



Secretaría de Publicaciones

Materia: Historia de la Filosofía Moderna

Cátedra: CAIMI

Teórico: nº 5 – jueves 24 - 09 - 09

Tema: DESCARTES - (Dr. Mario Caimi)

Profesor Caimi: Buenas tardes. La clase anterior habíamos desarrollado la prueba de la existencia de Dios en la Meditación III, y habíamos mostrado cómo con eso quedaba excluida definitivamente la actividad presunta del Genio maligno. A eso siguió el desarrollo de Descartes en la Meditación IV donde se vio que el error no proviene ni de Dios ni del Genio maligno porque hay razón suficiente para evitar el error si se hace la correspondiente aplicación del Método. Veíamos que el error no es otra cosa que la mala aplicación del Método o la insuficiente aplicación del Precepto Primero que dice “Evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención”. Con esto hemos llegado al fondo de la investigación acerca de la duda y la certeza, hemos llegado a establecer unos Principios de los que ahora sí se podría deducir toda la metafísica. Cuando los objetores le piden a Descartes que haga su metafísica en orden geométrico, él lo hace efectivamente al final de las Respuestas a las segundas objeciones, y allí propone unos primeros principios que no son el cogito. Al *cogito* podríamos llamarlo “comienzo” pero no principio. El cogito es la primera verdad y desde allí se aferra a ella para escalar el largo camino que lleva hasta el Primer principio absoluto, y haciendo ese camino puede desplegar de manera sistemática toda la Metafísica - a partir de un Principio absoluto. Si uno se fija en el final de las Segundas respuestas, hay justamente un resumen de la Metafísica cartesiana donde él empieza por proponer unas definiciones

y unos postulados, y a partir de ahí comienza el desarrollo de la Metafísica. Las primeras proposiciones del desarrollo de la Metafísica a la manera geométrica es la demostración de la existencia de Dios.

Con esto quiero mostrar la manera que me parece razonable y más útil de leer las *Meditaciones*. Si uno lee las *Meditaciones* como si fueran una larga cadena deductiva a partir del “yo pienso, yo soy” se enreda en dificultades que son propias de una lectura caprichosa que hace que lo primero que aparece en el orden del conocer, se coloque en el lugar de lo primero que aparece en el orden de la cosa.

Entonces, tenemos cómo hemos llegado a este Primer Principio de la existencia de Dios y cómo eso permite desmontar aquella estructura de dudas desde la Meditación I. Recuerden que lo primero que se propuso fue la duda de los sentidos, y habíamos interpretado esta primera duda como acerca de las cualidades de las cosas, sobre todo de las cualidades secundarias. Después el tema del sueño ponía en duda la existencia misma de las cosas, pero habíamos visto también que aun en el sueño, las propiedades matemáticas y lógicas de las cosas, quedaban exentas de toda duda. Y cuando logramos demostrar que Dios existe y que el error se debe a la mala aplicación del Método, ahora nos conviene retroceder en este orden de la duda, y lo primero que rehabilitamos es justamente lo último que habíamos puesto en duda, es decir, aquella razón lógica, aquella razón matemática – esto ocurre en la Meditación V. Las dos últimas meditaciones (Meditación V y VI) son complejas y difíciles de leer, sin embargo los títulos de las meditaciones nos ayudan acerca de que se resuelven justamente los mismos problemas que se habíamos planteado en el camino ascendente, a saber: en primer lugar vamos a resolver la duda acerca de las ideas matemáticas: vamos a rehabilitar las ideas matemáticas y lógicas. La Meditación V lleva por título “Las esencias de las cosas materiales” y este tema se podría reformular con una expresión

que aparece en la Meditación V – y que a mí me gustaría que fuera tema de nuestro trabajo de hoy, a saber: las naturalezas verdaderas e inmutables. Veamos el pasaje de la Meditación V donde se refiere a esto:

“Antes de meterme a investigar si existen algunas de esas cosas fuera de mí, debo considerarlas en tanto que son en mi pensamiento y debo ver si algunas son distintas y algunas confusas, a saber: imagino distintamente la cantidad -que los filósofos llaman comúnmente `cantidad continua` o sea la extensión – con longitud, anchura y profundidad. Imagino el número en varias partes de ella, y la figura, el lugar, el movimiento, y la duración de estos movimientos.”

Aquí se está refiriendo a ciertas ideas que son fundamentales porque son simples con respecto al sujeto que conoce. No es que son simples en sí mismas ya que el movimiento es una idea compuesta de duración, extensión, etc., pero sin embargo se está refiriendo a aquellas ideas que son simples en el sentido de que son las fundamentales: los elementos con los cuales se piensa. Hasta ahora las que ha propuesto – las que acabo de leer- son referidas a la extensión, pero cuando uno se fija en otras partes de la obra cartesiana, se encuentra con que las ideas simples o las naturalezas verdaderas son las que no puedo modificar por más que me lo proponga, porque son ideas que tienen en sí mismas su propia estructura y yo no puedo ser más que obediente con respecto a esa estructura, - las que leímos se refieren solamente a la extensión, pero hay muchas otras que se refieren también a cosas no extensas. Ya conocemos desde la Segunda Meditación que él se preguntaba “¿Qué soy?” y se contestaba “Una cosa que piensa” Y ¿qué es ser una cosa que piensa? Recordemos: una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente. Todo ese

catálogo es el catalogo de las ideas simples que son propias del pensamiento. Podemos hacer una clasificación de estas ideas primitivas y vamos a ver que esa clasificación se confirma en el resto de la Meditación V:

IDEAS SIMPLES (NATURALEZAS VERDADERAS E INMUTABLES)

Intelectuales	Dudar Entender Afirmar Negar
Materiales	Extensión Figura Movimiento Duración Tiempo
Comunes	Conectivas lógicas y matemáticas Existencia

Vemos una presentación general de las ideas simples, primitivas. Estas naturalezas verdaderas e inmutables están apenas mencionadas en la Meditación V, a pesar de que toda la meditación versa sobre este asunto.

En otras obras de Descartes como las *Reglas para la dirección de la mente* Descartes hace esta exposición general que yo he hecho, y las desarrolla de una manera muy provechosa para la comprensión.

Las naturalezas simples son – dice en la *Regla XII para la dirección de la mente*:

“Las naturalezas simples se pueden clasificar con respecto a nuestro entendimiento, en puramente intelectuales - que se conocen con el entendimiento solo- por ejemplo: conocimiento, duda, ignorancia, voluntad. Las naturalezas puramente materiales solo se conocen en los cuerpos: la figura, la extensión, el movimiento. Y las otras que se atribuyen por igual a las cosas corpóreas y a los espíritus, estas son las naturalezas comunes, por ejemplo: unidad, existencia, etc. También las correspondientes privaciones, negaciones, se encuentran en estas naturalezas simples.”

Lo extraordinario aquí es que las naturalezas simples son evidentes por sí mismas y no contienen ningún error. Esto es garantía de que no existe tal cosa como el círculo cartesiano que ya Arnauld le reprochaba a Descartes. Arnauld había hecho notar que la claridad y la distinción eran garantizadas por la existencia de Dios, pero llegamos al conocimiento de la existencia de Dios gracias a la claridad y a la distinción. Pero ese círculo se rompe tan pronto como llegamos a la Meditación V y reconocemos que hay estas naturalezas simples que no caen bajo la duda, sino que son de por sí perfectamente evidentes y no admiten el ataque del Genio maligno.

Las *Reglas para la dirección de la mente* circularon en primer lugar como un manuscrito entre los amigos de Descartes, y luego él las resume en los 4 Preceptos del *Método*. En las *Reglas* Descartes dice que las naturalezas simples son el objeto propio de nuestro conocimiento: no conocemos otra cosa más que esas naturalezas simples y su composición. La composición de las naturalezas es la combinación o el reconocimiento inmediato de ellas: esto es lo que construye todo nuestro conocimiento. Por eso empleamos esas naturalezas comunes entre las cuales se encuentran no solamente ideas como la idea de “existencia”, sino que también las conectivas lógicas y matemáticas. Esto tiene la consecuencia de que el Genio maligno no puede atacar ahí, el círculo queda resuelto; pero también tiene una consecuencia formidable que es: todo nuestro saber consiste en el conocimiento de elementos claros, distintos e indudables y la combinación de ellos.

Quiero decir entonces, que toda filosofía, todo el conocimiento en general es un cálculo lógico, un cálculo hecho sobre la base de ideas simples y sus conexiones. Leibniz va a desarrollar esto hasta el punto de hacer un arte combinatoria con la cual pretende dar el primer paso hacia una especie de matemática universal de la combinación de conceptos tales, que toda la filosofía se va a transformar en una especie de cálculo matemático y tendrá la posibilidad de obtener conocimientos indudables igual que la ciencia matemática. Cuando lleguemos a Kant veremos que una de las principales tareas que se plantea, es desenmascarar esto como un equívoco. Por ahora el enorme entusiasmo que había empezado con el descubrimiento de América y el de Copérnico, y por el hecho de que la matemática se puede aplicar infinitamente a todo el espacio y a los mundos infinitos - con el descubrimiento de Galileo de que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos-, todo eso encuentra en Descartes su exposición sistemática. En Descartes se comienza a formar a partir de principios, eso de que la

filosofía y el pensamiento en general es un ejercicio del pensamiento matemático, un ejercicio de cálculo.

Hay varias maneras de combinar esas naturalezas simples, pero sobre todo hay dos que garantizan la certeza. Uno puede combinar las naturalezas simples por un impulso ciego, y eso está destinado al fracaso. Puede combinarlas basado en una autoridad que sabe más que uno, y ahí no hay fracaso. La obediencia también es un principio de combinación. Pero el principio que no halla autoridad y que llega con certeza a la verdad de las naturalezas simples, es ese principio doble: la intuición por un lado (el conocimiento inmediato de estas ideas), y por otro lado la deducción (que es la combinación lógica de las naturalezas simples). Esta teoría de las naturalezas simples está presente en esta Meditación V y constituye el sistema de ella.

Veamos la presentación que hace Descartes en la Meditación quinta de estas naturalezas simples y verdaderas. Estamos en el quinto párrafo:

"Y lo que encuentro aquí más digno de nota, es que hallo en mi infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, que no son fingidas por mí aunque yo sea libre de pensarlas o no, sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable."

Este es el pasaje en donde se presentan estas esencias o estas ideas primitivas que son rápidamente objeto de conocimiento. En seguida dice que quizás no haya triángulos en el mundo, pero cuando tengo la idea de triángulo no puedo proceder de manera arbitraria sino que tengo que obedecer a lo que en ella está pensado. Allí no interviene el yo para nada sino que el triángulo es así y su naturaleza es verdadera e

inmutable. Es verdadera no porque está allí afuera - no importa que no haya triángulo-, esa idea es percibida con tal claridad y distinción que en eso mismo se funda su verdad. Se rompe el círculo cartesiano, pero sin embargo conocemos que prácticamente todas las ideas simples pueden originarse en mí, pueden darse en mí siendo yo su modelo o causa, ya sea como modelo formal o como causa eminente. Es decir, yo puedo ser la causa de que se forme en mí la idea de “sustancia”, que es una de estas naturalezas inmutables, o una idea como la de “existencia” porque encuentre en mí su modelo. Pero hay otras que no están directamente en mí como la idea de “cosa extensa”, pero que están en mí de manera eminente, es decir, que hay en mí tanta realidad que sobra para producir la idea de “sustancia extensa”. Por eso no es necesario que sea el modelo exacto sino que puede ser que yo tenga la posibilidad de ser el fundamento de esas ideas. Como han visto en la Meditación III hay una única idea primitiva, la de Dios, que no puede haberse originado en mí, que no puede ser deducida del yo pensante. La idea de Dios se explica sin embargo, en términos de naturalezas simples: Dios es una sustancia, Dios existe, Dios es eterno, todas esas son naturalezas simples o ideas de naturalezas simples que usamos para pensar a Dios, y sin embargo Dios supera o esta en el límite de la posibilidad de nuestro pensamiento: es un infinito en acto que podemos entender pero no comprender aunque sepamos de qué se trata cuando hablamos de él.

Vemos entonces cuál es el sistema verdadero de esta Meditación quinta: las naturalezas simples. Al ser rehabilitadas las naturalezas simples y la deducción - que me permite operar con ellas de acuerdo con los principios de la lógica-, puedo volver a hacer matemática. Uno podría tener la impresión de que lo que se rehabilitó sólo fueron algunas esencia geométricas, cuando en realidad se lo ha hecho con todas las naturalezas y puedo volver a razonar y confiar en la deducción. Por eso no solo puedo hacer deducciones con esencias de la geometría, sino que también puedo hacer

deducciones con respecto a otras ideas o esencias, como por ejemplo la idea de Dios. Por eso puedo pasar a la demostración cartesiana que luego se llamó "argumento ontológico". Puedo hacerlo gracias a lo que precedió: la demostración de la existencia de Dios, y que éste no puede ser engañador, y que el error no se origina por medio de un genio maligno sino por la mala aplicación del Método; todo eso permitió recobrar la confianza en la razón.

Hago un pequeño paréntesis que viene del trabajo con las meditaciones tercera y quinta. Me refiero a la introducción de la idea de Dios en la filosofía moderna temprana en general. Nuestro tiempo entiende la idea de Dios como algo propio de los creyentes: estamos más en una posición cercana a la de Montaigne, es decir al fideísmo de los que dicen creer en Dios y con eso se arreglan y no se meten con el examen lógico o filosófico de la idea. O bien no se es creyente y la idea interesa menos, es decir, sólo como historiador y no sale del tema. La idea de Dios se transforma como idea, -en la filosofía, no en la religión-, en el nombre de un problema complejo que tiene sus enlaces con otras partes de la filosofía, pero no es más que eso, en nombre de un cierto problema abstracto. Sin embargo, si uno lee con atención a los filósofos modernos: Descartes, Spinoza, o Leibniz, se encuentra que, para ellos las cosas no eran así. Puede ser que haya una actitud por ejemplo en Descartes, de decir que lo que le interesa es otra cosa; o bien como en Spinoza, que justo lo que le interesa es eso y no otra cosa; o como a Leibniz que el tema de Dios le resulta central. La lectura que uno debe hacer de estos filósofos se vuelve más comprensible si uno, por lo menos, adopta la hipótesis de que para ellos no se trataba del concepto de un problema abstracto, sino de algo muy vivo y evidente: una parte fundamental de su experiencia y su vida. Históricamente es así: no era que uno podía ser creyente o no, y a nadie le importaba mucho. Si uno decía que no era creyente podía tener problemas de todo tipo: era algo muy presente en todo

momento. No es que empieza la modernidad y se terminó todo el tema de Dios, sino que es necesario, cuando uno lee estos textos, reconocer ese interés que va más allá del mero interés teórico. Eso permite comprender mejor que hay tres demostraciones de la existencia de Dios en la filosofía de Descartes.

Aquí empieza una nueva demostración que se puede hacer ahora porque se puede operar con esencias, con naturalezas, con ideas de naturalezas verdaderas e inmutables. No salimos del ámbito del pensar que es el ámbito seguro que está demostrado fuera de toda duda: encontramos entre los tesoros de mi espíritu una cantidad de ideas simples o primitivas y operamos con ellas. Entre esas ideas encontramos la idea de Dios que es una de las naturalezas que se comprenden con el sólo pensar. Ya de por sí son evidentes. La expresión aquí es: *per se notae* (claras de por sí). Esta idea de Dios tiene esa característica, y aquí es donde Descartes desarrolla su argumento ontológico. Esta idea viene de San Anselmo: Dios es aquello más grande de lo cual nada puede pensarse. Descartes habla de un ser sumamente perfecto y entonces la existencia pertenece a su esencia, porque si es sumamente perfecto, entonces su esencia contiene la totalidad de las perfecciones; la existencia es una perfección, y por tanto pertenece a la esencia divina. De aquí se sigue de manera indudable que Dios existe.

Obviamente aquí vienen las objeciones que se hicieron en la Edad media: si yo pienso el concepto de "caballo verde existente", a ese concepto le pertenece también el predicado "existencia" y por tanto ese caballo existe. Esta es una de las objeciones más obvias que se le pueden hacer. Pero también como respuesta a esta objeción, y como paso a una posición más fuerte, se puede decir que es verdad que a ese concepto de "caballo verde existente" le pertenece el predicado de "existencia". Pero esa existencia es un existencia en el pensamiento, de modo que si yo quito o coloco el caballo entre las

cosas que hay, no sirve para nada, es decir, la existencia es meramente pensada, no pone al caballo verde entre las cosas que hay por más que la proposición "el caballo verde existente existe" sería una proposición verdadera. Entonces, eso no es una verdad en las cosas, sino solo en el pensamiento. Ésa fue la objeción de Tomás de Aquino al argumento de Anselmo, y Descartes se hace cargo de esa objeción:

"Pero aunque, en efecto, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, con todo, como de concebir una montaña con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece a sí mismo que de concebir a Dios dotado de existencia, no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas; y así como me es posible imaginar un caballo con alas aunque no haya ninguno que las tenga, del mismo modo podría quizás atribuir existencia a Dios, aunque no hubiera un Dios existente."

Esa es la formulación de la objeción que hace Descartes. Pero poco después él mismo dice que ahí se encuentra un sofisma. Ya exista el monte o no exista, ya exista el valle o no, no podría pensarse nunca el monte sin el valle porque uno no podría existir sin el otro. Cuando estoy hablando de Dios como existente, no es que estoy agregándole existencia a Dios, sino que no la puedo separar de él, no puedo pensar a Dios si no es como existente. La existencia es inseparable de Dios y por eso verdaderamente existe. No es que mi pensamiento modifique a las cosas y les agregue necesidad, sino que es al revés, la cosa misma impone la necesidad a mi propio pensamiento. En realidad creo que el argumento ontológico tal como lo plantea Descartes aquí es perfectamente irrefutable: va a haber que esperar a Kant para refutarlo. Pero, por el momento, esta necesidad que impone la cosa al pensamiento

refuta por completo la objeción tomista: esta objeción está infundada porque es la cosa misma la que impone su necesidad al pensar. Quizás podamos ver con Kant cómo se puede sostener una crítica más fina a este argumento. Pero hasta el momento tenemos esta crítica solamente.

Estudiante: En relación a la objeción anterior, el caballo verde existente no sería perfecto; lo que supone Anselmo es que, como Dios es absolutamente perfecto y la existencia es una perfección, entonces Dios existe.

Profesor: Sería contradictorio pensar una cosa perfecta que no existiese. En la síntesis "caballo con alas" estoy agregando caprichosamente alas al caballo; no pienso "caballo" e inmediatamente pienso "alas", soy yo el que libremente piensa el caballo con alas o sin alas. En cambio, no soy libre de pensar a Dios como existente o no existente: o lo pienso, o no lo pienso. Si pienso a Dios entonces lo tengo que pensar como existente. Esa es una necesidad que se me impone por el objeto mismo.

Estudiante: ¿Hay posibilidad de dudar de que la existencia sea una perfección?

Profesor: Justamente habíamos puesto la existencia como una de las naturalezas simples comunes que escapan a toda duda. Ahí no es posible el error.

Esto es lo que quería traer acerca de la Meditación quinta. Pero la fuerza de este argumento generalmente deslumbra de tal modo que uno solo piensa que se demuestra la existencia de Dios por su perfección. Lo que pasa en la Meditación quinta es que se opera allí con esencias, con ideas simples, con estas naturalezas verdaderas e inmutables

con las que ya venía trabajando Descartes mucho tiempo antes. Estas ideas simples y primitivas están presentes ya desde el comienzo de las *Meditaciones* cuando hablamos del pensar, del dudar, entender, etc., todas aquellas eran naturalezas simples. No hay otra materia del pensamiento sino estas ideas.

Estudiante: No entiendo si Dios es parte de este programa para justificar lo que viene después...

Profesor: Repito la pregunta por que es oportuna: está diciendo que hemos llegado establecer la existencia de Dios, la hemos desarrollado en muchos aspectos, ahora bien, ¿cuál es la función de que esta idea esté en este texto? ¿Esta es la meta que estamos buscando: la fundación de una metafísica que termina en una teología racional, o es esto un instrumento dentro de una argumentación diferente? Creo una vez más que esta segunda opción es la correcta. Es decir, no creo que Descartes se valga a la ligera de la idea de Dios para sus propios fines -como dije hace poco el pensamiento de la idea de Dios es central y tiene un peso tremendo en los pensadores del siglo XVII y XVIII- pero me parece que aún entendiéndola así con tanta fuerza, me parece que aquí esa idea cumple una función, una función que no es desarrollar una teología sino que es una función diferente. Me parece que lo central en la filosofía cartesiana no está tanto en las *Meditaciones metafísicas* sino en el *Discurso del método*. La fundamentación racional, metafísica, absoluta, que llega hasta lo más profundo, requiere naturalmente llegar hasta el Primer fundamento de todo que es Dios. Pero ese camino no se hace para dedicarse a la teología racional, sino que se llega a utilizar a Dios para lograr una fundamentación del Método, una fundamentación absoluta de la razón natural. Y de hecho, eso es lo que tenemos ahora: si nos hemos metido a hacer una demostración de la existencia de Dios

desde su esencia es porque demostramos a Dios en la Tercera meditación y podemos trabajar con esencias, con naturalezas inmutables, podemos combinarlas tal como el Método lo pide. Entonces, podemos estar seguros de alcanzar verdades, y esta verdad accesoria que es la demostración de la existencia de Dios a partir de su esencia.

Estudiante: La Tercera meditación con su demostración a posteriori, permite el operar con esencias y con la deducción que posibilita la demostración a priori de la Quinta meditación.

Profesor: Es verdad. Podemos trabajar así deduciendo a partir de una idea, sólo porque validamos la deducción. Y esto lo hicimos en la Tercera meditación, en aquella compleja demostración de la existencia de Dios, utilizando la intuición y la realidad objetiva expresada en la idea de Dios. Eso fue demostrar la existencia de Dios casi sin emplear la deducción. Recién ahora podemos emplear la deducción.

Con esto quedan rehabilitadas esas ciencias que quedaban bajo sospecha cuando introdujimos al Genio maligno: la matemática y la lógica. Si uno mira un poco a los intérpretes en relación a esto, parece que no hay mucha unanimidad respecto de si las ideas simples están verdaderamente fuera de toda duda y no alcanzaron nunca la sospecha de que el Genio maligno las arruinaba, o bien si estuvieron bajo sospecha pero ahora quedan definitivamente habilitadas. De las dos maneras podemos comenzar a rehabilitar las ciencias matemáticas y las ciencias de la deducción (la metafísica misma). Al rehabilitarse la metafísica se rehabilita el Método: porque se rehabilita la razón, y el Método no es más que la razón natural.

Habíamos dicho que con esta Quinta meditación se internaba en ese terreno sospechoso que hay de las ciencias matemáticas y las ciencias de esencias, por ejemplo, la teología natural. Pero ahora hay que dar un paso más en la escalera de la duda. Cuando hablamos del argumento del sueño pusimos en duda la existencia de las cosas que se nos presentan. El sueño dice que tenemos una cantidad de representaciones que hacen como si se me presentaran cosas efectivamente existentes que las producen; yo dudo, porque he soñado tantas veces, y he visto que no tenían existencia esas cosas que las ideas me presentaban. Hay que enfrentar ahora esa dificultad, y justamente la Sexta meditación lleva ese título: "Acerca de la existencia de las cosas materiales". Tenemos que rehabilitar la existencia de las cosas materiales y por eso refutar la objeción del sueño. Tenemos esta tarea por delante que, es ir bajando la escala de la duda y tenemos que bajar el peldaño acerca de la existencia de las cosas materiales. En el título de la Meditación sexta agrega algo extraordinario: "Acerca de la existencia de las cosas materiales y de la distinción real de la mente y el cuerpo". La primera edición de las *Meditaciones metafísicas* llevaba como título "Meditaciones de filosofía primera en las cuales se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma", pero en la segunda edición se llama "Meditaciones de filosofía primera en las cuales se demuestra la existencia de Dios y la distinción real del alma y el cuerpo". El esquema de la distinción real lo recomiendo especialmente a la atención de ustedes. Yo creo que tan fundamental como el cogito es el tema de la distinción real. Es uno de los ejes sobre los que gira la meditación metafísica cartesiana. Vamos a ver esta Meditación sexta y esa cuestión.

Por mi propia experiencia, cuando uno llega la Meditación sexta ya está agotado: con tanta cosa uno no puede absorber tantas propiedades, y uno tiende a pasarla un poco por alto. Contribuye a eso también el estilo de Descartes, porque ese escenario que

tienen las primeras meditaciones, parece que no lo tuviera la sexta, y se da en digresiones acerca del origen de las sensaciones, y uno parece perderse dentro de ella. La estructura de la meditación tampoco es tan evidente. La lectura es muy difícil: se sabe que quiere mostrar la existencia de las cosas materiales y la distinción real, pero no se sabe cómo funciona eso. Yo creo que es así porque la demostración de la existencia de las cosas materiales se da en tres momentos, y eso no aparece con demasiada claridad en el texto. La demostración de las cosas materiales está hecha en tres momentos y uno podría pensar que son tres momentos que se van desplazando unos a otros, es como si uno dijera que hace tres intentos y sólo en el tercero tiene éxito y en los otros dos no. Esta es una hipótesis de lectura que le da cierta organización a la meditación.

En el primer intento de demostración aparece un nuevo protagonista: la imaginación. Ya había aparecido antes en la Meditación quinta, pero ahora en la Sexta pasa a tener un verdadero protagonismo. Eso contribuye también a que las cosas sean un poco difíciles porque es algo con lo que no contábamos antes. Este primer argumento consiste en definir en qué consiste la imaginación. Esta se define como el pensamiento mismo, sólo que volcado hacia las cosas que no son el yo pensante. Cuando el yo pensante se refiere a sí mismo y tiene por tema sus propias ideas - la combinación lógica y matemáticas de ellas-, entonces procede simplemente de manera lógica y ahí es cuando lo llamamos "entendimiento". En cambio, en algunos momentos procede de otra manera: se vuelca hacia las cosas extensas -y sabemos que el pensamiento no es la cosa material- entonces se vuelca hacia algo que le es extraño. Con eso el pensamiento opera de una manera diferente, tiene que esforzarse de una manera diferente a como cuando lo hace sólo con ideas, y es ahí cuando lo llamamos "imaginación". Descartes define a la imaginación con estas palabras:

"Pues cuando considero atentamente lo que sea la imaginación, hallo que no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente, y que por tanto, existe."

Esto ya es una cosa rara, porque nosotros estamos acostumbrados desde Aristóteles a pensar la imaginación como la representación de lo ausente y no de lo presente. Pero para Descartes es la misma facultad cognoscitiva, solo que dirigida al cuerpo. Podemos entender aquí "cuerpo" como los cuerpos en general - lo que no es pensamiento-, pero también podemos entenderlo como el cuerpo propio en el que está instalado el pensamiento. Todo el problema de la existencia de las cosas materiales no sólo está dirigido a resolver el argumento del sueño -que decía que estas cosas existen- sino que también se trata de otro tema fundamental de la metafísica que es la relación y la distinción del alma y el cuerpo. Sobre todo me parece interesantísima esa definición de la imaginación como la misma facultad cognoscitiva solo que dirigida a lo extenso. Se dirige a algo que no es la pura raíz del pensamiento. Descartes trae un ejemplo que nos puede resultar provechoso seguir, él dice: yo sé muy bien lo que es un quiliògono (una figura de mil lados), es decir, con la facultad cognoscitiva dedicada nada más que al análisis del concepto " quiliògono" sé muy bien qué es, e incluso podría sacar una gran cantidad de conclusiones o deducciones geométricas acerca de esta figura, por ejemplo: que todo quiliògono regular tiene la propiedad de que sus lados son base de mil triángulos cuyos vértices coinciden todos en su centro. Esta es una propiedad muy fácil de concebir. Pero es difícilísimo de imaginar un quiliògono y sacar conclusiones basados en eso. ¿Cómo hago para imaginar un quiliògono y no confundirlo con una figura de ochocientos lados? La imaginación no me da para eso. Veán aquí la diferencia entre imaginar y conocer. Por supuesto que es muy difícil establecer la línea limítrofe,

puedo imaginar fácilmente el triángulo, cuadrado, un pentágono, quizás un heptágono, pero por ahí paso una línea y la imaginación se queda corta, sin embargo el pensamiento sigue trabajando de manera clara y distinta. Eso sería una presentación empírica, casi psicológica de la diferencia entre imaginación y entendimiento. Pero esta presentación psicológica no nos interesa porque está sujeta a la burla: para mí empieza a ser levemente confusa en el heptágono, para otro quizás no, y entonces la imaginación se comprende de manera rara. Pero esa es una cuestión de la psicología empírica. Lo que nos interesa es esa definición de la imaginación que dice que la imaginación también se vuelca sobre el triángulo a fin de imaginarlo, y también se vuelca sobre el quiliògono y sin embargo no puede imaginarlo. Entonces, la imaginación es esa facultad cognoscitiva cuando uno no opera sólo con el concepto sino que opera también con la extensión. Esta es la imaginación, y sospecho que en Kant esta concepción de la imaginación es válida y no sólo la concepción clásica que decía que es la facultad de representarnos las cosas ausentes como presentes, sino también este aspecto de pensar lo extenso, lo sensible, salirnos del ámbito puramente lógico del pensamiento para ingresar a un ámbito que no corresponde sólo al pensamiento. Lo que hemos demostrado es que ese yo pensante es nada más que pensante, lo extenso no le pertenece, le es completamente ajeno. Yo, en tanto pensante, no tengo nada que ver con aquello a lo que la imaginación se dirige, sólo soy pensante y entonces la imaginación para mí es algo ajeno.

Estudiante: ¿No se comunican nunca?

Profesor: Eso lo estamos comenzando investigar recién ahora. Lo que nos interesa ahora es que la imaginación podría desaparecer. Yo podría desistir de la imaginación mientras me mantengo en el ámbito del puro pensar. En ese caso no

perdería nada porque soy puro pensar, la imaginación sólo se aplica en lo que ya no es pensar: en lo extenso. La imaginación no pertenece a mi esencia sino que se dirige a la cosa extensa que es algo diferente de mí. Aquí sólo retoma los resultados alcanzados cuando descubrió su propia existencia: es una cosa que piensa, eso es lo que se puede demostrar de manera segura e indudable. Todavía no sabemos si hay cosas extensas o no las hay, justamente ese es el tema de la Sexta meditación.

Pero entonces, mientras yo mantengo que soy una cosa que piensa me mantengo en la certeza, y tengo que dejar afuera como si fuera falsa, toda alusión a cosas que no sean pensamiento: cosas extensas por ejemplo. Pero entonces la imaginación no pertenece a mi esencia, esta dirigida a algo diferente de mí. Es cierto que la imaginación es un modo del pensamiento, pero este modo de pensar justamente se diferencia del mero entender:

"De suerte que esta manera de pensar difiere de la pura intelección en que el espíritu, cuando entiende o concibe, se vuelve en cierto modo sobre sí mismo, y considera alguna de las ideas que sí tiene. Mientras que cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo y considera en este algo que es conforme o a una idea que el espíritu ha concebido por sí mismo, o a una idea que ha percibido por los sentidos."

Con esto puedo llegar a la conclusión de que la imaginación no sirve para otra cosa que para pensar el cuerpo, de modo que si tengo imaginación es porque hay cuerpos o bien porque Dios me ha engañado y pienso que hay cuerpos cuando no es así. Pero realmente no puedo echarle la culpa a Dios si es que la imaginación se refiere a los cuerpos y resulta que no había cuerpo. Porque del hecho de que yo tenga la posibilidad

de pensar lo extenso no puede extraer la conclusión de que lo extenso deba existir: solo podría pensar lo extenso y abstenerme de jugar acerca de la existencia del cuerpo. Este primer argumento que dice: encuentro en mí esta facultad de la imaginación que no pertenece propiamente a mi esencia sino que sólo se justifica si hay cuerpos a los que se refiera; este argumento trataba de sacar la conclusión de que hay cuerpos sólo porque tengo en mí la facultad de la imaginación que me sirve para pensarlos. Ésas conclusiones apresuradas afirman más de lo que en justicia podrían afirmar. Afirma esa existencia, pero en realidad no está suficientemente fundada y por tanto tenemos que decir que fracasa. Fracasa este primer intento de demostrar la existencia de cuerpos extensos a partir de que en mí existe la facultad de pensarlos: la imaginación. Termina entonces esta primera argumentación diciendo:

"Digo que concibo fácilmente que la imaginación pueda formarse de este modo si es cierto que hay cuerpos. Y como no puedo encontrar otro camino para explicar cómo se forma, conjeturo que probablemente hay cuerpos. Pero ello es sólo probable, y por más que examino todo con mucho cuidado, no veo cómo puedo sacar de esa idea distinta de la naturaleza corpórea que tengo en mi imaginación, argumento alguno que necesariamente concluya la existencia de un cuerpo."

Eso también se refiere a nuestro propio cuerpo: podría ser que tener un cuerpo propio fuera una especie de sueño, no hay manera necesaria de demostrarlo.

Estudiante: Usted dice que la imaginación opera con lo extenso y la razón no
¿Cómo opera la razón con un quiliògono?

Profesor: En realidad la imaginación es el entendimiento cuando éste se vuelca hacia lo extenso. Cuando el entendimiento considera al quiliògono sin imaginarlo, lo que hace es operar con el concepto de " quiliògono": figura de mil lados.

Estudiante:¿De dónde concibe ese concepto?

Profesor: Lo arma. Es un concepto que construye el entendimiento.

Estudiante: Pero el concepto de "figura" incluye ya la extensión...

Profesor: Sí, es verdad. Descartes en la *Regla XII* dice que la extensión puede ser reducida a conceptos, y justamente es uno de los logros cartesianos en la matemática. Las coordenadas cartesianas consisten en reducir a una fórmula conceptual numérica lo que es extenso para la imaginación. Uno puede reducir un cuadrado a una fórmula como por ejemplo $X. = 1 + 2 + 3$. No sé como lo hacen los matemáticos, pero esa sería la expresión de dos ejes cartesianos X. e Y. Esta fórmula numérica no es extensa y sin embargo expresa lo extenso. Tanto es así que en la Regla XII va a intentar reducir a fórmulas numéricas los colores, las cualidades secundarias, etc.

Estudiante: Pero sería necesaria la figura primero para después poder hacer la fórmula.

Profesor: Una vez que se armaron las fórmulas se puede operar con ellas. No necesita la figura, puede operar con la fórmula sin necesidad de construirla inclusive.

Estudiante: Matemáticamente se puede operar con multiplicidades mayores a tres dimensiones, y nadie se imagina en el espacio multiplicidades con más de tres dimensiones.

Profesor: Claro. Esta es la salida que da Descartes a ese problema.

Me gustaría detenerme en el fracaso de este primer intento de demostrar la existencia del mundo externo. Uno podría entender esto como un fracaso, y a lo mejor no es así y simplemente está preparando de a poco los elementos para llegar después a una demostración. Sin embargo me llama un poco la atención esta manera extraña de pensar, porque el mismo Descartes dice en la Introducción a las *Meditaciones metafísicas*, que no está tan loco como para suponer que no tiene un cuerpo. Sin embargo aquí ha renunciado a lo obvio, a lo que se manifiesta aparentemente de manera más inmediata. Él sabe que tiene un cuerpo - se cuida muy bien de que no lo atraviesen con espadas y ese tipo de cosas-, pero sin embargo lleva su propósito y su esfuerzo a demostrarlo, porque esto es hacer filosofía. Descartes quiere alcanzar certeza racional más allá de lo que ya sería suficiente para alguien que no fuese filósofo cartesiano, es decir, para alguien que está en la actitud natural -como lo estamos todos nosotros cuando salimos de este aula- pero en esta Meditación se nos pone delante otra manera de ser, la manera de ser como pensantes y como pensantes metafísicos. Entonces lo que era tan obvio y nos satisfacía plenamente en la vida cotidiana, ya no cuenta más. No es esa la satisfacción que buscamos sino otra diferente, es decir, la de determinar con mayor precisión. Decía esto para hacer notar cómo en una mentalidad tan dotada como la de Descartes, se pone de manifiesto algo que también se ve en nuestro trabajo de estudio todos los días, solo que en Descartes se pone en claro de manera espectacular con esta búsqueda de certeza y fe en la razón.

Decíamos entonces que aquí se ve el fracaso de este primer argumento en el sentido de que, si bien la existencia en nosotros de una facultad como la imaginación dice mucho en favor de la existencia de los cuerpos y casi nos empuja a admitir la existencia de los cuerpos (¿para qué voy a tener esta facultad que la tengo para operar con cuerpos si estos no existen?), sin embargo ese argumento que parece tan sólido no me permite deducir con necesidad la existencia de los cuerpos.

Aquí comienza entonces un segundo intento que toma en cuenta también la posición del sentido común. Hay un segundo argumento que empieza a continuación de este, y que se basa en el testimonio de los sentidos. Este argumento es muy frecuente, fue desarrollado por los empiristas y por Condillac en el *Tratado de las sensaciones*. Este argumento es el del sentido común: las cosas me oponen cierta resistencia, tengo continuamente la sensación de resistencia de muchas maneras. Condillac decía que sobre todo el sentido del tacto, del esfuerzo, es el que demuestra la existencia de cosas: me choco con los objetos. Esa resistencia que me oponen es la demostración de su existencia. Uno podría objetar desde el punto de vista cartesiano, que esa existencia es también una sensación: no se ha salido del ámbito de la sensación. Pero en Descartes se hacen más largo y complicado el tratamiento de los sentidos como testimonio de la existencia de los cuerpos. De todas maneras también ahí termina mostrando que los sentidos no son confiables. En este pasaje aparece lo que habíamos supuesto antes: los sentidos son los responsables de las cualidades secundarias, pero no son confiables, no pueden decirme que hay una existencia por más que pretendan ser testimonio de una. Por supuesto que, como nacemos niños y ser niños significa ante todo recibir mucho más el influjo de los sentidos que el de la razón, entonces estamos muy acostumbrados a admitir el testimonio de los sentidos como si fuera indudable. Pero eso sólo es una

especie de costumbre que también es negativa y de la que debo independizarme: me debo liberar de esta tiranía de los sentidos si pienso alcanzar la verdad de las cosas:

"Tampoco me faltaba razón para creer que este cuerpo (al que por cierto derecho especial llamaba "mío") me pertenecía más propia y estrictamente que otro cuerpo cualquiera. Pues, en efecto, no podría separarme nunca de él como de los demás cuerpos. En él y por él sentía todos los apetitos y afecciones, y era en sus partes -y no en las de otros cuerpos de él separados- donde advertía yo los sentimientos de placer y de dolor."

No sabía bien cómo era esto de que, cuando el cuerpo propio sufre una determinada afección, aparecía en el espíritu una idea de dolor. Creía que era así pero no hay explicación que ayude a comprender esta conexión. Por lo anterior y por otras muchas experiencias, Descartes comienza a dudar de la ciega confianza en los sentidos y en la conexión del cuerpo con el alma. Comenzó a ver que había una gran cantidad de experiencias raras, que se pueden tener incluso sensaciones corpóreas pero que sólo son mentales, por ejemplo la experiencia del miembro fantasma: personas a quienes se les ha amputado un miembro pero lo siguen sintiendo. En estas experiencias, las representaciones sensoriales por más que sean muy vividas, sin embargo no son suficientes para fundar en ellas la confianza en la existencia de los objetos extensos que las causan. El argumento de los sentidos dice que las representaciones de los sentidos vienen de causas externas, corpóreas y básicamente los sueños son representaciones mentales que apuntan a presuntas causas corpóreas, y sin embargo no vienen de ellas, no hay tal existencia que las cause. El final del párrafo dice:

"Y aunque las ideas que recibo por los sentidos no dependieran de mi voluntad, no pensé que de ellos debiera concluirse que procedían de cosas diferentes a mí mismo, puesto que acaso pueda hallarse en mi cierta facultad (bien que desconocida para mí hasta hoy) que sea su causa y las produzca."

Hagamos una pausa cortita.

(Intervalo)

Profesor Caimi: habíamos quedado entonces en que ninguno de los dos intentos previos resolvía la cuestión de la existencia de las cosas materiales. Sigo encerrado en mis pensamientos y eso está bien, sigo encerrado en mi pensamiento que ha demostrado la realidad de las cosas materiales, no se puede demostrar eso por otra vía que por el pensamiento. No estamos autorizados a avanzar más allá de aquello que hemos encontrado y que es claro y distinto, y justamente eso sólo es el pensar. Cuando en la Segunda meditación había descubierto Descartes que era una cosa que piensa, ya había planteado la dificultad que luego le presentan Gassendi y Hobbes "¿Cómo puede saber que no es el cuerpo el que piensa y que este pensar no viene de movimientos en el cerebro?". En ese momento Descartes se limita a decir que no lo sabe y que de eso no discute por el momento. Así posterga la cuestión a la Sexta meditación. Ahora veremos si acaso no puede ocurrir, como dice Gassendi (un atomista epicúreo), que el pensamiento es un mero movimiento de partículas en el cerebro. Para resolver eso es necesario saber verdaderamente cuál es la relación del alma y el cuerpo. Es decir, es necesario en primer lugar ver si hay tal cosa como un cuerpo y en segundo lugar ver la relación entre los dos. Nuestros intentos de demostrar el cuerpo fallaron: sólo demostramos que es probable que haya cuerpos, pero no los conocemos de manera clara

y distinta. Obedientes al Primer principio del Método que decía que hay que tomar como falso lo que no es absolutamente verdadero, por el momento tenemos que reputar como falsa toda proposición acerca de cuerpos externos y por eso tenemos que encontrar una demostración convincente que muestre de manera evidente que hay cuerpos. Para eso Descartes se basa en ese concepto formidable que es el de la “distinción real”.

En los “Principios de la filosofía” (*Principia philosophiae*), define la distinción real. Esa definición no es verdaderamente clara pero puede servir de introducción al tema. En el capítulo 60 de la parte primera de *Principia philosophiae*, Descartes dice:

"La distinción real es una que ocurre entre dos o más sustancias. Las percibimos como distintas unas con respecto a otras solamente porque podemos entender clara y distintamente una sin la otra. En efecto, reconociendo a Dios estamos ciertos de que él puede hacer todo lo que concebimos distintamente, de modo que por ejemplo, por el solo hecho de que ya tengamos idea de la sustancia extensa o corpórea aun cuando todavía no sepamos con certeza que existe en realidad cosa alguna tal, sin embargo tenemos la certeza de que aquélla puede existir, y de que si existiera, cada parte de ella definida por nosotros con el pensamiento, es realmente distinta de las demás partes de la misma sustancia. Y también como cada uno entiende que él mismo es una cosa pensante y que puede excluir de sí mismo con el pensamiento a toda otra sustancia tanto pensante como extensa, es cosa cierta que cada uno, así considerado, se distingue realmente de toda otra sustancia pensante y de toda sustancia corpórea."

Esta es la explicación que da en los *Principios de la filosofía* de cómo es la distinción real. En las *Meditaciones metafísicas* el texto nos ayuda un poco más en la dirección que queremos tomar:

"En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que al menos en virtud de la omnipotencia de Dios pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes. Por lo tanto, como sé de cierto que existo y sin embargo no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y aunque acaso -o mejor, con toda seguridad como diré enseguida- tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto que eso es sólo una cosa que piensa -y no extensa-, y por otra parte tengo una idea distinta del cuerpo en cuanto que él es sólo una cosa extensa -y no pensante-, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma por la cual soy lo que soy), es enteramente distinta de mi cuerpo, y puede existir sin él."

Este es el planteo general de la distinción real. En las Cuartas objeciones Arnauld le dice a Descartes lo siguiente: usted dice que todo lo que entienda clara y distintamente sin necesitar de otra cosa, se distingue en los hechos de la otra cosa. Es decir, usted dice que puede pensarse a sí mismo clara y distintamente sin la idea de

cuerpo, de extensión, y entonces se puede distinguir su yo pensante de la realidad de la extensión. Sé que es un triángulo y lo puedo concebir de manera clara y distinta, pero hay algunas propiedades del triángulo que no conozco y de las cuales prescindo cuando pienso el triángulo. Por ejemplo, yo sé que el triángulo es una figura de tres lados, que tiene tres ángulos, que el ángulo mayor corresponde al lado menor, etc., pero no tengo la menor idea del teorema de Pitágoras por ejemplo, es decir, de que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos. Y no necesito tener esa idea porque puedo concebir clara y distintamente el triángulo sin el teorema de Pitágoras. Entonces debería pensar que ese teorema no pertenece a la esencia del triángulo y que se distingue claramente del él. (Ésa es la objeción de Arnauld).

Descartes rechaza esta objeción porque dice que la distinción real no consiste simplemente en que puedo pensar una cosa sin la otra, sino que también puedo pensar la otra sin la primera. No consiste sólo en que puedo pensar el alma sin el cuerpo, sino que puedo pensar también el cuerpo sin la mente. Ahora bien, si no puedo pensar el triángulo sin pensar en el teorema de Pitágoras, no es cierto que pueda pensar el teorema de Pitágoras sin el concepto de triángulo, de manera que la objeción de Arnauld no tiene sustento; pero esta objeción nos permite precisar un poco más el concepto de “distinción real”. Nos permite precisar algo de la primera definición que vimos y que decía que la distinción real ocurre entre sustancias, esto quiere decir que ocurre entre cosas que pueden ser por sí sin necesitar de otras cosas. Con este concepto de distinción real no sólo hemos concebido la mente sin el cuerpo, sino que también concibo una cantidad de propiedades de una sustancia extensa que no tiene nada que ver con la sustancia pensante, como por ejemplo: la figura, el extensión, y otra propiedad que jamás se podría aplicar a la pensante: la divisibilidad. Lo extenso es por definición divisible, mientras que la sustancia pensante es enteramente pensante, la sustancia que

piensa es una, no puede concebirse este pensamiento sin esta unidad y simplicidad del sujeto pensante. De manera que me veo obligado a distinguir estas sustancias una de la otra como distintas por distinción real, es decir, son dos sustancias separadas.

Sin embargo es necesario pensar el cuerpo y al alma como unidos de alguna manera íntima y no explicable. Es decir, se tiene que aceptar que el alma está unida al cuerpo de una manera muy íntima. Aquí Descartes aprovecha para separarse de Giordano Bruno y dice que el alma no está en el cuerpo como un piloto en su navío. Si fuera así, recibiría información sobre el estado del cuerpo y no es el caso que yo conozca lo que pasa en el cuerpo, sino que lo siento de manera inmediata. El alma está presente en cada lugar del cuerpo. Tenemos que aceptar la unión íntima del alma y el cuerpo, pero a su vez tenemos que admitir también la distinción de una y del otro. Los datos de los sentidos si bien no significan una realidad respecto del cuerpo, sin embargo deben de tener algún tipo de valor cognoscitivo que veremos en seguida.

Ocurre que tenemos una concepción clara y distinta de la sustancia extensa y de la sustancia pensante. La claridad y distinción de una y la otra nos inclinan fuertemente a pensar que son reales tanto una como la otra. Si sé que la sustancia pensante existe - eso ya lo habíamos demostrado- no sé muy bien de manera efectiva que la sustancia extensa existe, pero estoy muy inclinado a pensarlo así. Esto es que estoy inclinado a pensar que la sustancia extensa existe por varias razones: una es la presencia en mí de la facultad de la imaginación que no tendría otra explicación que pensar lo extenso. Otra es que los sentidos me representan el cuerpo como existente. Este análisis de la distinción real dice que, puesto que concibo la sustancia extensa de manera clara y distinta, es posible que exista. Pero no tengo ningún medio de corregir esa convicción de la existencia, no tengo ningún medio de corregir el presunto error que cometería si confiara en la imaginación o en la inclinación de atribuir existencia a lo extenso. Si Dios

me diera en las ideas de lo extenso tal como me las transmiten los sentidos y la imaginación, esa convicción de que lo extenso existe, y no me diera la herramienta para desengañarme de esa convicción, entonces si lo extenso no existiera Dios sería engañador. Dios no me ha dado ningún medio para desengañarme de eso, pero si me ha dado la convicción de que eso extenso existe y además hemos demostrado que Dios no es engañador: por lo tanto lo extenso existe, existen los cuerpos aunque éstos no sean como los percibimos por medio de los sentidos. Así es cómo llega Descartes a un argumento metafísicamente fundado sobre el existencia de los cuerpos, es decir, es un argumento fundado de manera necesaria e indudable (fuera de toda duda), más allá del argumento del sueño (el argumento del Genio maligno quedó excluido en las meditaciones anteriores). Si estoy actuando de acuerdo con el Método: sin precipitación ni prevención, y así atribuyo realidad a los objetos que se me presentan, entonces actúo bien. Es legítima esa atribución ya que Dios garantiza ese método.

Estudiante: El alma no es corpórea por definición, por eso no está sujeta a la categoría de espacialidad. Entonces me parece contradictorio que esté en el cuerpo si no puede estar en ningún lado.

Profesor: Esa es una de las cosas menos satisfactorias de Descartes, es decir esta relación del alma y el cuerpo. Descartes dice que están unidos de manera sumamente estrecha -la expresión es "arcte". Hasta ahí está todo bien, pero después hace un raro desarrollo que es de verdad insatisfactorio y dice que hay un lugar en el cerebro, la glándula pineal, donde reside el alma. Hacia allí se remontan los espíritus animales en las sensaciones, y desde allí el alma las evalúa y se apropia de ellas como representación.

Estudiante: Si el alma necesita necesariamente de un lugar para residir, entonces cuando el cuerpo se muere el alma también lo hace...

Profesor: No. Si hay distinción real entonces justamente lo que se demuestra es que no se da esa conexión entre la muerte del alma y la del cuerpo. Eso queda excluido, esa dependencia no existe.

Estábamos en que la demostración nos ha llevado a aceptar con la garantía divina, la realidad de las cosas extensas. Con esto hemos superado el argumento del sueño que decía que cuando uno sueña, las cosas se presentan a uno como si estuvieran presentes cuando en realidad no lo están, es decir, como si las representaciones soñadas fueran representaciones de cosas exteriores cuando en realidad no era así. Ahora estamos en un momento intermedio: sabemos que hay cosas existentes, pero no sabemos si son la expresión completa de las representaciones que están en nosotros. Descartes reconoce que esas cualidades secundarias que parecen estar en las cosas, no están en ellas sino que son nuestros sentidos las que la generan. Es decir, los colores de las cosas parecen estar en las cosas cuando en realidad en las cosas sólo hay movimiento de corpúsculos y una cierta figura y extensión que producen en mí la sensación de color. Entonces, todavía persiste la duda acerca de los sentidos a pesar de que se disipó la duda sobre el sueño.

Creo que esto es una linda confirmación de la hipótesis que mostraba el ascenso por grados de la duda, y ahora el descenso en sentido inverso de esa duda. Pero esto también es una confirmación de la interpretación que decía: el argumento del sueño pone en duda la existencia de las cosas. Si miran los libros de Dauler Wilson o de

Cottingham no es así. Esos autores son los que habitualmente se siguen a la hora de exponer la filosofía de Descartes. A mí me gusta y prefiero a Jean Luc Marion. Hay un autor norteamericano llamado Dicker, que a su modo de análisis lógico tiene una extraordinaria claridad al explicar a Descartes. Después están los grandes clásicos tales como Alquiè, Guèroult, etc.-todos mencionados en el programa.

Ahora bien, nosotros interpretamos el argumento del sueño como un argumento que pone en duda la existencia de las cosas materiales, y el orden en que se desmontan los momentos de la duda muestra que, cuando se desmonta el argumento de la inexistencia de las cosas materiales, ahí es cuando se trata de nuevo el argumento del sueño, y Descartes propone que las cosas existen a pesar de que no sean como las representan los sentidos. Aquí encuentra una nueva argumentación destinada a mostrar la distinción del sueño y la vigilia. En un pequeño pasaje Descartes propone un método para distinguir el sueño de la vigilia. Este método consiste en que, en la vigilia puedo concatenar todas mis representaciones, incluso las pretéritas, las de la memoria, las del sueño, puedo saber cuándo soñé, etc. De todo eso puedo hacer una gran red sin dejar nada excluido. Si he soñado con cosas muy disparatadas puedo incluirlas como un sueño que tuve en un cierto momento. Mientras que en el sueño puedo tener la ilusión de una concatenación, pero sin embargo cuando me despierto no voy a poder seguir la misma concatenación. Es decir, me doy cuenta que una representaciones eran de sueño y otras de vigilia gracias a este sistema de concatenación universal.

Estudiante: ¿Cómo se sabe si esa concatenación que hago no es también falsa...?

Profesor: Es obvia la objeción. El sistema funciona si abarca también el despertar: no sabemos bien cómo nos despertamos, pero si abarca toda la vida entonces

puede distinguir una cosa de otra. Este método de distinguir entre sueño y vigilia es el único que hay, y también lo adopta Kant más adelante

Estudiante: ¿El sueño y la vigilia quedan separados por una cuestión de tiempo, es decir porque el sueño es más corto que la vigilia?

Profesor: Sería más bien como si usted dijera: hay una gran cantidad de representaciones en mi vida y solamente puedo reunir las a todas mientras estoy despierto. Pero cuando estoy dormido puedo relacionar cosas que no son compatibles con el resto.

Estudiante: ¿Sería una cuestión de memoria?

Profesor: No. Es una cuestión de compatibilidad. Sueño con cosas incompatibles con la vigilia. Por ejemplo sueño que un león anda suelto y luego me despierto a la mañana y no hay ninguna noticia de un león suelto, entonces hay algo que choca con la atribución de realidad de ese león.

Estudiante: Lo que no entiendo es cómo se conectan las sensaciones entre sí

Profesor: Las sensaciones son los datos que me vienen de las cosas. Esos datos algunas veces me representan cosas reales y otras veces son sueño. Sin embargo, antes estaba en la posición de que todo era sueño y por eso todas las sensaciones eran dudosas en tanto índice de algo que está afuera, por tanto quedaban todas sometidas a la duda. Ahora hemos demostrado la existencia de cosas extensas y por eso puedo pensar que, si

bien hay sensaciones que se deben a sueños, hay otras que no, que son producidas por cosas efectivamente existentes. En relación a esto hay una objeción de Pascal que dice: supongamos una persona que durmiera exactamente 12 horas por día y sueña siempre lo mismo y retomara el sueño en el punto en que lo dejó. Así, siempre habría una coherencia igual entre las dos experiencias, y el método de la diferenciación no serviría. Eso es verdad, en ese caso no serviría. Lo que nos importa no es tanto el método de distinción de sueño y vigilia, sino la existencia de las cosas externas que me permite concluir que no todo es sueño. Por tanto el argumento del sueño no es tan contundente como se nos presentaba al principio en la Meditación primera.

Estudiante: Podría ser que la concatenación lógica sea la lógica de los sueños, y la realidad sea la otra...

Profesor: Ese no es el caso aquí, eso implicaría pensar todo de nuevo porque nuestro trabajo consistió en mostrar cómo las realidades racional, cómo la concatenación lógica es la estructura misma de lo real, cómo en los 4 Preceptos del Método, son ellos mismos la razón matemática. Con esa razón podemos entender la realidad. Si pensamos que la realidad es la soñada entonces deberíamos empezar todo de nuevo. A su vez Dios nos haría un chiste al dotarnos de una razón matemática que no se refiriera a lo real. Él piensa eso al principio: en alguna parte de las meditaciones metafísicas dice que sin embargo Dios es tan poderoso y es tan incomprendible que si él quisiera podría hacer que todo fuera un engaño. Lo único que podemos afirmar es que eso es contradictorio con la esencia de Dios ya que es perfecto, y por tanto no puede engañar.

Tenemos ahora entonces pendiente una tarea: la de averiguar qué pasa con el primer motivo de duda que incluimos. Cuando empezamos con la lectura de las Meditaciones, el primer motivo de duda era el de los sentidos. Es muy fácil dudar de ellos porque al habernos engañado una vez, no merecen mi confianza -dice Descartes- por eso se les puede aplicar el Primer precepto del Método que dice: al haber la menor ocasión de duda tengo que tratar a ese conocimiento como si fuera falso. En la Sexta meditación amplía y eso y dice que los sentidos en general engañan, porque hacen pensar que las cualidades secundarias están en las cosas cuando en realidad no están en ellas. Descartes dice que el calor no está en el fuego sino que es algo que se produce en nosotros por la constitución sensorial que tenemos. Lo mismo pasa también con otros efectos que tienen sobre nosotros las cosas: las cosas en mi retina tienen colores pero esos colores no están en las cosas. Entonces los sentidos no sirven para conocer, el verdadero instrumento de conocimiento es el intelecto y no los sentidos. Los sentidos me aportan ciertos datos, y es el entendimiento el que tiene que juzgar sobre la base de esos datos, y allí hay que aplicar la cautela del método y no decir que las cosas son de tal o cual modo. Los sentidos tienen una función propia que no es la del conocimiento, su función es la de la conservación del cuerpo. Sería un error usar los sentidos como fuente de conocimiento, sería apresurado, sería precipitación atribuir a las cosas los datos que los sentidos apuntan. Son entonces nada más que instrumentos para la conservación del cuerpo. Es decir, tampoco hay engaño de Dios aquí, sino que usados correctamente, los sentidos tienen su propia utilidad. No me animo a decir que los sentidos son verdaderos porque justamente Descartes no dice eso, toda la gracia de la cautela está en no admitir que las cosas son como los sentidos nos las presentan. Pero lo que sí quedo salvada es la confianza en que Dios no es engañador aun a pesar de la falta de exactitud de los sentidos. A esto se dedica una parte larga de la Sexta meditación en

la que se dice, que a veces los sentidos parecen actuar en contra de su función. Uno podría decir que hay personas con mucho colesterol que quieren comer siempre asado: en ese caso los sentidos estarían en contra de la propia conservación.

Esto último parecería exigir una Teodicea. Teodicea viene de *dikè* (justicia). Es necesaria aquí para sacar de la acusación a Dios, que parece haberme hecho mal porque los sentidos no me están llevando en esos casos a la conservación de mi cuerpo. Sin embargo la maquina (del cuerpo) funciona siempre de acuerdo con las reglas de la naturaleza y en ese sentido jamás debería funcionar mal. La máquina en realidad funciona mal cuando nosotros nos representamos una finalidad, pero no en el caso en que los elementos del cuerpo marcan una cosa contraria. Ahí también está funcionando la maquina a la perfección y es parte de la perfección de la maquina marcar todo. Este tema de la teodicea es mucho más largo y complicado. Descartes se pone a mostrar la organización de los nervios y cómo éstos transmiten las sensaciones hacia el sensorio común. Pero no vamos a entrar en eso porque se sale del tema central.

Lo central es que hemos cerrado la discusión del tema de la duda, y lo que queda fuera de duda es justamente la posibilidad de conocimiento. Lo que quedó fuera de duda más que la existencia de las cosas materiales, fue la validez del Método para tratar tanto las cosas puramente racionales como las cosas materiales. El Método no es la víctima del engaño en ninguno de los pasos de su aplicación correcta. Si esto es así, entonces estamos de acuerdo en esa hipótesis central de nuestro trabajo que decía que toda la *Metafísica* cartesiana está al servicio del *Discurso del método* y de su presentación de la razón natural como el medio perfecto de conocimiento, lo cual queda fuera de toda duda. Esta es una hipótesis de trabajo que puede ser discutida. Justamente el autor que les mencionaba: Marion, la discute en un punto pero no la rechaza definitivamente. En

la introducción al *Discurso del método* que traduje para la editorial Colihue, está desarrollada toda esta interpretación de la *Metafísica* de Descartes.

Hemos recorrido las *Meditaciones metafísicas*, no solamente hemos demostrado una hipótesis de trabajo sino que estudiamos algunos conceptos centrales como por ejemplo qué es el Método, qué es la duda, qué es claridad y distinción, qué es la distinción real, qué es el pensar, etc.. Pero además me gustaría señalar que es importantísima esta teoría cartesiana porque de allí surgen casi todas las ramas de la filosofía moderna. Ya hemos visto varias raíces de la filosofía moderna, pero en Descartes confluye casi todo, y por eso él se hizo tan extraordinariamente famoso en su tiempo. La teoría física cartesiana desarrollada en los *Principios de filosofía* fue la teoría dominante en la Europa de su tiempo. Esta es una teoría en la que no existía el vacío. Dicen que en el siglo XVII lo que la gente leía de Descartes no era tanto las *Meditaciones metafísicas* sino los libros 2,3 y 4 de los *Principios de la filosofía*. El principal interés era esta teoría física que luego fue desplazada por Newton. Pero durante mucho tiempo esta teoría estuvo vigente. Esta teoría estaba fundada en el Método, es decir en la matemática, y fue la primera teoría física que explicó de manera racional y matemática, el mundo físico. La física de Newton fue posible porque ya Descartes había previamente estudiado cómo es que cuando uno hace un cálculo matemático resulta que las cosas obedecen a él. Esto es lo que Descartes comienza a explicar, y es el envión inicial con el que se desarrolla todo lo que veremos después.

Hemos cumplido el trabajo de leer las *Meditaciones metafísicas*. Y vean que a pesar de todo lo que hay dentro de las *Meditaciones*, son muy poco dentro del pensamiento de Descartes.

La próxima vez vamos a empezar con nuestro próximo texto obligatorio que es Spinoza. Spinoza es cartesiano en un principio: su primera obra escrita es un estudio sobre la filosofía cartesiana. Pero antes de entrar en la filosofía de Spinoza me gustaría que por lo menos hayan leído el Apéndice a la parte I de la *Ética*. Spinoza era un cartesiano -se ha formado en Descartes- la *Ética* se llama *Ethica more geométrico demonstrata*, exactamente como se llama la exposición de Descartes de su metafísica en las segundas objeciones: “Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción real del alma y el cuerpo dispuestas de manera geométrica”. Spinoza toma el título de su obra justamente de esa obra de Descartes. Pero además en el momento de la física cartesiana hay muchos filósofos que toman la filosofía cartesiana y con ella desarrollan diversos aspectos de la misma. Por ejemplo Malebranche comienza su trabajo filosófico gracias a que descubre a Descartes y queda fascinado. Así escribe *La recherche de la vérité*, título copiado de una obra de Descartes que también resume toda su filosofía - que es una lectura interesante como complemento del *Discurso del método* y de las *Meditaciones metafísicas*:- “*La recherche de la vérité par la lumière naturelle*” (La búsqueda de la verdad según la luz natural) es el título de Descartes. Con lo cual queda claro que el Método y la codificación de la luz natural, la razón natural y la verdad, se deben buscar por esa vía.

Malebranche acepta lo que dice Descartes en la Meditación sexta en referencia a la existencia de los cuerpos materiales. Pero dice: sin embargo también es verdad la distinción real, y entonces resulta que es lo que pienso, que soy una sustancia pensante y no extensa, y creo -correctamente porque Dios no engaña- que existe la sustancia extensa, pero nunca puedo acceder a esta última. Vivo en un mundo de representaciones, sé que tengo un cuerpo pero no sé dónde estará porque lo que tengo son sólo representaciones. Lo que entiendo por cuerpo no es esto que me represento

como mi propio cuerpo, porque eso es una representación. Por eso no hay ningún tipo de conexión entre alma y cuerpo, no puedo salir del mundo de las ideas para llegar al cuerpo. Es casi imposible que una cosa extensa genere una idea. Es completamente indispensable eso: tengo ideas porque Dios las ha puesto en mí y sobre todo me encuentro con una paradoja extraordinaria: si bien lo que conozco con mayor facilidad es mi yo pensante, sin embargo también de lo que me es más ajeno: la sustancia extensa, tengo los conocimientos más precisos a saber: la geometría. Esta ciencia me presenta un conocimiento completamente preciso acerca de la extensión, más preciso que los conocimientos otorgados por la psicología en relación al yo pensante. La respuesta de Malebranche es más paradójica todavía: no es que conozcamos lo extenso en la geometría, no es que llegamos a la conexión de la idea con la cosa extensa, sino que Dios nos abre su propia mente y nos da a conocer las ideas de lo extenso, y eso es lo que explica que sean tan perfectas las que desarrollamos en la geometría. Según este filósofo vemos todas las cosas en Dios. Esto que estamos diciendo ahora no es más que el comienzo de su obra, retoma la metafísica de Descartes y la desarrolla en un cierto sentido, a su vez nunca deja de ser cartesiano.

Pascal también es un contemporáneo de Descartes que tiene relación personal con él. Los dos eran matemáticos y discutían temas de este tipo. Pascal retoma el pensamiento cartesiano y lo amplifica en una dirección extraordinaria porque acepta esta razón geométrica en toda su precisión como algo que no puede ponerse en duda, se convence de la solidez del método. Sin embargo dice que debe agregarse un espíritu de sutileza, porque hay muchas cosas que quedan fuera del espíritu de geometría cartesiano. Pascal le atribuye al espíritu de geometría todo lo que le corresponde, dado que él es también matemático, pero también señala un ámbito olvidado en la metafísica cartesiana, una dimensión que sólo es accesible por medio de un espíritu de sutileza. El

espíritu de geometría tiene unos pocos principios, en cambio el de sutileza tiene muchísimos; el espíritu de geometría da razón de todos sus pasos, el espíritu de sutileza a veces da razones y a veces se guía por las razones del corazón. Es Pascal el autor de la frase "El corazón tiene razones que la razón no conoce". En el mismo pasaje Pascal dice "Sería tan absurdo pedirle al corazón que demuestre la validez de sus razones, como sería absurdo pedirle a la razón que se emocione cuando hace sus demostraciones geométricas". Es necesario entonces admitir esa dimensión.

La demostración de la existencia de Dios deja de ser para Pascal, el resultado de un trabajo racional, geométrico -Pascal dice que los argumentos racionales no convencieron a ningún ateo-, por eso propone una especie de apuesta existencial para la existencia de Dios. Este tema de la existencia de Dios ya no es una cuestión puramente abstracta, es decir un problema a resolver, sino que se convierte en un problema que pesa existencialmente. Pascal dice que ese espacio que se rompió con la 55 esferas y pasó a ser homogéneo, tiene una dimensión que escapa al pensamiento geométrico, y ahí viene ese pasaje que parece pensado desde Descartes, en el que Pascal dice "El silencio eterno del espacio infinito me llena de terror". La dimensión que Pascal rescata es la del hombre como existente. Se muestra entonces el espíritu de sutileza como un complemento que expresa lo que parecía enteramente cerrado en el sistema cartesiano: que tenía otra dimensión posible.

Esto es sólo una parte de lo que ocurre en Francia con el desarrollo del cartesianismo. Pero en toda Europa se desarrolla y se expande el pensamiento de Descartes: eso es lo que veremos en Spinoza y en la Leibniz.

Por hoy dejamos acá. Lean -varias veces- el texto de Spinoza para la próxima clase.