

I. EPISTEMOLOGÍA

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LA VÍA DE REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA Y EL DUALISMO CARTESIANO

Cuando consideramos en su conjunto la filosofía moderna, percibimos que se inscribe en una nueva vía de reflexión en la cual el conocimiento objetivo de las cosas *per se* cedió su lugar al cuestionamiento de las entidades por conocer y de los alcances y fundamentos del conocimiento de los sujetos.

Entiendo por vía de reflexión un estilo de pensamiento que varias escuelas y autores sustentan, incluso en distintos momentos históricos, con base en una serie de supuestos fundamentales compartidos. En mi opinión, la tradición que suele contrastarse con la modernidad filosófica se puede caracterizar como propia de una vía de reflexión ontológica, la cual se sustenta en la consideración de que el mundo es un cúmulo enorme de objetos diversos en esencia y grado de entidad. Por su parte, la vía de reflexión epistemológica se funda en el supuesto de que el mundo es homogéneo sustancialmente. La nueva ontología repercute, tanto en el fundamento del conocimiento, como en la nueva ciencia. Este cambio en el compromiso ontológico favorece la consideración de que la única sustancia diferente, en este mundo finito, es la conciencia, la cual, además tiene el privilegio de contemplar al homogéneo mundo material.

En este trabajo intento hacer dos cosas: primero, señalar brevemente la importancia del dualismo cartesiano en la consolidación de la vía de reflexión epistemológica y segundo, analizar y obtener algunas conclusiones en torno a tres propuestas acerca del problema mente-cuerpo que aparecen en la correspondencia de Descartes con Regius y que ilustran,

por un lado, la pugna entre la tradición y la nueva filosofía y, por otro, las controversias dentro de la propia filosofía nueva.

DESCARTES Y LA VÍA DE REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA

Al inicio, como una pequeña senda poco transitada, la vía de reflexión epistemológica comenzó a labrarse en la baja Edad Media, cuando la actitud crítica de Nicolás de Cusa rechazó para el hombre la posibilidad del conocimiento de la *quiddidad*. Para el cusano, el entendimiento no puede alcanzar las esencias que sólo Dios puede conocer. Propio de la mente humana es medir y comparar. Lentamente, en la nueva vía reflexiva los afanes se vuelcan hacia las operaciones de la mente que, en un inicio, se distinguen con dificultad de sus contenidos. Obra de los más importantes filósofos modernos, quienes ensacharon esta vía de reflexión, fue justamente el intentar aclarar los diversos aspectos de los contenidos y estructuras mentales.

En la perspectiva del humanismo renacentista y su peculiar idea del hombre como *microcosmos*, surge la diferenciación del sujeto y el entorno. En efecto, el alma en principio es capaz de reflejar el cosmos y puede, según Ficino, engarzarlo a través de sus conceptos en una unidad.

Poco a poco el entorno se convierte en *mundo externo* a la mente, al sujeto, al yo. Es sin duda Descartes quien, de manera fundamental, contribuyó a la consolidación de la vía de reflexión epistemológica con su propuesta dualista, la cual hace énfasis, por un lado, en la independencia del sujeto con respecto al universo material y, por otro, en la unidad del mundo como extensión cuantificable.

Es propio de la vía de reflexión epistemológica, el no fundar el conocimiento ni en el sentido común ni en las meras ficciones especulativas. La crítica, en la *nueva ciencia*, sometió a examen tanto las versiones del mundo que los sentidos nos entregan como las provenientes de las meras operaciones del entendimiento, de esta suerte, tanto los métodos, dentro del campo de la ciencia, como la reflexión metodológica, en el de la filosofía, se fueron desarrollando a la par que se ensachaba el conocimiento del mundo. Es, pues, manifiesto que para la *nueva filosofía* el mundo no ha dejado de interesar, sino que este interés adquiere una nueva significación y lugar en la vía de reflexión epistemológica. Para la crítica cartesiana no puede dejarse a la mera sensibilidad el conocimiento del mundo si se duda sobre la claridad y distinción de las ideas sensibles y se sostiene, además, que no son semejantes a lo que representan; pero, por otra parte, las

teorías muy generales elaboradas por la mente no pueden extenderse con facilidad a la inmensa variedad de los fenómenos que experimentamos¹.

Como se anotó, dentro de la vía de reflexión epistemológica, el sujeto adquiere tal importancia que, si no posee la *vis entitativa* o creadora de Dios, quien al pensar pone los entes, sí posee, para Nicolás de Cusa, una *vis assimilativa*, que le hace creador de su mundo cultural a través de sus conceptos. Este punto de vista, aunado a las propuestas humanistas de la escuela florentina, del hombre como microcosmos, capaz de reflejar y enlazar la totalidad del universo, abre paso a la idea de un sujeto separado del aquél, con una naturaleza no fija, capaz de remontar el mundo natural y erigir, sobre él, su mundo, el mundo humano.

Todo ello sirvió de preámbulo a la propuesta de Descartes, de un sujeto no sólo independiente, sino totalmente diferente, ontológicamente, al mundo natural. Este “yo” se constituyó en el sujeto primario y fundante de la filosofía cartesiana.

No hay duda de que soy si me engaña (un ser engañador muy poderoso) y que me engañe tanto como quiera, no podrá jamás hacer que yo no sea en tanto yo piense que soy alguna cosa. De modo que después de haber pensado bien y haber examinado cuidadosamente todas las cosas, finalmente es necesario concluir y tener por constante que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera².

Descartes estipula la existencia del pensamiento como una sustancia privilegiada, al menos en dos sentidos:

1. por el acceso inmediato a sí mismo que el yo tiene, lo cual implica, naturalmente, no sólo la conciencia, sino cierta transparencia epistemológica³.
2. Porque el “yo” pensante o *res cogitans*, que es ontológicamente diferente de la *res extensa*, puesto que ninguna de las dos sustancias, según Descartes, comparte propiedades con la otra, no obstante, puede acceder a la estructura profunda del mundo, a su verdadera esencialidad, y conocer las leyes eternas que lo rigen universalmente, decretadas por Dios de una vez y para siempre.

¹ René Descartes: *Discours de la Méthode*. University of Notre Dame, Indiana-Londres, 1994.

² René Descartes: *Oeuvres Philosophiques*, t. II. Editions Ganier Frères, París, 1967, p. 415.

³ Dice Descartes en la Segunda Meditación: “[...] no puedo otorgarle mi juicio sino a las cosas que me son conocidas: reconocí que era, y busco qué soy yo, yo que he reconocido ser. Luego, es muy cierto que esta noción y conocimiento de mí mismo, tomada precisamente así, no depende de las cosas cuya existencia no me es todavía conocida [...]” Descartes, *Op. cit.*, pp. 419-20.

Curiosamente, al acceder a sí mismo, el yo encuentra contenidos mentales, operaciones del alma, etc., pero también puede encontrar naturalezas simples, estructuras básicas que le revelan no sólo cómo es esencialmente el mundo (extensión) y sus modos generales (figura, tamaño, movimiento, disposición de las partes de materia *qua* extensión), sino que debe llegar a saber que este conocimiento está garantizado por la existencia de Dios, cuya idea le es innata, lo que le permite eliminar cualquier duda, aun sobre conocimientos considerados claros y distintos⁴.

En buena medida, este acceso del “yo” a las características y leyes fundamentales del universo, se debe a que Descartes estipula la existencia del mundo externo como un mundo homogéneo cuyo modo esencial es la extensión. Es decir, busca una reducción racional del mundo, un mundo inteligible capaz de ser comprendido por la mente de manera clara y distinta. Sin embargo, hay que notar que, ontológicamente, la *res extensa* tiene una existencia independiente de la *res cogitans*, por lo cual Descartes es, en primera instancia, un realista pero, la diferencia real que establece entre las dos sustancias, hace que, epistemológicamente, la conciencia no pueda acceder al mundo sino a través de sus ideas, por lo que el realismo resulta indirecto.

En suma, tanto la separación del “yo” de entre las cosas del mundo, como la homogeneidad del universo, cuyos antecedentes más próximos se encuentran en los autores renacentistas, se constituyen, con las especificaciones antes mencionadas, en los principios filosóficos más importantes del sistema dualista cartesiano.

DEL DUALISMO CARTESIANO EN SU POLÉMICA CON REGIUS

Hasta aquí nuestras opiniones han tenido, no sólo con ustedes, sino en todos los otros lugares, la felicidad de haber sido acogidas y estimadas por los más grandes genios y, si alguno no las ha estimado, esos no han sido sino los pedantes, quienes saben que no han alcanzado la reputación de erudición sino por falsos artificios y que temen perderla cuando la verdad sea conocida. (A Regius, marzo de 1642. A/T III, 541).

⁴ En la *Quinta Meditación*, Descartes refiere “Pero después de haber reconocido que hay un Dios, puesto que al mismo tiempo he reconocido también que todas las cosas dependen de él, y que no es engañador, y que inmediatamente después de esto he juzgado que todo lo que concibo clara y distintamente no puede dejar de ser verdadero, aun cuando yo no piense más en las razones por las cuales he juzgado esto como verdadero, con tal de que me acuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar ninguna razón contraria que me lo haga poner en duda; y así, yo tendré de ello una ciencia verdadera y cierta”.

A este respecto, la correspondencia que nos ocupa es muy reveladora. Descartes intenta hacerle entender a Regius cuáles son sus puntos de vista acerca del dualismo alma-cuerpo del hombre. Pero para hacerlo tiene que, por una parte, deslindar sus propuestas de las de la Escuela y, al mismo tiempo, lidiar con las confusas ideas de Regius. Este último, pese a su falta de rigor y mala comprensión de las tesis cartesianas, ofrecía una propuesta alternativa, al problema mente-cuerpo, no lejana a lo que Locke llamaría posteriormente “materia pensante”.

La correspondencia va de 1639 a 1645, pero desde el inicio Descartes muestra su desacuerdo con Regius. No sólo está en contra de la idea aristotélica de que se denomine alma a las fuerzas vegetativa y motriz puesto que, para él, toda explicación de las funciones corpóreas se reduce a acciones mecánicas, sino que, además, rechaza por completo el giro que Regius le da a esta idea al afirmar que *el alma del hombre es triple*:

[...] estas palabras, dice Descartes, son una herejía entre los de mi religión; pero dejando a un lado la religión, es contra toda buena lógica concebir el alma como un género en el que el pensamiento, la fuerza vegetativa y la fuerza motriz de los animales sean las especies (A/T III,371).

Descartes no se cansa de repetir a Regius, siempre en tono afable, que el hombre sólo tiene un alma, la razonable, porque es la única que es principio de sus acciones. En cuanto a las cosas corpóreas toda acción y pasión no consiste sino en el movimiento local.

La propuesta de Descartes es consistente con su dualismo. Si rechaza la división aristotélica es porque en el alma humana acción y pasión se remiten a intelección y voluntad y en ella no hay lugar para fuerzas motrices o vegetativas que, en el hombre no se reducen sino a la disposición que tienen las partes del cuerpo a mover y ser movidas. Este radical mecanicismo en relación con la fisiología fue la base de su polémica con Harvey y seguramente tiene que ver con las no muy finas propuestas metafísicas de Regius. En efecto, si Descartes rechazaba toda fuerza vital interna para los órganos o funciones del cuerpo, por parecerle explicaciones oscuras o, peor aún, mágicas, los fisiólogos tuvieron que saltar por encima de la rígida mecánica cartesiana y de la metafísica que le servía de base, para lograr explicaciones más dinámicas, por ejemplo, la del poder innato contráctil que Harvey le atribuyó al corazón para explicar la circulación de la sangre⁵.

En cuanto a las tesis de Regius, es claro que no le interesa argumentar ni, por otra parte, tiene sólidos compromisos metafísicos. En efecto, un año después de adherirse, *a sa manière*, a la tesis de Aristóteles, en 1641, sostenía que alma y cuerpo son sustancias incompletas pero el todo que componen es un ser por sí mismo (*esse ens per se*), esto es, parecería sostener la idea tradicional de la unidad sustancial. Sin embargo, a Descartes le preocupa que, en el mismo escrito, Regius no sólo mencione la tesis clásica de la Escuela sino que agregue sin pestañear que “el hombre es un ser accidental” pues el cuerpo está unido al alma o el alma al cuerpo accidentalmente y además pretenda que ésta sea una consecuencia del cartesianismo.

Naturalmente para Descartes el hombre es un ser *per se*, compuesto de dos sustancias y no *per accidens* pero tomando en cuenta que él no cree en las sustancias incompletas de la Escolástica, había dicho que en el cuerpo no hay nada que pida necesariamente estar unido al alma ni viceversa, por lo cual el hombre es un “ser de algún modo, y no, absolutamente hablando, accidental” (A/T III, 460).

⁵ Véase, el importante artículo de Geoffrey Gohman: “Mind-Body dualism and the Harvey-Descartes Controversy” en *Journal for The History of Ideas* 55 (2) abril, 1994

La implicación de afirmar que el hombre es un ser *per accidens* le parece a Descartes muy problemática, en función de la relación alma-cuerpo, pues no se trata de una unión fortuita o accidental sino de una verdadera unión o, como lo expresa con cierta melancolía, se trata de una unión real y sustancial “aunque no se explique cuál es esta unión” (A/T III, 493); o bien, aunque la explicación sea limitada, como la ha dado en la *Metafísica* al decir que: “[...]percibimos que las sensaciones de dolor, y todas las otras de naturaleza parecida, no son puros pensamientos del alma distinta del cuerpo, sino percepciones confusas de esta alma que está realmente unida al cuerpo” (A/T III, 493).

Como podemos observar, la correspondencia con Regius y el desenfado con⁶ que este último escribía sobre cuestiones de metafísica le dieron a Descartes la oportunidad de revisar con gran honestidad intelectual sus propuestas finales sobre el dualismo y la unión que, al decir de Zuraya Monroy, siempre aparecen juntos, a lo largo de toda la filosofía cartesiana, no obstante las dificultades que ello conlleva⁷. Con todo, el empeño cartesiano por mantener la separación y la unión de las dos sustancias adquiere matices más interesantes en su análisis de las nociones tradicionales de cualidad real y forma sustancial, entidades que le parecen irrelevantes y, por tanto, plenamente prescindibles para la explicación de los fenómenos naturales.

CUALIDADES REALES Y FORMAS SUSTANCIALES

Al decir de Descartes, las formas sustanciales y las cualidades reales son unos “miserables seres que no sirven sino para cegar el espíritu de juventud” (A/T III, 501) pues, si la forma sustancial es un algo unido a la sustancia, tan subsistente como la misma materia, ¿qué necesidad hay de postularlo? Se trata, pues, de un ente superfluo que en la Escolástica se considera como el acto de la materia, dejando a ésta como pura potencia. En las cosas corpóreas no hay, para Descartes, ninguna necesidad de suponer una sustancia diferente a su materia. Esta multiplicación innecesaria de entes extravía la buena razón. Aún más, si en las cosas materiales distinguimos la materia de su forma sustancial material, tendremos muy pocos argumentos para defender el alma como no material, ya que si decimos que es una forma sustancial y todo ente material posee una, ¿cómo

⁶ Descartes, René: *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humaine*. Text. lat. Trad. intro y notas Gèneviève Rodis-Lewis. París, Librairie Philosophique J. Vrin. París, 1959. p.88.

⁷ Monroy Nasr, Zuraya: “René Descartes: Sincronía y Coherencia del Dualismo y la Unión Mente-Cuerpo”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1998, pp. 5-21.

postular que la forma sustancial del hombre no es material? ¿Dónde queda la dignidad del alma humana en tanto espiritual? Las guerras escolásticas enervan a Descartes. ¿No es acaso más fácil admitir que el alma es una sustancia completa diferente de la material salvando así su inmaterialidad y su inmortalidad? (AT/III, 503).

Pero hay, para Descartes, incluso mayores faltas escolásticas en la economía de la explicación, pues además de considerar que en las cosas materiales hay formas sustanciales, a las que imputan los principios de sus acciones, hay quienes en un mayor refinamiento metafísico consideran que las cosas poseen cualidades activas y hábitos, además de su materia y su forma sustancial. Descartes considera que tales cualidades no son sino los modos de la sustancia. Naturalmente habrá que distinguir entre los modos de la extensión y los del pensamiento. Así, la fe y la gracia, por ejemplo: “[...] son modos espirituales, existentes en el alma, como el movimiento o la figura son modos corpóreos existiendo en el cuerpo” (A/T III, 504).

En suma, la “navaja cartesiana” opera negando que formas sustanciales, cualidades activas y hábitos, sean realmente entidades o sustancias. Está, naturalmente, contra el sentir de Voëtius y la filosofía tradicional que representa, la cual no entendía, al decir de Rodis-Lewis, cómo Descartes puede hacer de las sustancias creadas el principio inmediato de sus operaciones.

Voëtius no permaneció tranquilo. Llamó, aunque indirectamente, a través de su rechazo a las tesis de Regius, bestia y ateo a Descartes, por no admitir las formas sustanciales. Descartes contesta que la verdadera forma sustancial del hombre es el alma, puesto que la verdadera razón por la cual creemos que Dios la ha creado inmediatamente en cada cuerpo, es que ella es una sustancia y, en consecuencia, como no creemos que las otras cosas sean creadas de la misma manera, sino sólo que se extraen de las potencialidades de la materia, no es necesario creer que sean sustancias o formas sustanciales sino, como se dijo, meros modos de la materia creada por Dios en determinada cantidad y con determinado movimiento (A/T III, 505).

Como se observa, la tesis cartesiana, desde esta perspectiva, para el mundo natural, es desarrollista y, en su ataque a la escolástica, es bastante cercana a la propuesta antiaristotélica de Giordano Bruno, a su vez fundada en el averroísmo, para quien la materia es la forma sustancial y las alegadas esencias de las cosas no son sino accidentes de esta sustancia.

Finalmente, en respuesta a la “quinta tesis” del escrito de Regius de 1642, Descartes alega que las “formas sustanciales” y las “cualidades reales” sólo las usan los falsos sabios, quienes las han inventado precisamente porque desconocen la verdadera naturaleza de alguna cualidad

y, por tanto, deciden que es algo oculto e impenetrable para el espíritu humano (A/T III, 506-7):

Así, no es necesario servirse de ninguna manera de esas formas para dar cuenta de las acciones naturales; por el contrario, las formas esenciales, tal como nosotros las admitimos, nos proveen de razones ciertas y matemáticas para dar cuenta de las acciones naturales [...] (A/T III, 506).

Las disputas metafísicas sobre las sustancias, formas y modos tuvieron, como Descartes lo apunta, importantes consecuencias para la filosofía natural. Se da pues, en la nueva filosofía, una desmistificación, no sólo de la terminología, sino de las entidades supuestas en la explicación del mundo natural y ellas mismas inexplicadas. Fue, en esta misma época, cuando Descartes mencionó a sus amigos que era tiempo de sacar a luz su *Mundo*, con objeto de poner fin a tales controversias escolásticas.

En suma, es claro que Descartes extrae de la disputa metafísica la consolidación de un dualismo tajante y nítido. Sin embargo, cada sustancia creada no es tan sólo distinta y separable, como nos lo han hecho ver en las *Meditaciones*, sino que, desde el punto de vista de su producción, las sustancias pensantes son individualmente creadas, al paso que la sustancia extensa, creada de una sola vez, se va disponiendo en buen orden gracias a las leyes del movimiento, apareciendo todos los días en el mundo nuevas cosas que no son sino modos y efectos naturales.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE SEPARACIÓN Y UNIÓN

En su respuesta a la “séptima tesis” de Regius, de enero de 1642, Descartes reexamina la cuestión de la separación y la unión de las sustancias en el hombre. Establece que el hombre es un compuesto de partes, a saber el alma y el cuerpo y que, “[...] en cierta forma, es accidental, para estas dos partes, el estar unidas juntas, puesto que cada una de ellas puede subsistir separadamente [...]” (A/T III, 508).

Vuelve así a afirmar que no es ontológicamente necesario para tales sustancias estar unidas, pues el mundo natural, como sustancia extensa, no requiere un alma para subsistir, se trata de una sustancia completa y, por ello, subsiste. De manera análoga, la sustancia pensante puede subsistir con independencia de la extensa. El argumento metafísico fundamental, que se halla en las *Meditaciones* es que, si estas sustancias se pueden concebir con total independencia una de otra, entonces pueden existir realmente separadas, apelando a su propuesta de la distinción real. Pero,

naturalmente, el caso general, abstracto, de las dos sustancias existentes *per se*, no se puede trasladar sin más, al hombre. Subrayar la distinción es oportuno para la consideración general del dualismo sustancial, pero el hombre es un existente *per se* dual, por ello dice Descartes:

Pero en tanto consideramos al hombre en sí mismo, decimos que es un ser existente por sí mismo y no por accidente puesto que la unión que junta el cuerpo con el alma del hombre no es accidental sino esencial, ya que sin ella el hombre no es hombre (A/T III, 508).

Desde una perspectiva ontológica estricta, el hombre es un compuesto doble: primero, por estar constituido por dos sustancias completas, distintas y distinguibles pero, en su particular caso, no ajenas o separadas. Segundo, porque la sustancia extensa, por definición, no es simple sino compuesta. Esta curiosa ubicación ontológica del hombre le permite dar a Descartes una original definición de muerte. En efecto, la muerte del cuerpo no sobreviene porque el alma lo abandone, sino que la descomposición del cuerpo, de la máquina, determina que el alma se separe, pues ella está estrechamente unida al cuerpo, en tanto unidad orgánica, más que como extensión divisible.

Al margen de los problemas que la unión mente-cuerpo suscita, como una noción no asequible sino oscuramente por el entendimiento, Descartes sostiene que se trata de un hecho primario y constatable en la vida cotidiana. Además, afirma que no es una yuxtaposición de las sustancias (como la del piloto en la nave), sino de una perfecta unión y como entremezcla, para subrayar lo cual dice a Regius:

[...] pues si un ángel estuviese unido al cuerpo humano, no tendría las sensaciones como nosotros, sino que percibiría sólo los movimientos causados por los objetos externos y, por ello, sería diferente de un verdadero hombre (A/T III, 493).

Sostiene, que en este compuesto que es el hombre, no sólo se dan la presencia y proximidad de las dos sustancias, sino la auténtica unión de ellas, donde el alma, como auténtica sustancia y por ello verdadera forma sustancial del cuerpo, es el principio de explicación de las actividades del hombre más allá de las meras acciones mecánicas corporales. Finalmente, dice: “[...] esta unión es muy diferente de aquellas que no tienen por principio sino la situación, la figura y otros modos puramente corpóreos, puesto que ella pertenece no sólo al cuerpo, sino al alma que es incorpórea (A/T III, 508)”.

CONCLUSIONES

En julio de 1645 Regius envió a Descartes un alcance de algunas tesis que posteriormente hizo publicar en un panfleto al que Descartes respondió ampliamente en sus *Notae in programma quodam...*, al que aquí no me referiré. En su respuesta a la carta, el tono de Descartes es ya de profunda molestia. No conforme con haber dicho que el hombre era un ser por accidente, ahora Regius afirmaba que el alma es un modo del cuerpo, error que, para Descartes, es mucho peor que el primero pues implica el auténtico rechazo del dualismo en favor de un reduccionismo físico.

En mi opinión el asunto no es meramente panfletario, ni la cuestión es baladí. Como antes lo expresé, en el largo y complejo desarrollo de la vía de reflexión epistemológica, el abandono de las tesis tradicionales implicó la apertura que no sólo dio cabida a las propuestas más desarrolladas y sólidas, sino a aventuras del pensamiento, de las que también se nutrieron la nueva filosofía y la nueva ciencia.

A través de esta polémica se hace patente el rechazo, en la vía de reflexión epistemológica, de la tesis tradicional de la unidad sustancial del hombre, integrado por sustancias incompletas, y se exhiben algunas dificultades de nociones metafísicas como las de formas sustanciales, cualidades reales, etc. Hay pues, en esta vía, un avance hacia la economía de entidades supuestas para la explicación de cualidades y efectos naturales, así como para la de las propias propuestas metafísicas.

En cuanto a esto último, es importante notar que, en la vía de reflexión que nos ocupa, se da un doble movimiento; en efecto, no sólo están quienes rechazan la vieja metafísica con sólidos argumentos, como Descartes, sino quienes la desprecian, como Regius, muy probablemente por no ser pertinente para sus propuestas fisiológicas.

Cuando Regius declara al alma como un modo del cuerpo, revela una propuesta alternativa a la cartesiana, es decir, la supresión del dualismo en favor de lo que hoy llamaríamos un reduccionismo físico. No es de extrañar que Descartes haya desconocido a semejante “discípulo”. Pero, como siempre, lo importante, no es la sabrosa anécdota, sino el hecho escueto de que en la nueva vía reflexiva, la propuesta cartesiana proclama la renovación de la metafísica para la fundamentación del conocimiento, en tanto que, a la vez, surgirán propuestas de corte empírico para las cuales tal fundamento es del todo irrelevante.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

DESCARTES: SOBRE SENSACIÓN Y SEMEJANZA DE MARGARET WILSON

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene por objeto mostrar la importancia de Margaret Wilson como promotora del estudio de la filosofía moderna siguiendo los más estrictos cánones de la interpretación rigurosa, el análisis conceptual y argumental, y señalando escrupulosamente la dependencia contextual de las ideas. En su lectura de Descartes sobresale su dominio de la obra latina de este autor y, particularmente, de las *Meditaciones metafísicas*. Vaya este trabajo como un homenaje al imborrable recuerdo que dejó su estancia entre nosotros como una autora de gran valía y de importantes recursos filosóficos.

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Las ideas fundamentales de Margaret Wilson en los trabajos previos a su artículo: “Descartes: sobre sensación y semejanza” son:

1. Que atendiendo básicamente a los escritos filosóficos de Descartes y, en particular, a las *Meditaciones metafísicas*, los sentidos no pueden revelarnos la naturaleza de las cosas.
2. Esto, en vista de que la realidad incluye no sólo cosas físicas, sino también a Dios y al pensamiento, que no son objeto de los sentidos.
3. Porque, aun reduciéndonos al mundo físico, los sentidos, en general, no nos proporcionan una cuidadosa y confiable versión de la naturaleza de las cualidades o de las cosas mismas.

No obstante lo dicho, Wilson no puede soslayar que, en opinión de Descartes:

1. En última instancia, nuestro conocimiento de que las cosas del mundo externo existen, depende de nuestros sentidos.
2. Que “la variedad de nuestra experiencia sensible corresponde a algunas clases de diferencias en las cosas externas”⁸.

A pesar de estas advertencias que apuntan no sólo a la existencia *per se* del mundo externo, sino a la relación del mundo con la percepción sensible, Wilson da un paso más al proponer que, en general, el conocimiento del mundo externo pertenece únicamente al intelecto, puesto que el propio Descartes ha descalificado a los sentidos como capaces de llevar a cabo esta tarea. Para fundar su propuesta, Wilson cita el siguiente pasaje de los *Principios*:

La percepción de los sentidos [...] sólo *excepcional y ocasionalmente* nos muestra cómo son los cuerpos externos *en sí mismos*. Así podemos fácilmente dejar a un lado los prejuicios de los sentidos y, en este asunto, confiar únicamente en el intelecto, atendiendo cuidadosamente a las ideas con las que está dotado por naturaleza (AT VIII A 41-42)⁹.

Aunque la evidencia parece concluyente, Wilson buscó matizar su interpretación que nos dejaba a un Descartes fuertemente solipsista, a la luz de los estudios cartesianos más recientes sobre los textos científicos y la reinterpretación epistemológica de Arbini, Yolton y Mackenzie, para entregarnos una versión más acorde con el estado de la cuestión.

A LA SOMBRA DEL VELO PERCEPTUAL

A pesar de que Jonathan Bennett ha cuestionado últimamente su propia teoría del velo perceptual, que indica que son las ideas y no los cuerpos o sus cualidades, los objetos directos de la conciencia en la experiencia sensible, Margaret Wilson insistirá en alguna clase de velo de la percepción en Descartes. Sin embargo, pone en perspectiva a los autores que se oponen a esta opinión. Así, para Arbini¹⁰, “el entendimiento opera junto con los sentidos para cancelar el escepticismo concerniente a las propiedades

⁸ M. Wilson, *Ideas and Mechanism (I&M)*, p. 11.

⁹ *Idem*

¹⁰ R. Arbini, “Did Descartes Have a Philosophical Theory of Sense Perception?”, *Journal of the History of Philosophy*, 1983, vol. XXI, pp. 317-337.

observables de la materia”¹¹. Por su parte, Ann Mackenzie considera que: “La concepción cartesiana de representación aporta los materiales básicos para una concepción de acceso sensorial directo al mundo”¹². Ello evidentemente excluye cualquier mediación. Frente a estas posiciones que le parecen extremas, pues proponen que Descartes es realista e incluso un realista directo, Wilson opta por reducir su primera propuesta; esto es, ya no dice que el conocimiento del mundo externo sólo pertenece al intelecto, sino que: “el concepto cartesiano de las ideas de sensación implica la asunción de que no percibimos entidades físicas directamente en la experiencia sensorial ordinaria”¹³.

Esta propuesta me parece muy importante porque le ha permitido a Wilson entrar en el análisis de los niveles de la percepción de las *Sextas Respuestas* con el consiguiente resultado.

La versión de Descartes de los “niveles de la sensación” en las *Sextas Respuestas* da pie a pensar que debe haber una distinción entre lo que propiamente pertenece a la sensación (básicamente, los “sensibles propios” de la tradición) y los estados perceptuales que comprenden procesos intelectuales o de cálculo, como la determinación del tamaño o la situación¹⁴.

Me interesa subrayar que mi propia postura acerca de esta cuestión es justamente que, cuando Descartes habla de niveles de percepción sensible, en efecto establece una diferencia entre tener sensaciones de color, olor, etc., que son confusas y hasta materialmente falsas, pues no hay nada semejante a esas modificaciones de la mente, y la percepción de cualidades cuantificables o geométrico-mecánicas de los objetos¹⁵.

Margaret Wilson agrega: “Esta lectura ayudaría a dejar abierta la cuestión de si efectivamente, o no, los objetos físicos o los cuerpos son realmente (inmediata o directamente) ‘percibidos’, en circunstancias que nosotros consideraríamos como sensopercepción”¹⁶.

Me ha sido muy gratificante corroborar que estoy cerca de Wilson en lo que se refiere a la interpretación de la percepción sensible en Descartes, pues no tengo ningún inconveniente en que deje caer el “velo perceptual” en las sensaciones de primer nivel o “sensibles propios” que, para Descartes, quedan excluidas del conocimiento científico del mundo natural.

¹¹ Cfr. *I&M*, p. 14.

¹² A. Mackenzie, “Descartes on Life and Sense”, pp. 163-192.

¹³ *I&M*, p. 14.

¹⁴ *I&M*, p. 16.

¹⁵ Véase L. Benítez, “Percepción sensible y conocimiento del mundo natural en René Descartes”, pp. 19-32.

¹⁶ *I&M*, p. 15.

SOBRE LA PERCEPCIÓN DE LA EXISTENCIA DEL MUNDO EXTERNO

Como señalé al inicio, Descartes considera que tenemos una relación perceptual con el mundo externo en términos de subsistencia de su variabilidad, aun cuando no sea una relación de conocimiento *stricto sensu*. Wilson señala atinadamente que no hay un desarrollo de estas propuestas en Descartes, pero de lo que no podemos dudar es de que, con ello, se está postulando la existencia del mundo independiente de la mente (que sería estrictamente el nivel ontológico de la *res extensa*). Sin embargo, al hablar de nuestra captación de la existencia del mundo y sus cambios, se implica algún tipo de relación de la conciencia con el mundo externo. Esta relación aparece como muy elemental o básica; pero ello basta para impedir que podamos considerar que todo nuestro conocimiento del mundo se infiere de nuestras ideas innatas.

Para entender mejor esta cuestión apelo a la división kantiana entre origen y fundamento del conocimiento. Con ello creo que podemos entender fácilmente que el conocimiento de la mera existencia del mundo externo es el origen primario de cualquier conocimiento de lo que sea que haya externamente a la conciencia, y se complementa con la idea de que las variaciones en nuestros sentidos o afecciones no son gratuitas, sino que obedecen a algunos tipos de diferencias en el mundo.

La sensorpercepción es, entonces, la fuente primaria del conocimiento del mundo; sin embargo, este contacto elemental con el “mundo” no nos proporciona efectivamente un conocimiento ni minucioso ni detallado de la estructura de lo real. Ello significa que, aunque nuestro conocimiento del mundo tienen un origen sensorial, resulta insuficiente si se reduce al mero tener sensaciones, porque lo más que puede darnos es la certeza moral de que hay un mundo de cosas fuera de mí en cuanto que percibo olores, sabores, colores, etc., pero justamente esta clase de ideas (cualidades secundarias) no pueden revelarme por ellas mismas cómo son realmente las cosas del mundo.

Se requiere, entonces, por un lado, un nivel de percepción más complejo que nos permita la captación de propiedades cuantificables y nos proporcione una evidencia racional. Percibir distancias, volúmenes, figuras, etc., es un acto complejo de percepción, porque para realizarlo se requieren los recortes teóricos que la selección de perceptos permite hacer y que se consideran relevantes para una teoría (en el caso de Descartes, el mecanicismo), y, por otro lado, entran en función varias operaciones mentales: la sensibilidad, la memoria, el intelecto, etc. En suma, la captación de la cualidad primaria no es un suceso inmediato y simple de la conciencia, sino un proceso

complejo que requiere juicios, rectificaciones, procedimientos técnicos y de medición, todos ellos impregnados por la teoría y, más aún, por concepciones epistemológicas que, en el caso de Descartes, condicionan el fundamento del conocimiento a la evidencia racional que procede de las ideas innatas y sus modos.

Por estas razones no puedo concluir con Wilson que de lo que se trata es de la comparación entre la sensación de sonido y la imagen que el mecanicismo tiene del sonido como partículas materiales de aire en movimiento. La propuesta corpuscularista, o cualquier otra, es algo más que la manera en que el mecanicismo “imagina” qué son las cosas; es una concepción teórica, racionalmente fundada en los modos de la extensión, y pretende ser una propuesta explicativa de los fenómenos sonoros. Estamos, pues, hablando de las hipótesis de la física cartesiana, susceptibles de expresarse en modelos, pero que no se reduce a formas imaginativas sin más.

De otro modo, yo no podría considerar que en Descartes las teorías formasen parte de un “velo perceptual” como una especie de infinito juego de imágenes. Las pautas teóricas del mecanicismo condicionan, en efecto, la selección de los perceptos geométrico-mecánicos; pero ello no es un puro juego de imágenes en el intelecto, sino que se trata de constructos que intentan aproximarnos a la estructura profunda del mundo real.

DEL FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO

Descartes considera que el fundamento del conocimiento del mundo natural es la idea innata de extensión y sus diversos modos, pero no por ello cancela la observación de los fenómenos en los que la percepción sensible, que se remite a ideas complejas métricas, desempeña un papel muy importante. Sin embargo, hay que tener presente que la observación de fenómenos involucra, implícitamente, ciertos recortes teóricos que permiten seleccionar los perceptos que se van a observar. Así, el color y el sabor son prescindibles para el mecanicismo; pero no lo son ni la figura, ni el tamaño, ni el peso, ni la distancia.

Estas propiedades métricas o cuantificables, que normalmente no dependen de un sólo sentido, sino de varios, participan de diversos procesos mentales; por tanto, son estados perceptuales complejos y están encadenados a las teorías, las técnicas y aparatos de medición, etc. Por ello, constituyen el punto de reunión entre el origen sensible “borroso” de nuestro “conocimiento de la existencia del mundo externo” y el fundamento racional de su conocimiento científico.

Así, el ámbito de la fundamentación del conocimiento se torna más amplio y complejo; en efecto, una propiedad cuantificable, observable es evidente y racional en vista del recorte epistemológico; es consistente, de acuerdo con el recorte geométrico-matemático, y es explicativa en relación con el recorte teórico físico.

CONCLUSIONES

En suma, la percepción directa del Sol no nos proporciona ni su tamaño, ni su distancia, ni sus propiedades mecánicas; simplemente nos habla de que hay algo que es la base para montar nuestros cálculos matemáticos y nuestros aparatos de observación, nuestras tablas astronómicas, nuestras hipótesis cosmológicas y nuestras teorías físicas.

Margaret Wilson, en cambio, reduce los conceptos teóricos de la física cartesiana a ideas e imágenes que se reflejan mutuamente sin alcanzar, del todo, el mundo natural. Creo que esta lectura reduce injustamente las aportaciones del mecanicismo de Descartes, pues esta teoría ha dejado una importante huella en la larga cadena de la construcción del conocimiento científico. Ello no significa que deje de reconocer que las reflexiones de Margaret Wilson nos permiten profundizar con suma cautela en el arduo problema de la percepción en Descartes y afinar nuestra lectura de su modelo de conocimiento del mundo natural.

PERCEPCIÓN SENSIBLE Y CONOCIMIENTO DEL MUNDO NATURAL EN RENÉ DESCARTES

El nombre René Descartes nos trae a la mente al filósofo del “*cogito*”, nacido hace 400 años en un pequeño pueblo de la Turena, “La Haye”, hoy “de Descartes”. Empero, no podemos soslayar su importancia como filósofo de la naturaleza. En efecto, la física cartesiana no es un *corpus* independiente de conocimientos. Descartes la concibió fundada en la metafísica, en vista de su concepción orgánica del conocimiento, que retoma la imagen renacentista del árbol del saber. Sin embargo, no sólo fue sensible a los problemas fundamentales que se debatían en la época, como el de la homogeneidad del universo, el del movimiento, el de la infinitud del mundo, etc., sino que, particularmente, desde la perspectiva epistemológica, aporta una gran cantidad de elementos críticos, metodológicos, lógicos, etc., para la fundamentación y constitución del conocimiento del mundo natural.

Es justo en el contexto del conocimiento de la naturaleza que las propuestas cartesianas sobre la percepción sensible adquieren especial significado. La preocupación que motiva este análisis se podría formular así: ¿acaso el innatismo cartesiano es tan radical que todo conocimiento del mundo natural se reduce a hacer explícito, a desarrollar, o simplemente deducir tal conocimiento de las ideas que la mente contiene? Es que todas nuestras percepciones sensibles son deleznales por falsedad material, esto es, porque nada les corresponde en la realidad? Estas y otras preguntas semejantes hacen indispensable revisar el problema de la percepción sensible, en función de un modelo de ciencia que pretende, a la vez, ser evidente y no estar desligado de la experiencia.

ACERCA DE LA VÍA DE REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA

El planteamiento que hace Descartes de los problemas en torno al conocimiento sigue un peculiar estilo filosófico de pensamiento, cuyas características más sobresalientes, serían:

1. La estipulación de la existencia del pensamiento como una sustancia privilegiada, al menos en dos sentidos:
 - A. Porque el “yo” pensante tiene un acceso inmediato a sí mismo, esto es, el autoconocimiento implica cierta transparencia epistemológica.
 - B. Porque este “yo” pensante o *res cogitans*, a pesar de estar fuertemente separado del mundo externo, esto es, ser ontológicamente independiente y diferente de la *res extensa*, puede acceder a su estructura más profunda y conocer las leyes generales que la rigen universalmente.
2. La estipulación de que el mundo externo es homogéneo, *i.e.*, no es un cúmulo de diversas formas sustanciales, sino diversos modos más generales o más particulares de la única materia que constituye al universo y cuyo modo esencial es la extensión.

Tanto la separación del “yo”, de entre las cosas del mundo, como la homogeneidad del universo, cuyos antecedentes se encuentran en el Renacimiento¹⁷, se transforman en los principios filosóficos más importantes del sistema dualista cartesiano.

Para comprenderlos mejor es necesario recurrir a un modelo exegético que permita dar cuenta de este cambio, que se da en el tránsito del pensamiento tradicional al moderno.

Llamaré *vía de reflexión epistemológica* a un estilo de pensamiento filosófico que privilegia el conocimiento del sujeto y de sus contenidos mentales y que intenta llevar a cabo una reducción sustancial del mundo, desechando, en general, la posibilidad del conocimiento de las esencias.

La vía de reflexión, como estilo de pensamiento, puede ser compartida por varias escuelas y autores en distintos momentos históricos, sobre la base de algunos supuestos fundamentales compartidos.

Definida, en esta forma general, cabe esperar que muy diversos autores, en la modernidad filosófica, hayan transitado por la *vía de reflexión epis-*

¹⁷ Cabe aclarar que en el Renacimiento se conocieron las propuestas de Juan Filópono, quien ya desde el siglo VI d.C. había formulado una propuesta de homogeneización del universo que sin duda inspiró a los autores de este período.

temológica. Sin embargo, las vías reflexivas no son excluyentes del todo, por lo cual, también cabe esperar que muchos autores hayan permanecido adheridos a una vía de reflexión más tradicional, así como que en un mismo autor confluyan la vía de reflexión tradicional y la nueva.

Llamaré *vía de reflexión ontológica* a aquella que se sustenta en la consideración de que el mundo es un cúmulo enorme de objetos diversos en esencia y grados de entidad. Para esta vía, el pensamiento es una sustancia más entre las sustancias; y el reto epistemológico fundamental es la abstracción de la esencia de cada género de objetos.

El cambio, que se da en la modernidad, de los compromisos ontológicos y epistemológicos, permite acercarse al conocimiento del mundo natural con muy distintas estrategias y pretensiones de alcance.

Considero, pues, que Descartes influye de manera decisiva en el desarrollo de la *vía de reflexión epistemológica*, que muchos otros autores modernos habrán de seguir con sus propias e interesantes peculiaridades.

SOBRE LA PERCEPCIÓN SENSIBLE

En la *Segunda meditación*, Descartes dice:

Finalmente, yo soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, porque, en efecto, veo luz, oigo el ruido, siento calor. Pero se me dirá que estas apariencias son falsas y que duermo. Sea así, de todos modos al menos es muy cierto que me parece que veo, que escucho y que me caliento y ello es propiamente lo que en mí se llama sentir y ello, tomado precisamente así, no es otra cosa que pensar¹⁸.

Para Descartes, si el “yo” se define como “cosa pensante”, como en la *Segunda meditación*, que citamos arriba, entonces la percepción sensible será una función del pensar. Sin embargo, una vez recuperado el cuerpo, el “yo”, para Descartes, se refiere a la unión de dos sustancias, alma y cuerpo, por lo que la percepción sensible participa tanto de lo corpóreo como de lo mental.

Aún más, si sólo hablamos de sensación, entonces podemos describirla en términos meramente mecánicos o fisiológicos, al igual que la de los animales. Por esta razón, es muy importante tomar en cuenta que el propio Descartes hace un análisis de la percepción sensible por niveles, no exento de tensiones, pero fundamental para sus propuestas epistemológicas.

¹⁸ Descartes, René : *Descartes, Œuvres*. Charles Adam y Paul Tannery (comps), Léopold Cerf, París, 1913. *Meditaciones 2*, AT IX, 23.

En efecto, en las *Respuestas a las sextas objeciones*, Descartes expone tres modos de consideración respecto a los fenómenos de la percepción sensible:

1. la perspectiva física, fisiológica o sensación;
2. la perspectiva que enlaza lo físico y lo mental en el nivel de experimentar o tener conciencia de las sensaciones;
3. la que, sobre la base de la unión mente-cuerpo, considera diversas operaciones mentales, en función de la percepción sensible.

Para comprender mejor cuál es la *certeza de los sentidos*, es necesario distinguir en ellos tres clases de grados. En el primero, no debemos considerar otra cosa sino lo que los objetos externos causan inmediatamente en los órganos corpóreos; lo que no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de estos órganos y el cambio de figura y situación que proviene de este movimiento. El segundo contiene todo lo que resulta inmediatamente en el espíritu, por estar unido a los órganos corpóreos y ser movido y dispuesto así por sus objetos; tales son las sensaciones de dolor, cosquilleo, hambre, sed, colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío y otras semejantes que dijimos en la *Sexta meditación*, provenían de la unión y, por así decir, de la mezcla del espíritu con el cuerpo. Y finalmente, el tercero comprende todos los juicios que tenemos costumbre de hacer desde nuestra juventud con respecto a las cosas que se encuentran a nuestro alrededor, con ocasión de las impresiones o movimientos que se realizan en los órganos de nuestros sentidos¹⁹.

Como podemos apreciar, los esfuerzos de Descartes se encaminan, por un lado, a separar los aspectos mecánicos de los intelectuales en lo que se refiere a la percepción sensible, pero, por el otro, requiere integrar ambos aspectos para dar cuenta de lo que llama segundo y tercer niveles de percepción sensible.

El primer nivel se refiere a la mera sensación, que puede explicarse, mecánicamente, como el efecto que los objetos externos causan en nuestros órganos corpóreos, por el mero choque y movimiento de las partículas materiales de los objetos, contra las de los sentidos externos.

El segundo se refiere a “tener” o “experimentar” sensaciones, esto es, se agrega el factor conciencia como fundamental, de modo que “ver” colores, “oír” sonidos, “sentir” hambre, etc., es, estrictamente, tener conciencia de las sensaciones, aunque en esta propuesta Descartes no niega la base fisiológica de las mismas. Se trata de que las sensaciones se hacen conscientes,

¹⁹ *Respuestas 6*, AT VII, 237.

porque el espíritu está unido a los órganos de los sentidos y es afectado por sus objetos. Resulta obvio que, en esta propuesta, Descartes no se preocupa por el problema de la interacción, esto es, cómo interactúan espíritu y materia y; particularmente, cómo lo físico mueve lo mental simplemente lo da por hecho.

En cuanto al tercer nivel, es interesante notar que Descartes habla no sólo de conciencia de la sensación, sino de los juicios que la acompañan y que nos permiten desechar prejuicios y tomar conciencia de las condiciones que afectan nuestro “tener sensaciones”. Se trata, pues, de una perspectiva epistemológicamente privilegiada, que posibilita la corrección de errores, como el muy frecuente de “ver” que la vara en el agua está rota, cuando se trata de un fenómeno de refracción, producido por el cambio de medio, al pasar la vara del aire al agua.

Desde luego, este tercer nivel de la percepción sensible o certeza de los sentidos, asociada al juicio y al razonamiento, en función del conocimiento del mundo natural, es el que más me interesa en este trabajo. Con todo, cabe recordar que, tanto en el segundo como en el tercer nivel de percepción, donde interviene la conciencia, las sensaciones no son, en realidad, otra cosa que ideas en la mente. Podemos, entonces, preguntar cómo se vinculan éstas (las ideas), con los objetos de nuestros sentidos que, como Descartes dice, son las causas de esas afecciones nuestras. Estamos de lleno en el problema de la representación sensorial.

LAS IDEAS DE SENSACIÓN: ¿SEMEJANZAS O SIGNOS?

En torno a la *Tercera meditación* se han suscitado muchos debates, debido a que Descartes no presenta un criterio único en relación con las ideas de sensación, que unas veces considera como imágenes de las cosas (*tamquam imaginis rerum*) y otras “tales como de las cosas” (*tamquam rerum*), aludiendo, en ambos casos, a la representación. Con todo, nunca sabemos en qué consiste esa representación de las cosas pero, lo que sí se aclara, es que la representación *no es semejanza*. “Luego, el principal y más ordinario error que puede encontrarse consiste en que juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí”²⁰.

Al acentuar la desemejanza entre las ideas (representantes) y las cosas (representadas), Descartes torna laxa la relación causal entre las cosas fuera de la mente como causas y las ideas en la mente como sus efectos, lo cual favorece interpretaciones antirrealistas de la percepción sensible en

²⁰ *Meditaciones* 3, AT IX, 29.

este autor. Sin embargo, hay que entender que, para Descartes, las ideas no son semejanzas de los objetos en el sentido escolástico tradicional, mucho menos especies intencionales que se desprendan de los objetos y “penetren” nuestros sentidos al estilo epicúreo.

Luego, aunque los objetos de los órganos de los sentidos son las causas de nuestras ideas sensibles, *qua* modificaciones de la mente, hay que saber que ni todas las ideas son imágenes ni, las que lo son, son realmente semejantes a las cosas porque: “hay muchas otras cosas, no imágenes, que pueden excitar nuestro pensamiento como, por ejemplo, los signos y las palabras que de ninguna manera se parecen a las cosas que significan”²¹.

Queda claro que, al menos, algunas ideas lo son de signos, pero estas ideas, sean de imágenes o de signos, constituyen nuestra percepción sensible y por ello guardan cierto vínculo con las cosas o propiedades que nos representan. En todo caso, lo importante es saber si estas relaciones con el mundo externo son siempre indirectas, entendiendo las ideas como entidades que median nuestro conocimiento de las cosas, o si las ideas son una forma de la existencia de las cosas, de donde la expresión, “tales como de las cosas”, parece aludir a las ideas como el modo de existencia “objetivo” *i.e.*, en el entendimiento, de las propias cosas. En el primer caso se da lugar a la interpretación más idealista de la teoría cartesiana de las ideas; en el segundo, en cambio, se abre la posibilidad a diversas interpretaciones realistas, no ingenuas, como la del realismo indirecto.

Para poder dar alguna respuesta a esta cuestión es importante seguir la clasificación que Descartes hace en los *Principios* de las propiedades que pertenecen al pensamiento, como la percepción, la volición y sus modos; las que pertenecen a la extensión como el tamaño, la figura, el movimiento, la divisibilidad, etc. y, finalmente, las de las mentes corporeizadas como son los apetitos (hambre, sed); las pasiones (tristeza, amor); las sensaciones (color, sonido, dolor, sabor, etcétera).

Normalmente, se ha interpretado que la percepción sensible se limita a la captación de sensaciones como color, sabor, sonido, etc., que son para Descartes, al menos en la *Dióptrica*, la “traducción” que nuestros sentidos hacen de la estructura del mundo natural, que no se reduce sino a corpúsculos de materia en movimiento o reposo. Así, pues, como “traducciones”, nuestras sensaciones de olor, color, etc., no nos proporcionan las propiedades auténticas de las cosas, sino que son una especie de “interpretación” que nuestros ojos, oídos, lengua, tacto, etc., hacen del movimiento de las

²¹ *Dióptrica*, AT VI, 112.

partes²². Dicho de otro modo, particularmente estas sensaciones son ideas oscuras y confusas que no nos revelan la estructura profunda de lo real, pero indirectamente nos permiten saber que hay algo fuera de nuestra mente, aunque no nos dicen cómo es ese algo.

LA PERCEPCIÓN DE LAS PROPIEDADES MECÁNICAS DE LOS OBJETOS Y EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO NATURAL

Entre las aportaciones más interesantes de los últimos diez años, acerca de si la sensibilidad proporciona o no algún conocimiento del mundo natural en Descartes, se halla la de Ann Mackenzie²³. Esta autora hace una distinción entre sensaciones que remiten a las propiedades auténticas de los objetos y sensaciones que sólo son ideas en la mente o modificaciones del espíritu.

Siguiendo una clasificación tradicional, Mackenzie nos recuerda que los sensibles propios son las sensaciones que obtenemos por un solo sentido, en tanto que los sensibles comunes son las sensaciones que se dan por más de un sentido.

Nótese que, al aplicar esta clasificación a Descartes, los sensibles propios como el color, el sabor, etc., resultan ser esas propiedades que el filósofo francés no considera como auténticas de los objetos, sino como meras ideas oscuras y confusas e incluso materialmente falsas, puesto que a ellas no corresponde nada en la realidad. En tanto que los sensibles comunes, como el tamaño, la figura, la velocidad, etc., son las propiedades auténticas de los objetos macroscópicos. Mackenzie las llama propiedades sensibles mecánicas.

Tanto en *El mundo o tratado de la luz*, como en los *Principias*, parte IV, Descartes propone que las partículas imperceptibles de los cuerpos tienen las propiedades de tamaño, figura y movimiento. Esto sugiere que, para Descartes, hay uniformidad en el universo, al considerar que la configuración y el comportamiento de la materia son idénticos tanto en el nivel micro como en el nivel macro. Aquí lo importante es que, en el nivel macro, percibo las propiedades *mecánicas* por los sentidos, aunadas a ciertas operaciones mentales y, en el nivel micro, jamás las percibo sensiblemente, sino que

²² *Ibid.*, A T VI, 131,

²³ Mackenzie, Ann: "Descartes on Sensory Representation: a Study of the Dioptrics" en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, 1988, y en otro texto más reciente: "The Reconfiguration of Sensory Experience", editado en la antología de John Cottingham: *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*. Clarendon Press, Oxford, G. B. 1994.

las infiero, así de mi idea innata de extensión, de la cual deduzco sus modos generales: tamaño, figura, velocidad, etc., como de mi percepción sensible de modos particulares: esta figura, este movimiento, etc., que me sirven de análogo para concluir lo que sucede en el mundo micro.

Si intentamos unir ahora la propuesta de Mackenzie con la clasificación cartesiana de la percepción sensible, nos damos cuenta de que, para los sensibles propios, basta con la conciencia de la sensación; así, tenemos sensación de color, sabor, etc.; sin embargo, los sensibles comunes no sólo requieren de más de un sentido, como Mackenzie lo propone, sino que necesitan, por parte de la mente, de bastante más que la mera conciencia. En efecto, requerirán de juicios y razonamientos, tal como lo señala Descartes en las *Sextas respuestas*, con respecto al tercer nivel de percepción sensible.

Si examinamos lo dicho hasta ahora, nos damos cuenta de cuán lejos nos encontramos de la interpretación sobre percepción sensible que se limita a la *Segunda meditación*; en efecto, ahí la percepción era sólo facultad de la mente, una pura función del pensar. En la *Dióptrica*, la perspectiva sobre el problema de la percepción se dirige a una explicación mecánica y fisiológica. Finalmente, en los *Principios* y en las *Sextas respuestas*, es donde más se afina la explicación sobre la percepción aludiendo, tanto a los aspectos fisiológicos, como a los intelectuales.

La interpretación de Mackenzie nos da un elemento más; en efecto, nos dice cuándo la percepción sensible aporta o no conocimiento sobre el mundo natural. Evidentemente los sensibles propios no nos dicen cómo es el mundo natural en tanto que los sensibles comunes sí lo hacen. Me propongo, para finalizar, dar una explicación de qué es lo que determina que Descartes discrimine unos perceptos sensibles y elija otros como las verdaderas propiedades de los objetos. Al hacerlo quiero mostrar que en la percepción sensible, con contenido cognitivo, intervienen más de un sentido y más de una operación mental; en efecto, se requieren ciertos recortes teóricos a través de los cuales Descartes lleva a cabo la elección de las “auténticas” propiedades de los objetos.

EL MARCO TEÓRICO CARTESIANO Y LAS PROPIEDADES GEOMÉTRICO-MECÁNICAS DE LOS OBJETOS

La crítica cartesiana, entendida como parte de la *vía de reflexión epistemológica*, provee al investigador de una dosis razonable de escepticismo que busca prevenirlo contra los errores más comunes, tanto de la sensibilidad, como del entendimiento. La nueva ciencia luchó por ir más allá de la

explicación teórica del sentido común; sin embargo, tampoco quiso caer en las ficciones especulativas. Es justo en esta perspectiva donde cobra importancia el problema de la percepción sensible, en función del conocimiento científico del mundo natural.

Por supuesto, no se trata de recuperar cualquier dato, sino sólo aquellos que, dentro de ciertos marcos teóricos, pueden resultar verdaderamente explicativos.

Considero que, en el caso de Descartes, el recorte de datos útiles para la explicación científica tiene que ver, en primer término, con su propuesta ontológica de base, esto es, con su concepción de sustancia extensa como diversa e independiente del pensamiento. A este respecto dice en los *Principios*:

Y la principal distinción que encuentro entre todas las cosas es, que las unas son intelectuales, es decir, son sustancias inteligentes o bien propiedades que pertenecen a esas sustancias y las otras son corpóreas, es decir, son cuerpos o bien propiedades que pertenecen a los cuerpos²⁴.

Por otra parte, para Descartes hay atributos esenciales que constituyen la naturaleza de cada género sustancial: la extensión es el atributo esencial de la *res extensa* y, el pensamiento, el de la *res cogitans*. La extensión, como propiedad fundamental de la materia, no sólo la homogeneiza, esto es, determina que, en todo el universo, hay una sola esencia para todos los cuerpos u objetos materiales, sino que le acarrea, por definición, dos importantes propiedades geométricas: la divisibilidad infinita y la extensionalidad ilimitada. Esto significa que la geometrización de la materia se da en función del recorte matemático-geométrico que, a su vez, se enlaza con el marco teórico ontológico cartesiano. Así, este segundo recorte o marco conceptual geométrico-matemático, que Descartes busca que encuentre su lugar en el más amplio marco teórico ontológico, le permite transitar de la concepción general y abstracta de *res extensa* a la más específica y geométrica de materia *qua* extensión, divisible en principio al infinito y extendible, también en principio, en forma ilimitada.

A partir de esta propuesta lo interesante es ver cómo encarna esta concepción geométrico-matemática de la materia en el universo físico, esto es, tratar de analizar los conceptos básicos de su marco teórico físico.

Para comenzar podemos retomar lo que Descartes dice en *El mundo o tratado de la luz* acerca de la divisibilidad de la materia:

²⁴ *Principios*, 1, AT VIII, 53.

[...] la primera diferencia que deseo que consideren y que piensen para este efecto, es que cada cuerpo puede ser dividido en partes sumamente pequeñas. No deseo determinar si su número es infinito o no, pero al menos es cierto que, desde la perspectiva de nuestro conocimiento, es indefinido y que podemos suponer que hay muchos millones en el más pequeño grano de arena que pueda ser percibido por nuestros ojos²⁵.

Como puede observarse, Descartes propone aquí las bases del corpuscularismo al señalar no sólo la capacidad en abstracto que la materia, como extensión, tiene para dividirse, sino al proponer que los cuerpos concretos del universo, incluso el más pequeño grano de arena, pueden dividirse en partes muy pequeñas; aún más, imperceptibles. Me parece que podemos apreciar cómo Descartes lucha por hacer compatible el marco teórico geométrico de la materia extensa con el físico de la divisibilidad material, *de facto*, en el corpuscularismo. Sin embargo, queda un problema por resolver. ¿Puede el corpuscularismo aceptar sin más la divisibilidad de la materia sin restricción? ¿Puede Descartes asumir la divisibilidad infinita *strictu sensu*?

Me parece que el párrafo anteriormente citado de *El mundo*, muestra la indecisión de Descartes, quien sólo habla de partes muy pequeñas y no desea comprometerse con el problema de la infinitud. Con todo no puede negarse el esfuerzo que el autor realiza por acotar el problema de la divisibilidad, desde la perspectiva física, al establecer que no hay cuerpos cuya íntima naturaleza les impida dividirse, esto es, al rechazar implícitamente el atomismo.

Por otra parte, el mismo recorte o marco teórico-geométrico lo lleva a la postulación del pleno pues, siguiendo a Aristóteles, si la materia es tridimensional y el espacio no es sino la propiedad volumétrica de la materia, no puede haber espacio externo, *i.e.*, fuera de la materia, ya que éste también será tridimensional, por tanto, no penetrable por los cuerpos; en consecuencia, el espacio no puede separarse del cuerpo y el espacio vacío es inconcebible. Nuevamente, en *El mundo* nos dice:

Pero concibamos la materia como un verdadero cuerpo, perfectamente sólido, que llena igualmente todos los largos, anchos y profundidades de este gran espacio, en medio del cual hemos detenido nuestro pensamiento, de manera que cada una de sus partes ocupe siempre una parte de este espacio, de tal modo proporcionada a su tamaño, que no podría llenar una más grande ni encerrarse en una más pequeña, ni tolerar que mientras permanece en ella, alguna otra tome su lugar²⁶.

²⁵ *El mundo*, AT XI, 412.

²⁶ *Ibid.*, AT XI, 430.

En Descartes, el reforzamiento del pleno es mayor en vista de que el espacio no es tan sólo una propiedad entre otras de la materia como para Aristóteles, sino que es su propiedad esencial, de modo que materia es extensión o espacio, de acuerdo con el marco teórico-geométrico del que parte pero, además, al integrar su teoría física, en este caso, particularmente el plenismo, se ve llevado a decir que, en el universo físico, donde hay espacio, necesariamente hay cuerpo.

Creo que podemos apreciar con claridad este paso de la propuesta abstracta geométrica al marco teórico físico. Vemos cómo la teoría geométrica limita el recorte físico cartesiano que se concreta en:

1. Una teoría corpuscular en relación con la división de la materia.
2. Una propuesta plenista que excluye el vacío.
3. Una teoría mecanicista en relación con el movimiento de los cuerpos.

Todo ello se refleja en *El mundo* donde Descartes nos dice:

[...] agreguemos a esto 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 recibir en sí todos los movimientos que podamos también concebir. Y supongamos, además, que Dios la divide verdaderamente en muchas partes determinadas, las unas más grandes, las otras más pequeñas; las unas de una figura, las otras de otra, tal como nos plazca forjarlas. No, que las separe, por ello, la una de la otra, de manera que se dé algún vacío entre dos; sino pensemos que toda la distinción, que hace allí, consiste en la diversidad de los movimientos que les da, haciendo que, desde el primer instante en que son creadas, las unas comiencen a moverse de un lado y las otras de otro, las unas más rápido y las otras más lentamente (o incluso, si así lo quieren, permanezcan sin moverse) y que continúen después su movimiento ateniéndose a las leyes ordinarias de la naturaleza²⁷.

En cuanto al corpuscularismo, cabe aclarar que, en principio, la materia es divisible al infinito; sin embargo, *de facto*, la división halla sus límites en las leyes del movimiento decretadas por Dios y que Descartes llama leyes de la naturaleza. Esto marca claramente la diferencia entre el marco teórico geométrico y el físico. De hecho, el límite de la división se evidencia en las tres clases de partes materiales que constituyen a los elementos (fuego, aire y tierra) del universo. Sin embargo, aunque los tres elementos tienen la misma naturaleza material, con lo cual se mantiene la homogeneidad del universo, la “diferencia” está dada por el tamaño, la velocidad y la figura de las partes componentes de cada elemento.

²⁷ *Ibid.*, AT XI, 431.

El corpuscularismo le permite a Descartes proponer que la materia está, de hecho, y no sólo de manera abstracta e hipotética, dividida en partes, mismas que, por naturaleza son divisibles aunque encuentran el límite a su división en las leyes naturales.

Dentro de este mismo recorte teórico-físico, Descartes desarrolla una teoría mecánica que le permite entender el conjunto de partes materiales como partes en movimiento o reposo, como meros estados posibles de la materia. Así, la materia no tiene movimiento intrínseco pues es inerte, de donde estas partes no son sino móviles que transportan el movimiento. Aquí caben dos aclaraciones:

- A. El movimiento no es, para Descartes, una fuerza que pueda darse al margen de las partes materiales; en este sentido, puede entenderse como una propiedad de la materia.
- B. Sin embargo, el movimiento no es algo que la materia misma origine o produzca, pues Dios creó materia y movimiento al mismo tiempo, pero la materia no es más que el vehículo o móvil que transporta el movimiento, sin que por ello lo produzca.

Naturalmente, los movimientos de las partes están regidos por las leyes de la naturaleza o leyes del movimiento, la de inercia, la de conservación del movimiento y la del choque y son, estas mismas leyes, las que explican que las partes lleguen a un límite real de división para constituir los tres elementos “funcionales”, todos de la misma materia, por tanto de la misma naturaleza, pero con diferentes figura, tamaño y velocidad de sus partes componentes²⁸.

Una vez explicitados los marcos teóricos (ontológico, matemático y físico), que le sirven a Descartes de referencia para la selección los datos propios del conocimiento científico del mundo natural, aparece como consistente la elección que hace de propiedades cuantificables o propiedades geométrico-mecánicas, como la figura, el tamaño, el peso, la distancia, etc., puesto que se trata de un recorte acorde con los marcos propuestos. Así, refiere en *El mundo*:

todas las formas (naturalezas) de los cuerpos inanimados pueden explicarse sin que se necesite suponer para tal efecto ninguna otra cosa, en su materia, que el movimiento, el tamaño, la figura y el acomodo de sus partes²⁹.

²⁸ Cfr. *El mundo*, AT, XI, 424.

²⁹ *El mundo*, AT XI, 425.

En consecuencia, propiedades como el color, el sonido, la textura, etc., quedan por completo fuera del recorte teórico y son datos que no pueden ni manejarse ni interpretarse dentro de los marcos admitidos, por lo que resultan oscuros, confusos, no pertinentes e incluso falsos en el ámbito del conocimiento científico.

CONCLUSIONES

Como puede apreciarse, mi intención es analizar el significado de la percepción sensible, específicamente referida a lo que he llamado propiedades “geométrico-mecánicas” de los objetos, las que, según Descartes, bastan para el conocimiento de los modos particulares de la extensión que son los cuerpos físicos.

Espero haber mostrado, hasta donde es posible, que tales propiedades se perciben sensiblemente, aunque pertenecen al tercer nivel de percepción que implica para Descartes la capacidad de juzgar, argumentar, sopesar, evidenciar, etc., según lo refiere en las *Sextas respuestas*.

Por otra parte, estas propiedades, como lo he formulado, implican ciertos recortes teóricos previos. Descartes intentó que estas teorías, la ontológica, la matemática y la física, fueran compatibles entre sí, con lo cual tendría una propuesta consistente y sistemática.

En mi opinión, en Descartes las propiedades geométrico-mecánicas quedan definidas por las propuestas teóricas que él explicita. Así, hay una lógica de los enlaces entre, por ejemplo, la *res extensa*, que es un concepto ontológico y la *materia qua extensión*, que es un concepto geométrico y, de igual manera, puede apreciarse entre las propiedades geométricas como *divisibilidad y extensionalidad* y la contraparte física: *plenismo y corpuscularismo*.

En suma, el realismo indirecto de Descartes pasa por la postulación de una sustancia extensa que la mente tiene ante sí como una idea clara y distinta, que no se conoce por los sentidos aunque gracias a ellos pueda afirmarse como existente. Además, fincados en esta idea innata de extensión, podemos conocer sus modos particulares, esta figura, este cuerpo, esta velocidad, etc., a través de la percepción sensible de tercer nivel en la cual, no sólo se requiere de la participación de varios sentidos, sino de los juicios del entendimiento, y yo agrego que su valor como datos de la experiencia, para la constitución del conocimiento científico, les es conferido por las teorías aceptadas. De modo que tales datos no tienen valor intrínseco o independiente (como auténticos y absolutos descriptores de la naturaleza), pues tamaño, figura, velocidad y movimiento son los descriptores de la mecánica cartesiana.

COLOFÓN

Pensar el universo en términos de extensión geométrica culmina en dos curiosas paradojas: la división constante de la materia, que hace imposible la constitución de los cuerpos materiales, por lo cual Leibniz rechazó la propuesta cartesiana y la consideración del sólido continuo que hace inexplicable el movimiento, en opinión de algunos comentaristas. Así parecería que el corazón geométrico de la física cartesiana la hace, en principio, inviable. Sin embargo, Descartes trata de salvar las paradojas a través de dos propuestas físicas concretas: la teoría de los elementos y las leyes del movimiento. En todo caso, estos problemas siguen sujetos al debate, por lo cual hacer explícitos los marcos teóricos que le sirvieron de base, permite establecer de qué forma y hasta dónde, Descartes enriqueció la vía de reflexión epistemológica.