

DESCARTES ESENCIAL

NO HAY VERDAD SIN EVIDENCIA

Introducción y antología por
RAMÓN SÁNCHEZ RAMÓN

MONTESINOS / ESENCIAL

Colección dirigida por Miguel Candel

© Ramón Sánchez Ramón, 2008

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural

Diseño Colección: Miguel R. Cabot

ISBN: 978-84-96831-60-5

Depósito legal: B-10.269-08

Imprime: Limpergraf

Impreso en España

3.2. *Meditationes de prima philosophia* (1641)

Descartes había depositado muchas esperanzas en los *Ensayos*. El libro no fue un éxito editorial, pero produjo una abundante correspondencia. Se vio envuelto en algunas polémicas que lo irritaban y consiguió algunos seguidores decididos, como Regius (Henri De Roy) del que andando el tiempo hubo de distanciarse. Le interesaba especialmente la reacción de los jesuitas, pues, dando por perdida la batalla por ser aceptado en las universidades, dominadas por el escolasticismo, confiaba en que aquellos lo adoptaran e incluyeran sus enseñanzas en los colegios de la Compañía. Pero la percepción más evidente fue que la metafísica, tan sólo esbozada en la cuarta parte, necesitaba ser publicada in extenso, y ya en 1638 hablaba de escribir un tratado, lo que serán las *Meditaciones metafísicas*.

Sabía que entraba en un terreno que las Iglesias consideraban como propio, así que antes de darlas a publicar, decidió someterlas al criterio de unos cuantos y solicitar objeciones, para tener ocasión de explicar cuidadosamente todo aquello que pudiera resultar confuso o dudoso. A lo largo de un año recibió y contestó objeciones que fueron anexadas al manuscrito. En agosto de 1641 se publicaba todo, en latín, con un título que Mersenne había propuesto: *Meditationes de prima philosophiae, in quae Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*.

Esta vez la publicación fue un éxito. El rector de la universidad de Utrecht, Voetius, propuso una condena del cartesianismo bajo la acusación de ateísmo, iniciando una polémica que durará años y de la que Descartes acabará más que hastiado. En 1643, Descartes publicó una *Epistula ad Gisbertum Voetium* y en 1645 una *Carta apologética al Consejo de la Ciudad de Utrecht*, al tiempo que iniciaba una polémica con Regius, cuyas opiniones desautorizó públicamente. Más adelante, en 1647, la universidad de Leyden lo acusó de pelagianismo. El mismo año salió una traducción francesa bajo el título de *Méditations métaphysiques touchant la philosophie première, dans les*

quelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées. Con toda seguridad la traducción fue repasa-
da por Descartes antes de su publicación.

Las *Meditaciones* son un texto realmente original en la literatura filosófica. Están escritas a modo de narración del camino interior que el autor ha seguido en sus meditaciones. Si hay algún texto cartesiano en el que la impronta ignaciana sea evidente es éste, en el que el filósofo parece llevar a cabo, incluso en el título, algo así como unos ejercicios espirituales de contenido filosófico. Pero la narración de este camino hacia Dios es tanto un camino de descubrimiento personal como un camino de deducción racional, donde cada tesis es construida como un descubrimiento del que es posible dar cuenta con la argumentación. La verdad filosófica no se contenta con la iluminación, sino que debe ser validada por la exposición probatoria y comunicable en palabras. En las *Meditaciones* coinciden ambos caminos, la narración del descubrimiento con la invitación al lector a seguirlo, y el camino de la prueba que exige argumentos discutibles públicamente.

3.2.1. La primera meditación y la duda metódica

La primera meditación parte de la experiencia del error y la desconfianza hacia todo el conocimiento que no haya sido cuidadosamente examinado. Al menos una vez en la vida es preciso repasar nuestras opiniones si queremos buscar un fundamento firme. El instrumento metodológico es la desconfianza, por la cual rechazará, al menos provisionalmente, todo aquello que pueda ser objeto de la más mínima duda, por rara o artificiosa que parezca. Por tanto, la duda no es, como era en Montaigne, un punto de llegada, una afirmación final de escepticismo, sino un punto de partida para la búsqueda de una verdad que soporte la desconfianza. La duda cartesiana no es una tesis sobre el conocimiento, sino un método para superar el escepticismo.

Descartes aplica la duda, no a los contenidos propiamente dichos, sino a su legitimidad, en un camino progresivo que va desde la experiencia sensorial hasta las verdades puramente ideales de las matemáticas. El primer tipo de conocimientos es aquel que proviene de la experiencia sensorial. Descartes lo rechaza con dos argumentos. El primer argumento es la experiencia común del error. Si otras veces hemos creído estar seguros de algo y luego hemos descubierto que estábamos equivocados, no podemos fiarnos de nuestro convencimiento y es posible que estemos también equivocados en todos los otros casos.

El segundo argumento alega que no podemos distinguir el sueño de la vigilia. Las imágenes sensoriales pertenecen a nuestra vida psíquica, pero se presentan con unas características tales, que parecen estar remitiendo a una realidad extramental de la cual la experiencia es una copia o imagen. A eso llamamos objetividad. Ahora bien, en los sueños y en otras experiencias se forman imágenes que poseen la misma característica de realidad u objetividad que las que creemos verdaderas; luego la objetividad no es una correspondencia real con las cosas, sino una característica de determinados hechos mentales que llamamos sensaciones. Que podamos tocar, oler, ver o experimentar no dice que haya algo extramental que sea tocado, visto u oído, sino que se da la sensación de tocar, ver u oler. Las posibilidades que la ciencia actual plantea al desarrollo de lo que llamamos “realidad virtual” hace familiar el argumento.

Todo idealismo posterior sale de esta llamada de atención cartesiana por la cual la sensación deja de ser la marca del encuentro con las cosas para ser un modo de la vida mental. Sin embargo Descartes añade a continuación un argumento para defender que puede haber una última relación entre las sensaciones y alguna hipotética realidad extramental. Nosotros no somos absolutamente libres de crear la sensación, sino que se nos impone, lo cual parece exigir un origen distinto. El argumento tiene dos momentos. En primer lugar,

aunque la sensación se origine en nosotros, no inventamos los elementos últimos con que la construimos; éstos se nos imponen y lo que nosotros hacemos es reordenarlos. Por ejemplo, no hemos inventado el color, pero una vez dado, puede ser que lo usemos —como hacen los pintores— para producir lo que llamamos experiencia.

En un segundo momento, aunque admitiéramos que también el color procede de nosotros mismos, la sensación está sujeta a unas condiciones de posibilidad mucho más amplias que de ninguna manera dependen de la experiencia. Cualquier imagen está sujeta a relaciones geométricas y numéricas. Ahora bien, las verdades de esta índole son independientes de las cosas a las que se aplican. Luego hay un ámbito de verdad que se salva de la duda de los sentidos.

Por tanto, cuando a continuación Descartes ataque también la certeza matemática, el objetivo último es negar radicalmente el conocimiento del mundo exterior por la sensación. La certeza matemática, incluso cuando es auténtica certeza, es dudosa, porque no sabemos cómo nos ha hecho Dios omnipotente. Dios es, de momento, una hipótesis, puesto que su existencia no ha sido probada, pero como hipótesis plausible sirve de fundamento para la duda. Como la imagen de un Dios que nos hace constitucionalmente engañados podía resultar dura, Descartes habla de un genio maligno, un ser engañador que tiene poder suficiente sobre nosotros para procurarnos siempre el engaño.

3.2.2. El *cogito* y la meditación segunda

No podemos salir de nosotros mismos para comprobar la certeza de nuestras certezas. La meditación primera nos deja en una terrible soledad. Descartes pide, al comienzo de la meditación segunda, una sola certeza que le permita comenzar por algún sitio, y todo lo que tiene son pensamientos. Pensamientos o ideas son todo: las matemáticas, las tesis metafísicas, pero también el dolor, las emociones, las sensaciones de las cosas y de mi propio cuerpo, los sueños y la

memoria, etc. Si me duele una parte del cuerpo, el dolor es real, aunque pueda dudar de la existencia de mi cuerpo fuera de mi pensamiento. De la actualidad de los pensamientos no puedo dudar. Por tanto, mientras haya pensamientos, yo, aquel que piensa, existo necesariamente. Incluso si estoy engañado en todo lo demás, mi engaño es pensamiento y, por tanto, exige mi existencia. Por consiguiente, yo pienso, yo existo. Esa afirmación soporta toda duda, pues el mismo dudar es pensar y me exige.

En el *Discurso* Descartes enuncia esta primera verdad en forma de deducción lógica: pienso, luego existo. Pero se trata de una formulación engañosa, como repitió cada vez que alguien le discutió el silogismo. No pretende ser un silogismo, sino la expresión de un único acto por el cual descubro con absoluta evidencia que yo estoy aquí. Es un acto de intuición pura, en el sentido en el cual sabemos, desde las *Reglas*, que es el acto fundamental de conocimiento; un acto de intuición radical, porque se justifica a sí mismo, sin que quepa ni exija otra verdad de la cual ser deducido ni pueda ser analizado en otras verdades más simples. Este descubrimiento del yo es, junto con la soledad del pensamiento, el segundo momento fundacional de la conciencia moderna, y tiene una serie de consecuencias que llevan hasta la moderna discusión sobre la conciencia animal, el dolor y los derechos de los animales, entre otros muchos temas.

Supongamos la sensación de dolor. El dolor es un hecho psíquico, una experiencia del pensamiento. Por supuesto, el dolor no está en la espada y, si miramos lo que ocurre en el cuerpo, encontraremos la herida, los tejidos rasgados, la excitación nerviosa, pero tampoco allí encontramos el dolor. El dolor está, sin lugar a dudas, en la conciencia, por eso la anestesia que nos duerme no evita ni la herida ni los tejidos rasgados, sino la conciencia del dolor. Ahora bien, no tiene sentido decir algo así como: "Fue un dolor espantoso, yo no me enteré, pero fue un dolor espantoso". Si no te enteraste, no hubo dolor. Es decir, la conciencia del dolor implica necesariamente un suje-

to que lo sufre. El yo cartesiano, por tanto, no es exactamente un pensamiento junto a otros en el cual tomemos conciencia de que existimos, sino un presupuesto del pensar: no hay percepción, no hay emociones, no hay duda, deseos, conocimiento ni pensamiento matemático que no llevé en sí mismo al sujeto pensante.

Este descubrimiento tuvo efectos fulminantes en la manera de vernos a nosotros mismos: somos, y ése es el primer fundamento del pensar. Pienso porque soy, y sé que soy porque pienso. De esta autoconciencia, la posteridad cartesiana sacará la conclusión de que soy sujeto de derechos individuales y responsable de mis actos. La noción de derechos humanos parte de la idea de que el individuo tiene derechos que le pertenecen por ser un sujeto, porque siente dolor y placer y porque hay un yo que exige ser alguien para sí mismo y para los demás. Puede ser discutible la formulación positiva en unos artículos determinados, pero no la idea de que somos un alguien y no una cosa. Además, la comunidad política no puede ser anterior al individuo y, por tanto, la primera obligación del Estado es proteger sus derechos.

Ahora bien, si para pensar debe haber conciencia, sin conciencia no hay ni derechos, ni siquiera dolor o placer. Si en los animales no hay conciencia, no hay placer ni dolor. No debe confundirse la conducta con el dolor, que es un acontecimiento psíquico, que pertenece al pensar. Pero la conciencia implica por definición un yo; por tanto, si no hay autoconciencia, no hay pensamiento. ¿Tienen conciencia los animales? Sí, cuando haya autoconciencia. Si no, no hay dolor ni placer, aunque sus gritos nos hagan sentir a nosotros el dolor que no sienten. Nuestro respeto a los animales habla de nosotros, no necesariamente de ellos. Pero si hubiera conciencia, por ejemplo, en los chimpancés, son, por decirlo así, humanos y sujetos de derechos.

En Descartes todavía no están dadas todas estas consecuencias. El siguiente paso en las *Meditaciones* fue establecer con claridad la naturaleza del yo que piensa. La respuesta obvia es que es justamente

algo capaz de pensar, y ésta es la conclusión primera que sacó Descartes: soy una cosa que piensa, o soy substancia pensante. Mientras mantenga en mi conciencia el pensamiento de mí mismo como aquello que piensa, no corro ningún peligro de error y me concibo claramente como pensamiento y distinto de cualquier otra naturaleza posible como el cuerpo extenso. De la substancia pensante no tengo una imagen. Tiendo a imaginarla en el espacio, con la forma y los atributos sensoriales del cuerpo o como una materia sutil, pero es un error del cual debo escapar. Si la considero correctamente, no puedo pensarla con ayuda de la imaginación, sino del entendimiento puro. La substancia pensante no puede ser objeto de percepción sensorial, ni está sujeta a las leyes del mecanicismo.

3.2.2.1. El ejemplo de la cera y la substancia extensa

Descartes incluye en este momento de su meditación el famosísimo ejemplo de la cera. Supongamos un trozo de cera tal como aparece a la experiencia. De ella tenemos una imagen que se forma a través de los sentidos. Pero si la manipulamos, vemos como cambia de propiedades sensibles, de color, de olor, de dureza e incluso de tamaño, puesto que con el calor se dilata, sin que podamos decir que no es la misma cera. Por tanto, la cera no es la imagen sensorial que tenemos de ella. La imagen sensorial depende tanto de lo que la cera sea como de la manera que tenga de afectar a nuestros sentidos. Ésta era la diferencia que introducía *El mundo* y que es fundamental para la física mecanicista. Si prescindimos de esas cualidades que tan inseguras se muestran, de la cera nos queda que es algo en el espacio, es decir, la extensión, y que puede adoptar diversas formas. Esas cualidades son irreducibles: si prescindimos de ellas, prescindimos del objeto. Ahora bien, en este momento de su investigación, Descartes no dice que la cera, ni siquiera reducida a extensión, tenga una existencia fuera de mi pensamiento, puesto que todavía no hemos resuelto los motivos de duda. Sobre la percepción del color,

etc., tenemos el argumento del sueño. Sobre la extensión, pese a su tratamiento matemático, tenemos el argumento del genio maligno. La demostración de la existencia extramental de los objetos deberá esperar hasta la sexta meditación.

3.2.3. Aparece Dios: las meditaciones tercera y cuarta

Sabemos que hay en el entendimiento la noción de extensión, que admite un conocimiento (dudoso, de momento) intuitivo evidente, claro y distinto en la matemática. Tenemos además imágenes de cosas extensas dotadas de cualidades sensoriales. Y tenemos la noción clara y distinta de nosotros mismos, puesta ya a salvo de la duda. Pero hay ideas cuyo origen se nos escapa, porque exigen una causa distinta y superior no sólo a una hipotética entidad material, sino incluso a nosotros mismos. Éste es un punto absolutamente central en el razonamiento cartesiano, porque significa la posibilidad de superar el idealismo solipsista en que de momento está encerrado. Sin la meditación tercera, sería imposible superar la duda metódica. El argumento de Descartes es relativamente sencillo de resumir: la idea de Dios sólo puede provenir de Dios. La argumentación que la sustenta es bastante más oscura. Básicamente se apoya en un principio que Descartes se toma bastante trabajo en establecer: una causa debe contener al menos tanta realidad (realidad formal, dice, recuperando distinciones escolásticas) como el efecto. A partir de ello el argumento puede sintetizarse así:

- (1) En cuanto ideas, todas las ideas son pensamiento y obtienen su realidad formal como pensamiento del sujeto que las piensa.
- (2) Pero en cuanto tienen un contenido (realidad objetiva) su origen no tiene por qué ser el mismo.
- (3) El contenido de las ideas exige una causa con realidad formal capaz de producirlo.