

Bibliografía disponible en castellano

Bibliografía básica

- Bodin, Jean; *Los seis libros de la república* (1576)
Hobbes, Thomas; *Del ciudadano* (1642)
Hobbes, Thomas; *Leviatán* (1651)
Locke, John; *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690)
Maquiavelo, Nicolás; *El Príncipe* (1513)
Maquiavelo, Nicolás; *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* (1513)
Montesquieu; *El espíritu de las Leyes* (1748)
Moro, Tomás; *Utopía* (1516)
Rousseau, Jean Jacques; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755)
Rousseau, Jean Jacques; *El Contrato Social* (1762)

Bibliografía secundaria

- Bobbio, N. Bovero, M.; *Orígenes y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985
Camps, V.; *Historia de la ética*, Vol II, Barcelona, Critica, 1992
Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Nº 6: *Del Renacimiento a la Ilustración I* (Especialmente: Dotti, J.; "Pensamiento político moderno"), Madrid, Trotta, 1994
Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Nº 21: *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid, Trotta, 2000
Habermas, J.; *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997
Macpherson, C. B.; *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979
Pettit, Ph.; *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999
Sabine, G.; *Historia de la teoría política*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1994
Skinner, Q.; *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1998
Skinner, Q.; *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (2 vol.), Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1986
Thiebaut, C.; *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Critica, 1991
Vallespín, F.; *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1990
Wolin, S.; *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Bs. As., Amorrortu, 1993

Una introducción al estudio de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes

Silvia A. Manzo

I. Descartes y su tiempo

René Descartes (La Haye, Francia 1596- Estocolmo, 1650) ha pasado a la historia como el fundador de la filosofía moderna. Su vida transcurrió principalmente en Francia y en los Países Bajos durante una época de agitadas luchas políticas y religiosas. Por ese entonces se iniciaba lentamente el proceso de conformación de los estados nacionales y de centralización del poder conducente al absolutismo monárquico. La economía mercantilista permitía que la burguesía, a la que pertenecía la familia de Descartes, ascendiera en poder económico. Lentamente, la clase burguesa se definía como un actor en el espacio político regido por la monarquía borbónica que gobernaba a Francia. A los conflictos políticos entre los estados europeos se sumaban los intereses religiosos. Esto trajo como consecuencia numerosos y largos enfrentamientos armados como la Guerra de los Treinta Años. Por otro lado, se produjeron grandes movimientos inmigratorios a causa de las persecuciones religiosas.

En el plano intelectual, el siglo XVII fue escenario de una gran fecundidad de ideas en el que las nuevas corrientes coexistían tensamente con el saber tradicional. Se estaban sentando las bases de la ciencia moderna a través de una nueva manera de investigar el mundo en la cual los instrumentos científicos y la experimentación ocupaban el lugar central. La muestra más contundente de la emergencia de una nueva concepción del mundo se manifestaba en la astronomía, donde se debatía en torno al heliocentrismo defendido por Copérnico en 1543. Más tarde, Galileo defendió el copernicanismo con nuevos fundamentos, pero sus tesis fueron condenadas por la Iglesia Católica en 1616 y 1633, hecho que afectó considerablemente los proyectos de Descartes. Paralelamente, los centros educativos seguían más o menos

ortodoxamente el curriculum medieval. Allí se enseñaba la filosofía tradicional, repitiendo con algunos aditamentos la interpretación medieval de las ideas de Aristóteles. Sin embargo, esta filosofía, comúnmente conocida como "escolástica", estaba siendo duramente cuestionada por los partidarios de las nuevas ideas. La descalificaban por varias razones, entre las que se destacan dos. Por un lado, rechazaban su método, la silogística. Juzgaban que era inadecuado para avanzar en el conocimiento del mundo y que sólo servía para repetir lo que ya se conocía de antemano. Por otro lado, consideraban que su metafísica y su filosofía natural estaban plagadas de falsedades, incoherencias y conceptos vacíos.

Descartes fue uno de los pensadores más críticos de la filosofía escolástica impartida en el siglo XVI, a pesar de que muchas veces hizo uso de algunas de sus doctrinas para elaborar su propio pensamiento. De hecho, sus deudas con el saber tradicional son producto de su formación en el colegio La Flèche, al que asistió desde los 10 hasta los 18 años. El colegio estaba a cargo de la orden jesuita, líder intelectual de la Contrarreforma. A través de sus instituciones educativas los jesuitas se habían propuesto no sólo formar una élite ilustrada destinada a ocupar los más altos cargos en la sociedad, la Iglesia y el estado, sino también promover la renovación, defensa y expansión del catolicismo. Allí se enseñaba básicamente la filosofía del aristotelismo escolástico y usaban los métodos de enseñanza medievales. Cabe agregar que los jesuitas estaban interesados por las matemáticas (especialmente la óptica y la astronomía) y por los descubrimientos científicos. Por ello, sus alumnos podían acceder a temas que excedían el tradicional curriculum medieval. Esta peculiaridad de la educación jesuita alimentó la inclinación natural de Descartes por las matemáticas y por las nuevas teorías. De hecho, él mismo reconoció que había asistido a uno de los mejores colegios de Europa. Sin embargo, las más de las veces describió en tono negativo su paso por La Flèche. En numerosas ocasiones nos relata que todo lo que se le había enseñado allí como una verdad indiscutible era cuestionable y muchas veces falso. Esta situación creó en Descartes un sentimiento de insatisfacción con respecto al estado de las ciencias que lo impulsó a construir una filosofía y un método alternativos.

2. Las *Meditaciones Metafísicas*

Después de sus estudios en La Flèche, Descartes se graduó en leyes en la Universidad de Poitiers. En los años siguientes su actividad intelectual se concentró en las matemáticas. Intermitentemente durante la década de 1620 redactó un serie inconclusa de reglas metodológicas,

que después iban a ser publicadas como *Reglas para la dirección del espíritu*.¹ Con ellas, Descartes pretendía definir las estructuras abstractas generales del pensamiento científico. Allí, fuertemente inspirado por sus investigaciones en las matemáticas, introduce su ideal de la unidad de todas las ciencias a través de un método común, la *mathesis universalis*, definida como la ciencia general del orden y la medida. La primera obra donde se plantea con toda claridad el problema de la reforma del método y la nueva fundamentación de la metafísica es el *Discurso del Método*. Este obra breve, escrita en forma autobiográfica, se publicó en 1637 junto con tres ensayos científicos (*Dióptrica*, *Meteorica* y *Geometría*) en los que Descartes se propone poner en práctica las reglas metodológicas que propone en la tercera parte del *Discurso*. En la primera y segunda parte del *Discurso*, Descartes expone su rechazo por la enseñanza recibida y plantea la necesidad de una reforma metodológica que funde nuevamente a la metafísica y, a partir de ella, al resto de las ciencias.

Años después, entre 1639 y 1640, Descartes se dedicó a profundizar sus doctrina metafísica y compuso su obra maestra, las *Meditaciones Metafísicas*, pieza que hoy se lee una y otra vez en los cursos introductorios al estudio de la filosofía. Si bien las ideas aquí presentadas también fueron expuestas en el *Discurso* y en una obra posterior, *Principios de la Filosofía* (publicada en 1644), el propio autor afirma que las *Meditaciones* constituyen su obra metafísica definitiva y completa. Antes de publicarla, Descartes le pidió a Marin Mersenne que difundiera el manuscrito en los círculos intelectuales, con la intención de recibir objeciones y contestarlas. Así, en 1641 la obra fue publicada por primera vez en latín con el título *Meditaciones sobre la filosofía primera en las que se demuestra la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo humanos*, junto con seis grupos de objeciones y las respuestas a las objeciones; en 1642, apareció la segunda edición en la que se agregaba nuevas objeciones con sus respectivas respuestas. Finalmente, Descartes supervisó la traducción al francés que fue publicada en 1647, que omite las séptimas objeciones y agrega una carta a Jacques Dinet.

El estilo peculiar en el que Descartes eligió presentar su sistema metafísico bajo la forma de "meditaciones" parece inspirarse en los ejercicios espirituales jesuitas y en los manuales de espiritualidad comunes

1 Hasta hace poco se creía que todas las "Reglas" fueron escritas en 1623, pero nuevas evidencias señalan que un primer grupo fue compuesto entre 1620 y 1621. Las *Reglas* se publicaron por primera vez en una traducción al holandés en 1684. Cf. Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, New York, 1997, 2da. ed, p. 111.

en su época. El autor relata en primera persona una vivencia de reflexión personal. Se trata de una especie de viaje espiritual, casi religioso, en busca de obtener los fundamentos de la ciencia verdadera. Lejos de plantearse como una fría reflexión filosófica, las meditaciones son narradas como una búsqueda apasionada y comprometida que no des-cansa hasta lograr su objetivo.

Como resulta claro en el título, el propósito de las *Meditaciones* es demostrar la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo, a partir de la cual se infiere con toda seguridad la inmortalidad del alma. Como era habitual por entonces, la obra cuenta con una carta dedicatoria, en este caso dirigida a los Doctores de la Universidad de la Sorbona. Allí Descartes expresa el propósito y utilidad de la obra. Advierte que si bien es posible conocer la existencia de Dios y la inmortalidad del alma a partir de las Sagradas Escrituras, sólo a través de pruebas racionales se podrá persuadir de estas verdades a los no creyentes. Luego, en el Prefacio al lector, Descartes hace referencia al *Discurso del Método* y señala que espera aclarar algunas cuestiones metafísicas que se trataron en sus páginas. Antes de la exposición de las seis meditaciones, se nos ofrece un resumen de cada una de ellas. La parte final expone las Objeciones y Respuestas, sin duda de gran utilidad para comprender mejor el núcleo del texto.

3. Resumen del contenido de las seis meditaciones

Por razones de extensión, sólo analizaremos con más detalle el contenido y la argumentación de las tres primeras meditaciones, en las que se establecen las bases de la metafísica cartesiana. Antes de concentrarnos en ellas, haremos un breve repaso del recorrido total de la obra. La primera meditación tiene por objetivo buscar un camino seguro para llegar a verdades firmes y permanentes en las ciencias. Para ello propone como necesario el método de la duda: ha de tomarse como falso todo aquello sobre lo cual pueda sostenerse la más mínima duda. Luego, se debe buscar una verdad indudable a partir de la cual se cimiente la ciencia. Descartes no examina todas y cada una de nuestras opiniones sobre las que se puede dudar sino que señala cuáles son las fuentes generales en las que se basan. Las ideas de las cosas sensibles (incluida la existencia de su propio cuerpo y del mundo exterior) deben considerarse dudosas porque los sentidos mediante los cuales se llega a ellas no son confiables y porque no hay manera de distinguir con seguridad la vigilia del sueño. Por su parte, las ideas de las matemáticas, si bien parecen absolutamente ciertas, son puestas en duda proponiendo como

hipótesis la existencia de un Dios engañador. Como cierre, para llevar la duda al extremo (duda hiperbólica) y no recaer en las antiguas opiniones, Descartes supone la existencia de un genio maligno que me engaña al hacerme creer que algo es cierto.

Una vez que en la primera meditación se ha desarrollado la etapa destructiva del método, en la segunda meditación Descartes inicia la etapa constructiva: se propone encontrar al menos una primera verdad sobre la que no se pueda dudar. Examinando sus ideas encuentra que su mente al suponer que no existe todo aquello de lo que duda, no puede, sin embargo, percibir que ella misma no existe. Yo dudo y mientras dudo existo. "Pienso, por lo tanto existo" es la primera verdad a la que se puede llegar. Esta verdad, conocida comúnmente como *cogito* ("pienso" en latín), escapa a toda razón de duda: por más que el genio maligno me engañe, no podría engañarme si yo no existiera. Al intentar profundizar el contenido de esta primera percepción "clara y distinta", Descartes define qué soy yo en estos términos: una cosa que piensa (sustancia pensante). Con ello, se da por satisfecho y concluye la segunda meditación.

La tercera meditación se propone seguir avanzando en el descubrimiento de verdades indudables. Para ello señala que lo que le resulta indudable es todo aquello que la mente le presenta como claro y distinto. Así establece la claridad y distinción de las ideas como criterio de verdad. Pero, las verdades matemáticas aunque parecen claras y distintas, quedaron en duda a causa de la hipótesis del Dios engañador. Si Dios es engañador el criterio de verdad pierde validez. Por lo tanto, es necesario saber si Dios existe y si es engañador. El núcleo de la meditación se concentra en ofrecer pruebas de la existencia de Dios. Como corolario Descartes concluye que no pertenece a los atributos de Dios ser engañador, con lo cual refuta la hipótesis propuesta en la segunda meditación. Examinaremos con detalle las pruebas en la siguiente sección.

En cierto sentido, la cuarta meditación constituye un paréntesis en el hilo argumentativo general, ya que no prosigue con el descubrimiento de nuevas certezas, sino que se detiene en el análisis de las facultades de la mente. Descartes se concentra en determinar las razones que hacen que la mente caiga en el error. De la meditación anterior, se sigue claramente que mis errores no son causados por Dios. Ciertamente, él no quiere que me equivoque y me ha dotado de las facultades necesarias para conocer la verdad. Pero, ¿por qué, entonces, caemos en el error? Antes de darnos la respuesta, Descartes distingue dos facultades de la mente: el intelecto y la voluntad. El intelecto es la facultad de conocer. Se caracteriza por ser pasivo y limitado, es decir que puede acceder al conocimiento de sólo algunas partes de la realidad (el concep-

to de lo infinito, por ejemplo, no le es totalmente cognoscible, por lo tanto, no conoce la esencia de Dios en profundidad). Por su parte, la voluntad es la facultad de elegir. A diferencia del intelecto, es activa e ilimitada. Entre otras cosas, elige qué ideas del intelecto une para formar juicios (por ej., el juicio "el hombre es un animal racional"). Así el hombre goza de una absoluta libertad de querer pero de una limitada libertad de conocer. El contraste entre la infinitud de la voluntad y la finitud del intelecto produce un desequilibrio, puesto la libertad de la voluntad puede "ir más lejos" que el intelecto. De ahí, la voluntad es capaz de formar juicios que no son claros y distintos. Así pues, el error en el conocimiento se origina en el mal uso de la libertad de la voluntad. La manera de evitar el error es poner límites a las acciones de la voluntad.

La quinta meditación retoma el hilo argumentativo. Se propone valerse del criterio de verdad a fin de examinar si las dudas acerca de la existencia de las cosas materiales pueden seguir aún manteniéndose en pie. Para ello decide enumerar sus ideas claras y distintas. Entre ellas encuentra la idea de extensión, propia de las cosas materiales, y las ideas matemáticas. En este punto Descartes pospone para la sexta meditación el examen de las ideas de las cosas materiales y se detiene a caracterizar la naturaleza de los objetos de las ideas matemáticas. Estos objetos existen independientemente de la mente, sus esencias son verdaderas e inmutables, pertenecen a un grupo de nociones que Descartes suele denominar "verdades eternas". No importa si existe un triángulo fuera de mí, a partir del cual yo haya imaginado la idea de triángulo. Estoy seguro de la verdad sobre el triángulo por el mero hecho de que todo lo que percibo con claridad y distinción es algo verdadero. La idea del triángulo se le presenta a la mente como innata. A propósito de estas ideas, Descartes presenta otra prueba de la existencia de Dios, comúnmente conocida como "argumento ontológico". El argumento básicamente consiste en lo siguiente. Mi idea de la esencia de Dios como ser perfecto implica que entre sus atributos se incluya la existencia (pues la no existencia es una imperfección). Esto es, concibo clara y distintamente que a la esencia de Dios le corresponde necesariamente la existencia. En consecuencia, dado el criterio de verdad establecido, puedo afirmar con toda certeza que Dios existe. En suma, tengo tanta certeza acerca de las propiedades del triángulo como acerca de la esencia de Dios, cuyo atributo necesario es la existencia. Como corolario de la prueba, Descartes afirma abiertamente que Dios es la garantía del conocimiento, ya que todo depende de su existencia y no permite que yo me engañe cuando concibo algo clara y distintamente. Por lo tanto, concluye que es ne-

cesario que todo lo que concibo clara y distintamente sea verdadero.² Al cierre de la meditación desecha sus dudas sobre las verdades matemáticas y la idea de extensión.

En cambio, las ideas sobre las cosas materiales exigen mayor examen. En efecto, no siempre son claras y distintas y he encontrado razones para dudar de ellas, que no pueden ser invalidadas por la mera refutación de la hipótesis del Dios engañador. La sexta meditación se dedica a esta cuestión y también aborda uno de los temas centrales de la obra: la distinción real mente-cuerpo. La argumentación en favor de la distinción y, a su vez fuerte unión, de la mente y el cuerpo es compleja e involucra marginalmente varios tópicos que es imposible considerar aquí. Intentaremos ofrecer un resumen lo más claro posible. En primer lugar, Descartes señala que las meditaciones anteriores muestran la posibilidad de que existan cosas materiales. Por su parte, la imaginación indica su probabilidad y además sugiere que tengo un cuerpo. Seguidamente, analiza paso a paso la sensación. Por mis sensaciones concibo muy clara y distintamente que poseo un cuerpo, al que siento como mío e inseparable de mi mente, que interactúa con otros cuerpos ajenos; poseo muy vívidamente las sensaciones de hambre, dolor, etc.; percibo ideas de cosas sensibles, incluso en contra de mi voluntad, que no podrían llegar a mi mente sino a través de lo que siento como mis sentidos. También concibo que existen cuerpos externos que causan esas ideas que me llegan a través de los sentidos y que son similares al contenido de las mismas. Ahora bien, por la garantía divina ya no tengo razones para dudar de estas sensaciones claras y distintas. A partir de ellas, puedo advertir claramente que mi mente es realmente distinta de mi cuerpo. También que tengo un cuerpo y que hay cosas externas que causan mis ideas de la sensopercepción. A través de sensaciones tales como el dolor y el hambre, mi naturaleza me enseña además que mi cuerpo está unido a mi mente de una manera ininteligible para el hombre. Por lo tanto, advierto que el hombre tiene una naturaleza dual compuesta de mente y cuerpo.

Al cierre de la sexta meditación Descartes concluye que ya ha alcanzado el objetivo planteado. La voluntad puede dejar de poner en prác-

2. A partir de este argumento, Antoine Arnauld y posteriormente muchos otros, señalaron una de las objeciones más fuertes a la metafísica cartesiana, conocida como "círculo cartesiano". La objeción plantea lo siguiente. No podemos tener certeza de que Dios existe salvo que lo concibamos clara y distintamente. Por lo tanto, antes de estar ciertos de que Dios existe debemos establecer que todo lo que concebimos clara y distintamente es verdadero. Pero, y aquí se da la circularidad, Descartes afirma que sólo podemos establecer ese criterio porque estamos ciertos de que Dios existe.

tica la duda hiperbólica porque ya es innecesaria. La fundamentación metafísica de la ciencia ya ha sido establecida.

4. Desde la duda hiperbólica hasta la existencia de Dios

(a) Las razones para dudar

Como punto de partida, Descartes observa con insatisfacción que hasta el momento aceptó como verdades muchas opiniones falsas, sobre las cuales luego fundamentó otras opiniones igualmente falsas. Frente a esta situación de precariedad para la ciencia, considera entonces necesario tomar una decisión radical: todo lo que parezca dudoso será tomado como falso (o no existente), hasta tanto no se encuentre una verdad indudable que sirva de fundamento para la demostraciones de todas las verdades de la ciencia.

De esta manera, Descartes presenta la duda como un método, es decir, como una vía, un camino destinado a encontrar la verdad. No emprende el camino fácil y cómodo de negar la realidad o declararse indeciso porque encuentra razones para dudar. La duda cartesiana no está animada por un escepticismo negador de la posibilidad de un conocimiento absolutamente cierto. En verdad, se trata de un recurso argumentativo, un ejercicio de la voluntad, que lleva al escepticismo a su máximos límites con la intención de refutarlo definitivamente. Una vez logrado el objetivo, el método de la duda se desecha.

Si bien el método debe aplicarse a todas mis opiniones, no será necesario examinarlas a todas una por una, lo cual, por otro lado, sería imposible. Basta con clasificar mis opiniones y las fuentes de las que provienen, y examinar si las fuentes mismas son dudosas. Una importante fuente de muchas de mis opiniones son los sentidos. Pero yo mismo he observado que en ocasiones me han engañado. Por lo tanto, no debo confiar en ellos y debo rechazar todas las opiniones surgidas de tal fuente: mi propio cuerpo, las cosas que me rodean, mis sensaciones, etc.. Descartes aventura una posible objeción del sentido común a poner en duda las ideas provenientes de la sensopercepción: ¿no me comporto como un loco si dudo de lo que estoy percibiendo ahora, por ejemplo, que estoy sentado y leyendo? En respuesta a esta objeción agrega un nuevo motivo para la duda. En este momento creo que estoy sentado y leyendo, pero también muchas veces he soñado que estaba sentado y leyendo, pero tenía la seguridad de que estaba despierto. Aunque ahora estoy cierto de que estoy despierto, sentado y leyendo, esta certeza puede ser parte de mi sueño ¿cómo diferenciar la vigilia del sueño, la realidad de la apariencia? Por lo tanto, encuentro una nueva razón para dudar de

que mi percepción sensible actual es cierta, pues no encuentro razones para estar seguro de que no estoy soñando.

En este punto Descartes hace una distinción entre cosas compuestas y cosas simples que tendrá consecuencias epistemológicas importantes, ya que determinará una división fundamental entre las ciencias. Si un pintor desea hacer una pintura, represente un objeto real o no, necesariamente ha de valerse de colores y formas a partir de cuya combinación creará su obra. De la misma manera, para formar la idea que tengo de mi mano, sea imaginaria o no, mi mente necesariamente debe combinar cosas aún más simples y más universales verdaderamente existentes que pertenecen a la naturaleza de lo corpóreo: la extensión, la figura, la magnitud, etc.. Así, la mano y todos los cuerpos estudiados por ciencias como la física, la astronomía y la medicina son cosas compuestas. De ellas sólo se puede tener un conocimiento confuso debido a los argumentos que ya hemos señalado.

En cambio, las ciencias matemáticas estudian cosas muy simples y muy generales. Existan en la naturaleza o no, mis ideas sobre esas cosas son indudables: sea que duerma o esté despierto $2 + 3$ suman 5. Así, no hay razón aparente para dudar de ellas. Sin embargo, Descartes se propuso que la duda llegue a extremos inimaginables y que incluso vulnere la certeza que le es propia a las verdades matemáticas. Es por eso que busca un recurso argumentativo para no dejarlas indemnes de la duda. Para ello, propone una hipótesis que retoma la antigua creencia en la existencia de un Dios: ¿hay alguien que me pueda asegurar que este Dios omnipotente no ha hecho que no exista el cielo y que sin embargo quiera que yo crea que realmente existe, o que me equivoque cada vez que afirmo que $2 + 3$ suman 5? Tal vez —aún no lo sé—, no sea contrario a la bondad divina hacer que me engañe siempre o al menos que me engañe a veces. Sí, por el contrario, no existe Dios y debo mi origen a una causa menos perfecta, tantas más razones tengo para suponer que yo soy tan imperfecto que me engañe siempre. Por lo tanto, en base a esta hipótesis encuentro razones para dudar incluso de las verdades matemáticas.

No conforme con la extremidad de la duda, antes de cerrar la primera meditación Descartes propone otro supuesto para frenar mi tendencia psicológica a creer en mis antiguas opiniones y olvidarme que las he puesto en cuestionamiento. Con ello hago uso de la infinita libertad de mi voluntad para llevar la duda al extremo y cuestionar la racionalidad de la razón. Imaginaré que existe un genio maligno que usa todo su poder para engañarme. Sostendré que todas mis opiniones son falsas.

(b) Yo existo: primera certeza

Después de los resultados devastadores de la etapa destructiva, en la segunda meditación Descartes se propone encontrar una primera certeza, un punto arquimédico fijo y seguro. Por el método, supongo que todo es falso. Pero ¿hay algo cierto? He negado que tengo un cuerpo, pero ¿he negado que yo mismo existo? Ciertamente no. Es indudable que yo existía por el mero hecho de haber pensado en algo. Esta certeza escapa a la duda que me imponía la hipótesis del genio maligno: si me engaña, sin duda existo, pues no podría engañarme si no existiera. ¿Hay alguna otra razón para dudar de esta proposición: "yo pienso, por lo tanto yo existo"? En verdad, no. Sea que duerma o esté despierto, siempre que piense, existo. Hemos llegado a la primera certeza.

Descartes explica que a esta verdad primera la mente llega por una operación simple conocida como intuición. A pesar del nexo "por lo tanto", no se trata de un razonamiento. Es decir, en el *cogito* no se realiza una operación compleja por la cual a partir de una premisa ("yo pienso") se deduce una conclusión ("yo existo"). Tampoco se suponen, como Pierre Gassendi había objetado, premisas omitidas tales como "todo lo que piensa existe". Contra la interpretación de que el *cogito* es la conclusión de una demostración silogística, Descartes afirma que "Yo pienso, por lo tanto yo existo" es una proposición simple autoevidente. La mente cuando atiende a ella inmediatamente, en un acto simple no deductivo, descubre la necesaria coherencia, la inseparabilidad lógica del yo pensante y el existir.³

El otro gran tema de la segunda meditación es la descripción de la naturaleza del yo, uno de los puntos más criticados de la metafísica cartesiana. Para responder a la pregunta "¿Qué soy yo?", la estrategia de Descartes consiste en repasar las antiguas opiniones sobre la cuestión y examinar si siguen siendo dudables. Recuerdo que creía ser un hombre, es decir un animal racional, pero explicar el significado de tal definición es demasiado complejo y laborioso para el actual estado de mi conocimiento. Buscaré entonces entre mis opiniones más espontáneas. Creía poseer un cuerpo. Además, que me alimentaba y movía, que sentía y pensaba, acciones que atribuía al alma, a la que imaginaba como una llama sutil y muy tenue infusa en el cuerpo. Pero después, a partir de la primera meditación, he negado que posea un cuerpo; lo mismo puedo decir de esa llama sutil, que es también corporal, a la que solía imaginar como mi alma. Tampoco puedo asegurar que soy algo que se

³ En esta interpretación sigo a Beck, p. 86 ss.

alimenta, se mueve o siente, porque todos esos atributos podrían existir sólo si tengo un cuerpo. Sin embargo, si niego esos atributos no dejo de existir. En cambio, si separara de mí el atributo de pensar —si dejara de pensar, dejaría de existir. Por lo tanto, soy una cosa cuyo atributo inseparable es pensar. Dicho de otro modo, soy una cosa que piensa (*res cogitans*).

Previendo posibles objeciones a esta definición Descartes advierte que *no soy más que* una cosa que piensa. Es decir, niega la posibilidad de que yo tenga otros atributos esenciales que por el momento desconozco a causa de la precariedad actual de mi conocimiento. Tampoco dependo para conocerme de cosas imaginables que aún no conozco. Podría ciertamente imaginar que poseo otros atributos, pero la imaginación no es en este caso una fuente de utilidad. La imaginación es una facultad destinada a contemplar imágenes corpóreas, para lo cual depende de la existencia de mi cuerpo. Por ello, los atributos que podría imaginar sobre mí mismo quedarían sujetos nuevamente a la duda.

Llegado a este punto, Descartes profundiza su definición enumerando todo lo que le compete al pensar. Una cosa que piensa es una cosa que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina, que siente. Si ahora afirmo y luego niego algo, o más tarde imagino, sigo siendo siempre la misma cosa que, pensando, existe. *A estas acciones del pensar se las conoce como "modos del pensar". Cada uno de ellos equivale a pensar, son distintas manifestaciones o maneras de pensar. A través de ellas, conocemos a la sustancia pensante.*

Finalmente Descartes completa su descripción de la naturaleza del yo proponiendo el célebre ejemplo de la cera. Parte del hecho de que a pesar de todo el camino transcurrido, existe en mí una fuerte tendencia a creer que las cosas corpóreas me son más conocidas que esa parte de mí mismo que no cae bajo mi imaginación. A fin de refutar esta creencia, por un breve momento le "afloja las riendas" a su voluntad y le permite volver a creer en las cosas dudosas.

El ejemplo de la cera tiene precisamente ese objetivo. Una pieza de cera recién extraída de la colmena tiene un color, una forma y un olor determinados. Al acercarla al fuego sus atributos corporales cambian. Sin embargo, creo que se trata de la misma pieza de cera que antes. ¿Qué es lo que me permite sostener ese juicio? Ciertamente, no son los sentidos los que me indican que se trata de la misma cera, pues sus atributos sensibles han cambiado. Tampoco es la imaginación la fuente de mi saber. Ciertamente, por más que pueda imaginar la misma pieza de cera, por ejemplo, con distintas formas, mi imaginación es limitada y nunca podré imaginar absolutamente todas las formas posibles que la

pieza puede tener. En suma, es mi intelecto puro, "una inspección de mi espíritu", lo que me permite estar cierto de que se trata de la misma pieza de cera. Finalmente, agrega Descartes, el conocimiento de mi intelecto puro o espíritu es mucho más originario que el conocimiento de la cera y que cualquier otro conocimiento, ya que sin ese intelecto puro sería imposible concebir cualquier objeto. No puedo concebir un objeto si no es confirmando la propia existencia de mi yo pensante. Con ello, se reafirma que el yo es una sustancia pensante y que se conoce antes que cualquier otro objeto. De ahí, el título de la segunda meditación: "De la naturaleza del espíritu humano, que es más fácil de conocer que el cuerpo".

(c) La existencia de Dios

La tercera meditación busca seguir acumulando certezas. Para ello, se pregunta qué se requiere para tener certeza de algo. Ya que su único conocimiento cierto es "yo pienso, por lo tanto yo existo", busca en él los requisitos de la certeza. Al examinarlo la mente encuentra que lo concibe clara y distintamente. De ahí, Descartes establece como regla general que es verdadero todo lo que la mente concibe clara y distintamente. He aquí donde reside la función del *cogito* como fundamento del conocimiento del mundo externo. El criterio de verdad es el instrumento que nos sirve para determinar si una proposición es verdadera o falsa. La verdad es una marca del ser. Si percibo clara y distintamente una proposición, entonces tengo la certeza de que es verdadera. Descartes ofrece una definición del significado de los atributos de claridad y la distinción en los *Principios de la Filosofía*, I 45: claro es lo que está presente y manifiesto a una mente atenta; distinto es aquello que es tan preciso y está tan separado del resto que no contiene sino lo que es absolutamente claro. Entre ambos atributos se da una relación asimétrica: no todas las ideas claras son distintas pero todas las ideas distintas son necesariamente claras.

Luego de establecer su criterio, Descartes repasa sus antiguas opiniones y recuerda que, aún cuando a veces nos parecieran claras y distintas, tanto nuestras opiniones sobre las cosas materiales como sobre las matemáticas están sujetas a duda. En particular, las verdades matemáticas fueron puestas en duda al asumir la hipótesis de un Dios engañador. Es decir, si existe un Dios que me engaña el criterio de claridad y distinción no es aún suficiente para asegurarme la verdad de una proposición. Por tanto, para que mi criterio de verdad sea completamente eficaz, debo examinar si existe Dios, y, en caso de que la respuesta sea afirmativa, si ese Dios puede ser engañador.

Antes de dedicarse de lleno a su argumento de la existencia de

Dios, Descartes presenta una serie de consideraciones metafísicas que funcionarán como sus premisas. A manera de introducción, advierte que sólo a los juicios les compete ser verdaderos o falsos. En cambio, las ideas, que aquí son definidas como representaciones de cosas en nuestra mente, por ejemplo la idea de cielo y la idea de hombre, no son ni verdaderas ni falsas. En segundo lugar, distingue tres grandes clases de ideas: i) las innatas, que provienen de mi propia naturaleza pero no son inventadas por mi mente, están simplemente en ella; ii) las adventicias que tienen su origen en algo externo a mi mente; iii) las ficticias, que son inventadas por mi mente.

Más allá de esta clasificación, añade que, en tanto modos de mi pensamiento, todas las ideas son iguales entre sí. Pero, en referencia a sus realidades objetivas, las ideas se diferencian unas de otras. La realidad objetiva de una idea es aquello que es representado o está contenido en ella: por ejemplo, el hombre y el cielo. Ahora bien, hay distintos grados de realidad objetiva. Algunas ideas representan sustancias finitas (hombre, cielo); otras, representan sustancias infinitas (Dios); otras accidentes (blanco), etc. Eso supone una jerarquía de las ideas de acuerdo a la realidad objetiva que representan. Así, en cuanto a su contenido objetivo la idea de hombre (sustancia finita) es inferior a la idea de Dios (sustancia infinita).

Cabe agregar otra distinción que será de suma utilidad en el argumento de la existencia de Dios. En contraposición a la realidad objetiva (propia del contenido de las ideas) se encuentra la realidad formal (o actual). Las propiedades que existen objetivamente en las ideas existen formalmente en los objetos de esas ideas. La nieve que existe objetivamente —como representación mental— en mi idea existe formalmente en el objeto material nieve, tal como nosotros la concebimos en la idea que copia la realidad del objeto. Además, Descartes habla de la realidad eminente. En este caso, la realidad objetiva de una idea existe en un objeto de una manera superior a como nosotros la concebimos en la idea. Por tanto, la realidad objetiva contenida en nuestra idea no copia sino que simboliza la realidad eminente.

Ya finalizando la etapa preliminar de su argumento, Descartes introduce un principio de causalidad que, junto con la distinción de las ideas en función de su realidad objetiva, constituyen las premisas claves. Como punto de partida asume que no hay nada que provenga de la nada. Un efecto debe provenir de una causa. Y toda la realidad del efecto tiene que provenir necesariamente de su causa, pues si algo de lo que hay en el efecto no proviniera de la causa, entonces se daría el absurdo de que algo provendría de la nada. Dicho de otro modo, lo más perfecto

no puede provenir de lo menos perfecto. Todo ello es expresado en el siguiente principio de causalidad: en la causa eficiente debe haber por lo menos tanta realidad como hay en el efecto.

Ahora bien, este principio se aplica a todo tipo de efectos: tanto a los efectos que tienen realidad formal como a los efectos que tienen realidad objetiva. Así como la piedra (realidad formal) debe ser causada por algo que tenga al menos su misma realidad formal o eminentemente, así también la causa de mi idea de piedra debe ser causada por algo que tenga tanta realidad formal como realidad objetiva tiene mi idea, aún cuando no transfiera su realidad actual a mi idea. Cabe agregar que las causas de las ideas pueden tener solamente realidad objetiva, es decir, que también pueden ser ideas. Sin embargo, la serie causal debe iniciarse siempre por una causa existente formal o eminentemente.

Dado este marco metafísico, Descartes propone examinar si existen en la mente ideas que, de acuerdo al principio de causalidad, no pueden ser causadas por la mente misma. En caso afirmativo, se podrá concluir que existe algo más que la propia mente y, así, se podrá salir del solipsismo. De entre todas las ideas, Descartes encuentra sólo una que no puede ser causada por la mente: la idea de Dios. En efecto, concibo a Dios como una sustancia infinita, independiente, omnipotente, sumamente inteligente y por la cual yo mismo y todo lo demás, si es que existe algo más que yo, ha sido creado. Yo, que tengo esta idea, soy una sustancia finita. Puedo causar mi idea de Dios, en tanto lo concibo como sustancia, pero no puedo causar mi idea de Dios como ser infinito. Ciertamente, sólo concibo simbólicamente la infinitud de Dios, pues al ser yo finito no puedo representar la infinitud divina tal cual ella es. Por lo tanto, la realidad objetiva de mi idea de Dios debe ser causada por Dios mismo que posee eminentemente la infinitud. Dicho de otra manera, Dios existe porque de lo contrario yo no podría tener la idea de Dios en mí.

El argumento se reafirma con otro razonamiento que consiste en buscar cuál puede ser el origen de mi ser.⁴ Hay cuatro posibilidades. Puedo provenir i) de mi mismo; ii) de mis padres; iii) de algún ser menos perfecto que Dios; iv) de muchas causas parciales que en conjunción crean distintas partes de mí; v) de Dios. La alternativa i) es insostenible porque si yo fuera la causa de mi ser no sería imperfecto y podría causar todas las ideas que hay en mí (por ejemplo, la idea de Dios). Además, debería poder crearme a mí mismo en cada instante del tiempo que cons-

⁴ Podría decirse que se trata de dos argumentos distintos: uno sobre el origen de mi idea de Dios; otro sobre el origen de mí mismo. Pero el propio Descartes le resta importancia a considerarlos como dos pruebas distintas.

tituye la vida, porque crear es lo mismo que conservar en cada instante. Pero no encuentro en mí el poder de hacer que exista en el instante siguiente como existo ahora. En cuanto a las alternativas ii) y iii) ambas son rechazadas por razones similares: son causas imperfectas que no pueden dar cuenta de todo lo que hay en mí ser. En efecto, ninguna de ellas es capaz de causar mi idea de Dios. Si es verdad todo lo que adjudico a mis padres, es claro que no tienen la capacidad de hacer que yo me conserve a lo largo del tiempo ni de crearme como cosa pensante con mi idea de Dios. Sólo podría decirse que han puesto ciertas disposiciones en una materia que yo he juzgado ser mi cuerpo. Tampoco puedo ser causado por una multitud de causas parciales (iv) pues ninguna de ellas tiene la capacidad de crearme como una unidad inseparable. Por lo tanto, sólo es sostenible es la alternativa v): la causa primera de mí ser es Dios.

La idea de Dios no es inventada por mí ni me llega a través de los sentidos. Para Descartes tanto la idea de Dios como la idea de yo son innatas. Dios al crearme ha puesto en mí esa idea y la puedo encontrar cuando atiendo a lo que hay en mi mente. Como cierre de la tercera meditación Descartes llega al punto principal por el cual buscaba demostrar la existencia de Dios: la garantía de que no me engaña. En efecto, Dios existe y es ajeno a toda imperfección, por lo tanto, no puede ser engañador. Esta conclusión será fundamental para que en las siguientes meditaciones, especialmente en la V, Descartes presente a Dios como la garantía del conocimiento. Como habíamos señalado, el criterio de claridad y distinción se mostraba insuficiente para ser garantía absoluta de la verdad. Era necesario eliminar la hipótesis del Dios engañador. Ahora, que sabemos que Dios existe y es veraz, puedo confiar plenamente que cada vez que concibo algo clara y distintamente no me equivoco al afirmar que eso es verdadero. Descartes nos hace entender que si no encontraba esta garantía divina, su objetivo de restaurar las ciencias desde sus fundamentos hubiera sido imposible de lograr.

La construcción de una ciencia cuyos conocimientos fueran sólidos e indiscutibles fue un motivo que inspiró a muchos filósofos modernos. Enfrentados a lo que consideraban el fracaso del aristotelismo escolástico, buscaron nuevas vías para asegurar la verdad de las teorías científicas. Entre ellos, Francis Bacon (1561-1626) creyó que el método adecuado de la ciencia de la naturaleza era la inducción. Se debía partir de la observación de los hechos particulares para luego inferir leyes universales. Según Bacon, la providencia de Dios era el aval de que el progreso del saber era posible. Pero el conocimiento en sí, no necesitaba de otro aval más que las propias facultades humanas: la atenta y caute-

losa observación, la sagacidad y la observancia del método. A diferencia de Bacon, el celo de Descartes pedía para el conocimiento un aval algo más que humano. Tal vez mortificado por el avance cada vez más decidido de las filosofías escépticas, se sintió en la necesidad de apelar a un respaldo metafísico del conocimiento científico que fuera absolutamente incuestionable. Y se refugió en la existencia de un Dios que no engaña. En el itinerario que recorrió para encontrar ese aval construyó lo que marcaría indeleblemente a la filosofía y su porvenir: el concepto de sujeto.

Seguramente finalizada la lectura de esta introducción quedarán interrogantes abiertos. Ciertamente muchos puntos discutibles y cuestiones imprecisas, objeciones y problemas de interpretación no han sido considerados aquí. Todo ello, sin duda, ha limitado la posibilidad de ser más precisos y profundos en nuestra exposición. Con todo, esperamos que este ensayo haya servido para iniciar al lector en la filosofía cartesiana. Si, además, logramos inspirar en él la pasión por la lectura de las *Meditaciones Metafísicas*, que más de tres siglos han confirmado como una fuente inagotable de reflexión, nos daremos por más que satisfechos.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Para la preparación de esta introducción he consultado la siguiente literatura: Beck, Leslie J., *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford, 1965; Cassirer, Ernst, *El Problema del Conocimiento*, vol. 1, México, 1965 (1ra. ed. en alemán, 1903); Cottingham, John (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, 1992; Garber, Danjel, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, 1992; Gaukroger, Stephen, *Descartes: An Intellectual Biography*, New York, 1997, 2da. ed.

"El antiinnatismo de John Locke"

Silvia Solas

Los principios e ideas de la Ilustración se originan en Inglaterra y es John Locke el pensador que las expresa con claridad.

En el prólogo de su obra principal, el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, el mismo Locke determina que ante la esterilidad de las disputas metafísicas pretende indagar hasta dónde puede llegar la facultad de conocimiento del hombre. Al plantear por primera vez estas cuestiones, se convierte en el pensador moderno que imprime a la filosofía de ese período un sesgo acentuadamente gnoseológico. En este sentido, podemos aclarar, siguiendo a Richard Rorty, que lo que Locke entiende por "conocimiento" es una relación entre personas y objetos, no una relación entre personas y proposiciones; por eso queda justificada la idea de un examen de "nuestra facultad de entender", así como "la idea de que está capacitada para ocuparse de algunas clases de objetos y no de otras"¹

El pensamiento moderno comienza poniendo en primer plano el problema metodológico: los dos sistemas que sobresalen en la filosofía moderna, el de Bacon y el de Descartes, ponen de relieve el problema del método del conocimiento verdadero. Ambos, desde el empirismo y el racionalismo respectivamente, confían en la capacidad cognoscitiva del hombre. Es Locke quien plantea la línea criticista que desembocará más tarde en la filosofía kantiana. La filosofía gnoseológica de Locke parte de la duda acerca de la posibilidad de alcanzar el conocimiento verdadero. La pregunta acerca de cómo conocemos admite dos respuestas: la referida al método, y la que dilucida qué nos es dado conocer a través del entendimiento. En este sentido dice Locke:

¹ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra, 1983, pág. 136. Locke confunde de este modo, según Rorty, el conocer con la causa del conocer, al tomar la impresión como el conocimiento mismo en vez de tomarla como un antecedente causal del conocer.