bien: rechazando de tal manera todo aquello de que podamos dudar, y aun imaginándolo falso, suponemos facilmente por cierto que no hay Dios, ni cielo, ni cuerpos; y que aun nosotros mismos no tenemos manos, ni pies, ni, por último, cuerpo alguno; mas no por eso nosotros, que pensamos tales cosas, nada somos, pues repugna juzgar que lo que piensa, en ese mismo instante que piensa, no existe. Y por ende el primero y más cierto conocimiento que se ofrece al que filosofa con método es este: *pienso, luego existo*.²

El caracter de “principio firme y seguro” que se le asigna al *cogito*, queda de sobra remarcado también en la tercera parte del *Discurso*:

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.³

La frase “las mas extravagantes suposiciones de los escépticos” claramente hace alusión a la duda hiperbólica, mostrando una vez más que su objetivo no era sino conseguir algo que escapara de toda sospecha razonable. Lo que se intentará ahora, después de haber encontrado esta primera verdad, es someterla a examen para determinar qué es lo que la hace verdadera, es decir, cuál es el criterio de la certeza. Una vez que se consiga esta pauta, se podrá juzgar con rigor la verdad o falsedad del resto de las proposiciones. A poco andar desde el descubrimiento del cogito, Descartes nos aclara este punto:

²Descartes, *Principios* p. 9.

³Descartes, *Discurso*, p. 66.

Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual no sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falsa una cosa concebida por mí de este modo claro y distinto; por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas.⁴

Por percepción “clara” debemos entender, como señala en los principios, “aquella que está presente y manifiesta a la mente atenta”; por “distinta”, la que está separada de tal forma de las demás, que no contiene nada aparte de lo que es claro.⁵ Sobre este punto, Descartes es más oscuro de lo que quisiéramos. Sin embargo, el profesor Ramón Menanteau nos hace más comprensible esta doctrina cuando afirma que cualificamos algo de verdadero cuando genera una compulsión intelectual. “A las proposiciones que fuerzan a nuestra inteligencia a aceptarlas, las llamamos verdaderas. Verdad es, entonces, la fuerza que una proposición ejerce sobre nuestra inteligencia o mente en orden a aceptarla o rechazarla”.⁶ Es en este sentido, y sólo en este, que podemos con propiedad llamar algo verdadero.

3.2. Antecedentes del *cogito*

Se ha criticado en ocasiones la originalidad de Descartes con respecto al *cogito*. Esto se debe, principalmente, a algunos pasajes de Agustín de Hipona, en los que se afirma algo parecido con palabras similares. Uno de ellos aparece en *De Libre Albedrío*, y es el siguiente: “Ante todo, yo os pregunto, para empezar por las cosas más manifiestas, si es verdad que existís, o si acaso no teméis equivocaros al responder a mi pregunta, porque a decir verdad, si no existierais, jamás podríais ser engañado.”⁷

Si bien el parecido es indiscutible, el mismo Descartes se enteró de su coincidencia con el santo por carta de un amigo, a quien agradeció en una respuesta el habérsela hecho notar. Además, se manifiesta contento de que su doctrina se haya asemejado en algún punto con la del gran padre de la iglesia. Sin embargo, en la misma misiva, aclara que ambas afirmaciones, si bien similares en la forma en que han sido expresadas, tienen por objeto cosas distintas. Así, mientras San Agustín la utiliza para demostrar que existimos y que hay en nosotros cierta imagen de la trinidad, en Descartes toma la forma de una intuición modal que pretende mostrar que el alma puede perfectamente ser concebida sin el cuerpo. Además, agrega que “es una cosa en sí tan simple y natural, el inferir que el que duda existe, que hubiera podido ocurrírsele a cualquiera”.⁸ Como veremos en el apartado 3.3, tampoco puede

⁴Descartes, *Meditaciones*, p. 137.

⁵Cf. Descartes, *Principios*, p. 23.

⁶Menanteau, op. cit., p. 5.

⁷Citado en Octave Hamelin, *El sistema de Descartes*. Losada, Buenos Aires, 1949, p. 131.

⁸Citado en Hamelin, op. cit., p. 132.

considerarse que el *cogito* cartesiano sirva para demostrar la existencia de algún individuo, es decir, un “yo”, como sí podría inferirse del argumento de San Agustín. Lo importante ahora es recalcar, como lo hace Hamelin refiriéndose a Pascal, que la originalidad del *cogito* no puede ser puesta en duda.

En verdad, disto mucho de decir que Descartes no sea el verdadero autor, aún cuando hubiera aprendido esto en la lectura del gran santo; porque sé la diferencia que hay entre escribir una frase a la ventura, sin someterla a una más larga y amplia reflexión, y percibir en dicha frase una sucesión admirable de consecuencias, como son la prueba de la distinción entre las naturalezas material y espiritual, y su posición de principio firme y sostenido de una física entera, como Descartes ha pretendido hacerlo.⁹

3.3. *Cogitatur, ergo aliquid est*

Cabe meditar ahora, luego de haber presentado el *cogito*, acerca de qué es lo que éste efectivamente demuestra. Esquematicemos de forma breve el pensamiento de Descartes en la segunda meditación.

Pienso, luego existo. Esto ha sido deducido del hecho de que dudamos, pues para dudar es preciso existir. Pero, ¿en qué consiste esta existencia? Está claro que soy algo, pero ¿qué soy? Anteriormente, por medio del argumento del sueño, se ha desechado la corporalidad, por lo que actualmente resultaría ilegítimo afirmar que soy un cuerpo en el espacio, rodeado y en constante interacción con otros cuerpos. Quedan también eliminadas todas las funciones o propiedades que se atribuyen a estos. Lo único que puedo afirmar con certeza es que soy una cosa que piensa, puesto que existo en la medida en que pienso, es decir, durante todo el tiempo que dura mi pensamiento. ¿Y qué es ser una cosa que piensa? “Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y también imagina y siente”.¹⁰

La consecuencia de esto es evidente, y es aquí donde la doctrina cartesiana adquiere el epíteto de “idealista”. Ya que sabemos con certeza que somos una cosa que piensa, y como los objetos materiales están entre paréntesis, nuestras afirmaciones no pueden ir más allá de la mente. Queremos decir que, aun cuando no podemos afirmar la existencia de las cosas fuera de nosotros, es indudable que tenemos percepciones de ellas. No sé si el sol, cuyos rayos entran intensamente por la ventana, existe realmente fuera de mí, pero el hecho de que me parece que hay un sol no se pone en duda. De la existencia de ideas en la mente no

⁹Blaise Pascal, *El espíritu geométrico y el arte de persuadir*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 1972, p. 29.

¹⁰Descartes, *Meditaciones*, p. 131.

se sigue de forma lógica que haya objetos fuera de ella, de los cuales estas ideas provienen. Dar este paso es ilegítimo, a menos que se establezca un criterio de distinción entre sueño y vigilia.

Podemos decir entonces, con propiedad, que el ser que el *cogito* demuestra no es el de Descartes, ni el mío, ni el de quien se encuentre leyendo estas páginas, ni, en definitiva, el de nadie. Lo único que el cogito demuestra es el ser del pensamiento. Sin embargo, aquí el lenguaje le juega al filósofo una mala pasada, como advertía el profesor Menanteau en sus clases. “Pienso, luego existo”, expresado en primera persona, supone un “yo”, algo así como un individuo. La corrección que hacen los neokantianos evita posibles errores de interpretación: “se piensa, luego algo existe”. ¿Qué es eso que existe? El pensamiento.

Por otra parte, del hecho de pensar, es decir, de la mera actividad intelectual, no se deduce una “res cogitans”, una sustancia, una cosa pensante. El mismo Descartes incurre en este error cuando responde a las objeciones de Hobbes, quien le increpaba por el hecho de no sustentar el pensamiento en algo. Dice más o menos Hobbes, que concluir “pienso, luego soy un espíritu” es tan incorrecto como afirmar “soy un paseante, luego soy un paseo”.¹¹ Lo que nuestro filósofo contesta es lo siguiente:

Donde digo *es decir un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón*, etc., no me he querido referir solamente a las facultades, sino también a las cosas dotadas de la facultad de pensar, como generalmente se entiende por las dos primeras, y bastante a menudo también por las dos últimas [...] Y los ejemplos del paseo y del pensamiento no se corresponden, porque por paseo se entiende únicamente la acción, mientras que por pensamiento se entiende, a veces, la acción, a veces, la facultad, a veces la cosa en que la facultad reside.¹²

No podemos estar de acuerdo en este punto con Descartes, puesto que el salto de “ser” a “ser sustancial”, como señala Hamelin, no está teóricamente fundado. La argumentación nos ha llevado a que se puede prescindir de la corporalidad y aun así sostener la existencia de la actividad intelectual. Pero pretender que esta actividad resida en “algo” es exceder los límites del *cogito*. “Hay una actividad intelectual, es todo cuanto podemos afirmar en un conocimiento concreto”.¹³

¹¹Cf. Hamelin, op. cit., p. 137.

¹²Citado en Hamelin, op. cit., p. 138.

¹³Menanteau, op. cit., p. 58.

Capítulo 4

Acerca de las dos sustancias

4.1. El dualismo cartesiano

No parece una exageración decir que todos quienes, en mayor o menor grado, se dedican a la Filosofía, han oído hablar del “dualismo cartesiano”. Esta concepción de su doctrina es la más ampliamente extendida, y ha gozado de una aceptación casi unánime a lo largo de los siglos. Incluso en nuestros días sólo tenemos que echar un vistazo a los más populares manuales, historias de la Filosofía o monografías de Descartes para constatar este hecho. Sin ir más lejos, tengo ante la vista el siguiente párrafo:

Por su teoría de la sustancia sabemos que hay dos: la *res cogitans* y la *res extensa*. A partir de aquí (Meditación sexta, AT, VII, 78-80), establece Descartes la distinción real entre el alma y el cuerpo. “Real” quiere decir que no es una “distinción de razón”, va a ser una distinción entre dos cosas (sustancias).¹

En pocas palabras, lo que esta doctrina nos enseña, es la existencia de dos sustancias, irreductibles la una a la otra: la *res cogitans* y la *res extensa*. El establecimiento de ambas se debe a que, según Descartes, dos cosas son diferentes cuando podemos concebirlas separadas de una forma “clara y distinta”. Por consiguiente, si podemos pensar a la mente y al cuerpo de forma independiente, quiere decir que cada una de ellas es una cosa o sustancia. En cuanto sustancias, poseen propiedades, que pueden ser esenciales o accidentales. Se llama a una cualidad “accidental” cuando depende de otras para existir; “esencial”, en cambio, cuando no sólo depende de otras cualidades, sino que es condición de posibilidad de ellas.

El argumento modal del que se sirve Descartes para mostrar que mente –o alma– y cuerpo se encuentran en efecto separados es el que aparece en la duda: es posible que no

¹Diego Morillo-Velarde, *René Descartes*. Edaf, Madrid, 2001, p. 88.

exista cuerpo alguno en el sentido tradicional del término, pero mis percepciones de ellos no pueden ser puestas en duda, de donde se sigue que conocemos la existencia del alma antes de conocer la materia. Alma y cuerpo son entonces distintos, puesto que pueden ser concebidos por separado, y luego de hacer esta separación, Descartes busca en la segunda meditación establecer cual es la propiedad esencial de ambas cosas, mente y cuerpo.

Es a partir de esta distinción que surge la concepción común de la filosofía cartesiana como un “dualismo de sustancias”. Para ver qué tan precisa es esta cualificación de su doctrina, hemos de revisar cada una de las dos “cosas” o “sustancias” por separado. Nuestra intención es llevar la concepción dualista al límite de su concebibilidad utilizando los propios textos de Descartes. Comencemos, pues, por aquella que nos resulta más fácil de conocer, en palabras del propio filósofo.

4.2. El alma

Es bien conocida de los estudiosos de Descartes la gran cantidad de ambigüedades presentes a lo largo de su obra. Depende del lugar en el que pongámos énfasis la doctrina filosófica que obtendremos, doctrinas que suelen ser inconsistentes entre sí. De esta manera, si comparamos la segunda meditación con algunas partes de la sexta y de *Las Pasiones del Alma*, por ejemplo, tendremos a un Descartes cargado de idealismo, materialismo o dualismo, según sea el caso.

Esta diversidad de interpretaciones tiene importantes consecuencias en el estudio de la relación mente–cuerpo no solamente en el contexto de la doctrina cartesiana, sino de la filosofía de la mente en general. Si nos atenemos a la segunda meditación metafísica, tal como la hemos revisado hasta ahora, no es posible reducir el alma al cuerpo. Si adoptamos el punto de vista ofrecido en las *Pasiones*, alma y cuerpo están íntimamente unidas, ubicándose la primera en la glándula pineal. Por otra parte, al aceptar los distintos pasajes que parecieran revelarnos la existencia de dos sustancias irreductibles la una a la otra, alma y cuerpo están separadas. Veamos, pues, confrontando ambas versiones, con cuál debemos quedarnos en pos del argumento.

4.2.1. El alma como pensamiento

La primera de estas alternativas es la que se nos ofrece al comienzo de las *Meditaciones*, donde Descartes ha dado razones para dudar de la existencia de los cuerpos. Esta argumentación ha sido tratada en el capítulo acerca de la duda y será brevemente reproducida aquí por motivos de claridad. Retomemos el punto en que nos preguntábamos: ahora, que sabemos que somos, ¿qué somos? Había sido desechada la opción de ser un cuerpo, quedando la posibilidad de que nuestro ser residiera en el alma. La versión del alma clásica de

los griegos comprendía tres partes o funciones, a saber, el alimentarse y moverse, el sentir y finalmente el pensar. Pero como se ha prescindido del cuerpo, las dos primeras ya no tienen cabida. El alma, por tanto, se iguala al pensamiento y, en vista de esto, soy sólo una cosa que piensa, es decir, que afirma, niega, se engaña, etc.

Respecto de las cosas materiales, sé que tengo ideas de esas cosas, pero no veo de qué forma puede ser lícito establecer, a partir de estas ideas en mí, la existencia de algo fuera de mí que las produzca. Como sabemos desde Platón, las ideas se piensan. Por lo tanto, dice Descartes que las ideas tomadas en sí mismas nunca pueden ser falsas, ya que basta pensarlas para encontrarlas en su verdad. Pero, en cambio, a las cosas sensibles no basta con sentirlas para que sean verdaderas. No es necesario ofrecer alguno de los incontables ejemplos en que los sentidos nos engañan, sólo debemos destacar el hecho de que, cuando esto ocurre, es la razón la que descubre el engaño.

4.2.2. El alma sustantiva de la sexta meditación

La segunda opción es que el alma pueda reducirse en último término, a la corporalidad. En ciertos pasajes donde Descartes aborda el tema, Desmond Clarke distingue en su excelente *Descartes's Theory of Mind* entre una descripción de la mente y una explicación de la misma. Para respaldar esto, cita un fragmento de la carta a Cleselier del 12 de enero de 1646:

Dije en un lugar que mientras el alma duda acerca de la existencia de todas las cosas materiales, ésta se conoce a sí misma *praecise tantum* –sólo en el sentido estricto– como una sustancia inmaterial. Y site u ocho líneas más abajo mostré que por las palabras “sólo en el sentido estricto” no quiero significar una total exclusión o negación, sino sólo una abstracción de las cosas materiales. Pues yo dije que, a pesar de esto, no estamos seguros de que no haya nada corpóreo en el alma, incluso cuando no reconozcamos nada corpóreo en el pensamiento.²

La descripción del pensamiento, en la que éste puede ser concebido perfectamente sin cuerpo, no es obstáculo, parece, para que este pueda tener una explicación material. Bien podría descansar su fundamento en la corporalidad.

En la sexta meditación metafísica encontramos repetida en varias partes la frase “lo que la naturaleza me enseña encierra algo de verdad”. Y luego:

²Desmond Clarke, *Descartes's Theory of Mind*. Oxford Clarendon Press, New York, 2003, p. 183, [traducción mía].

Ahora bien: lo que esta naturaleza me enseña más expresa y sensiblemente es que tengo un cuerpo [...] Por lo tanto no debo dudar de que hay en esto algo de verdad.

También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo.³

Vuelve a aparecer el concepto de cuerpo, desechado en la segunda meditación, con el que la mente estaría “íntimamente unida”. Esta relación se ve con más detalle en *Las pasiones del alma*, donde Descartes trata esta materia. Leemos allí, en el artículo 30, que el alma se encuentra mezclada con todo el cuerpo, y que no podemos referirla a un miembro determinado porque ella no es extensa. No es posible, por ejemplo, concebir un tercio de alma. Este argumento me parece bastante curioso, ya que siguiendo este criterio tampoco es posible entender esta mezcla entre alma y cuerpo más que como metáfora poética. Toda mezcla implica extensión, por lo que debe darse únicamente entre cosas extensas. Podría decirse que la mezcla es a lo material como la síntesis a lo intelectual. Pero una síntesis tampoco parece posible, ni entre un concepto y un cuerpo –por razones obvias– ni entre conceptos únicamente, ya que al unificar lo que algo es con lo que no es, se incurre en contradicción (no es posible al intelecto unificar una cosa “a” con sus diversos, es decir “-a”). Pero volviendo al tema, dice Descartes en los dos artículos siguientes que, a pesar de encontrarse el alma en el cuerpo completo, existe una región donde ella puede llevar a cabo sus funciones más propiamente y, al contrario de lo que comunmente se cree, no está hablando del cerebro ni del corazón. Se rechaza al primero por estar vinculado con los sentidos y al segundo por ser el asiento de las pasiones. La “oficina principal” desde donde el alma puede llevar a cabo de mejor manera sus funciones es la glándula pineal, una pequeña parte del cerebro. Y la razón por la que esto es así...

... es que veo que las demás partes de nuestro cerebro son todas dobles, como también tenemos dos ojos, dos manos, dos oídos, siendo dobles además todos los órganos de nuestros sentidos exteriores. Como quiera que de una cosa y en un mismo tiempo sólo tenemos un pensamiento, único y simple, necesariamente debe haber algún lugar en que las dos imágenes que llegan por los dos ojos, y las otras dos impresiones que llegan desde un solo objeto por medio de los órganos dobles de los demás sentidos, puedan reunirse en una antes de llegar al alma, para que no la representen dos objetos en vez de uno.⁴

³Descartes, *Meditaciones*, p. 81.

⁴René Descartes, *Las pasiones del alma*. Elevación, Buenos Aires, 1944, p. 47.

Resumiendo. Ya no es el pensamiento lo único que conocemos, sino que se han aceptado los cuerpos (el propio cuerpo y los que nos rodean). El ser humano es entonces un compuesto indisoluble entre pensamiento y extensión. Pero, ¿es esto consistente con las primeras meditaciones?

4.2.3. Confrontando doctrinas

Por una parte, tenemos que de lo único que no se puede dudar es del alma o pensamiento, y en base a esto podemos afirmar que tenemos ideas de las cosas, mas no que en realidad haya cosas fuera de la mente. Del otro lado tenemos que alma y cuerpo forman un solo compuesto absolutamente indisoluble: el compuesto humano.

Sin duda, el pensamiento puede evolucionar. De hecho, lo hace. No es difícil encontrar en muchos filósofos que al final de su vida intelectual han rechazado sus primeras ideas, o las han sometido a dura crítica. Un ejemplo notable es el *Parménides* de Platón, donde están las que tal vez sean las mejores réplicas a su propia teoría de las ideas. Someter a crítica las propias teorías es, en filosofía, una actitud responsable y honesta. El ideal socrático de filósofo es aquella persona que se esfuerza no por derrotar los argumentos de los demás con la única motivación de que sus ideas prevalezcan, sino aquel que busca la verdad, el conocimiento, por lo que estos conceptos significan en sí mismos, y esto implica no aferrarse a una doctrina en forma dogmática. Implica dejarse llevar por el argumento más fuerte sin importar cuánto daño pueda causar a las opiniones que ya se tengan por verdaderas. Pero una cosa es cambiar de punto de vista justificadamente y otra es hacerlo “porque sí”.

¿Cuál es la razón que lleva a Descartes a cambiar tan radicalmente de opinión? Consideremos que aquí no se trata de una especie de “primer y segundo Descartes”, como denominarían algunos esta situación. No se trata de eso, decimos, porque este cambio no se da al final de su vida intelectual, sino entre el comienzo y el final de un mismo texto. Existe una clara diferencia entre el alma de las primeras meditaciones y el alma de la sexta y de las *Pasiones*. ¿Debemos rechazar las *Meditaciones* completas porque se nos aparecen como contradictorias? no lo creo.

La razón, decíamos, es que cree haber eliminado la duda que surgía del argumento del sueño, como vimos en la subsección 2.2. Pero, vimos también que su contraargumento no era satisfactorio, por lo que al confrontar estas dos concepciones del alma, es decir, una que consiste en la pura actividad intelectual, y otra que es capaz de mezclarse con el cuerpo de tal forma que nos permite decir “allí está el alma”, no tenemos más remedio que aceptar la primera, pues tratándose de teoría del conocimiento, “debemos tener por falso lo dudoso”. Al no poder establecer un criterio de distinción entre sueño y vigilia, no podemos hablar de cuerpos externos a la mente, por lo que resulta imposible sostener una íntima unión entre

ellos y el alma. ¿Cómo entonces justificar la corporalidad, puesto que es cierto que tenemos percepción de ella?

4.3. El cuerpo

La pregunta anterior encuentra su respuesta en las *Meditaciones*, los *Principios* y las *Reglas*. Descartes, respecto de este punto, a diferencia del anterior, es sumamente claro. Revisemos lo que de ellos dice en el orden propuesto anteriormente.

Tal como sucedió con el alma, en la segunda meditación se lleva a cabo una reducción de la corporalidad con vistas a encontrar cuál sea su propiedad esencial. Y para ello, se toma como ejemplo un trozo de cera con el fin de representar a cualquier cuerpo. El trozo de cera conserva todavía el sabor de la miel que contenía. Si lo golpeamos levemente producirá un sonido. Al olfato, presenta el aroma de las flores de las que fue procesado. Ante la vista aparece como teniendo figura y alguna tonalidad de color. Si lo tocamos, percibiremos en él cierta temperatura. Es, pues, un ejemplo perfecto de corporalidad. Tomemos ahora – dice Descartes– esta cera y pongámosla cerca del fuego durante algún tiempo. Notaremos que el calor afecta de tal forma al trozo de cera que éste comenzará a perder cada una de las cualidades antes mencionadas. Al volverse líquido, su forma será variable. El color desaparecerá, tornándose transparente. La temperatura habrá aumentado. El aroma se esfumará, así como su sabor. Se irá también el sonido que producía al ser golpeado. Todo esto ocurrirá en el trozo de cera y, sin embargo, seguirá siendo un cuerpo. No habrá nadie que pueda afirmar que aquella cera, por más cambios que haya experimentado, no sea un cuerpo. Pero una vez desaparecidas las propiedades que afectaban a nuestros sentidos, ¿qué ha quedado de la cera para que podamos afirmar que sigue siendo un cuerpo? Lo único que hay ahora en ella, es la extensión.⁵ Pero esta extensión no es percibida sensorialmente, sino por el entendimiento:

Lo que aquí hay que notar bien es que su percepción no es una visión, ni un tacto ni una imaginación y no lo ha sido nunca, aunque antes lo pareciera, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y la componen.⁶

Lo mismo puede verse en los *Principios*. Si tomamos una piedra y le quitamos su dureza, color, temperatura, etc., seguiremos juzgando que es un cuerpo, pues sigue siendo algo

⁵Descartes, *Meditaciones*, p. 133.

⁶Ibid., p. 134.

extenso en altura, anchura y profundidad. Lo mismo se dice del espacio, el cual Descartes no diferenciará de los cuerpos, pues el espacio vacío es inconcebible.⁷

Pero ya años antes, en ese breve y excelente libro que son las *Reglas*, Descartes nos había aclarado ampliamente esto. Cuando se afirma que “el cuerpo tiene extensión” se sugiere que cuerpo y extensión son diferentes, como si esta última fuera más bien una cualidad de lo corpóreo. Sin embargo, cuando concebimos cuerpo y extensión aparecen como no siendo dos cosas distintas, sino una y la misma idea:

Si yo dijese por ejemplo: *Pedro tiene riquezas*, la idea de Pedro es completamente distinta de la idea de riquezas; asimismo, si dijese: *Pablo es rico*, imaginaría algo muy distinto que si dijese: *el rico es rico*. La mayoría no distingue esa diferencia y cree equivocadamente que la extensión posee algo distinto de lo que es extenso, como las riquezas de Pablo son cosa distinta del propio Pablo.⁸

Luego de todo esto podemos afirmar con seguridad que la cualidad esencial de los cuerpos radica en la extensión, así como la del alma en el pensamiento. ¿Se deduce de estas afirmaciones un dualismo de sustancias?

4.4. ¿Es Descartes un dualista?

Revisaremos tres formas de abordar este problema, que, si bien se refieren a aspectos distintos, son complementarias y nos conducirán a la misma respuesta. La primera se deduce de todo lo que hemos expuesto hasta aquí. Las otras se siguen del análisis que realiza Desmond Clarke de este tema, y de las cuales intentaremos mostrar lo esencial.

4.4.1. Reducción de la *res extensa* a *res cogitans*

Es preciso comenzar este apartado resumiendo de forma breve algunos puntos mencionados anteriormente para poder dar respuesta al tema que nos ocupa.

- En primer lugar, hemos visto que, si bien la duda acerca de las verdades de razón carece de legitimidad, no pasa lo mismo con la que recae sobre los cuerpos, expresada en el argumento del sueño, de donde resulta imposible afirmar que la corporalidad sea algo ajeno a la mente.
- Luego, al analizar el *cogito*, establecimos que lo único que éste puede demostrar es la existencia del pensamiento, y que de ahí no se deduce algo así como una sustancia.

⁷Cf. Descartes *Principios*, p. 48.

⁸René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*. Juárez Editor, Buenos Aires, 1969, pp. 109-110.

- Respecto del alma, se ha concluido que, al poder dudar de los cuerpos, esta consiste únicamente en la actividad intelectual, que ha quedado demostrada por el *cogito*. Además, la concepción sustantiva de ella carece de justificación.
- Los cuerpos, por otra parte, han sido reducidos a la extensión, siendo esta una pura inspección de la mente.

Teniendo todo esto a la vista, podemos ya afirmar que, si hemos de seguir el argumento, la filosofía cartesiana no puede derivar en un dualismo de sustancias, puesto que:

- No ha sido posible mostrar que existen cuerpos externos a la mente, de los cuales provienen las percepciones que tenemos de ellos, i. e., no se deduce una res extensa.
- Del hecho de que se piensa, no se sigue que “alguien piensa”, pues el pensamiento no necesariamente debe ser una cosa.
- Si los cuerpos son sólo extensión, y ésta es de carácter meramente intelectual, la supuesta “res extensa” queda reducida a “res cogitans” (como veremos más detalladamente en 5.3), y en tal caso, ya no habría dos sustancias

Por si esto fuera poco, podemos sumar los argumentos que ofrece Clarke en el detallado capítulo que dedica al tema que aquí se trata.⁹

4.4.2. Ambigüedad del concepto de sustancia

El primero es que, para afirmar un dualismo de sustancias en la filosofía cartesiana, es necesario que “sustancia” sea un vocablo técnico bien definido dentro de su doctrina. Pero Descartes se sirve de ella en múltiples contextos, que varían notablemente entre sí. Afirma Clarke, que las referencias de Descartes a dicho concepto “reflejan el rango de los usos dispares que le daban otros filósofos en el siglo XVII”. Uno de ellos es el “problema de la creación”, en cuyo caso “sustancia” quiere decir algo que es causa de sí mismo o que es causado directamente por Dios. Un ejemplo de esto es la siguiente afirmación:

Todas las sustancias, es decir, todas las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios, son por naturaleza incorruptibles y no pueden nunca dejar de ser, como no las reduzca a la nada Dios, negándoles su consurso.¹⁰

⁹Cf. Clarke, op. cit., p. 207 en adelante.

¹⁰Descartes, *Meditaciones*, p. 116.

Otro, es el “problema de la predicación”, donde “sustancia” asume el papel de un sujeto del cual se predicán cualidades. En este sentido, cualquier cuerpo puede constituir una sustancia: un trozo de madera, una roca, un vaso, etc.:

Del solo hecho de ser un cuerpo extenso en ancho, largo y profundidad concluimos rectamente que es una sustancia, pues repugna en todo que haya extensión de la nada; lo mismo ha de concluirse del espacio que se supone vacío: puesto que en él hay extensión, por fuerza debe haber sustancia.¹¹

Sin embargo, ambas concepciones son incompatibles entre sí, pues si alguien parte una roca en dos, estaría creando dos sustancias distintas, mientras que por otra parte sostenemos que las sustancias sólo surgen mediante creación divina.¹² La variedad de contextos es más amplia, pero basta con lo ya referido aquí para ver que la noción de sustancia no está suficientemente clara en la filosofía cartesiana, y en este sentido, no tiene un valor explicativo mayor que el concepto de “cosa”.

4.4.3. Imposibilidad del conocimiento de la sustancia

El segundo de los argumentos, más breve que el primero, pero más fuerte, se basa en la frase comunmente expresada por Descartes de que no conocemos de las sustancias nada más que lo que conocemos de sus atributos, como se puede ver en la respuesta a las objeciones de Arnauld a las *Meditaciones*: “No conocemos a las sustancias inmediatamente [...] sino sólo porque percibimos varias formas o atributos que, en orden a existir, deben ser inherentes a alguna cosa, y a esta cosa, a la cual ellos son inherentes, la llamamos sustancia”. Y en la respuesta a las objeciones de Hobbes: “no llegamos a conocer a las sustancias inmediatamente por medio de ellas mismas, sino sólo en cuanto que son objetos de ciertos actos”. Finalmente, Descartes escribe en las *Quintas Respuestas*, a Gassendi, quien constantemente criticaba la aparente afirmación cartesiana de que uno puede conocer una sustancia aparte de los atributos o propiedades que se predicán de ella: “Pero, en lo que a mí concierne, nunca he pensado que se requiera alguna cosa para hacer patente la sustancia además de sus varios atributos, por lo que, mientras más conozcamos los atributos de una sustancia, más perfectamente entenderemos su naturaleza”.¹³

Concluimos, por tanto, que si el filósofo nos indica que no tenemos conocimiento de sustancia alguna, sino sólo de sus propiedades, más allá de las cuales no podemos pasar, no estamos en condiciones de atribuir a su doctrina el calificativo de “dualismo de sustancias”.

¹¹Descartes, *Principios*, p. 49.

¹²Cf. Clarke, op. cit., p. 209.

¹³Estas últimas líneas han sido tomadas casi literalmente de la obra citada de Clarke. Cf. p. 213 en adelante, [traducción mía].

Hemos visto de qué forma estos tres caminos nos han conducido a la misma conclusión: en el primero, se mostraba que la *res extensa* terminaba reducida a *res cogitans*; en el segundo, que el concepto mismo de sustancia resulta ambiguo dentro de la filosofía cartesiana; por último, que no podemos hablar de sustancia, sino de propiedades. Damos por superada de esta forma la concepción común que se tiene de la doctrina de Descartes, y pasamos a otras consideraciones acerca de su teoría del conocimiento.

Capítulo 5

Del conocimiento

Frecuentemente, dice Descartes, los hombres han juzgado que, tal como ocurre en las artes, hay que dedicarse en el estudio de la ciencia a alguna en particular, de tal modo que se llegue a tener un conocimiento acabado y profundo de ella. Sin embargo, se han engañado fatalmente respecto de esto, pues todas las ciencias “no son más que la sabiduría humana, que es una y la misma, sea cual fuere la diferencia de contenidos a la que se aplica”.¹ Así, no debemos hablar de “las ciencias”, en plural, sino de “la ciencia”. Y es que la dispersión del conocimiento no ha hecho más que obstaculizar su progreso en tanto que ha separado aquello que por naturaleza se encuentra estrechamente unido. Pero ¿qué es esta ciencia que se busca? Como hemos visto más atrás, lo que podemos conocer es aquello que se presenta de forma cierta y evidente, clara y distinta. Todo lo demás lo hemos desechado, tanto lo manifiestamente falso como lo dudoso, puesto que esto último se presenta como meramente probable, y en la probabilidad no hay conocimiento. En lo único que podemos confiar es en lo que no admite ningún tipo de duda. Sin embargo, Descartes señala que “los doctos” han rechazado este tipo de cosas porque, al ser facilísimas y simples, están al alcance de cualquiera. Ellos, en cambio, se han dedicado a complicarlo todo y “embellecer falsas razones” al punto de terminar por convencerse de ellas, y apoyándose en esto han elaborado juicios erróneos y carentes de base. Se ha visto de sobra a lo largo de los siglos cómo en ciencia se ha discrepado acerca de la gran mayoría de cuestiones.

Siempre que dos hombres formulan sobre la misma cosa juicios contrarios, es seguro que por lo menos uno o el otro se engaña. Y aún parecería que ninguno de los dos posee la ciencia, pues si las razones de uno fuesen ciertas y evidentes, podría exponerlas al otro de modo que concluyese por persuadir su entendimiento. Parece, en consecuencia, que sobre todos los problemas de este

¹Descartes, *Reglas*, p. 2.

género podemos llegar a opiniones probables, no a la ciencia perfecta, porque no nos es permitido sin temeridad deducir que conquistaremos nosotros mismos más de lo que lograron otros.²

Todo lo cual lleva a establecer a Descartes, en la segunda regla, que los únicos objetos de los que debemos ocuparnos son los que están al alcance de nuestro espíritu, y nada más. Pero acaso pueda parecer que las cosas a las que tenemos pleno acceso son muy pocas. Y en efecto lo son: el álgebra y la geometría.

5.1. Intuición y deducción

Con el fin de alejar de los estudios las conjeturas probables, y afianzarse en la ruta de la sabiduría, Descartes analiza los únicos actos del pensamiento que nos permiten apartar el error y formar juicios firmes y verdaderos. Y estos actos son dos: intuición y deducción.

Entiendo por *intuición*, no la cambiante confianza que suscitan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación que compone mal sus objetos, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no cabe absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos; o bien, lo que viene a ser lo mismo, el concepto que nace de la inteligencia pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón.³

Intuición es lo que se presenta de forma clara y distinta a la inteligencia. Intuición es el *cogito*, e intuiciones son también las verdades lógicas y matemáticas. Recordemos, como se mencionó anteriormente, que el *cogito* es la primera verdad porque es la primera en garantizarse a sí misma, pero en cuanto a su naturaleza, es decir, en cuanto a lo que la hace verdadera, en nada difiere de la proposición $x = 2$, ergo $x - 2 = 0$, o de esta otra: “un triángulo consta de tres lados”. Pero el conocimiento no se limita sólo a estas verdades evidentes. A ellas se suman las que se pueden extraer por medio de la deducción. Esta última consiste en la extracción de conclusiones necesarias a partir de cosas conocidas con certidumbre. Es, en último término, una cadena de intuiciones, pues cada uno de los eslabones intermedios, aunque a primera vista haya sido confuso, luego se presenta de forma clara y distinta. Sin embargo, al ser la deducción una especie de movimiento o sucesión, depende en algún grado de la memoria, lo que, podría pensarse, la deja expuesta al error. Pero, el error no proviene de ella misma, sino de nosotros, al fallar en la relación de las intuiciones. La deducción misma, pues, no puede ser incorrecta, ya que entonces no es

²Ibid., p. 6.

³Ibid., p. 13.

deducción. Son estos dos los únicos caminos que nos permiten alcanzar la ciencia de una forma que no sobrepase nuestras capacidades.

5.2. *Mathesis universalis*

Ahora bien, teniendo en consideración los puntos inmediatamente anteriores, es decir, que debemos ocuparnos de las cosas simples que pueden ser alcanzadas por nuestro entendimiento, como son la aritmética y la geometría, y que el conocimiento en este sentido sólo puede ser logrado por intuición y deducción, Descartes reconoce que, en cuanto se dedicó de forma más profunda al estudio de la matemática, notó que se vinculaban a ella una cantidad importante de otras ciencias, como la astronomía, la mecánica, la óptica e incluso la música, y que su común denominador, es decir, lo que hace que se las refiera en último término a la matemática, es que en todas ellas es posible encontrar orden y medida. Es ahora cuando se comprende lo mencionado al comienzo del capítulo: que es prudente hablar de “la ciencia” en vez de “las ciencias”, puesto que finalmente todas se remitirán a la “matemática universal”.

5.3. La explicación matemática del mundo

Podría parecer al lector crítico que la doctrina cartesiana deja la mayor parte del mundo sin explicar, puesto que sólo es capaz de conocer con certeza relaciones lógico–matemáticas, mientras que la totalidad de las cosas que nos rodean, al ser dudosas, quedan reducidas casi a ilusiones. El mundo físico, el que realmente importa cuando nos separamos de la teoría, hasta aquí sigue sin tener su explicación. Ha sido puesto en duda y de él no tenemos más evidencia que la de los objetos del mundo onírico. Pero no cabe duda de que nuestro filósofo se preocupó de él, como consta en muchos de sus textos. Mas, si antes había dudado fundadamente de los objetos de la experiencia sensible, ¿cómo pueden ser estos introducidos coherentemente dentro de la teoría? Para dar este paso, Descartes ha debido reinventar completamente los fundamentos de la física, como señala el profesor Menanteau:

Intelectualiza a la Física geometrizándola, y a la geometría la separa de toda imaginación espacial para transmutarla en un álgebra cuyos términos dependen exclusivamente de una actividad espiritual, y realiza así, con hechos, la revolución copernicana del conocimiento.⁴

Vemos que la revolución comprende dos partes. La primera, atañe a la física, puesto que a partir de Descartes no se admite nada en ella que no sea admitido también en matemática.

⁴Menanteau, op. cit., p. 49.

La segunda, se lleva a cabo en la geometría misma, ya que fue necesario eliminar de ella las nociones de figura y espacio para hacerla totalmente inteligible.

En cuanto a las figuras, muchas cosas casi saltaban a los ojos, y eran resultado de consecuencias rigurosas. Pero me parecía que no demostraban en medida suficiente a la inteligencia misma por qué eran así y como se llegaba a encontrar dichos resultados.⁵

Es esta segunda revolución lo que se conoce como “geometría analítica”, artificio cartesiano⁶ que consiste en la reducción de la figura utilizada en la geometría euclidiana y que arrastra consigo una carga espacio-sensorial, a simples ecuaciones. De este modo, asignando coordenadas dentro de un plano, llegamos a comprender una circunferencia no por el dibujo que se haga de ella, sino que por la ecuación $(x - a)^2 + (y - b)^2 = r^2$, como se aprecia en 5.1:

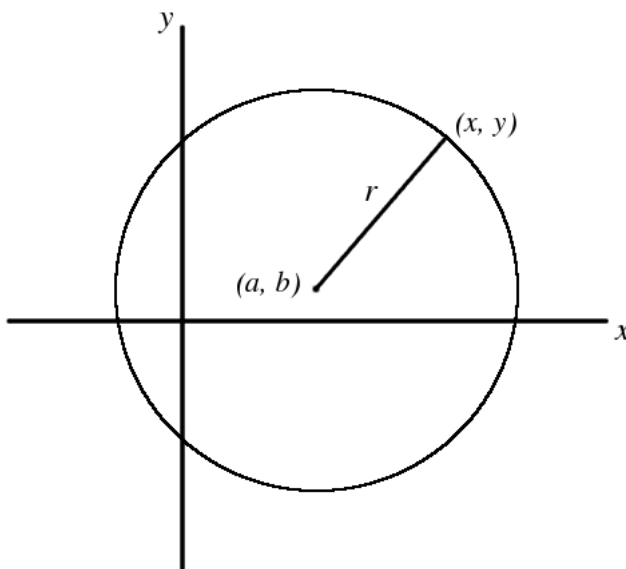


Figura 5.1: Círculo de centro (a, b)

El círculo quedará definido, entonces, por todos los puntos que satisfagan la ecuación anterior. Cuando el círculo tenga como centro el origen⁷, la ecuación se reducirá a $x^2 + y^2 =$

⁵Descartes, *Reglas*, p. 21.

⁶Aunque utilizado antes por Fermat. Cf. León Brunschvicg, *Las etapas de la filosofía matemática*. Lautaro, Buenos Aires, 1945, p. 125 en adelante.

⁷Es decir, el punto $(0, 0)$

r^2 , según puede verse en 5.2. Esta última forma de la ecuación nos recuerda al famoso teorema de Pitágoras, $a^2 + b^2 = c^2$, esto es, cateto al cuadrado más cateto al cuadrado es igual a la hipotenusa al cuadrado. Podemos notar que la ecuación tiene la misma forma que el célebre teorema si consideramos que la hipotenusa equivale al radio (r) del círculo, y los catetos a la medida de los ejes x e y , por lo que el centro y algún punto del perímetro de la circunferencia definido por (x, y) , corresponden a los extremos de la hipotenusa, como se ve en 5.3.

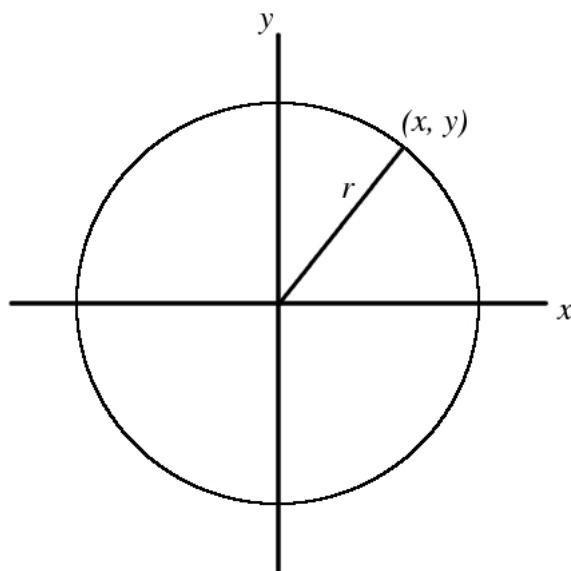


Figura 5.2: Círculo con centro en el origen.

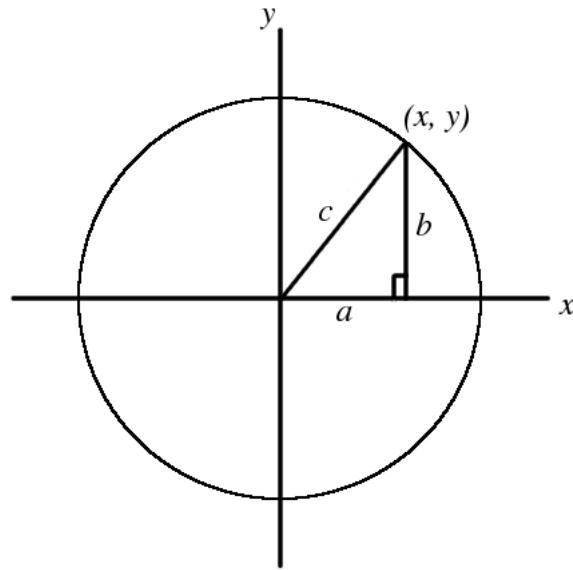


Figura 5.3: El radio equivale a la hipotenusa de un triángulo rectángulo.

De esta manera, vemos en qué sentido es posible referirse al mundo físico de una forma plenamente coherente con la teoría, es decir, inteligible, tal como lo expresa Descartes al comienzo de la sexta meditación:

Ya sé que puede haberlas (cosas materiales), en cuanto que se las considere como objetos de las demostraciones geométricas, ya que de esa manera las concibo muy clara y distintamente.⁸

Así, aplicada la red de relaciones matemáticas sobre el mundo sensible, mediante intuiciones y deducciones, podemos emitir acerca de él juicios firmes y verdaderos, es decir, podemos conocerlo.

⁸Descartes, *Meditaciones*, p. 173.

Capítulo 6

De la práctica

6.1. ¿Hay algo firme y seguro en las acciones?

Hasta aquí nos hemos preocupado del ámbito estrictamente teórico en la filosofía cartesiana. Sin embargo, no parece correcto terminar estas páginas sin antes revisar, de forma brevísima, lo que respecto a las costumbres dice Descartes.

No cabe duda que es a la teoría a la que le dedicó la mayor parte de sus esfuerzos, si bien consideró a la moral como la más importante de las ciencias prácticas, contándose entre ellas la mecánica y la medicina. Sin embargo, no encontramos en las obras de Descartes ninguna en la que se ocupe de estos asuntos de forma extensa y rigurosa. Por el contrario, muy lejos de pretender elaborar una moral, en la primera parte del discurso podemos leer lo siguiente:

Es cierto que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los otros hombres, apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que obtenía era que, viendo varias cosas que, a pesar de parecernos muy extravagantes y ridículas, no dejan de ser admitidas comúnmente y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendía a no creer con demasiada firmeza aquello de lo que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido.¹

Lo cual parece indicar que, en el ámbito de la práctica, nada es firme y seguro, como en la teoría, pues mientras en esta última es la luz natural de la razón la que nos obliga a aceptar o rechazar ciertas proposiciones, en la primera sólo juzgamos en virtud de lo que nos enseña nuestra costumbre. Tal parece que no hay principios prácticos, y sin ellos, resulta imposible elaborar una teoría ética acabada y fundamentada.

¹Descartes, *Discurso*, p. 46.

¿Caemos entonces en una suerte de caos moral, en la que todo está permitido debido a la ausencia de principios? Eso parece exagerado. Lo único que podemos concluir de la cita anterior es que no nos encontramos en condiciones de calificar las acciones de los demás ni las propias de buenas o de malas en términos absolutos. Pero, dado que en la vida debemos actuar de una u otra forma, ¿tenemos alguna pauta según la cual regirnos?

6.2. ¿Cómo conducirnos en la vida?

La única referencia relativamente extensa que encontramos en Descartes tocante a las costumbres aparece en la tercera parte del *Discurso*. En ella se propone elaborar una moral de carácter provisional según la cual dirigir sus acciones de tal forma que le aseguren el buen curso de la vida. Esta moral consta de cuatro reglas simples. A saber:

- Aceptar las leyes del país en el que se encuentre. Como nuestras ideas se deben poner en cuestión de tal forma de no admitir por verdadero nada que sea falso o dudoso en vistas a la obtención del conocimiento, es preciso adoptar, mientras dure esta búsqueda, las de los más sensatos, y siempre seguir la opinión más moderada, puesto que, además de alejarnos de los extremos, siempre perniciosos, nos permite arrepentirnos y echar pie atrás más fácilmente en caso de que detectemos en ella algún signo de error.
- Actuar de forma firme y resuelta. De este modo, evitaremos perder el tiempo, como lo hacen quienes, encontrándose extraviados en medio de un bosque, caminan de un lado para otro en vez de seguir una sola ruta fija que los lleve más fácilmente fuera de los peligros. Si no encontramos más razón en actuar de una forma que de otra, debemos optar por la más probable, y en caso de que las probabilidades estén equiparadas, seguiremos cualquiera de ellas con determinación. Así, de paso, evitaremos arrepentimientos e inseguridades.
- Moderar los propios deseos antes que pretender cambiar el mundo según nuestra voluntad, del mismo modo que razona el Rey en *El Principito*:

Si yo ordenara –decía frecuentemente–, si yo ordenara a un general que se transformara en ave marina y el general no me obedeciese, la culpa no sería del general, sino mía.²

²Antoine de Saint-Exupéry, *El Principito*. Ediciones del Sur, Santiago, 2007, p. 41

Así permaneceremos contentos evitándonos decepciones y frustraciones, “acostumbrándonos a creer que nada está enteramente en nuestro poder además de nuestros propios pensamientos”.³

- Buscar siempre la verdad, ya que mientras mejor juzguemos acerca de todas las cosas, mejores también serán nuestras acciones.

Sin duda, podemos ver que la moral provisional cartesiana no tiene como fin hacernos actuar de forma correcta, ya que no contamos con principios prácticos aún según los cuales regirnos, sino simplemente, evitarnos problemas y llevar una vida tranquila.

6.3. El verdadero valor del sentido externo

En este contexto, no podemos solidarizar con aquellos que afirman que Descartes está en guerra con los sentidos. Si bien ellos constantemente nos engañan, y no conviene confiar en los que alguna vez nos han engañado, en la sexta meditación se dice de forma reiterada que nos enseñan “alguna verdad”. ¿Cuál es esta “alguna verdad”? Debido a toda la argumentación presente en la segunda meditación, podemos concluir que no es una verdad científica, sino práctica.

Ahora bien: esa naturaleza me enseña a evitar las cosas que producen en mí el sentimiento de dolor y a acercarme a las que me proporcionan cierto sentimiento de placer; pero no veo que, además de esto, me enseña también que de todas esas diversas percepciones de los sentidos, debemos nunca sacar conclusiones acerca de las cosas que están fuera de nosotros, sin que el espíritu las haya examinado cuidadosa y totalmente.⁴

Sin embargo, esta verdad práctica, la de acercarnos a las comodidades y alejarnos de las incomodidades, es susceptible fácilmente a error si consideramos, por ejemplo, el caso de que un buen vaso de vino haya sido mezclado con un veneno letal, inclinándonos los sentidos a beber el vino y con el veneno, produciéndonos la muerte. Aun así, debemos considerar que la equivocación no ha sido de los sentidos, quienes han realizado su trabajo correctamente, sino que debemos atribuirla a la incapacidad de nuestra naturaleza de conocer todas las cosas a cabalidad.

Así, vemos cómo finalmente Descartes ha restituido a los sentidos el papel que les corresponde, librándolos de la enorme carga de servir al conocimiento, carga que, por lo demás, les había sido injustamente asignada.

³Descartes, *Principios*, p. 59

⁴Descartes, *Meditaciones*, pp. 182-183.

Conclusión

Hemos revisado parte de la filosofía cartesiana en un orden que, a mi juicio, facilita enormemente la comprensión de la doctrina completa, y las conclusiones que han surgido de cada uno de los puntos tratados han sido expuestas, según este orden, inmediatamente después de revisar los argumentos correspondientes. No cabe, por tanto, más que hacer aquí una breve puntualización de lo ya tratado. Los resultados obtenidos han sido los siguientes:

- Es posible dudar de los objetos sensibles en cuanto externos a la mente, mas no de las verdades de razón.
- Entre estas últimas, es el *cogito* la que cobra el carácter de “ primer principio firme y seguro”, pues es la única que se garantiza a sí misma.
- La única existencia que demuestra el *cogito* es la del pensamiento, de donde no se sigue un “yo” ni una sustancia.
- El supuesto “yo”, al no ser el cuerpo, se considera como el alma, la que se reduce nada más que a algo que piensa.
- El cuerpo, en cambio, al ser una inspección del espíritu, se reduce a extensión.

Si la extensión es reducida al pensamiento, queda demostrada nuestra hipótesis, es decir, que no hay dualismo en Descartes, puesto que sólo es lícito hablar de la actividad intelectual, mas no de sustancia alguna. Las consecuencias que se desprenden inmediatamente de esto son de gran envergadura. En primer lugar, al no haber dualismo, y siendo la mente lo único seguro, caemos necesariamente en una especie de monismo idealista. En segundo lugar, y se sigue de lo anterior, la única explicación posible del mundo ha de ser de carácter matemático, siendo la *mathesis universalis* la única forma de hacer intuible las representaciones sensibles. Sin embargo, es necesario destacar junto con Hamelin, que para Descartes este idealismo era algo meramente teórico, es decir, es la conclusión inevitable a la que debe llegar el que razona con método, pero no puede representar una directriz para nuestras acciones.⁵

⁵Hamelin, *El sistema de descartes*, p. 246.

Una vez terminado nuestro trabajo, sólo queda esperar que éste signifique un pequeño aporte para algunos campos de la filosofía tales como la teoría del conocimiento o la filosofía de la mente, al eliminar la concepción común que se ha tenido de la doctrina cartesiana, y que, a lo largo de la historia, al no ser debidamente revisada, ha sido causa de los más variados prejuicios que no hacen sino entorpecer el desarrollo de la disciplina. Sirva también para incitar a nuevos estudios acerca de nuestro filósofo y del alcance de su teoría, que, a menudo, no ha sido tratada con la justicia que merece.