

EL LUGAR DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DE DESCARTES

Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos

El siguiente artículo desarrolla, con las oportunas modificaciones, las líneas directrices de una conferencia, con el mismo título, que dicté hace algunos años a estudiantes y público en general de la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez. En aquel momento, como lo sigo haciendo ahora, procuré seguir de cerca la exposición que del tema que nos ocupa ofrece Descartes en el *Discurso del método*, el texto más conocido de este autor y que, además, constituye una de las lecturas obligatorias del curso *Introducción a la Cultura de Occidente, Segunda Parte*, un curso al que pertenecía la mayor parte de mi audiencia. La razón que me ha movido a escribir este artículo responde, por tanto, al mismo espíritu que animaba aquella conferencia: primero, explicar a un público no especializado en filosofía la importancia que posee Dios en el sistema filosófico cartesiano; segundo, aprovechar la exposición de este tema para explicar, a su vez, una de las obras clásicas del pensamiento filosófico occidental.

1. Introducción

Descartes vivió, prácticamente, durante la primera mitad del siglo XVII (nació en Francia, en 1596, y murió en Suecia, en 1650). Consagró casi toda su vida a un proyecto de reforma de todas las ciencias y la filosofía. Fueron valiosas sus contribuciones al campo de la física (como, por ejemplo, al estudio de la refracción de la luz) y de las matemáticas (se le considera el inventor de la geometría analítica), aunque, en el campo de la física, quedó pronto opacado por la figura de Isaac Newton. Puede decirse que Descartes inauguró un nuevo estilo de hacer filosofía y de hacer ciencia, y con él comienza, propiamente, la llamada época moderna en la historia del pensamiento occidental. Sus doctrinas le valieron rápidamente la fama, aún en vida, así como las enemistades. Y es de notar, para el tema que nos ocupa, que, a pesar de ser considerado un sincero creyente (católico), muchas de sus doctrinas, sin embargo, fueron rechazadas rápidamente, tanto por católicos como por protestantes, aunque también encontró fuertes partidarios entre teólogos y

hombres de iglesia de su tiempo. La autoridad eclesiástica católica incluyó pronto en el Índice de libros prohibidos el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, siendo esta última su obra más importante de filosofía.

El *Discurso del método* fue publicado en 1637, y servía como una suerte de introducción a tres ensayos, titulados: *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*. Se trata del primer escrito que publica Descartes, pero ya antes había trabajado en tres obras de suma importancia: un tratado de lo que hoy podríamos llamar epistemología (*Las reglas para la dirección de la mente*, publicado tras la muerte del autor), uno de metafísica (*Tratado de la divinidad*, texto que no se conoce), y otro de física (*Tratado del mundo o de la luz*, publicado también póstumamente). Y son estas tres áreas del conocimiento, y estos tres trabajos, los que van a estar presentes, de una manera especial, en el *Discurso*, explícita o implícitamente. Voy a procurar, en la medida de lo posible, fundamentar mi exposición en pasajes de este texto, aunque, de vez en cuando, deba referirme a otros escritos de éstas y otras obras de Descartes posteriores al mismo.

El *Discurso* es un texto de aparente lectura fácil, sobre todo para aquellos que poseen cierta familiaridad con otros escritos de filosofía. En él, su autor resume, como en un cuadro, por utilizar su misma expresión, su trayectoria filosófica y algunos de los temas fundamentales de su pensamiento. Estaba escrito, originalmente, en francés, su lengua vernácula, y no en latín, que era el idioma empleado comúnmente en los textos de ciencia y filosofía, precisamente para que, como dice Descartes casi al concluir el libro, “los que hagan uso de su pura razón natural, juzguen mejor sus opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos”.¹ Se habla en él de todo un poco: de la historia personal del autor (con carácter muchas veces apologético), de metodología de las ciencias, de moral, de filosofía, de física, de medicina, etc. El autor se muestra, a veces, sumamente respetuoso con la libertad de pensamiento del lector (no quiere que su propia historia personal se convierta en ejemplo obligatorio de

¹ René Descartes. *Discurso del método*. VI parte, pág. 77, líneas 27-29. En adelante, cuando cite esta obra, me limitaré a señalar en números romanos la parte correspondiente del *Discurso* y luego la página y línea o líneas, según la edición francesa de Adam-Tannery, reproducida en facsímil en la versión bilingüe de Risiera Frondizzi (*Discurso del método*, Editorial Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1990). Ofrezco la traducción de Manuel García Morente (*Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1982 -1a ed. 1937-), una versión que sigue, a veces literalmente, Frondizzi. En algunos casos, introduzco en la traducción de Morente las modificaciones que sugiere Frondizzi.

conducta para los demás); otras veces, en cambio, puede observarse, claramente, una manifiesta ironía contra aquellos que, según diríamos hoy, detentan el poder del conocimiento (esto es, contra la enseñanza “oficial”, lo que se viene enseñando en las “escuelas”, término que, como ya sabemos, no designa sino los centros superiores de enseñanza, lo que hoy llamaríamos las universidades y otros centros de investigación).

El ritmo de la lectura del *Discurso* varía conforme vamos avanzando por las seis partes en que se divide. Podemos decir que posee altibajos: unas veces se eleva hasta ciertas cotas de profundidad metafísica, para descender, de pronto, aparentemente, a otras cuestiones menos filosóficas, e incluso simplemente autobiográficas. Si consideramos todos los apartados en su conjunto, podríamos decir que el ritmo se ve profundamente alterado en la cuarta parte, en donde, como el propio autor nos dice, desea hablarnos de las primeras meditaciones que hizo cuando era más joven, meditaciones que “son tan metafísicas y tan fuera de lo común, que quizá no gusten a todo el mundo” (IV, 31, 14-17). Después de esta cuarta parte, sin embargo, vuelve a retornar el ritmo empleado hasta entonces, y la última parte destaca, de nuevo, por su carácter preferentemente autobiográfico.

Es precisamente en este momento crucial, la cuarta parte, cuando, aparentemente sin relación con los temas anteriores, comienza a ofrecer unas pruebas de la existencia de Dios y a subrayar la importancia que posee la certeza de Su existencia para la empresa que se propone. No es, empero, la primera vez que se cita a Dios en el texto. Pero en esas otras ocasiones parece, más bien, que el tema de Dios surge como de pasada. Aquí, sin embargo, ocupa un lugar central, y aunque no se extiende más que unas cinco páginas, son, quizás, las más difíciles de todo el texto cartesiano. Nos podríamos hacer, entonces, las siguientes preguntas: ¿qué puesto ocupa, en el *Discurso*, Dios? ¿Por qué se afana tanto Descartes, por decirlo así, en demostrar su existencia? ¿Se trata, simplemente, de una cuestión más de filosofía, como otras tantas de las cuestiones que se plantea en el texto, o posee alguna relación necesaria con las otras cuestiones que también discute en el *Discurso*? Y puesto que, como él mismo nos dice, esta obra pretende mostrar, como en un cuadro, toda su trayectoria filosófica seguida hasta el momento, podemos extender nuestra pregunta a todo el pensamiento de Descartes, y entonces la interrogante podría formularse así: *¿qué lugar ocupa Dios en la filosofía cartesiana?*

La respuesta a esta pregunta la podemos anticipar ya: Dios

ocupa un lugar central porque va a constituirse, precisamente, en el garante de la firmeza y solidez del nuevo edificio de las ciencias que Descartes desea construir. Para explicar esta respuesta, que va a ser el tema central de este artículo, debemos comenzar por explicar qué entiende Descartes por filosofía; a continuación, vamos a ver cuál es la empresa que tiene en mente y la importancia que posee la metafísica para dicha empresa; y luego estudiaremos, en concreto, el lugar que ocupa Dios en ese proyecto.

2. Qué entiende Descartes por filosofía

El lector no familiarizado con la época en la que escribe Descartes se sorprenderá que en el *Discurso* se traten temas sin conexión aparente: desde cuestiones que hoy llamaríamos puramente filosóficas (metafísicas, morales, etc.) a cuestiones estrictamente científicas, en el sentido actual de la palabra: asuntos de física, de mecánica y de medicina. Y lo que más llama la atención es que el autor pasa fácilmente de una a otra cuestión: así, unas páginas después de demostrar la existencia de Dios, comienza a hablarnos del funcionamiento del corazón y su importancia para la explicación de la circulación de la sangre. Reflejo de este continuo ir y venir de cuestiones filosóficas a cuestiones científicas es el hecho de que utiliza muchas veces, como equivalentes, los términos *filosofía* y *ciencia*.

Para comprender esta aparente ambigüedad, es preciso tener en cuenta que todavía en esta época se emplea la palabra *filosofía* en el sentido clásico de saber universal por excelencia, saber que abarcaría, en su seno, todas las áreas del conocimiento, incluidas las que hoy se considerarían estrictamente científicas. La filosofía sería, así, el nombre con el que designamos el edificio del saber, por utilizar la metáfora que emplea en el *Discurso*, un edificio cuyos cimientos serían la metafísica.² Descartes nos lo explica mejor en el prefacio de otra obra posterior, los *Principios de la filosofía*, en donde afirma que la filosofía es como un árbol,

cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral.³

² La metafísica es la parte más abstracta de la filosofía. Tiene como objeto de estudio la totalidad de lo que hay. Los temas especiales de este estudio, según sugiere Descartes, serían el alma y Dios.

³ Citado en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, ed. de E. López y M. Gracia, Gredos, Madrid, 1989, p. 22.

De manera que la filosofía

es el perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber tanto para la conducta de su vida [moral], como para la conservación de su salud [medicina] y la invención de las artes [mecánica].⁴

En un sentido más restringido, sin embargo, filosofía es, para Descartes, propiamente, la metafísica, y es lo que puede desprenderse de la afirmación que hace en el *Discurso*, después de aludir a las matemáticas, la teología y la filosofía, de que las “demás ciencias toman sus principios de la filosofía” (I, 8, 30-31). Nosotros vamos a conservar, en la medida de lo posible, el sentido general de la palabra *filosofía* como el árbol (o el edificio) de todos los saberes, aunque procuraremos recordar de vez en cuando, aun a costa de resultar demasiado insistentes, esta ambivalencia del término *filosofía*.

3. Cuál es la empresa que se propone nuestro autor

Descartes insiste una y otra vez, desde las primeras páginas del *Discurso*, en que su pretensión no es otra que derribar, desde sus cimientos, el edificio del saber (es decir, de la filosofía o de las ciencias, según lo que acabamos de explicar). Y podríamos preguntarnos: ¿por qué no le basta con el edificio que ya hay, es decir, con la filosofía (y la ciencia) ya existentes, construido a lo largo de tantos siglos por las mentes más prestigiosas de todos los tiempos? Su respuesta es contundente: porque este edificio amenaza ruina, está enfermo (si puede hablarse de enfermedad en el caso de un edificio).

Descartes nos ofrece varios síntomas de esta enfermedad. Esta filosofía, afirma, es objeto continuo de disputas; es a menudo demasiado oscura, sus explicaciones se basan, con frecuencia, en principios ocultos y difíciles de entender; no enseña nada nuevo; no progresa, etc. Para ilustrarnos estos síntomas, nos remite nuestro autor a sus propios estudios, especialmente los que hizo en La Flèche, institución que, como dice, era “una de las más célebres escuelas de Europa” (I, 5, 1; hoy diríamos universidades). Esta vieja “filosofía”, que amenaza ruina, no es sino la filosofía aristotélica. Quizás un ejemplo nos pueda ilustrar este asunto. En el programa académico del segundo año en La Flèche se estudiaba, entre otros textos, la *Física* de Aristóteles, autor que vivió en el siglo IV a.C., es decir, unos dos mil años antes de Descartes. Pero obsérvese que cuando se estudia a Aristóteles, no se hace por un interés puramente

⁴ *Ibid.*, p. 12.

histórico. No se trataba de un curso de historia de la ciencia o de la filosofía. Se trataba, propiamente, de un curso de física, cuyo libro de texto era, precisamente, esta obra de Aristóteles, que lleva el mismo título. ¿Cómo es posible que un libro de texto, sobre todo de física, haya perdurado tanto tiempo, cuando hoy, por ejemplo, no bien se ha lanzado la primera edición de un manual de estas características, ya se está revisando para su próxima edición? Pero no hay que ser demasiado injusto con Aristóteles ni con aquellos que, a lo largo de esos dos mil años, lo han estudiado y enseñado. Al fin y al cabo, como hemos observado, y el mismo Descartes reconoce, a su estudio se han consagrado los mejores espíritus de todos los tiempos. Para comprender un poco mejor el estado de insatisfacción que le producía esta filosofía, vamos a analizar cuál es, en el fondo, la enfermedad de que nos habla Descartes.

Hemos mencionado algunos de los síntomas que observa nuestro autor. Pero estos síntomas no son sino la consecuencia de una enfermedad, y es ésta la que hay que descubrir si queremos salvar al paciente. El mal del que nos habla Descartes, insistentemente, es el que posee todo edificio, por seguir con la metáfora, que no se ha asentado sobre cimientos sólidos y en cuya construcción no se ha seguido un procedimiento riguroso. Si, como él mismo afirma, la metafísica son los cimientos de este edificio, lo que nos está diciendo Descartes, en definitiva, es que este edificio construido hasta ahora se ha levantado sobre una metafísica poco sólida. Y la clave de esta debilidad de los cimientos radica, precisamente, en el método empleado, método que es, en principio, o por lo menos según aparece en el título, el tema central de su *Discurso*. Por aquí es por donde vamos a enlazar, en unos momentos, con el tema de Dios.

Pero volvamos al punto mencionado anteriormente. Si realmente la filosofía (es decir, la metafísica y las hoy llamadas ciencias) ha sido cultivada por los mejores espíritus de todos los tiempos, ¿acaso no parece harto pretencioso afirmar, como hace nuestro autor, que no se ha sabido construir este edificio? Pienso que, en realidad, hay otro defecto de construcción que menciona Descartes, y que constituye otra de las principales razones, si no la primera, de su discrepancia respecto de la filosofía existente hasta ahora. Se trata de que esta filosofía no es útil, no es práctica para las necesidades inmediatas de la vida; es una filosofía demasiado teórica, abstracta diríamos hoy, o como dice Descartes, en la I parte, se trata de “especulaciones que no producen efecto alguno” (I, 10, 3-4). Frente a este tipo de filosofía especulativa, Descartes persigue encontrar un conocimiento que pueda, por medio de la tecnología, aplicarse directamente a la

transformación del mundo. Es a lo que se refiere cuando nos dice, casi al finalizar su *Discurso*, que lo que pretende no es sino elaborar una filosofía práctica que nos permita aprovechar todas las fuerzas de la naturaleza, de tal manera que podamos hacernos como dueños y poseedores de ella.⁵ Pero si tal es el caso, quizás el “problema” de la antigua filosofía (es decir, de toda la ciencia) no radicaba tanto en el hecho de que no fuera lo suficientemente firme, sino en que estaba orientada más hacia la contemplación de la naturaleza (a la especulación) que a su transformación, y lo que esté proponiendo Descartes, como hijo de su tiempo que era, es, por tanto, otra manera de ver las cosas y de entender la relación del hombre con su entorno. No vamos a profundizar, sin embargo, en esta cuestión, ampliamente estudiada por los especialistas. Simplemente la quiero dejar señalada porque con Descartes y su tiempo asistimos al nacimiento de una nueva mentalidad tecnológica y, en cierto sentido amplio del vocablo, utilitaria, que tanto caracteriza nuestro presente siglo. Dejando, pues, al margen esta observación, volvamos, de nuevo, a hablar de la empresa que se propone Descartes.

Nuestro autor nos dice que lo que pretende no es sino una filosofía práctica. Y en la quinta parte, que es donde hace referencia de una manera explícita a esta nueva filosofía, nos pone como

⁵ “Pero tan pronto como hube adquirido algunas nociones generales de la física y comenzado a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, notando entonces cuán lejos pueden llevarnos y cuán diferentes son de los principios que se han usado hasta ahora, creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres, en cuanto ello esté en nuestro poder. Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una [filosofía] práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esta suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida, porque aun el espíritu mismo depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo, que, si es posible encontrar algún medio para hacer que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina en donde hay que buscarlo” (VI, 61, 19-31 y 62, 1-20). Estas palabras no pueden menos de recordarnos aquellas que, dos siglos después, pronunciara Carlos Marx, cuando decía que, hasta ahora, los filósofos se han limitado a interpretar el mundo, pero que es hora de transformarlo.

ejemplo la física y la medicina. Sin embargo, como veíamos anteriormente, la filosofía comprende, también, la metafísica. ¿Está proponiendo Descartes, entonces, una metafísica práctica? Y si tal es el caso, ¿qué tipo de utilidad práctica puede derivarse del estudio de cuestiones como las de la existencia de Dios y del alma humana, temas eminentemente metafísicos? Parece que la respuesta inmediata sería que no, que cuando aquí habla de una filosofía práctica, se refiere exclusivamente a aquellas ramas de la filosofía de su tiempo que hoy llamaríamos, en sentido estricto, ciencias. Sin embargo, esto es sólo lo que parecería a primera vista. Cuando leemos el *Discurso*, lo que vamos a observar es que Descartes dedica el mismo esfuerzo, cuando no mayor, a demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, que a demostrar el movimiento circulatorio de la sangre (recién descubierto en su época) sobre la base de principios mecánicos. Y así va a ocurrir, también, durante su propia vida intelectual, en donde las cuestiones metafísicas le van a ocupar tanto o más tiempo que las de física.

La razón por la que hablamos de una metafísica práctica no es invención nuestra: nos la da el propio Descartes cuando nos dice que no se puede construir el edificio de las ciencias si antes no hemos asentado, firmemente, sus cimientos, que son la metafísica.

4. La metafísica, fundamentos de toda filosofía (ciencia)

Si pensamos en el símil que ha utilizado Descartes para describir la filosofía, el del árbol (ejemplo que, como he advertido, no lo vamos a encontrar en el *Discurso*), o el del edificio, nos daremos cuenta de que la filosofía no es, simplemente, una especie de nombre genérico, algo así como el que en nuestros días adquiere la palabra enciclopedia, y que incluiría, en su seno, diferentes áreas del saber como la metafísica, la física, la medicina, la mecánica y la moral (por citar las que ha mencionado Descartes). Si tal fuera el caso, cada una de estas áreas no dependería de las restantes, sino que serían, más bien, como las distintas partes de un todo homogéneo. Si quisiéramos seguir utilizando el ejemplo tomado de la arquitectura, deberíamos hablar de una casa con una sola planta, y cada cuarto estaría constituido por una de estas esferas. Todos los cuartos se asentarían directamente sobre la tierra firme, y se podría construir uno y habitarlo (por ejemplo, el de la física) sin necesidad de haber construido otro cuarto (por ejemplo el de la metafísica). Pero en el ejemplo que nos propone Descartes, la metafísica y la física no constituyen, únicamente, unas partes además de, o junto a,

las otras, sino las bases de las demás. Si corto la raíz (metafísica), me quedo sin el tronco (física), y si corto el tronco, no tengo las ramas (medicina, mecánica, moral). Tomando el símil o metáfora del árbol en sentido estricto, habría que decir que no puedo levantar una medicina, por ejemplo, sin asentarla sobre una física, que a su vez se asentaría sobre una metafísica. O dicho de otro modo: para hacer medicina hay que hacer física, y, en definitiva, metafísica. No se trata, necesariamente, de que el médico se dedique también a las cuestiones metafísicas (aunque Descartes lo va a hacer). De lo que se está hablando aquí es de lo que podríamos llamar una fundamentación metafísica de las ciencias. Vamos a explicar, someramente, qué significa esto.

Se entiende por ciencia un tipo de conocimiento que explica, sobre principios firmes, el porqué o el cómo de una determinada realidad, que constituye su objeto de estudio. En este sentido, la ciencia no es un saber espontáneo, ni meramente descriptivo, acerca de algún objeto en particular, ni tampoco es un mero saber hacer algo (por ejemplo, saber curar a alguien), sino que se trata de un saber que da razón de por qué las cosas son como son (por ejemplo, no sólo sabe cómo curar, sino por qué es que se ha curado a alguien). Esencial para alcanzar este tipo de conocimiento es seguir un procedimiento o método riguroso. Y por eso, cuando hablamos de ciencia, nos referimos a un saber ordenado, metódico, que no da saltos, que explica paso por paso sus afirmaciones, de manera que se puede seguir, desde el comienzo, toda la cadena de razonamientos. Por resumir estas características, y para efectos de lo que vamos a explicar posteriormente, creo que basta con afirmar que toda ciencia versa sobre un *objeto* determinado (un objeto que sea claro, manifiesto, delimitado de todo lo demás) y requiere de un *método* adecuado para abordar ese objeto. Estas características serían o deberían ser propias, según nos sugiere Descartes, no sólo de ciencias como la medicina, sino de otras disciplinas más “filosóficas”, en el sentido actual de la palabra, como la moral, la psicología (tal como se entendía en su tiempo), etc. Pues bien, la metafísica ocupa un lugar privilegiado en la filosofía de Descartes precisamente por la naturaleza misma de esta disciplina.

Efectivamente, la metafísica es una rama de la filosofía que trata de conocer la razón o fundamento último de todo lo que hay. Para nuestro autor, el objeto propio de estudio de esta disciplina serían, por lo menos, dos realidades: el alma humana y Dios. Por alma hay que entender la esencia misma del ser humano, y por tanto, esta parte de la metafísica aborda temas tales como el conocimiento, la

volición, la relación alma-cuerpo, la trascendencia, etc. Siendo esto así, entiendo que la metafísica constituye el fundamento de la empresa precisamente por estos dos objetos fundamentales: el conocimiento humano (cuyo principio es el alma) y Dios. En efecto, cuando Descartes mismo se pregunta, por ejemplo, por qué su física realmente funciona y logra los resultados que alcanza, se está planteando una pregunta que va más allá de su quehacer físico. No se trata de una pregunta de física, como puede serlo, por ejemplo, la cuestión de la refracción de la luz, sino sobre la física como quehacer, como disciplina del conocimiento. No está Descartes aquí utilizando un método de la física para resolver un problema físico, sino que se está preguntando *por* el método mismo, su discurso es un *discurso sobre el método de la física*. Pues bien, según la manera clásica de entender la metafísica, preguntas de este tipo serían metafísicas y sólo podrían resolverse desde la perspectiva de esta disciplina (hoy llamamos epistemología precisamente a esta rama de la metafísica que se pregunta cómo es posible el conocimiento científico).

Además de esta razón epistemológica, encontramos, como hemos dicho, otra segunda razón por la que nuestro autor sitúa a la metafísica en ese lugar privilegiado para su nueva ciencia. Esta razón viene dada por la cuestión definitiva que toda metafísica ha de plantearse: la pregunta por el fundamento último de todo lo que hay, es decir, la pregunta por Dios. Para comprender por qué, según nuestro autor, es preciso recurrir a Dios, tema que constituye nuestro centro de atención, vamos a explicar cómo va construyendo Descartes esta nueva ciencia.

5. La construcción de la nueva filosofía, y el papel que juega Dios en la misma

5.1. La cuestión del método adecuado de esta nueva filosofía

Como hemos visto anteriormente, la enfermedad que padecía la filosofía clásica consistía, entre otras cosas, en que ésta carecía de un método adecuado, pues el hasta ahora empleado no poseía el rigor ni la evidencia necesarios para que una investigación se preciara de “científica”. Esta falta de rigor se pone de manifiesto, según Descartes, en hechos como los mencionados al comienzo de este escrito, o en otros como, por ejemplo, el de que no hubiera cuestión “científica” sobre la cual no se disputase. Descartes considera, entonces, que lo primero que hay que preguntarse, antes de iniciar cualquier empresa científica (filosófica) es, precisamente, por dicho

método. Puesto que el conocimiento es una actividad humana, esta pregunta no sería sino parte, o consecuencia, de otra pregunta más amplia acerca de la propia capacidad cognoscitiva humana: ¿acaso el hombre no tiene las herramientas necesarias para llevar a cabo la empresa que se propone? Aunque esta pregunta no aparece explícita en el *Discurso*, sí se la plantea Descartes, abiertamente, en una obra que había escrito años antes, dedicada, directamente, a la cuestión del método: *Las reglas para la dirección de la mente*. Allí decía lo siguiente: “Y nada me parece a mí más inepto que disputar audazmente sobre los secretos de la naturaleza, la influencia de los cielos en nuestro mundo inferior, la predicción del futuro y otras cosas semejantes, cosas que hacen muchísimas personas, sin haber no obstante indagado nunca si entra dentro de las capacidades humanas hacer tales descubrimientos”.⁶ Este texto muestra, claramente, cómo, para Descartes, la ciencia ha de fundamentarse en un estudio sobre la posibilidad y alcance del conocimiento humano, estudio eminentemente metafísico. Nuestro autor, sin embargo, no va a desvelar sus presupuestos metafísicos (epistemológicos) cuando nos habla, en el *Discurso*, del método adecuado de la ciencia. Lo que ahí encontramos es, más bien, la enunciación de cuatro reglas, muy generales, sencillas y de fácil aplicación, como el propio autor nos dice, y que se adoptan tomando como modelo ciertas características del método empleado en algunas partes de la lógica y las matemáticas (la geometría analítica y el álgebra), aceptando de estas disciplinas las ventajas que ha creído encontrar y excluyendo sus inconvenientes. Si queremos resumir, en una sola palabra, cada una de estas reglas, podríamos enumerarlas así: *evidencia, análisis, síntesis y revisión*.⁷

⁶ El texto completo dice así: “No puede haber aquí nada más útil que indagar qué es el conocimiento humano y hasta dónde se extiende. Por esta razón, ahora mismo vamos a tratar de este tema en una única cuestión, y pensamos que hay que examinarla la primera de todas, en virtud de las reglas ya establecidas anteriormente. Esto es algo que debe hacer una vez en la vida todo el que ame, por poco que sea, la verdad, puesto que la investigación profunda de este punto encierra los verdaderos instrumentos del saber y todo el método. *Y nada me parece a mí más inepto que disputar audazmente sobre los secretos de la naturaleza, la influencia de los cielos en nuestro mundo inferior, la predicción del futuro y otras cosas semejantes, cosas que hacen muchísimas personas, sin haber no obstante indagado nunca si entra dentro de las capacidades humanas hacer tales descubrimientos.* Y no se debe considerar una tarea pesada o difícil ésta de determinar los límites de este espíritu o mente que sentimos en nosotros mismos, siendo así que con frecuencia no vacilamos en formular un juicio acerca de lo que existe fuera de nosotros y que nos es realmente extraño”. (*Reglas para la dirección de la mente*, ed. de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1966, pp. 75-76. Subrayado nuestro.)

⁷ “Esto fue causa de que pensase que era necesario buscar algún otro método

Estas reglas responden, en principio, a la exigencia propia de toda ciencia, en tanto que conocimiento razonado. Un razonamiento es una especie de discurso o camino de la razón humana que, partiendo de unas premisas dadas, y siguiendo unos determinados principios, llega a ciertas conclusiones. El punto de partida de todo razonamiento ha de ser, por tanto, un tipo de verdades firmes, evidentes, pues lo que se pretende demostrar no es, precisamente, ese punto de partida, sino las conclusiones: unas conclusiones sacadas de un punto de partida débil o poco claro, serán, ellas mismas, débiles o poco claras. Las dos primeras reglas que enuncia Descartes nos dicen, precisamente, cuáles deben ser los puntos de partida de toda demostración y cómo, mediante el análisis, podemos encontrar este tipo de evidencias; la tercera, que nos habla de la síntesis, nos dice cómo ha de ser ese proceso o camino, es decir, cómo ha de ser el razonamiento propiamente dicho. Y la cuarta y última regla nos exige revisar meticulosamente todo el procedimiento con el fin de asegurarse de que no se ha omitido nada.

Veamos, entonces, cómo procede Descartes, con estas reglas en mano, en la construcción de este nuevo edificio del saber.

que, reuniendo las ventajas de estos tres, estuviera libre de sus defectos. Y como la multitud de leyes sirve muy a menudo de disculpa a los vicios, siendo un Estado mucho mejor regido cuando hay pocas, pero muy estrictamente observadas, así también, en lugar del gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, supuesto que tomase una firme y constante resolución de no dejar de observarlos una vez siquiera.

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

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

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

Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.” (II, 18, 5-31 y 19, 1-5)

5.2. La aplicación de la primera regla del método para la construcción de la nueva ciencia

5.2.1. Introducción

Nos dice Descartes que la primera norma o regla que se propuso era “no admitir jamás como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda” (II, 18, 16-23). La formulación de esta regla no parece ofrecer mayor dificultad pues, a primera vista, expresa un principio de sabiduría común: no decir o dar por válida cosa alguna si no se está completamente seguro de que es verdad, algo que debiera convertirse en la norma básica que tendría que seguir cualquier persona sensata, no sólo en los asuntos científicos, sino también en cualquier negocio mundano, siempre que la urgencia del momento no lo impida. Vamos a ver inmediatamente, sin embargo, que no es tan sencilla esa regla. Como este tema constituye el centro de todo el razonamiento y, en general, de todo el sistema cartesiano, debemos detenernos y explicarlo con cierto detalle, aun cuando tengamos que introducir alguna digresión en nuestra exposición.

5.2.2. El criterio de certeza

Cuando alguien expresa un enunciado simple, como, por ejemplo, “Luis XIV fue rey de Francia”, siempre cabe distinguir entre el valor de verdad de dicho enunciado y, por otro lado, el grado de seguridad con el que se afirma tal cosa. Puede emitirse este juicio porque se está completamente seguro de que así es; pero también cabe la posibilidad de que alguien lo afirme sin estarlo. El valor de verdad de dicho enunciado no admite grados: o es verdad o es falso. Bien es cierto que, seguramente, ese enunciado admite rectificaciones, explicaciones ulteriores, etc., pero ahí el problema no proviene de que la verdad o falsedad sean ambiguas, sino del propio enunciado, que posiblemente se haya formulado de una manera equívoca. Imagínese, si no, el caso de que dicho enunciado formara parte de lo que, normalmente, llamamos un examen de cierto o falso: o asignamos un valor de verdad a esta pregunta, o le asignamos un valor de falsedad. El profesor que ha redactado el examen entiende que no caben lo que llamaríamos medias verdades. Supongamos, ahora, sin embargo, que alguien ha acertado la respuesta, y ha puesto “V”. Quizás al profesor le gustaría saber si este acierto ha sido fruto de la

casualidad (de la apuesta) o, por el contrario, se trata de algo de lo que el estudiante estaba completamente seguro. Todos sabemos que ese grado de seguridad es difícil de cuantificar, por decirlo utilizando una palabra que hoy gusta mucho. En primer lugar, porque sería difícil, en un examen escrito, comprobar tal cosa: habría que formular de otra manera la pregunta e introducir varias alternativas (es decir, debería hacerse un examen de selección múltiple), con el fin de poner a prueba dicho grado de seguridad (pronto nos daríamos cuenta de que tampoco es satisfactoria esta solución, por lo que habría que acudir a otros procedimientos que no es el caso describir ahora). En segundo lugar, y es lo que más me interesa destacar en este momento, el problema con la *cuantificación* del tipo de seguridad que posee el estudiante que, en principio, ha acertado la respuesta, es que existe toda una gama o gradación en esta seguridad: se puede estar completamente seguro, o bastante seguro, o casi seguro, o puede no estarse en absoluto seguro de nada (en este caso, el estudiante simplemente apostaría por una de las dos alternativas que se le ofrece). Ahora bien ¿sería justo que un estudiante que ha acertado por pura casualidad un examen de este tipo, obtuviera la misma calificación que un estudiante que ha acertado porque, realmente, sabía de qué se le hablaba? Es obvio que no, pues lo que se pretende de un estudiante es que sepa, realmente, la asignatura. En la práctica, no disociamos la afirmación verdadera del grado de seguridad con el que la enunciamos: decir una verdad es decir una verdad *a sabiendas*.

Un programa de computación puede funcionar, simplemente, con enunciados a los que se le asigna un valor de verdad o falsedad, que se traducirían, por ejemplo, en dos dígitos: 1 y 0. Ahí no caben medios dígitos, o dígitos decimales. Pero Descartes nos está hablando, no de computadoras ni de programas lógicos o puramente formales, sino de la ciencia, es decir, de la capacidad de un espíritu humano de producir ciencia. Recuérdese que ha de entenderse por ciencia una capacidad humana, y no simplemente un conjunto de datos almacenados en la memoria de alguna persona o de una computadora, o escritos en un libro. Por ejemplo, saber matemáticas no significa, simplemente, ser capaz de almacenar todos los posibles resultados de cualquier suma, sino *saber* sumar: un demente que memorizara todos los datos no sería, por eso mismo, un matemático. No es nuestra tarea dilucidar si una computadora *sabe* o no *sabe* algo, ni mucho menos si el cerebro humano funciona o no como lo hacen las computadoras; en cualquier caso, una computadora no posee seguridad alguna de lo que hace, entre otras cosas porque no funciona con grados de seguridad: ésta es una cualidad

del espíritu humano. Y lo que está proponiéndonos Descartes, con esta primera regla, no es la propiedad que ha de poseer un sistema lógico o formal, sino la que debe poseer todo espíritu que decide hacer ciencia. (Téngase esto en cuenta para lo que diremos, después, sobre la diferencia entre un ateo y un creyente que, en principio, llegan a una misma conclusión científica.)

Decimos, entonces (aunque no se debe disociar completamente ambos elementos), que una cosa es el valor de verdad o falsedad de una afirmación y otra, el grado de seguridad con el que se asiente a dicha afirmación. La filosofía llama grados de certeza a esta gradación de la seguridad, y suelen distinguirse los siguientes niveles (cuyo número, como resulta obvio, podría aumentarse): completamente seguro, que se llamaría *certeza*; bastante seguro, que podría llamarse *opinión*; casi seguro, que sería la *conjetura*; y en nada seguro, es decir, la *duda* en sentido estricto. Se entiende, entonces, por certeza aquella disposición del espíritu que asiente, sin temor a equivocarse, a un conocimiento cualquiera. Esto quiere decir que la persona que posee certeza de algo es porque piensa que afirmar lo contrario sería imposible: si cupiera la menor posibilidad de otra alternativa, entonces, en sentido estricto, no cabría hablar de certeza. Por ejemplo: si tengo certeza de que “Luis XIV fue rey de Francia” (es decir, de que este enunciado es verdadero), es porque rechazo, completamente, la otra alternativa (que sea falso). Si entendemos, de esta forma, la palabra *certeza*, entonces no cabe hablar, a su vez, de estar más o menos ciertos de algo. Ahí no caben grados: o se está completamente seguro o no se está (la propia expresión que hemos utilizado antes, la de grados de certeza, podría resultar, por tanto, ambigua, y habría que llevar cuidado al emplearla).

Que poseemos certezas de muchas cosas parece, en principio, claro. Por ejemplo, nadie pone en duda de que por la mañana va a salir el Sol. Se trata de algo que damos por hecho; de lo contrario, nos encontraríamos expectantes cada vez que llega la hora, para ver si, realmente, ocurre o no ese acontecimiento. Tampoco pongo en duda que me encuentre, ahora mismo, sentado ante mi escritorio, redactando estas páginas, o de que es café lo que estoy tomando (al menos, me lo han vendido como tal). ¿Cómo, por seguir con otros ejemplos, podría cimentarse una relación amorosa, si albergáramos algún tipo de duda sobre la sinceridad del amor de la otra persona? Por supuesto, puedo pasar de un estado de certeza a un estado de mayor o menor duda, esto es evidente. De hecho, nuestro crecimiento personal y afectivo se alimenta, paradójicamente, de esos desmoronamientos traumáticos de muchas de nuestras certezas

fundamentales, y Descartes y su época estaban asistiendo a lo que muchos historiadores llaman el desmoronamiento del marco de referencia en el que se sustentaba el mundo medieval y, por lo que a nosotros nos atañe, la física y, en general, la metafísica del medievo. Pero lo que estamos afirmando es que, mientras se posee certeza, se excluye la posibilidad de la otra alternativa. Sin embargo, en este momento surge, inmediatamente, la siguiente interrogante: ¿realmente es imposible la otra alternativa en estos u otros casos? Se pensará, rápidamente, que sí lo es en algunos de estos ejemplos, como en el del amor (en el que, al fin y al cabo, estamos tratando con personas humanas); también en el caso del Sol ocurriría algo semejante, sobre todo porque sabemos hoy día que este astro no es ninguna divinidad sempiterna. Pero ¿cómo voy a poner en duda que, efectivamente, estoy ahora mismo sentado, por ejemplo? Ahora bien, *imposible* significa que una cosa no puede ser, y si tomamos este concepto en sentido estricto, veremos, rápidamente, que no es tan evidente esta afirmación: ¿sería realmente imposible que, a pesar de que me percibo sentado, no lo estuviera? Podríamos, incluso, apurar un poco más el sentido de esta interrogante. Si imposible significa que nunca puede ocurrir tal cosa, ¿no podría acaecer, por lo menos una vez en mi vida, una situación en la que, a pesar de creerme sentado, no lo estuviera? Bastaría con que me hubiera ocurrido una sola vez esa experiencia para afirmar, entonces, que no es completamente imposible, pues un solo caso anula la imposibilidad de algo. Y si alguien pensase que una experiencia tal, como la que estoy describiendo, no le ha ocurrido ni le podría ocurrir nunca, debería considerar lo siguiente: si a otro ser humano, como por ejemplo a un demente, le ha ocurrido al menos una vez, ¿sería imposible que a mí, que al fin y al cabo comparto con ese ser una misma estructura cerebral, no me ocurriera por lo menos una vez lo mismo?

Parece que estamos poniendo muy difícil la posibilidad de estar ciertos de algo si lo que hasta ahora hemos afirmado fuera correcto (muy pocas cosas son, realmente, imposibles); y, sin embargo, son muchas las certezas que poseemos cotidianamente, certezas que no son fruto de nuestra ingenuidad: no pongo en duda (y, de hecho, tampoco actúo como si lo pusiera en duda, ni surge temor en mí por si me estuviera equivocando) de que ahora estoy sentado, que estoy escribiendo, que ha salido el Sol, que mañana lo va a hacer también, etc. Tendríamos, entonces, dos alternativas: o afirmar que caben, a su vez, diferentes gradaciones en nuestras certidumbres, o bien que existen diferentes tipos de certeza, según la clase de conocimiento o de situación de que se trate (y entonces, y por la misma razón,

existen diferentes sentidos para términos como *opinión*, *conjetura* o *duda*. Según hemos afirmado antes, deberíamos optar por esta segunda alternativa, pues si certeza significa estar *completamente* seguros, no parece que tenga sentido hablar de “estar más o menos completamente” seguros (la propia expresión nos resulta, incluso, extraña).

Efectivamente, todos experimentamos, cotidianamente, que la certeza significa cosas distintas según el tipo de conocimiento al que nos refiramos. Por ejemplo, el jugador experto en fútbol está seguro (cierto) de lo que debe hacer en cada momento (o por lo menos, lo está con bastante frecuencia): un jugador que no actúe así sería un mal jugador, y perdería rápidamente el balón. También estamos seguros de que los centauros no existen; de que se ha hecho bien una suma sencilla, etc. De la misma forma, el creyente está seguro de que Dios va a perdonar sus pecados (la fe es un conocimiento cierto). Sin ánimo de ampliar, demasiado, la gama de los diferentes tipos de certeza, podríamos distinguir, como sugiere el propio Descartes en el *Discurso* (IV parte), aunque de una manera muy rápida y sin detenerse en ello, entre dos clases fundamentales: lo que él llama la certeza *moral*, y lo que se denomina, en filosofía, la certeza *metafísica*.⁸ Sin duda, Descartes utiliza el término *moral* en el sentido etimológico de costumbre, hábito, etc., que en latín se decía *mores*, y también en el sentido que poseía el verbo *moror*: retrasarse, quedarse, y de ahí, también, *morar*, *vivir*. Por esta razón podríamos decir que la certeza moral es la certeza *de andar por casa*, con toda la carga de seriedad que cabe atribuirle a esta expresión coloquial: se trata de la seguridad a que nos tienen habituados la costumbre, el trato con las personas e, incluso, la experiencia física con los objetos que nos rodean.

Si queremos formular nuestra definición de certeza atendiendo a lo que hemos afirmado antes sobre la posibilidad o imposibilidad,

⁸ “En fin, si aún hay hombres a quienes las razones que he presentado no han convencido bastante de la existencia de Dios y del alma, quiero que sepan que todas las demás cosas que acaso crean más seguras, como son que tienen un cuerpo, que hay astros, y una tierra, y otras semejantes son, sin embargo, menos ciertas; pues si bien tenemos una seguridad moral de esas cosas, tan grande que parece que, a menos de ser un extravagante, no puede nadie ponerlas en duda, sin embargo, cuando se trata de una certidumbre metafísica, no se puede negar, a no ser perdiendo la razón, que no sea bastante motivo, para no estar totalmente seguro, el haber notado que podemos de la misma manera imaginar en sueños que tenemos otro cuerpo y que vemos otros astros y otra tierra, sin que ello sea así.” (IV, 37, 24-31 y 38, 1-9; cfr. V, 57, 12). Cfr. también *Principios de filosofía*. IV. §§ 205-206, citado por Frondizzi en Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., p. 213, nota 16.

deberíamos decir lo siguiente: tengo certeza moral sobre algo cuando entiendo que, pensar lo contrario, sería “moralmente” imposible; tengo certeza metafísica cuando entiendo que, lo contrario, es metafísicamente imposible. Ahora bien, no es absurdo pensar que, aun los conocimientos más ciertos que tenemos, puedan ser erróneos, si no en este mundo, al menos en un mundo posible. Y Descartes entiende por *metafísicamente imposible* algo que no podría ocurrir ni en este ni en ningún otro mundo, real o imaginario. Por eso, cuando leemos el *Discurso*, nuestro autor recurre, a menudo, a esta hipótesis, y nos sugiere que supongamos, además de este mundo, cualquier otro mundo posible, como puede ser el mundo ficticio de los poetas, el mundo de los sueños (al que Descartes se refiere a menudo) o cualquier otro universo que Dios pudiera crear.

Hecha esta pequeña digresión sobre lo que ha de entenderse por certeza, es hora de volver a la primera regla del método que mencionaba Descartes. Allí nos proponía “no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir [...] no comprender en mis juicios nada más que lo que se presenta tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda” (II, 18, 16-23). Ahora bien, ésta no es una regla para andar por casa, sino para construir una ciencia que, como él mismo afirma, ni aun las más extravagantes suposiciones de los escépticos puedan ponerla en duda (cfr. IV, 32, 20-21). Por tanto, lo que esta regla propone, en sentido estricto, sería lo siguiente: no se acepte como verdadero cosa alguna como no se sepa, con certeza metafísica, de que es así. Descartes no emplea aquí la expresión *certeza metafísica*, sino la de *conocimiento evidente* (cuyas propiedades serían la claridad y distinción), pero ahora ya sabemos que sólo puede ser evidente, en el vocabulario cartesiano, un conocimiento que produce, en el espíritu humano, el tipo de certeza metafísica de la que estamos hablando.⁹ Una vez que hemos expli-

⁹ En otros escritos, Descartes llama intuición a este tipo de evidencia: “Entiendo por intuición, no la confianza fluctuante que dan los sentidos, o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción, que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos; o bien, lo que viene a ser lo mismo, el concepto que forma la inteligencia pura y atenta, sin posible duda, concepto que nace de la sola luz de la razón y cuya certeza es mayor, a causa de su mayor simplicidad, que la de la misma deducción, por más que esta última no pueda ser mal hecha ni siquiera por el hombre, como hemos hecho notar más arriba. De esta manera, todo el mundo puede ver por intuición intelectual que él existe, que piensa, que un triángulo está limitado sólo por tres líneas, un cuerpo esférico por una sola superficie, y otros hechos semejantes.” (Regla núm. III, *ed. cit.*, pp. 42-43)

cado esta regla, estamos ahora en condiciones de retomar, con Descartes, la tarea que se había propuesto llevar a cabo.

5.2.3. La aplicación del criterio de certeza para la construcción de la nueva ciencia

En la segunda parte del *Discurso*, nuestro autor había establecido un método con el que pretendía construir, desde cero, la nueva ciencia. Ahora debe poner en práctica este método y, por tanto, debe comenzar con la primera regla: va a inquirir, entre los conocimientos que posee, cuál de ellos es capaz de superar esta prueba.

Los seres humanos tenemos dos capacidades cognoscitivas: los sentidos y la razón. Por tanto, habrá que indagar si estas capacidades pueden proporcionarnos ese tipo de certidumbre metafísica que andamos buscando. Dado el carácter resumido del *Discurso*, nos es difícil comprender, con precisión, la línea de la argumentación cartesiana. Nos dice, escuetamente, que ninguna de esas capacidades, en principio, puede proporcionarnos certeza. Y el argumento fundamental es, precisamente, el que se apoya en la idea de la posibilidad o imposibilidad que hemos mencionado antes: basta con que exista, al menos, una posibilidad de error en los sentidos o en el razonamiento para que, entonces, tengamos un motivo de duda. En otro libro posterior, *Meditaciones metafísicas* (1641), Descartes va a ofrecer una explicación más pormenorizada de estos motivos de duda. Ya que deseamos centrarnos en el *Discurso*, voy a ofrecer una breve explicación en relación con el conocimiento que poseemos por medio de los sentidos, a partir de una sugerencia de Descartes. Después trataremos el caso del conocimiento racional.

Supongamos que tenemos, ante nosotros, una hoja de papel de color amarillo. Podemos emitir el siguiente juicio: “El papel es amarillo”. Se trata éste de un enunciado en el que se atribuye, en la realidad, una determinada propiedad, el amarillo, a un objeto, el papel. Puesto que Descartes quiere construir una ciencia, debe preguntarse, entonces, si este tipo de enunciados es científico, es decir, si existe certeza metafísica de que, efectivamente, el amarillo constituye una propiedad real de ese objeto. Ahora bien, si pensamos en lo que significa el amarillo como color y, por tanto, en lo que es el sentido de la vista (que es la que percibe los colores), pronto nos percataremos de que el amarillo es una sensación que se ha producido en nuestro sistema cerebral a partir de un estímulo, producto de la acción del medio sobre nuestra retina. El color no ha salido de ese objeto y se ha introducido en nuestro cerebro (en este caso, el papel

habría perdido su color), tampoco se ha producido una copia de ese color, copia que ha sido la que ha incidido en nuestra retina (nuestra retina no se vuelve amarilla cuando vemos un color amarillo). Y, en definitiva, el estímulo nervioso que produce, en nosotros, una sensación de “amarillo” tampoco posee, a su vez, el color amarillo (nuestro cerebro no se vuelve amarillo cuando vemos un amarillo). No es, por tanto, metafísicamente imposible (y ni siquiera físicamente imposible) que lo que se ha producido en nuestro sistema sensorial no corresponda a lo que, en sí mismo, pertenece al papel. No basta, ante este argumento, con responder que el hecho de que todos los seres humanos vemos el amarillo es suficiente prueba de que, efectivamente, el amarillo existe como una propiedad del papel que percibo. También sentimos las cosquillas de la pluma de ave cuando nos roza y, sin embargo, ninguno de nosotros se atrevería a afirmar que las cosquillas son una propiedad de la pluma: “La pluma es cosquillas” resulta una expresión absurda. Además, el hecho de que todos veamos el amarillo del papel sólo nos permitiría asegurar que todos compartimos un mismo sistema nervioso. Es lo que nos trata de explicar Descartes cuando habla de que es posible que todos padezcamos ictericia, que es una enfermedad hepática que se caracteriza porque la sangre transporta cantidades excesivas de pigmento biliar (bilirrubina). El que tiene ictericia vería el papel amarillo y, sin embargo, sabríamos que se equivoca. ¡Ah, bueno!, se dirá, pero precisamente no todos estamos enfermos. Cierto. Pero ¿podría alguien demostrar que todos los seres humanos no compartimos algún tipo de “enfermedad” semejante, es decir, algún tipo de constitución orgánica que hace ver un objeto amarillo cuando, en realidad, no lo es? Si nadie puede demostrar tal cosa, y la carga de la prueba no corresponde presentarla a Descartes, sino al adversario, entonces debemos concluir que el enunciado “El papel es amarillo” no es metafísicamente cierto y, por tanto, no podría hacerse una ciencia estricta sobre los colores del papel apoyándonos, exclusivamente, en un conocimiento que, de por sí, no ofrece las garantías suficientes que Descartes está buscando. Y si tal es el caso con los colores, lo mismo cabría afirmar de otras sensaciones como el calor, el frío, el dolor, el equilibrio, la sensación cinestésica, etc. ¿Pero cómo conozco las cosas que me rodean si no es, precisamente, por medio de los órganos de los sentidos? De acuerdo con esto, no sólo me veo incapacitado de hacer una ciencia, metafísicamente cierta, sobre el color de los objetos sino, en general, sobre cualquier objeto físico percibido por los sentidos.

Ahora bien, nos seguiría diciendo Descartes, si veo un color

amarillo como perteneciente al papel que tengo ante mí, algo veo. Si oigo un sonido, algo oigo; si toco un papel, algo toco, etc. Quizás el algo que veo no existe, o existe sólo como sensación, pero ¿acaso la sensación de ese objeto no existe? Eso sí que sería contradictorio, imposible: que mientras tengo una sensación, ésta no exista al menos como tal. Si llamamos *pensar* al ver, oír, al sentir en general, y por extensión, al querer, imaginar, entender y, en definitiva, a cualquier estado de conciencia (Descartes parece identificar pensar con conciencia de pensar, un tema en el que no podemos detenernos), entonces hay algo que no puedo dudar: que pienso. Y sería imposible que, a la vez que afirmo estar *pensando*, yo no existiera, pues ese mundo de representaciones o pensamientos no se da en el aire, como algo existente en una especie de nebulosa: los pensamientos son del que los piensa, y el sujeto que piensa, no sólo percibe pensamientos, sino que se percibe, a sí mismo, pensándolos. De ahí la expresión cartesiana, tan conocida: *pienso, luego (es decir, por consiguiente) existo*.

Si volvemos, entonces, al ejemplo del papel, nos diría Descartes lo siguiente. El enunciado “El papel es amarillo” no es, de momento, un enunciado metafísicamente cierto acerca de una propiedad, el amarillo, que se atribuye a un objeto, pues ni el amarillo ni, en general, el objeto, como algo existente en sí mismo, son evidentes. Eso no quiere decir que no haya *algo* que es, precisamente, lo que digo ver, pues si existe la representación de un color, no puede ponerse en duda de que esa representación existe; lo que se pone en duda es, precisamente, que *además* de la representación, exista, en la realidad *extra mentem*, por decirlo así, aquello que digo representarme. Ocurre como en el caso de los sueños, actividad que también menciona Descartes: si sueño, soy consciente, al menos cuando me despierto, que *lo que* he soñado, es decir, que ese *sueño* no es real; pero eso no significa que el sueño, como tal, no sea real. Claro que existe, realmente, un sueño; precisamente lo acabo de soñar; lo que ocurre es que se trata de un sueño que sólo existe en sueños. Por ejemplo, el centauro que he soñado es real, pero sólo como sueño: se trata, *realmente*, de un centauro soñado. Si no hubiera *algo realmente soñado*, no habría soñado. Pero además, nos dice Descartes, si *sueño* un centauro, me percibo *a mí mismo* soñando, es decir, me percibo como un *yo realmente* soñando. ¿Cómo yo, que sueño, no voy a existir, si nadie puede *soñar* por mí?

Tenemos, entonces, que con la aplicación de la primera regla de su método, Descartes ha logrado lo siguiente:

- a) una certeza fundamental: yo existo;
- b) una idea clara y distinta: pienso, es decir, mis representaciones.¹⁰

Ahora bien, hemos dicho antes que toda demostración supone un razonamiento que, partiendo de unas premisas, llega a unas conclusiones. Descartes ya posee un punto de partida, “pienso”, “existo”, y un “método”. ¿Cómo podría seguir ahora razonando, si, como él mismo ha afirmado, es posible que todos nuestros razonamientos sean falsos?: “Y puesto que hay hombres que yerran al razonar [nos acababa de decir Descartes], aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que estaba yo tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsos todos los razonamientos que anteriormente había tenido por demostraciones” (IV, 32, 3-9).

El motivo que hay en el fondo (o por lo menos uno de los más importantes) para rechazar el razonamiento, o ponerlo en tela de juicio, se basa, en definitiva, en el hecho de que toda demostración no es sino un proceso que lleva su tiempo, y por tanto, su certeza

¹⁰ Cuando leemos el *Discurso*, nos damos cuenta de que, según Descartes, es precisamente a partir de esta idea clara y distinta (pienso; soy) que puede extraerse la primera regla de su método. Alguien podría preguntarse, entonces, lo siguiente: ¿pero el método no lo había descubierto antes? ¿No ha sido, precisamente, esta primera regla la que le ha llevado a descubrir esta evidencia fundamental? Efectivamente, Descartes propone, en la segunda parte del *Discurso*, un nuevo método, y utilizándolo como criterio seguro, se encamina a construir la nueva ciencia. Al aplicarlo, descubre, lo primero, el “pienso, luego existo”. Lo que decimos ahora, sin embargo, es lo contrario: primero descubre el “pienso, luego existo”, y después el método. Para responder a esta duda, habría que decir lo siguiente. En buena lógica, si Descartes ha destruido completamente el edificio de la ciencia, se ha quedado, incluso, sin método. Sólo después de haber descubierto esa verdad fundamental, “pienso, luego soy”, puede obtener un criterio firme de certeza, es decir, un método: “Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta, pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición “yo pienso, luego soy”, no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy bien claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, pero que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente” (IV, 33, 12-24). Obsérvese que aquí está de nuevo mencionando la primera regla de su método, regla que ya había expuesto en la segunda parte. Pero téngase en cuenta que el orden de exposición en el *Discurso* no tiene por qué coincidir, necesariamente, con el orden lógico de los temas, ni con el orden “psicológico” de invención o descubrimiento que ha seguido Descartes.

proviene, en cierto modo, de la memoria.¹¹ Salvo que logremos reunir todo el proceso demostrativo en una sola intuición, lo cual no es fácil, necesitamos un criterio firme que nos asegure la memoria. Al fin y al cabo, ésta es una facultad en parte sensible y en parte intelectual, y Descartes ha rechazado los sentidos. Aquí es donde tiene que comenzar a recurrir a Dios.

Descartes, en efecto, entiende que el tiempo es discreto, algo así como una sucesión de instantes, y la existencia de un instante no asegura, necesariamente, el instante posterior, a no ser que supongamos un Ser que no sólo haya creado el mundo, sino que lo conserve. Esta concepción del tiempo la expresa, por lo menos, en dos ocasiones a lo largo del *Discurso*: una, cuando demuestra la existencia de Dios; y otra, cuando nos habla de las leyes de la naturaleza. Para poder proseguir, por tanto, el curso de los razonamientos, necesitamos tener una certeza metafísica de que, efectivamente, nuestra capacidad de razonar funciona bien, lo cual implica, entre otras cosas, la existencia de un Dios que garantice nuestra memoria. Descartes no lo dice explícitamente en el *Discurso*, o por lo menos, no lo dice de esta manera,¹² pero vamos a citar, en seguida, un texto en donde afirma tal cosa.

¹¹ Dice Descartes, en las *Reglas para la dirección de la mente*, que entiende por deducción [que, en terminología cartesiana, equivale, a veces, también a inducción y, en definitiva, a demostración] aquel procedimiento mediante el cual “entendemos toda conclusión necesaria derivada de otras cosas conocidas con certeza”. Y sigue diciendo, más adelante, que esta deducción hace falta “porque la mayor parte de las cosas se saben de una manera cierta sin que ellas sean evidentes, a condición únicamente de que sean deducidas de principios verdaderos y conocidos por medio de un movimiento continuo y sin interrupción alguna del pensamiento, que ve claramente por intuición cada cosa en particular [...]. [...] basta con que hayamos recorrido sucesivamente [la cadena] y que conservemos el recuerdo del vínculo que, desde el primero hasta el último, une a cada uno de ellos con los que están más cerca de él [...]. Aquí, pues, distinguimos la intuición intelectual de la deducción cierta por el hecho de que, en ésta, se concibe una especie de movimiento o sucesión, mientras que en aquella no ocurre lo mismo; además, la deducción no requiere como la intuición una evidencia actual, sino que ella toma más bien de alguna manera su certeza de la memoria. Estos son los dos caminos que conducen a la ciencia de la manera más segura: no se debe admitir mayor número de ellos por parte del espíritu o la mente, antes bien, todos los demás deben ser rechazados como sospechosos y sujetos a error.” (Regla III, *ed. cit.*, pp. 44-45)

¹² “[...] esa misma regla que antes he tomado, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, esa misma regla recibe su certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de él; de donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nociones, cuando son claras y distintas, cosas reales procedentes de Dios, no pueden por menos de ser también, en ese respecto, verdaderas. [...] Mas si no supiéramos

Antes de proseguir, es preciso advertir que Descartes no está afirmando que no nos podemos equivocar, o que cuando nos equivocamos es porque Dios, en definitiva, se equivoca. Lo que está diciendo es, más bien, que todo nuestro conocimiento, como resulta obvio, es producto de nuestras propias capacidades, humanas y limitadas, y nunca sabríamos que esas capacidades pueden, efectivamente, cumplir su cometido si no tuviéramos la certeza de que se trata, efectivamente, de capacidades puestas por Dios en nosotros; y dado que Dios es perfecto, y ha creado todo lo que hay, no podemos menos que pensar que estas capacidades están, por decirlo así, bien hechas en todos y cada uno de nosotros, o como sugieren las palabras con las que comienza Descartes su *Discurso*:

El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo [...]. [Es decir], la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres. (I, 1, 1 y 2, 1-8)

El error, la ignorancia, la estulticia, etc., deben provenir, por tanto, de otras fuentes: de una precipitación de la voluntad, que juzga sin haber deliberado correctamente sobre los motivos de su asentimiento,¹³ o bien de una mala disposición de los órganos de los sentidos. Si tomamos las palabras de Descartes en sentido estricto, habría que decir, entonces, que un ateo puede, sin duda, realizar los mismos actos de pensamiento que realizaría un creyente, pero siempre carecería del criterio suficiente de certeza para saber que aquello que está demostrando es, efectivamente, así. Afirmación extrema, pero que, en otro escrito, expresa abiertamente el propio Descartes:

Hay otras cosas que nuestro entendimiento concibe también muy claramente, cuando nos fijamos bien en las razones de que su conocimiento depende; y mientras así nos fijamos, no podemos dudar de ellas. Mas como podemos olvidarnos de las razones, y recordar no obstante las conclusiones de ellas obtenidas, nace entonces la cuestión de si podemos estar firme e inmutablemente persuadidos de dichas conclusiones mientras recordarnos que han sido deducidas de principios muy evidentes; pues tal recuerdo debe suponerse, a fin de que puedan ser llamadas conclusiones. Respondo diciendo que

que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas.” (IV. 38, 15-31 y 39, 1-7)

¹³ “No determinándose nuestra voluntad a seguir o evitar cosa alguna, sino porque nuestro entendimiento se la representa como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor que se pueda, para obrar también lo mejor que se pueda.” (III, 28, 6-11)

podrán estar persuadidos de ello quienes conozcan a Dios de modo que sepan ser imposible que la facultad de entender, por Él otorgada, tenga por objeto otra cosa que la verdad; los que no lo conozcan así, no podrán poseer tal certeza.

Y un poco antes había afirmado:

No niego “que un ateo pueda conocer con claridad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos”; sólo sostengo que no lo conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, pues ningún conocimiento que pueda de algún modo ponerse en duda puede ser llamado ciencia; y puesto que se trata de un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en aquello que le parece evidentísimo [...]; y aunque no pare mientes en dicha duda, ella puede con todo presentársele, si la considera o alguien se la propone; y no estará nunca libre del peligro de dudar si no reconoce previamente que hay Dios.¹⁴

5.3. La construcción de la metafísica

Volvamos, entonces, a la idea con la que habíamos comenzado este apartado número cinco. Descartes se propone construir una nueva ciencia, y para llevar a cabo su empresa, necesita de un método adecuado. La primera regla le dice que no ha de admitir nada que no sea cierto metafísicamente hablando. Si aplica, con todo su rigor, esta regla, se encuentra con que, de lo único que puede estar seguro, es de que él, que piensa, existe. Ya posee, por tanto, tres intuiciones o conocimientos evidentes: que él existe; que él piensa; y un criterio de certeza. Pero con estas tres intuiciones no puede construir ninguna ciencia, ni siquiera la metafísica, que es la raíz de todas las demás ciencias. La razón estriba en que toda ciencia es un conocimiento razonado, y Descartes no puede, sin embargo, razonar “científicamente”, pues, aunque comenzara a hacerlo sobre la base de lo que ya sabe, no tendría la certeza metafísica de que su razonamiento es correcto. Por tanto, necesita un criterio de certeza, algo en lo que apoyarse y que le garantice que, realmente, su capacidad de razonamiento puede llevar a cabo su cometido. Y lo único que podría garantizarle tal cosa sería la certeza de que Dios existe y es el autor de su ser. Por tanto, llegados a este punto, el siguiente paso de su discurso deberá ser entonces, necesariamente, demostrar la existencia de Dios.

Descartes encuentra la idea de Dios en su alma o pensamiento, es decir, lo mismo que intuye que él piensa, intuye también un

¹⁴ “Respuestas a las segundas objeciones”, en René Descartes, *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, edición de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977. p. 119 y pp. 115-116, respectivamente.

conjunto de ideas o pensamientos, y entre éstos se encuentra la idea de un ser infinitamente perfecto, que es lo que designamos con la palabra “Dios”. Según Descartes, no es difícil a partir de dicha idea, presente en nosotros, demostrar que Dios, efectivamente, existe. Nuestro autor nos ofrece tres demostraciones, en principio diferentes, de la existencia de Dios, las mismas que va a repetir, posteriormente, en otras tres obras: *Meditaciones metafísicas*, *Respuestas a las objeciones* y *Principios de filosofía*. No vamos a analizar aquí esas demostraciones, que por sí solas constituirían el tema de todo un libro.¹⁵ Advirtamos, simplemente, lo siguiente. En sentido estricto, Descartes no está demostrando, para sí mismo, la existencia de Dios. Nuestro autor posee la certeza metafísica de que Dios existe y esta certeza le permite poder construir cualquier otra demostración. De lo contrario, esto es, si dijéramos que Descartes está *demostrando* que Dios existe, entonces habría que afirmar que, hasta que no terminara su demostración, no sabría si Dios, efectivamente, existe, es decir, no poseería la certeza de su existencia. Pero, en tal caso, ¿qué le garantizaría que esa demostración es cierta? Pues es precisamente la certeza de la existencia de Dios la que garantiza la posibilidad de cualquier demostración. Para evitar caer en este círculo, la única contestación sensata que ofrecería Descartes es que esta demostración está dirigida, simplemente, a aquellos que dudan de la existencia de Dios.¹⁶

Llegados a este punto, ya posee Descartes los elementos necesarios para construir la primera ciencia que se propone: la metafísica. En efecto, hemos dicho antes que esta disciplina estudia, básicamente, el alma humana y Dios. Y Descartes ya ha descubierto esos dos objetos: posee la idea de alma (pensamiento) y la de Dios. Además, estos dos objetos se le presentan clara y distintamente, es decir, reúnen los criterios de seguridad, firmeza, etc. requeridos para que, sobre su base, pueda construirse una ciencia. Y como posee, gracias a la certeza de la existencia de Dios, la garantía de que puede proceder con las demostraciones, tenemos, entonces, que lo que queda no es sino construir esa ciencia. Descartes no lo va a hacer en el *Discurso*, aunque ha mencionado algunos temas que ha

¹⁵ Cfr. Jesús García López, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1976.

¹⁶ Este posible círculo vicioso ya se le planteó a Descartes en su tiempo, y tenemos el testimonio, al menos, de las objeciones que le hicieron el padre Mersenne (cfr. “Segundas objeciones”, *op. cit.*, p. 103 y la respuesta de Descartes, p. 115), Arnauld (cfr. “Cuartas objeciones”, p. 174, y la respuesta, en la p. 197), y Gassendi (cfr. “Quintas objeciones”, y la respuesta de Descartes en la p. 311).

logrado descubrir en ese campo (y que seguramente estaban expuestos en su *Tratado de la divinidad*, un texto que, como dijimos al comienzo, no conocemos). Van a ser, sobre todo, las *Meditaciones metafísicas*, una obra posterior, a donde el lector deberá recurrir para apreciar las líneas generales de su pensamiento metafísico.

5.4. La construcción de la física

5.4.1. Dios, garante de la existencia del objeto de la física

El siguiente paso en el árbol o edificio de las ciencias lo constituía la física. La pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿cómo he de hacer para pasar de la metafísica a la física? Es decir, ¿cómo comienzo a construir la física? Se trata, efectivamente, de un problema, pues lo primero que Descartes ha puesto en duda, por no ser evidente metafísicamente hablando, es el testimonio de los sentidos, que son como las puertas que nos abren al mundo, y es precisamente este mundo sensible el objeto propio de la física. ¿Cómo puedo construir una ciencia firme y segura, la física, si tiene por objeto algo de lo que no poseo una certeza metafísica? De nuevo se verá precisado a apelar a Dios. Un primer razonamiento de Descartes podría ser el siguiente: si Dios ha sido el creador de nuestras facultades cognoscitivas, y éstas nos persuaden de que existe un mundo real, entonces habría que afirmar que este mundo debe, efectivamente, existir. Es decir, Dios es, en definitiva, el garante de que las cosas existen, y de que nuestro entendimiento no nos engaña cuando se abre a este tipo de realidades. Es lo que Descartes nos dice en el *Discurso* cuando, al preguntarse cómo sabemos que estamos despiertos y no soñando, responde:

Así pues, habiéndonos testimoniado el conocimiento de Dios y el alma la certeza de esa regla, resulta bien fácil conocer que los ensueños que imaginamos dormidos, no deben, en manera alguna, hacernos dudar de la verdad de los pensamientos que tenemos despiertos. (IV. 39, 8-13)

El argumento de Descartes, sin embargo, es bastante complicado, pues si el primer criterio de su método era el de la evidencia intuitiva, no se trata ahora, entonces, de afirmar que también hemos de fiarnos, sin más, de lo que los sentidos nos dicen, aun cuando ahora poseamos, también, la certeza de la existencia de Dios, creador de nuestra capacidad de percepción sensorial. Es cierto que, como dice Descartes, Dios no nos puede engañar, pero eso no significa que las cosas tengan que ser, necesariamente, como las percibimos. Descartes no está afirmando, sin más, un realismo que

llamaríamos “ingenuo”, pues, en tal caso, hubiéramos vuelto a lo mismo: yo dudo de todas las cosas, hay algo de lo cual no puedo dudar (pienso, existo), de ahí demuestro que Dios existe, y entonces paso a demostrar que lo que perciben mis sentidos es cierto. Frente a esta simplificación de las cosas, el propio Descartes afirma:

[...] en último término, despiertos o dormidos, no debemos dejarnos persuadir nunca sino por la evidencia de la razón. Y nótese bien que digo de la razón, no de la imaginación ni de los sentidos: como asimismo, porque veamos el Sol muy claramente, no debemos por ello juzgar que sea del tamaño que le vemos; y muy bien podemos imaginar distintamente una cabeza de león pegada al cuerpo de una cabra, sin que por eso haya que concluir que en el mundo existe la quimera, pues la razón no nos dice que lo que así vemos o imaginamos sea verdadero, pero nos dice que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad: pues no fuera posible que Dios, que es todo perfecto y verdadero, las pusiera sin eso en nosotros. (IV, 39, 26-31 y 40, 1-12)

Recordemos que Descartes ha aprendido a dudar de todo aquello que no percibe clara y distintamente. Y el tipo de certeza de que nos habla es metafísica, no “moral” (en el sentido que le hemos dado a este término). Las capacidades cognoscitivas humanas se dividen, tradicionalmente, en capacidades orgánicas o sensibles y capacidades intelectuales. Las capacidades sensibles, o sentidos en general, son los sentidos externos e internos (el sentido común, la imaginación y la memoria). La capacidad intelectual la forma una única facultad, que recibe diversos nombres: mente, inteligencia, razón, pensamiento, etc. Los sentidos todos (externos e internos) no nos garantizan, con certeza metafísica, que las cosas sean, realmente, como las percibimos. Por tanto, nos hemos de fijar, a la hora de estudiar el mundo, en aquellas propiedades (si es que las encontramos) que se presenten clara y distintamente al entendimiento. No es fácil reconstruir aquí el razonamiento que ofrece Descartes para demostrar por qué no podemos “fiarnos de los sentidos” (pese a la certeza de que Dios existe y es el autor de los mismos), y, por lo demás, no aparece demasiado explícito en el *Discurso*. He intentado antes ofrecer un breve ejemplo, cuando hablé de los colores. Lo que ahora me interesa destacar es, simplemente, el hecho de que cuando se percibe cualquier realidad, encontramos un conjunto de cualidades como son el color, sabor, calor, suavidad, dimensiones, figura, etc., y Descartes piensa que algunas de estas cualidades no pertenecen, propiamente, a las realidades corpóreas sino que consisten, más bien, en la sensación que dichas realidades producen en nuestros sentidos. Se trata de las cualidades que la tradición aristotélica llamaba los sensibles propios, y que ahora, en la época

moderna, van a llamarse cualidades secundarias: color, sabor, olor, sonidos, cualidades provenientes del tacto (suavidad, calor, frío, etc.), sensaciones cinestésicas y cenestésicas. Las cualidades de las que podemos estar seguros, nos dirá Descartes, son, más bien, aquellas que se relacionan con la cantidad y sus propiedades: extensión en tres dimensiones (es decir, volumen), figura, número, movimiento y quietud, es decir, los llamados, por la tradición aristotélica, sensibles comunes (*magnitudo, figura, numerus, motus y quies*), y que ahora se llamarán cualidades primarias. Una explicación detallada de por qué no se admite el llamado normalmente, “realismo de los sentidos”, nos la ofrece Descartes en su obra *El tratado del hombre*, que, según los que recopilaron, póstumamente, sus escritos, correspondería al capítulo XVIII del *Tratado del mundo*, una obra que, como el propio Descartes insinúa en el *Discurso*, no se atrevió a publicar.¹⁷

Ahora bien, si reparamos en las únicas cualidades que hemos dejado para su consideración, es decir, todas aquellas relacionadas con la extensión, nos daremos cuenta de que lo que tenemos es, precisamente, el objeto de las matemáticas, ciencia que, por el rigor y certeza de sus demostraciones, como nos dice Descartes, va a servir de modelo para elaborar su método. Se trata, en definitiva, de matematizar el universo, o, por decirlo de una manera menos “fuerte”, se trata de considerar en el estudio de las realidades corpóreas (que es el objeto propio de la física) sólo aquellas cualidades susceptibles de medida.

Podemos resumir el razonamiento cartesiano de la siguiente manera:

- 1) La primera regla del método consiste en no admitir como verdadera cosa alguna, como no se supiese con evidencia metafísica que lo es.
- 2) Descartes ha encontrado que esta regla se puede aplicar a las ciencias que versan sobre lo extenso, es decir, sobre la medida y el número (las matemáticas).
- 3) La única propiedad que ha encontrado en el mundo que posee evidencia es, precisamente, la extensión.
- 4) Por tanto, va a ser esta propiedad la que Descartes va a tener en cuenta para construir el edificio de la física.
- 5) Y puesto que la física es el tronco de donde sale la medicina

¹⁷ Este capítulo XVIII se publica separadamente bajo el título *El tratado del hombre*. Hay edición crítica en español de Guillermo Quintás (Alianza Editorial. Madrid. 1990).

y la mecánica, según la metáfora propuesta por él mismo, estas ciencias se basarán, igualmente, en principios matemáticos.¹⁸

Esta manera de explicar las realidades físicas atendiendo, exclusivamente, a propiedades que sean realmente medibles, mensurables, conduce, en muchas ocasiones, a lo que se conoce, en términos generales, como *mecanicismo*. Efectivamente, Descartes conocía unos artefactos o máquinas, llamados autómatas, cuya actividad toda parece explicarse atendiendo, exclusivamente, a cualidades que dependen de la disposición de las piezas, el tamaño, la figura, el impulso o cantidad de movimiento de las mismas, etc. Y, siguiendo ese mismo modelo, Descartes cree poder explicar cualquier realidad física. En el *Discurso* resume el *Tratado del mundo*, y pone el ejemplo del corazón y la circulación de la sangre (que correspondería al capítulo XVIII de dicho tratado):

El movimiento que acabo de explicar [es decir, el de la circulación de la sangre] se sigue necesariamente de la sola disposición de los órganos que a simple vista se pueden ver en el corazón y del calor que, con los dedos, puede sentirse en esta víscera y de la naturaleza de la sangre que, por experiencia, puede conocerse como el movimiento de un reloj se sigue de la fuerza, de la situación y de la figura de sus contrapesos y sus ruedas. [Y un par de páginas más adelante advierte que este modo de proceder] [...] no parecerá en nada extraño a los que, sabiendo cuántos *autómatas* o máquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación con la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres. (V. 50, 11-18; 55, 21-31 y 56, 1-9)

Creo que con lo que hemos afirmado es más fácil entender esa quinta parte del *Discurso* y su relación con el resto del libro. Sigamos, entonces, adelante, pues veremos que Descartes vuelve a recurrir, de nuevo, a Dios.

¹⁸ Una observación al margen: quedaría la moral, que también surge de la física. Descartes hizo una medicina *more geométrico* o al modo de los matemáticos, y así mismo una mecánica. Otro autor contemporáneo, Espinosa, elaborará una ética *more geométrico*.

5.4.2. Dios, garante de la certeza de las leyes físicas descubiertas por Descartes

Además de ser el garante del procedimiento racional demostrativo y de la existencia de un mundo, aunque éste no sea, exactamente, como los sentidos nos lo muestran, Dios es el garante de las leyes fundamentales de la física que el propio Descartes ha creído descubrir. Esta tesis la menciona en, por lo menos, dos lugares del *Discurso*, y precisamente cuando se refiere al *Tratado del mundo*, pero lo hace tan de pasada, que fácilmente pasa inadvertida. En la quinta parte, hablándonos de cuál era el contenido de ese tratado, dice que quiso mostrar también

cuáles eran las leyes de la naturaleza; y sin fundar mis razones en ningún otro principio que las infinitas perfecciones de Dios, traté de demostrar todas aquellas sobre las que pudiera haber alguna duda, y procuré probar que son tales que, aun cuando Dios hubiese creado varios mundos, no podría haber uno en donde no se observaran cumplidamente. (V, 43, 5-12)

Y más adelante, en la sexta parte, haciendo referencia, de nuevo, al mismo tratado, afirma lo siguiente:

El orden que he llevado en esto ha sido el siguiente [es decir, el orden de los razonamientos en su física]: primero, he procurado hallar, en general, los principios o primeras causas de todo lo que en el mundo es o puede ser, sin considerar para este efecto nada más que Dios sólo, que lo ha creado, ni sacarlas de otro origen, sino de ciertas semillas de verdades, que están naturalmente en nuestras almas. (VI, 63, 30-31 y 64, 1-5)

¹⁹ Concibo esta materia original, nos dice Descartes, “como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llena por igual todas las longitudes, anchuras y profundidades de ese gran espacio, en medio del cual hemos detenido nuestro pensamiento, de modo que cada una de sus partes ocupa siempre una parte de dicho espacio, tan proporcionada a su tamaño, que no podría llenar una mayor ni reducirse a una menor, ni permitir que, mientras permanezca en ella otro [cuerpo], encuentre allí sitio. Añadamos a ello que esta materia puede dividirse en todas las partes y según todas las figuras que podamos imaginar, y que cada una de sus partes es capaz de admitir todos los movimientos que podamos igualmente concebir. Supongamos además que Dios la divide de hecho en muchas de esas partes, unas mayores, otras menores, unas de una figura, otras de otra, tal como nos plazca fingir. Pero no pensemos que las separa unas de otras de modo que haya vacío entre ellas; pensemos más bien que toda la diferenciación puesta por Él consiste en la diversidad de movimientos que les da, haciendo que, desde el primer instante en que han sido creadas, unas comiencen a moverse hacia un lado, otras hacia otro, unas más deprisa, otras con más lentitud (o incluso, si queréis, que no se muevan en absoluto), continuando posteriormente su movimiento siguiendo las leyes ordinarias de la Naturaleza.” (René Descartes, *El Mundo o el Tratado de la Luz*. ed. de Ana Rioja, Alianza Editorial, Madrid, 1991, cap. VI pp. 103-104.)

Efectivamente, Descartes nos ofrece, en su *Tratado del mundo*, una explicación genética de la propia naturaleza, pues entiende que, para comprender mejor por qué esta naturaleza es como es, lo más conveniente es pensar cómo se ha podido formar. Descartes concibe, a modo de fábula, una especie de caos o materia original.¹⁹ Sobre esta materia “prima” (no entendida a la manera de los escolásticos) ejerce Dios un movimiento o impulso original, según unas determinadas leyes que serán, por tanto, las llamadas, con toda propiedad, leyes de la naturaleza. Estas leyes de las que habla Descartes son, fundamentalmente, tres: una ley de la inercia o principio de conservación de la materia en su estado original (sea en movimiento o en reposo); una ley de conservación de la cantidad de movimiento; y, en tercer lugar, una ley que establece que el movimiento natural de esa materia es, en principio, rectilíneo. No vamos a detenernos en el análisis de estas leyes. Nuestro propósito es explicar por qué es preciso incluir a Dios en la física. Pues bien, no es demasiado difícil pensar que las leyes de que nos está hablando Descartes no pueden por menos de ser necesarias. Es decir, no se podría hablar de auténticas leyes de la naturaleza si los cuerpos unas veces siguieran unos patrones y otras, otros muy distintos. Nos encontraríamos con un auténtico caos, sin orden alguno, y es precisamente el orden lo que caracteriza a la naturaleza. ¿Y de dónde, entonces, le vendría el orden, sino del propio Dios, inmutable y eterno, que ha establecido esas leyes? Es eso mismo lo que nos dice Descartes en el mismo tratado:

Aunque todo lo que nuestros sentidos han experimentado siempre en el verdadero mundo pareciera ser manifiestamente contrario al contenido de estas dos reglas [es decir, las dos primeras leyes de la naturaleza que propone, pues todavía no ha mencionado la tercera], la razón que me las ha dado a conocer me parece tan fuerte, que no dejaría de creer que estoy obligado a suponerlas en el [mundo] nuevo que os describo. Pues ¿qué fundamento más firme y más sólido podríamos encontrar, sobre el que establecer una verdad, aun cuando quisiéramos elegirlo a voluntad, que hacer uso de la constancia misma y de la inmutabilidad que hay en Dios? Así, estas dos reglas se derivan manifiestamente del solo hecho de que Dios es inmutable y de que, al actuar siempre de la misma manera, produce siempre el mismo efecto.²⁰

Hay, además, otro motivo para acudir a Dios, y se basa, en general, en la propia concepción cartesiana de la realidad física. Y aquí nos vamos a encontrar, de nuevo, con una idea que ya habíamos mencionado anteriormente. Descartes sustrae a la naturaleza

²⁰ *Ibid.*, cap. VII, p. 111.

toda acción propia, en sentido estricto. La *physis* ya no va a ser principio de acción, por sí misma considerada: toda su actividad va a consistir en movimiento, concebido como algo que proviene completamente de fuera, de una especie de empujón o impulso inicial, causado por Dios. Es algo parecido al impulso mecánico que ejercemos sobre el péndulo de un reloj y que hace que éste comience a caminar. Este impulso, por otra parte, permanecería idéntico, según la ley de la conservación del movimiento, a no ser que se encuentre con otro cuerpo que le ofrezca resistencia. Si imaginamos el mundo como un inmenso autómatas, podemos suponer un primer impulso, por parte de Dios, y entonces esta máquina se pondría a funcionar. Pero Descartes entiende que para que esta máquina subsista, es decir, siga existiendo, hace falta no solamente una creación por parte de Dios, sino una conservación, que no entiende sino como una especie de creación continua: no podría existir ni un solo instante sin el concurso divino. Ahora bien, si Dios está creando continuamente esta máquina, ¿habría que decir que la está poniendo, incesantemente, en movimiento? De ser así, nos encontraríamos, continuamente, como en el estado inicial, es decir, Dios estaría, permanentemente, comenzando a mover el péndulo. La máquina o reloj del mundo, por tanto, no se movería, marcaría siempre la misma hora. Además, por otro lado, si Dios está continuamente creando el mundo, ¿por qué la segunda vez que lo hace, por decirlo así, no impone otra ley nueva, diferente de las anteriores? Es aquí donde Descartes se ve precisado, de nuevo, a recurrir a Dios, cuya existencia garantiza que el mundo tenga una continuidad, y cuya esencia inmutable garantiza, a su vez, una conservación del “impulso” que ha impreso la primera vez en este mundo. Dice así al comienzo del cap. VII del *Tratado del mundo*:

Pero no quiero aplazar por más tiempo el decirlo a través de qué medio la Naturaleza por sí sola podrá acabar con la confusión del caos del que ya he hablado y cuáles son las leyes que Dios le ha impuesto.

Sabed en primer lugar que por la “Naturaleza” no entiendo aquí alguna deidad o cualquier otro tipo de poder imaginario, sino que me sirvo de esta palabra para significar la materia misma en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido, tomadas todas en su conjunto, y bajo la condición de que Dios continúa conservándola de la misma manera que la ha creado. Pues del mero hecho de que continúe así conservándola, se sigue necesariamente que deben producirse cambios en sus partes, los cuales, no pudiendo ser —me parece a mí— propiamente atribuidos a la acción de Dios, puesto que ésta no cambia, los atribuyo a la Naturaleza; y a las reglas según las cuales se realizan estos cambios, las denomino leyes de la Naturaleza.

Para comprender mejor esto, recordad que, entre las cualidades de la materia, hemos supuesto que sus partes habían tenido diversos movimientos desde el comienzo de su creación y, además de ello, que estaban mutuamente en contacto por todos los lados sin que hubiera habido vacío alguno entre ellas. De esto se sigue necesariamente que desde entonces, al comenzar a moverse han comenzado también a cambiar y a diversificar sus movimientos debido a la colisión de unas con otras, y así que, si bien Dios las conserva después de la misma manera que las ha creado, no las conserva en el mismo estado. Es decir que, pese a actuar Dios siempre de la misma manera y producir por consiguiente siempre sustancialmente el mismo efecto, sin embargo se da como accidentalmente una gran diversidad en dicho efecto. Y es fácil creer que Dios, que como todo el mundo debe saber es inmutable, actúa siempre de la misma manera. Pero sin comprometerme más en estas consideraciones metafísicas, incluiré aquí dos o tres de las principales reglas según las cuales hay que pensar que Dios hace actuar a la Naturaleza de este mundo nuevo, y que bastarán, según creo, para haceros conocer todas las demás.²¹

Se trata, efectivamente, de consideraciones metafísicas que ponen una vez más de manifiesto la necesidad de fundamentar la física sobre la metafísica y, en definitiva, sobre el mismo Dios y el conocimiento y certeza que de Él poseemos.

6. Recapitulación

Descartes nos ha dicho que sólo posee evidencia metafísica de que él existe, de que existen, realmente, sus representaciones (aunque la realidad de éstas se reduzcan simplemente a eso, a ser *meras* representaciones), y de que existe Dios. Mas para comenzar a construir cualquier ciencia, necesita poseer la certeza metafísica de que el instrumento que va a emplear, su propia razón, puede, efectivamente, llevar a cabo ese cometido, y esa garantía sólo se la puede ofrecer la certeza de que Dios existe y ha sido su creador: un Ser que, por lo demás, garantiza también la sucesión de los momentos discretos en los que se desarrolla la memoria humana.

Cuando pasa a construir la ciencia física, se encuentra, a su vez, con dos problemas. En primer lugar, no tenía evidencia de los objetos físicos, pues percibimos estos objetos por medio de los sentidos y, como ya demostró, en éstos no hay certeza metafísica. No se trata de que Dios le garantice, ahora, de que sus sentidos no le engañan nunca, ni de que las cosas sean, efectivamente, como nos las representamos, pero, al fin y al cabo, Dios le garantiza que existe un

²¹ *Ibid.*, cap. VII, p. 106.

mundo físico al que puede acercarse utilizando, con mucha prevención, sus sentidos y, sobre todo, su entendimiento.

Por último, también necesita de Dios para poseer certeza de las leyes que la ciencia física descubre. Nuestro autor entiende que la ciencia es una capacidad humana, no un puro sistema formal, ejecutable por una máquina. Cuando un científico entiende, por ejemplo, que el movimiento de la materia es rectilíneo, no comprende esa afirmación, según Descartes, como una mera conjetura, sino como una ley física, es decir, una norma que ha regido, rige y regirá, en el futuro, el comportamiento de la materia. ¿Qué certeza metafísica poseería el científico que llega a esa conclusión si no tiene otro aval que el que le ofrece lo que, hasta el momento, ha podido experimentar? ¿Dónde encuentra esa *necesidad*, si la experiencia es mudable y lo que hoy existe no tiene por qué seguir existiendo o continuar comportándose de la misma manera? Sólo la certeza de la existencia de un Creador, constante y que se comporta racionalmente, puede servirle de garantía de que esa ley racional es necesaria y, además, la única posible. El ateo, como científico, podrá llegar a mejores y más profundos resultados que un creyente, pero su ciencia, es decir, su disposición de ánimo al elaborar esa ciencia, no pasa de ser, para el propio ateo, un conglomerado de meras conjeturas.

Bibliografía

Me limito a citar las obras de Descartes que he utilizado y cuya traducción al español es asequible. En estas ediciones puede encontrarse bibliografía abundante sobre el autor. En relación con el tema de Dios, creo que sigue constituyendo un instrumento esencial el trabajo de Jesús García López, *El conocimiento de Dios en Descartes* (Eunsa, Pamplona, 1976), aunque este estudio está centrado, sobre todo, en el análisis crítico y la explicación de las demostraciones de la existencia de Dios que ofrece Descartes a lo largo de sus obras. También deseo destacar el estudio introductorio de Ana Rioja en su edición de *El Mundo*.

[1618, póstumo] *Compendio de música*, ed. de Ángel Gabilondo *et al.*, Tecnos, Madrid, 1992.

[1626, póstumo] *Reglas para la dirección de la mente*, ed. de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1966.

- [1633, póstumo] René Descartes, *El Mundo o el Tratado de la Luz*, ed. de Ana Rioja, Alianza Editorial, Madrid, 1991. El capítulo XVIII se publica por separado: *El tratado del hombre*, ed. de Guillermo Quintás (Alianza Editorial, Madrid, 1990).
- [1637] *Discurso del método*, edición de Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1982 (1a ed., 1937); edición bilingüe de Frondizzi (Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1990).
- [1641 en adelante] *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, edición de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.
- [1644] *Sobre los principios de la filosofía*, ed. de E. López y M. Gracia, Gredos, Madrid, 1989 (incluye las 2 primeras partes de las cuatro que forman el texto homónimo de Descartes, más los comentarios de Leibniz).
- [1647] *Observaciones sobre el programa de Regius*, Aguilar, Madrid, Biblioteca de Iniciación Filosófica, número 137.
- [1649] *Las pasiones del alma*, ed. de José Antonio Martínez y Pilar Andrade, Tecnos, Madrid, 1997.

Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos
Departamento de Humanidades
Universidad de Puerto Rico en Mayagüez