



Descartes: Razón y Sinrazón.

CARLOS EMILIO GARCIA D.

Descartes: Reason and Unreason

Abstract

Descartes has been credited with introducing rationalism in science and in philosophy. As a matter of fact, rationalism and seventeenth century philosophy have been considered as equivalent terms and most authors have assumed that these two concepts must illuminate any reflection on knowledge. Descartes himself tried to convince the readers that his philosophy followed from a complete adherence to a new method modeled on the example of mathematics. He also recommended us to take advantage of the type of reasoning which is common in geometry in order to solve philosophical or scientific problems. However, in doing so, Descartes was not faithful neither to the method nor to the geometrical reasoning. He promised us to clearly demarcate what can be understood and proved by reason from false or dubious data that cannot be rationally accepted.

This article intends to show that the borderline between rationalism and irrationalism becomes fuzzy once we start examining the structure of the Cartesian argumentation and the premises he works on. In particular, we analyze the well known arguments of the dreamer, the evil genius and the liar god used by Descartes to extend the methodological doubt on the sense data. We conclude that Descartes' defense of reason was not entirely consistent.





"La razón de la sinrazón
que a mi razón se hace,
de tal manera mi razón enloquece,
que con razón me quejo
de la vuestra fermosura".

Cervantes, 1605

La destrucción de la síntesis aristotélica, esa artificial coherencia de todos los conocimientos relativos a la física y a la astronomía vigentes durante el medioevo, será la labor con la que el Renacimiento proyecta su espíritu en los nuevos tiempos y posibilita los profundos cambios en las concepciones acerca de la ciencia y de la filosofía que permiten caracterizar el siglo XVII. La incorporación de nuevas regiones al mundo conocido, como resultado de los descubrimientos geográficos recientes, puede extrapolarse de manera bien sugestiva para explicar la instauración de nuevos espacios ideológicos, filosóficos y discursivos. Será precisamente en tales espacios donde se manifiesta la originalidad de la propuesta filosófica de Descartes, en la que se busca un nuevo comienzo *-la subjetividad-* y se consigue un resultado inesperado, la exaltación de la razón.

Creador de la Filosofía Moderna, Descartes escucha las promesas que hacen las nuevas ciencias en torno al renovado poder de la razón humana, y se muestra ansioso por considerar críticamente la sabiduría que ha recibido de la tradición, y que no parece resistir muy bien su riguroso examen. No podemos olvidar que durante su larga permanencia en el colegio jesuíta de la Flèche, el autor jamás se sintió satisfecho con la certidumbre de los conocimientos inculcados por

los preceptores, pues lo que se presentaba como sabiduría indiscutible, le parecía estar sujeto a toda clase de dudas, sobre todo, la filosofía.¹

Descartes se deja seducir por el ejemplo de las matemáticas y por ello busca razonar mediante argumentos que imiten la certeza de las demostraciones de la aritmética y la geometría. Mas, como anhela un comienzo diferente, ha de cambiar incluso la forma de escribir filosofía. Por eso no redacta como un profesor, sino como un estudioso y no se dirige a los profesionales eruditos sino al hombre de la calle. Su forma de escritura da lugar a un nuevo estilo *que a veces ha sido llamado el de las novelas filosóficas* a través del cual narra el itinerario y vicisitudes de su esfuerzo intelectual para buscar la verdad.

Las Meditaciones Metafísicas, al igual que el Discurso del Método *-obra que fuera publicada en francés en el año de 1637* pueden ser leídas como la descripción de una intensa aventura intelectual, en la que el héroe invita a sus lectores a trasegar con él por el difícil camino de la duda, en cuyo sendero transcurre el discurso filosófico, bajo la promesa, o si se quiere, la esperanza de acceder por esta vía al descubrimiento de verdades indubitables que puedan convertirse en fundamento del conocimiento.

El filósofo francés prefiere considerar el saber como un edificio en el que todas sus partes están interrelacionadas. De este modo, una sola mirada del espíritu sería suficiente para revelar la trabazón de la estructura y la armonía de la construcción, y lo

AUTOR



*Carlos
Emilio
García
Duque*

Diplomado en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas, Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, *Master of Arts* en Educación de la Universidad de Iowa (E.U.). Autor de numerosos ensayos en el área de la Historia de la Ciencia, la Filosofía de la Ciencia y la Informática Educativa. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía y de la *Phi Lambda Theta* (Honor Education Society). Profesor investigador de la Facultad de Contaduría Pública de la Universidad de Manizales y Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. En 1994 fue ganador del III Premio Bial de Investigación "Universidad de Manizales" y esta institución publicó en 1998 su libro *"Evolución Histórica del Pensamiento Científico"*. En la actualidad cursa estudios de Doctorado en Epistemología en University of Florida (EU).



que descubrimos al inspeccionar la vetusta estancia que nos han dejado los antiguos, nos persuade de la urgencia de refaccionar. La metáfora muestra su ventaja aquí: a la hora de demoler basta con atacar los fundamentos y hacer que el conjunto se desplome por su propio peso, en lugar de tener que probar la resistencia de cada una de las partes. Así, no tendremos que analizar creencia por creencia, será suficiente con considerar las esenciales. Sobra decir, que nuestro compromiso al reconstruir el edificio de la sabiduría, consiste en aprovechar lo verdadero y deshacernos de lo falso. Pero, ¿qué es lo verdadero y qué lo falso? Los maestros de la Flèche lo sabían muy bien, lo verdadero provenía de la tradición y debía ser aceptado sin debates, lo falso ya había sido rechazado de manera dogmática.

Esta fórmula no satisface a Descartes, para quien la menor sombra de sospecha hacia una proposición, es suficiente para tornarla en dudosa, y una vez atacada por la duda, para efectos prácticos puede considerársela falsa². Es necesario, pues, hallar una pauta que permita distinguir lo verdadero de lo falso. Pero la urgencia de encontrar una alternativa al viejo criterio escolástico de la *adequatio*, no afecta a las matemáticas, ya que no es posible en ellas establecer semejante demarcación. El prestigio de las matemáticas proviene de que su estudio y sus procedimientos excluyen la contradicción y la controversia. Es por esta razón que se pueden convertir en modelo de toda ciencia y facilitarnos el paso de la persuasión a la certeza. La per-

suasión se da cuando subsiste alguna razón capaz de llevarnos a la duda, pero se da la ciencia cuando la persuasión proviene de una razón tan sólida, que ninguna otra más fuerte puede nunca hacerla vacilar.³

Hay, por supuesto, una particularísima creencia en la base del convencimiento cartesiano de que en el camino de la investigación de los principios de la naturaleza debe seguirse una orientación singular ... a menudo no hay tanta perfección en las obras compuestas por muchas piezas y hechas por las manos de muchos maestros que en aquellas en las que ha trabajado sólo uno⁴ escribirá el autor en su Discurso del Método, adelantando con ello la justificación del extremo subjetivismo a que irremisiblemente conduce la seria consideración de su propuesta.

En lo atinente a la caracterización del método, Descartes es solidario ideológicamente de Bacon; como él, está convencido de que el método es indispensable para conducir bien la razón, y de que su empleo cuidadoso garantiza el acceso a todo aquello que sea cognoscible. Al igual que el Lord Canciller, piensa que su método, en cuanto está compuesto de ... *reglas ciertas y fáciles cuya rigurosa observación impide que jamás se suponga verdadero lo falso (...) hace que la inteligencia sin gasto inútil de esfuerzos sino aumentando siempre la ciencia, llegue al verdadero conocimiento de todo lo que es capaz*⁵ Además, asegura que no habría llegado a establecer ninguna verdad sólida en ciencias o en filosofía como no fuera mediante la utilización de tal instrumento.

Hay que distinguir aquí, por lo menos, entre dos sentidos de la palabra método en la filosofía cartesiana. Según una primera acepción, el método (general, universalmente válido, aplicable por todos los espíritus) sería un conjunto de reglas bastante reducido cuya observación firme y constante nos conduciría a la verdad. Pero el autor no recurrirá a estos preceptos como instrumento metodológico en sus Meditaciones. En esta obra orientará su pesquisa mediante la aplicación de una consecuencia particular de aquél método general.

Tal proceder, da ocasión a un segundo sentido del método: la duda recurrente, cuyo tamiz sirve para distinguir las ideas claras de las confusas, las nociones primeras de los prejuicios. La duda se transforma en el instrumento con el cual y mediante el cual no sólo se pueden descubrir las ideas claras y distintas (verdades), sino también será posible reconocer cómo algunos conocimientos en los que se cree acriticamente resultan, bajo su lente, poco evidentes.

Las Meditaciones Metafísicas pueden considerarse como una versión ampliada y mejorada de los problemas fundamentales que el nuevo espacio ideológico, instaurado por Descartes propone a la filosofía, aunque también están redactadas con el propósito implícito de oficializar el pensamiento cartesiano con la aprobación de los doctores de la Sorbona. Como argumento a su favor, en la carta de presentación de la obra ante la Sagrada Facultad de Teología de París, el autor ofrece demostrar las cuestiones pertinentes a Dios y al



alma basándose exclusivamente en ... las razones de la filosofía antes que en las de la teología, para derrumbar las falsas opiniones de los infieles y de paso establecer los fundamentos de una filosofía primera. Como la investigación ha de proceder con método, Descartes agrega la recomendación de ejercitar el espíritu en la reflexión alejada del comercio con los sentidos y la eliminación de toda clase de prejuicios.

Las Meditaciones (por lo menos su *pars destruens*, si se nos permite la comparación con Bacon⁶) comienzan con un hecho ya aceptado; hemos llegado a admitir numerosas proposiciones de las cuales no es posible estar completamente seguros, puesto que son vulnerables al examen crítico de la duda. La duda progresa en tres momentos claramente diferenciados y acude a cuatro estrategias para examinar los distintos tipos de conocimiento que pueden hacerse sospechosos de ambigüedad o confusión. Para dudar del mundo exterior y de los juicios construidos sobre la realidad extramental se utilizan alternativamente los argumentos de los sentidos; nos engañan algunas veces, el delirio y el sueño, que se complementan mutuamente. El escrutinio tiene lugar en la razón, pues para llevarlo a cabo no es necesario salir de los límites del pensamiento. Llama la atención que Descartes inicie su búsqueda de criterios racionales precisamente señalando los riesgos que, para el buen pensar, entrañan algunos componentes irracionales de la actividad mental. También es notable que, en gracia al argumento, no se preocupe por

distinguir los engaños debidos a condiciones especiales del sujeto (enfermedad, influjo de sustancias psicotrópicas, disposiciones especiales de la mente), estados anómalos que no afectan a todo observador por igual, de aquellos atribuibles a la naturaleza de la percepción o a las condiciones objetivas de lo percibido, como el tamaño del Sol, que según las razones de la astronomía es mucho mayor de lo que nos parece ser.

Los sentidos nos engañan algunas veces, y como lo recomienda el común discernir, es razonable dudar de los mentirosos (sobre todo, si su falsedad es deliberada o consuetudinaria); pues, si nos han engañado en el pasado, podrían volvernos a engañar cada que la ocasión se presente. Sin embargo, el fraude eventual de los sentidos, que corresponde más bien a las limitaciones de su poder de escrutación, raras veces perturba a nadie y, ni que decir tiene, a la ciencia misma, que siempre ha sabido lidiar con las imprecisiones y deficiencias de la observación natural humana. Un poco de crítica racional es suficiente para que podamos elegir la información sensorial a que hemos de dar crédito y prescindamos de la que definitivamente es ambigua, tamizando de esta manera los datos que ella nos proporciona. Incluso el empleo de instrumentos de observación y medición, que no eran desconocidos para Descartes, permite corregir y a veces hasta eliminar las limitaciones de nuestros sentidos.

Algunos hombres, presas de la locura, experimentan alucinaciones y creen tener un cuerpo de vidrio, como en las novelas

ejemplares cervantinas. Sí, pero estos casos son excepcionales. Tanto, que muchas otras personas sobre cuyo estado mental no es posible abrigar sospecha, coinciden en señalar el carácter anormal de los primeros. Además, hay locuras reales y locuras fingidas, cuyas visiones imaginarias están encaminadas a sembrar confusión en los demás. ¿Qué hacer con los casos en los que se pasa de manera alternativa de la razón a la locura y se regresa a la razón? Cervantes entendió muy bien este movimiento dialéctico y aprovechó el recurso para hablar con libertad e impartir enseñanzas ejemplificantes. Descartes lo explota con fines didácticos, para ilustrar la duda aislada. En vista de que no podemos plantear una locura generalizada, procura convencernos de que los estados de alienación también ponen en tela de juicio la información sensorial. Pero del hecho de que podamos enloquecer no se sigue que en efecto perdamos el juicio ni, sobre todo, que estos argumentos contra la información sensorial sean concluyentes. Quizá por esto Descartes reconoce que no podemos comportarnos como locos y decide abandonar el argumento en favor de uno más creativo.

Calderón de la Barca escribió una bella metáfora sobre la vida y el sueño. La vida es sueño, y es difícil distinguir allí, qué corresponde a la realidad y qué al sueño. A fin de cuentas, podríamos tener sueños tan vívidos en los que soñamos que soñamos, o no ser más que las marionetas de un prolongado sueño universal. Descartes, que sin duda conoció la historia de Calderón, se



basa en la dificultad para distinguir el sueño de la vigilia, para elaborar un argumento adicional⁷. Nadie me asegura que lo que considero como realidad no sea tan irreal como las fecundas fantasías de un sueño. La distinción ordinaria entre vigilia y sueño habría sido suficiente para resolver el asunto, pues pocas personas enfrentan obstáculos insuperables para reconocer cada uno de estos estados, pero Descartes prefiere insistir. Lo que considero como real podría deberse a un vívido sueño, un sueño en el que además tengo imágenes que corresponden a otros estados de vigilia y de sueño. Sueño que sueño, o puedo no ser más que el sueño de un todopoderoso durmiente que me induce a profundizar el círculo imaginando que yo mismo sueño. Pese a lo atractivo del argumento, pocos individuos se ven en aprietos para organizar sus vidas de acuerdo con un principio de realidad no onírico. Pero para el autor, la locura y el sueño constituyen argumentos suficientes para desconfiar del testimonio de los sentidos y abandonar la búsqueda de un principio fundamental en el reino de la experiencia.

Con todo, hay muchos otros conocimientos que soportan, por así decirlo, la prueba del argumento del sueño; son ellos los relacionados con los problemas de la aritmética y la geometría ...ciencias que no tratan sino de cuestiones muy simples y muy generales, sin preocuparse demasiado de si se encuentran en la naturaleza o no ...⁸. Para poner en duda esta clase de verdades, el autor recurre a la hipótesis del Dios Engañador. Nadie puede asegurar que no exista un

ser omnipotente que me haga equivocar al considerar las cuestiones matemáticas más simples y me induzca al error cada vez que hago una suma o que cuento los lados de un cuadrado .

La hipótesis del dios engañador, cuyos atributos tienden a confundirlo con el Dios tradicional recibido a través de las enseñanzas escolares, será reemplazada y complementada con el argumento del genio maligno cuyos rasgos de poder, astucia y malignidad, en cuanto son ideados por el mismo Descartes, se conocen por completo. Pero si nos equivocamos cada vez que sumamos tres y dos, entonces no hay pifia.

Un error constante y regular, atribuible a nuestra naturaleza, sería imposible de descubrir y ninguna ciencia humana podría eludirlo. El afán por comprometer el estatus cognoscitivo de las verdades matemáticas hizo que a Descartes y a sus críticos se les escapara la parte débil del argumento. Un genio maligno o dios engañador, que en ejercicio de su malevolencia y poder hubiese dispuesto que sus criaturas o sus víctimas cometieran fallas permanentes y regulares al efectuar cálculos aritméticos, habría permanecido impune; pues en esta clase de operaciones se pierden los límites entre la razón y la sinrazón, hasta tal punto que aquella asume temporalmente el papel de ésta⁹. Comprendemos ésto mejor si tenemos en cuenta que, con engaño o sin él, las reglas que determinan la corrección e incorrección, en tanto están predeterminadas, han de ser aceptadas, tanto por quienes aplican los procedimientos de cálculo, como por quienes

los revisan. Mientras nos ajustemos a las reglas y no haya fallas de inferencia, cualquier otra posibilidad de error está excluida de antemano. Por otro lado, los comentaristas de Descartes, que frente a este defecto argumentativo han permanecido en silencio, interpretan correctamente los motivos que lo llevan a postular la duda hiperbólica de manera que afecte incluso a las verdades de la ciencia que se ha elegido como modelo, pues al extenderla (ya ha afectado la existencia de los objetos exteriores) a mi propia corporeidad, prepara el camino para el descubrimiento de la primera verdad: el *cogito ergo sum*.

La duda traza una frontera entre la investigación especulativa de la verdad en las ciencias y la conducta de la vida (...) Según el orden de las demostraciones exactas, la moral más elevada y perfecta dependería de la terminación de una metafísica, de una física e incluso de una mecánica y de una medicina: solamente entonces estaría la acción determinada de un modo infalible para la luz del entendimiento (Beyssade). La duda ha afectado los juicios emitidos con base en la información proveniente de los sentidos, la existencia de las cosas exteriores, las verdades matemáticas y hasta la corporeidad. Pero he aquí, que no es posible dudar sin existir, lo cual constituye algo completamente indiscutible; si se tiene conciencia de la duda, es decir, si se la conoce, es necesario concluir la existencia de aquél que duda. Dicho de otra manera, aquéllo que tiene conciencia, ésto es, aquello que conoce su duda tiene que ser algo, así que ...des-



pues de haber pensado bien... hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu.¹⁰

El recurso metodológico de la duda conduce a un resultado de importancia fundamental para la supremacía de la razón: el descubrimiento del yo como único espacio en el que se puede estar seguro contra la incertidumbre. El cogito encierra una verdad cierta e indudable, un primer principio sobre el que puede construirse una filosofía de la razón, pero tiene un inconveniente: el conocimiento que permite alcanzar sobre la sustancia pensante es de suyo escaso. Lo único que se sabe de esta sustancia es que su atributo principal es el pensamiento, y que sus modos (propiedades que afectan una sustancia pero que no son esenciales para su conocimiento) son la intelección, la imaginación, la memoria y la voluntad. Estos modos, se concluye, son manifestaciones del atributo del pensamiento. También son pensamientos, es decir, actos de conciencia puesto que en Descartes, pensamiento equivale a conciencia¹¹.

Contra lo que se podía esperar, el criterio de verdad representado en la certeza que proporciona al espíritu la idea clara y distinta del Yo que piensa, no puede ser aplicado universalmente y con facilidad¹². En el Discurso se nos ha advertido que ...hay alguna dificultad en cerciorarse de cuales son aquellas (cosas) que concebimos clara y distintamente (DM 4, AT 633) por lo que será necesario tratar de

resolver, entre otros, el problema de las verdades matemáticas. Como vimos, se había dudado de estas verdades y del valor objetivo de las ideas, mediante la hipótesis del dios engañador, sustituida y reforzada con el argumento del genio maligno. Una manera de contener este astuto geniecillo dentro de los límites de la prudencia, y al mismo tiempo solucionar de una vez por todas los problemas emanados de la noción confusa de Dios, consiste en examinar si existe o no algún Dios, y en caso de que efectivamente exista, determinar si es engañador o veraz. Así, desde el análisis del yo, el camino en que Descartes buscaba un fundamento seguro para la ciencia, tomamos un desvío que lleva a Dios.

La tenue línea divisoria entre la razón y la sinrazón se hace más etérea una vez se da inicio al análisis de los contenidos de conciencia. Descartes quiere hacernos creer que es imposible recuperar la corporeidad, reanudar nuestro trato con el mundo de la experiencia a partir de la única certeza que hemos encontrado en su compañía; a saber, la existencia del pensador falible. Nos plantea un falso dilema: o permanecemos encerrados en el Yo, y habría que abandonar todo intento para establecer una filosofía sólida y evitar el solipsismo, o averiguamos si en nuestro espíritu (mente) hay una impronta de alguna idea superior, tan evidente como el Cogito, y que sirva de puente entre el Yo y el mundo exterior. Es preciso, entonces averiguar si Dios, en caso de no ser engañador (vana esperanza pues, como lo mencioné antes, un caso de engaño universal ja-

más sería descubierto) puede garantizarnos un criterio de demarcación entre la razón y la sinrazón.

Es bien curioso encontrar que Descartes ha iniciado su labor constructiva partiendo del modelo de la ciencia natural, entusiasmado por el poder de la nueva física matemática, y ansioso por establecer una nueva sabiduría. Pero en lugar de plantear estrategias para reconocer y evitar errores, eludiendo las consideraciones teológicas, llega a la conclusión de que mientras no se determine la naturaleza de Dios no será posible romper la rígida trampa solipsista del Yo que piensa. Por esta razón, a pesar de haberse mostrado escéptico respecto al saber convencional, termina aceptando de buen grado la definición tradicional de Dios. Como puede verse, el autor ha llegado a una respuesta teológica a partir de un problema epistemológico, notable resultado para un escéptico racionalista que, al decir de sus biógrafos, a menudo se veía forzado a huir por los techos de las casas a fin de escapar a las iras de maridos celosos.

La misma mente que ha creado los más disímiles y llamativos argumentos en el itinerario de la duda, debe ser escrutada para averiguar el tipo de pensamientos que contiene. Consideren su reservorio de ideas y traten de realizar su clasificación: el examen nos revelaría por lo menos una diferencia entre dos clases a) imágenes de las cosas, es decir ideas con contenido representativo; y b) afecciones y juicios. En las formas del pensamiento que se refieren a las afecciones o voluntades (como el



querer, desear, temer, afirmar o negar) se concibe algo como el sujeto de ...la acción de mi espíritu, pero agregó también por esta acción otra cosa a la idea que tengo de aquella cosa... y mientras no se efectue el juicio no hay posibilidad de error. Puesto que una antigua suposición sostiene que las ideas son causadas por las cosas, es necesario averiguar el origen de las distintas ideas para aclarar (en el caso de las que parecen provenir de fuera ¹³) la razón que nos hace creer que son semejantes a los objetos de los cuales aparentemente provienen.

En rigor, la razón para esta creencia es doble; por un lado está la inclinación natural que nos induce a juzgar que ello es así, y por el otro, la independencia de estas ideas respecto a la voluntad. Esta inclinación no tiene nada que ver con la luz natural de que ha hablado Descartes en las Reglas, de modo que no es un criterio concluyente; y el hecho de que algunas ideas se presenten independientemente de la voluntad puede minimizarse dado que ...cuando duermo se forman (esas ideas) en mí sin auxilio de los objetos que representan.¹⁴ Puede inferirse entonces, que el *yo* posee una facultad capaz de producir esta clase de ideas.

Las ideas, en cuanto modos de pensamiento, no parecen ser diferentes, ni es posible descubrir allí divergencia alguna (son ideas) y parecen proceder de mí de igual manera...¹⁵ Cuando nos referimos a ellas como imágenes no-sensibles y prestamos atención a sus diversos grados de contenido representativo, se hace patente su diferencia, en un

grado tal que ..las (imágenes) que me representan sustancias son sin duda algo más y encierran en sí, por así decirlo, más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección que las que me representan solamente modos o accidentes. Además, aquella por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y creador universal de todas las cosas que están fuera de Él ...contiene en sí misma más realidad objetiva que aquellas que me representan las sustancias finitas¹⁶.

Como ven, estamos ante la vindicación total del escolasticismo, pues la distinción entre sustancia y accidentes y su ordenación ontológica son de clara raigambre aristotélica. Descartes no tiene reparos en romper el aislamiento solipsista recurriendo a la idea de Dios, enriquecida con base en las consideraciones que rechazó antes con tanto ahínco. A manera de ilustración, resumamos la línea de su pensamiento. Todas las ideas tienen una realidad objetiva, ésto es, toda idea debe representar una realidad y por ello participa del *ser* en mayor o menor grado. Así, la idea de sustancia participará en mayor grado del *ser* que las ideas de los accidentes. Como la realidad objetiva del efecto no puede superar a la de la causa, y toda idea debe tener su causa, el *Yo* no puede ser la causa formal de una idea que lo supera en perfección. Se sigue de aquí, que en caso de que se encuentre una idea de tal naturaleza en el *Yo*, su causa formal y eminente deberá existir necesariamente fuera de él.

Entre las ideas que hay en el entendimiento *-la que me representa a Dios, los ángeles, las cosas corporales, los animales, etc.-* debemos buscar cuáles pueden ser producidas por el espíritu que mezcla y hace composición. Por ejemplo, la idea de ángel puede estar compuesta de la de espíritu y la de ser material alado; algunas ideas como las de sustancia y duración, pueden ser derivadas de la noción que tengo de mí mismo (como sustancia y como existente según un antes y un después). Las ideas sensibles como la de la luz, los colores, sabores, calor y frío, son tan confusas que no podemos estar seguros de si son verdaderas o falsas, o por el contrario, son sólo aparentes. Finalmente, resta por examinar la idea de Dios ¿puede el *yo* mismo producirla? Los atributos con los que suele acompañarse esta idea, ¿pueden originarse en el *yo*? Según Descartes, tales atributos (infinitud, eternidad, inmutabilidad, independencia...) son tan grandes que no es factible encontrar su origen en el espíritu, donde sí está la idea de Dios. La idea de sustancia puede estar en el *yo*, puesto que él es una sustancia, pero la de sustancia infinita no, puesto que *yo* no soy una sustancia infinita.

Ahora bien, en el entendimiento reside la idea de un ser infinitamente perfecto y que contiene mayor realidad objetiva; se sabe además que el entendimiento no es infinito y no puede ser la causa formal ni eminente de esa idea puesto que no puede haber más realidad en el efecto que en la causa. De aquí concluye Descartes que la causa de esa idea existe fuera del *yo* y que no pue-



de ser otra que el mismo Dios.

Este argumento se conoce como primera prueba por los efectos. Allí, Descartes parte de la presencia en el yo de la idea de infinito; idea de la cual éste no puede ser causa *-pues lo supera en realidad objetiva-*. El aumento cuantitativo del conocimiento, y la posibilidad de que tal incremento llegue a ser infinito, ofrecen una razón para pensar que las perfecciones atribuidas a Dios puedan estar potencialmente en el yo, pero Descartes desvirtúa este razonamiento haciendo notar que la presencia de la potencialidad y capacidad de aumentar el conocimiento, y por ende la perfección, presuponen que el yo es imperfecto. Esto contrasta con la idea que se posee acerca de la perfección infinita y actual de Dios, pues ... (Él se concibe) actualmente infinito y en tan alto grado de perfección que no se puede añadir nada (a su) soberana perfección, y (...) el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe solamente en potencia, el cual, hablando con propiedad, no es nada, sino sólo por un ser formal o actual¹⁷.

En un segundo argumento Descartes interroga: ¿Podría existir yo, si no existiese Dios? y en tal caso ¿De dónde derivaría mi existencia? ¿De mis padres? ¿De algún otro ser menos perfecto que Dios?¹⁸ Si yo mismo fuese el autor de mi ser ... ciertamente ya no dudaría de ninguna cosa, no concebiría deseos y ... no me faltaría ninguna perfección; pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea en mí, y así sería Dios¹⁹ El argumento adu-

ce que si yo fuese el autor de mi propia existencia, también debería ser la causa de la idea de infinito que está presente en el espíritu, y en consecuencia debería ser el Ser infinito; es decir, Dios. La existencia de mi cuerpo en el pasado, no excluye a Dios puesto que ... toda la duración de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende de ningún modo de las demás; y así, porque yo haya existido un poco antes, no se sigue que deba ahora existir, a menos que en este momento alguna cosa me produzca y me cree, por así decirlo, de nuevo, es decir, me conserve²⁰. Como no puedo conservarme a mí mismo, ésto es, producirme o crearme, debo concluir que existe un ser diferente a mí, que me conserva. Evidentemente, este ser no son mis padres, puesto que ellos pueden engendrarme corporalmente, pero no como sustancia pensante, la que como efecto superaría la realidad de la causa corporal.

La fertilidad de la mente que ha ideado escollos y ha colmado la investigación de laberintos, nos muestra todo su poder cuando se trata de la existencia de Dios. Siempre me ha llamado la atención la insistencia de Descartes en un punto que no todos los lectores consideran crucial para su filosofía. No ha faltado quien afirmase que Descartes es un filósofo cristiano y quien corrija señalando que se trata de un pensador que es, a la vez, filósofo y cristiano. Por lo que a mi respecta, prefiero considerar una variante: se trata de un filósofo que estableció un criterio de distinción entre la razón y la sinrazón, pero incapaz de aplicarlo cuando lo

encontró, tuvo que apelar a una fuente última que garantizara la distinción desde afuera.





BIBLIOGRAFIA

Notas

- BEYSSADE**, Jean-Marie. Descartes. En: La Filosofía del Mundo Moderno. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- BREHIER**, Emile. Historia de la Filosofía. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.
- CERVANTES**, S. Miguel de. El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha. Madrid: Alianza, 1986.
- DESCARTES**, René. Obras Escogidas. Buenos Aires: Sudamericana, 1967.
- GOMEZ**, Adolfo León. ¿Es posible dudar de todo? A propósito de Descartes. Cali: Fundación para la Promoción de la Filosofía en Colombia, 1982.
- LABASTIDA**, Jaime. Producción, Ciencia y Sociedad: de Descartes a Marx. Madrid: Siglo XXI, 1989.
- RODIS-LEWIS**, Geneviève. Descartes, cartesianos y anticartesianos franceses. En: Historia de la Filosofía. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- RUSSELL**, Bertrand. A History of Western Philosophy. New York: Simon & Schuster, 1972.
- WEISCHEDEL**, Wilhelm. Los filósofos entre bambalinas. México: F.C.E., 1972.
- WILLIAMS**, Bernard. Descartes. En: The great philosophers. New York: Oxford University Press, 1987.



- ¹ Weischedel, Wilhelm. Los filósofos entre bambalinas. México: F.C.E., 1972. Página 165
- ² La asimilación de lo dudoso a lo falso, se plantea ya desde las Reglas para la Dirección del Espíritu (en adelante RDE). Por ejemplo, la Regla II recomienda el rechazo de ... todos los conocimientos sólo probables y establece(mos) que no se debe creer sino en los perfectamente conocidos y respecto de los cuales no se puede dudar. Descartes En Obras Escogidas. Buenos Aires: Sudamericana, 1967. AT 362 p. 37.
- ³ Carta a Regius, del 24 de mayo de 1640. AT, III, 65.
- ⁴ Descartes. Discurso del Método, 2 AT 11. p. 143. (DM) En Obras Escogidas.
- ⁵ ———. RDE. IV, AT 372. p. 45.
- ⁶ De acuerdo con Labastida es posible observar una analogía entre la pars destruens de Bacon y la parte crítica de la Meditaciones cartesianas, al igual que entre la pars construens y la parte reconstructiva en que Descartes recupera el cuerpo. Cfr. Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx. p. 141
- ⁷ Por otra parte, las consideraciones críticas sobre el sueño son cosa corriente en el siglo XVII. Cervantes, en el Quijote de 1615 pone en boca de Sancho la siguiente reflexión, digna por demás del argumento cartesiano: En tanto que duermo, ni tengo temor, ni esperanza, ni trabajo, ni gloria; y bien haya el que inventó el sueño, capa que cubre todos los humanos pensamientos, manjar que quita la hambre, agua que ahuyenta la sed, fuego que calienta el frío, frío que templó el ardor, y, finalmente moneda general con que todas las cosas se compran, balanza y peso que iguala al pastor con el Rey y al simple con el discreto
- ⁸ Meditación Primera. AT 16, p. 219 Para mayor información sobre los diferentes argumentos cartesianos en favor de la duda, ver el artículo de A. L. Gómez: ¿Es posible dudar de todo? A propósito de

Descartes. Cali: Fundación para la promoción de la Filosofía en Colombia, 1982.

⁹ Creo que aún los locos pueden emplear correctamente las leyes de la aritmética elemental. Por eso, para determinar la línea divisoria entre lo patológico y lo normal es necesario recurrir a otra clase de pruebas y no a sumas y restas. Si sobreviene la incapacidad de sumar ello debe atribuirse a una perturbación tan grande que consigue afectar drásticamente toda capacidad de raciocinio formal, y quizá excluya también cualquier posibilidad de comunicación.

¹⁰ Op. Cit. Meditación Segunda, AT 19, p. 224. Con este fragmento se hace evidente la voluntad cartesiana de fundamentar un conocimiento del mundo a partir de una verdad indubitable.

¹¹ Esta identificación entre pensamiento y conciencia trae como consecuencia la primacía del pensamiento sobre cualquier consideración material. El tratamiento cartesiano de la sustancia y sus modos es esencialmente escolástico, como puede notarse con facilidad. Tal escolasticismo se manifiesta también en las pruebas en favor de la existencia de Dios.

¹² Lo cual se basa en dos argumentos: de un lado está la dificultad para reconocer cuales son las cosas que percibimos con claridad y distinción, y del otro, el hecho de que ...quizás un Dios podría haberme dado una naturaleza tal que me equivocara incluso con respecto a las cosas que me parecieran más claras. MM. III, AT 28, p. 234.

¹³ Estas ideas que parecen provenir de fuera son las llamadas adventicias. Sobre el origen de las ideas Descartes distingue las siguientes posibilidades: 1. Algunas ideas han nacido conmigo, es decir son innatas. 2. Otras parecen provenir de fuera -adventicias- como las de las cosas del mundo material. 3. Otras son hechas y compuestas por mi mismo, las ideas ficticias.

¹⁴ Meditaciones, III, AT 31. página 238.

¹⁵ Ibid. AT 32. página 239.

¹⁶ Ibídem.

¹⁷ Meditaciones, III. AT 38. Página 246.



Brehier demuestra que estas pruebas se apoyan ... en el siguiente enunciado del principio de causalidad: hay al menos tanta realidad en la causa como en el efecto. Se reconocerá aquí la vieja máxima aristotélica: un ser en potencia no puede pasar al acto más que por el influjo de otro ser en acto, un efecto no puede tener otra perfección que la de su causa... Historia de la Filosofía. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

¹⁸ El argumento cartesiano permite negar a Dios momentáneamente. Al negarlo como existente, podemos negarlo como causa productora, pero subsiste el problema de considerar otra causa productora alterna, punto donde la investigación fracasa.

¹⁹ Meditaciones, III. AT 38, página 247. Confróntese DM. 4, AT 35; P.F. 1, artículo XX, AT 12.

²⁰ *Ibidem* página 248. Recuérdese la teoría cartesiana de la causación continua o conservación. Según esta teoría Dios nos crea continuamente y al hacerlo así, nos conserva; de modo que si Él no decide recrearnos en el instante siguiente, dejaríamos de existir al cesar de operar la causa que nos conserva. Esto se fundamenta en la particular naturaleza del tiempo en el sistema cartesiano, según el cual, cada momento de tiempo es totalmente independiente de los que le preceden y siguen. Sobre el tema véase: MM. III, AT 39, página 248; P.F. 1, artículo XXI, AT 13, p. 321.

