

Cuaderno 44

René Descartes

Carta del autor a quien tradujo
*Los principios de la
filosofía*

Traducción y notas de

NICOLE OOMS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México 1987

ÍNDICE



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
BIBLIOTECA
CIUDAD UNIVERSITARIA
MEXICO 20, D. F.

I. PRESENTACIÓN	IX
1. <i>Mundus est fabula</i>	XI
2. Organización de la edición castellana	XXVII
3. Bibliografía	XXXIII
II. LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA	1
Carta a Isabel	3
Carta del autor al traductor	7
Parte primera: Sobre los principios del conocimiento humano	21
Parte segunda: Sobre los principios de las cosas materiales	71
Parte tercera: Sobre el mundo visible	121
Parte cuarta: Sobre la Tierra	263
Índice	415
III. NOTAS	441

33784

VII

CARTA DEL AUTOR A QUIEN TRADUJO EL LIBRO (LA CUAL PUEDE, EN ESTE CASO, SERVIR DE PREFACIO)

Señor,

La versión que usted se tomó la molestia de hacer de mis *Principios* es tan nítida y tan acabada,¹ que espero que sean leídos por más personas en francés que en latín, y que serán mejor entendidos. Sólo que queda la inquietud de que el título llegue a desalentar a muchos, los cuales no se han nutrido de las letras, o que tienen una mala opinión de la filosofía a causa de que aquella que les ha sido enseñada no les ha gustado; y esto me hace suponer que sería bueno añadirles un prefacio, que les manifieste cuál es el tema del libro, cuál fue el propósito que tuve al escribirlo y cuál es la utilidad que de él se puede desprender. Pero si bien me compete hacer este prefacio por ser yo quien mejor que nadie ha de saber de estas cosas, nada puedo obtener de mí mismo, sino que pondré aquí en breve los puntos principales que, me parece, deben ser tratados; y dejo a su discreción el darlos a conocer al público, según lo juzgue conveniente.

En primer lugar, quisiera explicar en ellos lo que es la filosofía, empezando por las cosas más vulgares como son: que esta palabra "Filosofía" significa el estudio de la sabiduría y que por sabiduría se entiende no sólo la prudencia en los asuntos, sino también un perfecto conocimiento de todas las cosas que puede saber el hombre, tanto para la conducción de su vida como para la con-

¹ Las apreciaciones del autor de los *Principios* acerca del trabajo de su traductor, el abad Picot, parecen referirse más bien a la forma del texto francés que a su contenido. Descartes alaba las cualidades de estilo pero no explícitamente la exactitud de la traducción. La paternidad de la versión francesa de 1647 ha sido cuestionada con base en numerosas modificaciones estilísticas y sobre todo con base en frases enteras que no se encuentran en la versión latina original. No se sabe a ciencia cierta a quién, si al traductor o si al autor, se deben estas variaciones, razón por la cual los editores pusieron en carácter itálico todo aquello que se aparta del texto latino, aconsejando al estudioso de los *Principios* el cotejo constante de la versión latina (1644), la cual juzgan más nítida de pensamiento y de expresión, con la versión del abad Picot. Cf. la *Advertencia* de los editores, páginas III a XX en *Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam & Paul Tannery, Vol. IX, Léopold Cerf, París, 1904. (N. del T.)

servación de su salud y la invención de todas las artes; y que a fin de que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de modo que, para dedicarse a adquirirlo (lo que se llama propiamente filosofar), es menester empezar por la búsqueda de estas primeras causas, es decir de los principios, y que dichos principios han de cumplir con dos condiciones: la primera, que sean éstos tan claros y tan evidentes, como para que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad mientras se aplique con atención a considerarlos; la segunda, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas, de modo que puedan ser conocidos sin éstas, mas no recíprocamente éstas sin aquéllos; y que después de eso, hay que tratar de deducir a tal grado, de estos principios, el conocimiento de las cosas que de ellos dependen, que no haya nada en toda la cadena de las deducciones que a partir de aquellos se haga que no sea muy manifiesto. Nadie en verdad, sino Dios, es perfectamente sabio, es decir que tiene el entero conocimiento de la verdad de todas las cosas; pero se puede decir que los hombres tienen en mayor o menor grado sabiduría, en razón de que tienen más o menos conocimiento de las verdades más importantes. Y creo que no hay en esto nada con lo cual no estén de acuerdo los doctos.

Quisiera en seguida pasar a considerar la utilidad de esa filosofía y mostrar que, puesto que se extiende a todo lo que el espíritu humano pueda saber, debemos creer que ella sola nos distingue de los más salvajes y bárbaros, y que cada nación es más civilizada y refinada en tanto que en ella mejor filosofan los hombres; y que de este modo, tener verdadera filosofía es el mayor bien que pueda hallarse en un Estado. Más aún que, para cada hombre en particular, no sólo es útil vivir con aquellos que se aplican a este estudio, sino que resulta incomparablemente mejor aplicarse por sí mismo a ello; así como, sin duda, mucho más vale servirse de sus propios ojos para guiarse y gozar por el mismo medio de la belleza de los colores y de la luz, que tenerlos cerrados y seguir la conducta de otro; pero lo último es todavía mejor que tenerlos cerrados y no tener más que a sí mismo para conducirse. Vivir sin filosofar es tener, propiamente dicho, los ojos cerrados sin intentar jamás abrirlos; y el placer de ver todas las cosas que descubre nuestra vista no es comparable con la satisfacción que da el conocimiento de las que encontramos por medio de la filosofía; y por fin, este estudio es más necesario para regular nuestras costumbres y conducirnos en esta vida que lo que lo es el uso de nuestros ojos para guiar nuestros

pasos. Las bestias brutas que no tienen sino su cuerpo que conservar, se empeñan continuamente en buscar con qué alimentarlo; pero los hombres, cuya parte principal es el espíritu, deberían dirigir sus principales preocupaciones hacia la búsqueda de la sabiduría, la cual es su verdadero alimento; y tengo también por seguro que muchos no dejarían de hacerlo si tuvieran la esperanza de tener éxito en ello y si supieran cuán capaces son de lograrlo. No hay alma tan poco noble como para permanecer tan atada a los objetos de los sentidos y no desprenderse algunas veces de ellos para anhelar algún otro bien mayor aun cuando ignora a menudo en qué consiste éste. Aquellos que más favorece la fortuna, quienes tienen abundancia de salud, honores y riquezas, no están más que otros exentos de este deseo; al contrario, me persuado que ellos son quienes suspiran con más ardor por un bien distinto, más soberano que todos los que poseen. Empero, este soberano bien, considerado por la razón natural sin la luz de la fe, no es otra cosa que el conocimiento de la verdad por sus primeras causas, es decir la sabiduría, cuyo estudio es la filosofía. Y por ser todas esas cosas enteramente verdaderas, no presentarían obstáculo a la persuasión si estuvieran bien deducidas.

Pero por estar impedidos de creerlas a causa de la experiencia, la cual muestra que los que hacen profesión de ser filósofos son a menudo menos sabios y menos razonables que otros quienes no se aplicaron nunca a este estudio, quisiera explicar aquí sucintamente en qué consiste toda la ciencia que se tiene en el presente y cuáles son los grados de sabiduría hacia los cuales se ha llegado. El primero no comprende más que nociones tan claras por sí mismas que las puede uno adquirir sin meditación. El segundo comprende todo lo que la experiencia de los sentidos da a conocer. El tercero, lo que nos enseña la conversación de los demás hombres. A lo cual se puede añadir, respecto del cuarto, la lectura, no de todos los libros, sino particularmente de aquellos que han sido escritos por personas capaces de darnos buenas enseñanzas, ya que es una especie de conversación que tenemos con sus autores. Y me parece que toda la sabiduría que se suele tener no se adquiere sino a través de esos cuatro medios; en efecto, no tomo aquí en cuenta la revelación divina,² porque ésta no nos

² Expresión de una separación entre filosofía y religión, la cual apunta a una distinción entre la explicitación racional de las ideas y de las nociones innatas por un lado, y un conocimiento intuitivo directamente recibido de Dios (revelación divina) por otro lado. Esa separación, sin

conduce por grados sino que nos eleva de golpe a una creencia infalible. Pero hubo en todos los tiempos grandes hombres que trataron de encontrar un quinto grado incomparablemente más elevado y más seguro que los otros cuatro para llegar a la sabiduría, a saber, buscar las primeras causas y los verdaderos principios de los cuales se puedan deducir las razones de todo lo que uno es capaz de saber; y son particularmente los que se han empeñado en ello quienes recibieron el nombre de filósofos.

En todo caso, nadie hasta hoy, que yo sepa, cumplió con este propósito. Los primeros y principales de los cuales tenemos los escritos son Platón y Aristóteles, entre los cuales no hay diferencia alguna salvo que el primero, siguiendo las huellas de su maestro Sócrates, confesó ingenuamente que no había podido encontrar todavía nada cierto y se limitó a escribir las cosas que le parecieron ser muy verosímiles, imaginando para este efecto algunos principios por medio de los cuales intentaba dar razón de las demás cosas; Aristóteles, en cambio, tuvo menos franqueza, y si bien fue por veinte años su discípulo y no tuvo otros principios que los suyos, cambió por entero la manera de exponerlos y los propuso como verdaderos y seguros aun cuando no haya apariencia alguna de que los hubiese jamás estimado como tales. Empero, estos dos hombres, tenían mucho ingenio y mucha de la sabiduría que se adquiere por los cuatro medios antes citados, lo cual les confería mucha autoridad, de modo que los que vinieron después de ellos se detuvieron más en seguir sus opiniones que en buscar algo mejor. Y la principal contienda que tuvieron entre sí sus discípulos, fue saber si había que poner todo en duda o bien si había algunas cosas que fuesen ciertas, lo cual los llevó en ambas vías a errores extravagantes: pues algunos de los que estaban a favor de la duda la extendían incluso hasta las acciones de la vida, de modo que se olvidaron de la prudencia para conducirse; y los que mantenían la certeza, al suponer que debía ésta depender de los sentidos, tuvieron una fe absoluta en ellos hasta tal punto, que se dice que Epicuro³ se atrevía a

embargo, no resulta siempre obvia en los escritos cartesianos (compárense por ejemplo los apartados 13 y 25 de la primera parte de los *Principios*). (N. del T.)

³ Véase "Epicuro a Pitocles", 1.91-92, en *Epicurus. The Extant Remains* con un corto aparato crítico, traducción y notas de Cyril Bailey, pp. 60-61. Georg Olms Verlag Hildesheim, New York; 1975. Traduzco: "...el tamaño del sol, [de la luna] y de los demás astros es para nosotros tan grande como parece ser, y en sí mismo es, o bien un tanto más grande

asegurar en contra de los razonamientos de los astrónomos, que el sol no era más grande de lo que parecía. Un defecto que se puede advertir en la mayoría de las disputas es el de que, por estar la verdad a medio camino entre las dos opiniones que se sostienen, cada uno se aleja más de ella cuanto más afición se tiene a contradecir. Pero el error de aquellos que se inclinaban demasiado por la duda no fue seguido mucho tiempo, y el error de los demás ha sido de algún modo corregido en el sentido de que se ha reconocido que los sentidos nos engañan en muchas cosas. Sin embargo, que yo sepa, no ha sido del todo erradicado, haciendo ver que la certeza no está en el sentido, sino en el solo entendimiento, ya que éste tiene percepciones evidentes; e incluso que, mientras no se tienen sino los conocimientos que se adquieren mediante los cuatro primeros grados de sabiduría, no se debe dudar de las cosas que parecen verdaderas por lo que concierne a la conducta de la vida, pero tampoco se las debe estimar tan ciertas que no se pueda cambiar de opinión al estar obligado a ello por la evidencia de alguna razón. Ya sea por no haber conocido esta verdad o bien, si hubo quienes la conocieron, por no haberse servido de ella, la mayoría de los que, en estos últimos siglos, quisieron ser filósofos, han seguido ciegamente a Aristóteles, de suerte que alteraron a menudo el sentido de sus escritos, atribuyéndole diversas opiniones que él no reconocería como suyas si volviese a este mundo. Y los que no lo siguieron (entre los cuales se encontraron varios de los mejores espíritus) no dejaron, en su juventud, de estar impregnados por sus opiniones (ya que son éstas las únicas que se enseñan en las escuelas); lo cual los preocupó tanto que no pudieron lograr el conocimiento de los verdaderos principios. Y si bien los estimo a todos y no quiero volverme odioso al corregirlos, puedo dar de lo que digo una prueba que no creo que rechace ninguno de ellos; a saber, que todos han supuesto como principio alguna cosa que no han conocido a la perfección. Por ejemplo, no conozco a ninguno que no haya supuesto el peso de los cuerpos terrestres; pero aun cuando la experiencia nos muestra con toda claridad que los cuerpos que se llaman pesados descienden hacia el centro de la tierra, no conocemos por ello cuál es la naturaleza de lo que llamamos peso, es decir la causa o el principio que los hace descender así, de lo que lo vemos, o un tanto menos, o del mismo tamaño. . .” La declaración de Epicuro es menos tajante que aquella mencionada por Descartes, pero esta repetición sin matices no invalida el ataque a la tesis epicúrea de que los sentidos nos proporcionan un conocimiento válido del tamaño de los astros. (*N. del T.*)

y lo tenemos que aprender de otra manera. Lo mismo se puede decir del vacío y de los átomos, de lo caliente y de lo frío, de lo seco, de lo húmedo y de la sal, del azufre, del mercurio y de todas las cosas semejantes que algunos han supuesto como sus principios. Pero todas las conclusiones que se deducen de un principio que no es evidente tampoco pueden ser evidentes, aun cuando estuvieran deducidas evidentemente: de ahí que todos los razonamientos que construyeron con base en tales principios, no pudieron darles el conocimiento certero de cosa alguna, ni por consiguiente hacerles dar un solo paso adelante en la búsqueda de la sabiduría. Y si encontraron algo verdadero, no ha sido sino mediante algunos de los cuatro medios anteriormente deducidos. No quiero sin embargo disminuir el honor al cual cada uno de ellos puede pretender; tengo por única obligación decir, para el consuelo de los que no estudiaron, que, así como al viajar, mientras se dé la espalda al lugar a donde se quiere ir, nos alejamos tanto más cuanto más tiempo y más aprisa caminamos (de suerte que aun cuando se nos ponga después en el buen camino, no podemos llegar tan rápidamente como si no hubiésemos caminado antes), así también cuando tenemos malos principios, mientras más los cultivamos y nos aplicamos con más cuidado a sacar de ellos diversas consecuencias, pensando que de este modo se filosofa bien, más nos alejamos del conocimiento de la verdad y de la sabiduría. De ahí se debe concluir que los que menos aprendieron de todo aquello llamado hasta ahora filosofía, son los más capaces de aprender aquella que es verdadera.

Después de haber dado a entender cabalmente estas cosas, quisiera indicar aquí las razones que sirven para probar que los verdaderos principios por los cuales se puede llegar a este grado más alto de sabiduría en el cual consiste el soberano bien de la vida humana, son aquellos que consigné en este libro; y sólo dos bastan para ello: la primera es que son muy claros, y la segunda, que de ellos se pueden deducir todas las demás cosas: en efecto, no se requieren en ellos sino estas dos condiciones. Y pruebo fácilmente que son ellos muy claros pues, en primer lugar, por la manera en que los encontré, a saber rechazando todas las cosas en las cuales podía encontrar la menor posibilidad de dudar; en efecto, es cierto que aquellas que no han podido ser rechazadas de ningún modo, una vez que uno se aplica a considerarlas, son las más evidentes y las más claras que pueda concebir el espíritu humano. Así, considerando por una parte que aquel que quiere dudar de todo no puede sin embargo dudar de que existe mientras duda, y por

otra que ese algo que razona así, no pudiendo dudar de sí mismo y dudando sin embargo de todo lo demás, no es lo que llamamos nuestro cuerpo, sino aquello que llamamos nuestra alma o nuestro pensamiento, tomé el ser o la existencia de este pensamiento como el primer principio, del que deduje muy claramente los siguientes: a saber que hay un Dios quien es autor de todo lo que hay en el mundo y quien, por ser la fuente de toda verdad, no creó nuestro entendimiento de una naturaleza tal que se pueda equivocar en el juicio que hace de las cosas de las cuales tiene una percepción muy clara y muy distinta.⁴ Son éstos todos los principios de los cuales me sirvo en lo que se refiere a las cosas inmateriales o metafísicas, a partir de los cuales deduzco muy claramente los de las cosas corporales o físicas, a saber que hay cuerpos extensos en longitud, anchura y profundidad, que tienen diversas figuras y se mueven de diversas maneras. En suma, he ahí todos los principios de los que deduzco la verdad de las demás cosas. La otra razón que prueba la claridad de estos principios es que han sido conocidos desde siempre e incluso aceptados como verdaderos e indubitables por todos los hombres, exceptuando únicamente la existencia de Dios, la cual ha sido puesta en duda por algunos porque concedieron demasiado a la percepción de los sentidos y porque Dios no puede ser visto ni tocado. Pero aun cuando todas las verdades puestas por mí en mis principios hayan sido conocidas desde siempre por todo el mundo, nadie hasta ahora, que yo sepa, las reconoció como los principios de la filosofía; es decir, que fueran de tal índole que de ellas se pudiera deducir el conocimiento de todas las demás cosas que están en el mundo; razón por la cual me resta probar que son tales; y me parece que no hay mejor manera de hacerlo ver sino por la experiencia, es decir convidando a los lectores a leer este libro. Pues aunque no haya yo tratado en él de todas las cosas —y aunque esto no sea posible— pienso haber explicado a tal punto todo lo que tuve ocasión de tratar, que aquellos que lo lean con atención tendrán ocasión de persuadirse de que no es necesario buscar otros principios que los que he dado para llegar a todos los conocimientos más elevados de que el espíritu humano sea capaz; sobre todo si, tras leer mis escritos, se toman la molestia de considerar cuantas cuestiones diversas

⁴ Si bien Descartes afirma la preeminencia ontológica de Dios, su recorrido metodológico es claramente epistémico, en el sentido de que es a partir del *cogito* y del análisis de la idea de Dios que el autor va a dar el salto a la existencia de éste (versión cartesiana del argumento ontológico). (N. del T.)

están ahí explicadas y que, hojeando también los de los otros, ven cuán pocas razones semejantes se han podido dar para explicar las mismas cuestiones por medio de principios distintos a los míos. Y a fin de que emprendan esto con más facilidad, les puedo decir que aquellos que están compenetrados con mis opiniones tienen mucho menos dificultad para entender los escritos de los demás y conocer su justo valor, que aquellos que no lo están, lo cual es justo lo opuesto de lo que he dicho hace poco de quienes empezaron por la antigua filosofía; es decir que, cuanto más la estudiaron, más se acostumbraron a ser ineptos para aprender bien la verdadera filosofía.

Quisiera añadir también una opinión respecto de la manera de leer este libro. Quisiera que se lo leyera primero todo entero como una novela, sin forzar mucho su atención ni detenerse en las dificultades que en él se puedan encontrar, con el solo fin de saber *grosso modo* cuáles son los tópicos que he tratado, y que después de esto, si se encuentra que merecen ser examinados y si se tiene la curiosidad de conocer sus causas, se lo puede leer una segunda vez para discernir el orden de mis razones; pero que no hay que desalentarse de inmediato si no se lo puede conocer cabalmente o si no se entienden todas. Sólo se ha de subrayar con un trazo de pluma los pasajes en donde se encuentre dificultad y seguir leyendo sin interrupción hasta el final; luego, si se retoma el libro por tercera vez, me atrevo a creer que se encontrará en él la solución de la mayoría de las dificultades que se hubieran señalado anteriormente y que, si permanecen todavía algunas, se encontrará su solución al releerlo.

Advertí, al examinar la naturaleza de varios espíritus, que casi no los hay tan toscos ni tan atrasados que no fuesen capaces de acceder a los buenos sentimientos, e incluso de adquirir todas las ciencias más elevadas, si estuvieran conducidos como se debe. Y esto también puede ser probado por la razón: en efecto, puesto que los principios son claros y de ellos no se debe deducir nada sino mediante razonamientos muy evidentes, se tiene siempre suficiente espíritu para entender las cosas que de ellos dependen. Pero además del obstáculo de los prejuicios de los que nadie está exento por completo, si bien perjudican más a aquellos que más han estudiado las malas ciencias, sucede casi siempre que los que tienen el espíritu templado descuiden el estudio por considerarse incapaces de éste, y que los otros que son más ardientes se precipiten demasiado, de ahí que reciban a menudo principios que no son evidentes y de los cuales sacan consecuencias dudosas.

Razón por la cual quisiera asegurar a los que desconfían demasiado de sus fuerzas, que no se encuentra en mis escritos cosa alguna que no puedan entender cabalmente si se toman el trabajo de examinarlos; y sin embargo, quisiera poner en guardia a los demás acerca de que aun los más excelentes espíritus necesitarán mucho tiempo y mucha atención para advertir todas las cosas que tuve en ellos el propósito de considerar.

En lo que sigue, a fin de que se conciba bien mi propósito al publicarlos, quisiera explicar aquí el orden que a mi parecer debe tener uno para instruirse. En primer lugar, un hombre que todavía no tiene sino el conocimiento vulgar e imperfecto que se puede adquirir por los cuatro medios arriba explicados, debe antes que nada procurar forjarse una moral que pueda ser suficiente para las acciones de la vida, ya que no se puede postergar, pues debemos en primer lugar procurar vivir bien. Después, debe también estudiar la lógica: no la de la escuela porque no es, propiamente dicha, más que una dialéctica que enseña los medios de hacer entender a los demás las cosas que uno conoce o incluso de decir sin juicio muchas palabras acerca de lo que uno desconoce y, por tanto, ésta corrompe el buen sentido en vez de incrementarlo. Se ha de estudiar aquella que enseña a bien conducir su razón para descubrir las verdades que se desconocen; y por depender ella fuertemente del uso, es bueno que se ejercite uno por mucho tiempo en la práctica de sus reglas, acerca de cuestiones fáciles y simples como lo son las de las matemáticas. Después, una vez adquirido algún hábito de encontrar la verdad en estas cuestiones, se debe empezar de golpe a aplicarse a la verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica, la cual contiene los principios del conocimiento, entre los cuales figura la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas, y de todas las nociones claras y simples que están en nosotros. La segunda (parte) es la física en la que, tras haber encontrado los verdaderos principios de todas las cosas materiales, se examina de un modo general cómo está compuesto el universo entero y luego, de un modo particular, cuál es la naturaleza de esta tierra y de todos los cuerpos que se encuentran más comúnmente alrededor de ella, tales como el aire, el agua, el fuego, el imán y otros minerales. Después de esto, es también útil examinar en particular la naturaleza de las plantas, de los animales y sobre todo la del hombre, a fin de que uno sea capaz de encontrar posteriormente las demás ciencias que le son útiles. Así la filosofía toda es como un árbol, cuyas

raíces son la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas brotando de este tronco son todas las demás ciencias, las cuales se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral, quiero decir la más alta y más perfecta moral, la que al presuponer un conocimiento cabal de las demás ciencias, constituye el grado último de la sabiduría.⁵

Pero, así como no es en las raíces ni en el tronco de los árboles donde se cosechan las frutas sino solamente en las extremidades de sus ramas, así también la principal utilidad de la filosofía depende de la de sus partes, las cuales no se pueden conocer sino en último lugar. Pero aunque las desconozca casi todas, el empeño que siempre manifesté en prestar mis servicios al público es causa de que haya publicado hace diez o doce años algunos ensayos acerca de las cosas que me parecía haber aprendido. La primera parte de estos ensayos fue un *Discurso sobre el Método para bien conducir su razón y buscar la verdad en las ciencias*, en el cual consigné de manera sumaria las reglas principales de la lógica y de una moral imperfecta, que se puede seguir provisionalmente mientras no se conozca otra mejor. Las demás partes fueron tres tratados, uno sobre la *Dióptrica*, otro sobre los *Meteoros*, y el último sobre la *Geometría*. Con la *Dióptrica*, tuve el propósito de mostrar que se podía adelantar bastante en la filosofía a fin de llegar, por medio de ella, al conocimiento de las artes útiles para la vida, ya que el invento de los lentes de aumento que ahí explico es uno de los más difíciles que se haya buscado jamás. Con los *Meteoros*, deseaba que se reconociera la diferencia que hay entre la filosofía que yo cultivo y aquella que se enseña en las escuelas, en donde se suele tratar de la misma materia. En fin, con la *Geometría*, pretendía demostrar que había encontrado varias cosas que habían sido desconocidas hasta entonces, y dar así oportunidad de creer que se pueden descubrir todavía muchas más, a fin de estimular de este modo a todos los hombres en la búsqueda de la verdad. Desde entonces, previendo la dificultad que tendrían varios para concebir los fundamentos de la metafísica, intenté explicar sus principales puntos en un libro de *Meditaciones* que no es muy extenso, pero cuyo volumen ha sido incrementado y la materia muy aclarada por las objeciones que

⁵ La matemática no es una rama del árbol pues ha sido mencionada más arriba como el modelo del método o de la lógica propugnada por Descartes. (N. del T.)

acerca de él me mandaron muchas personas muy doctas, y mediante las respuestas que les hice. Y en fin, cuando juzgué que estos tratados anteriores habían preparado suficientemente el espíritu de los lectores para recibir los *Principios de la Filosofía*, los he publicado también y dividí este libro en cuatro partes, de las cuales la primera contiene los principios del conocimiento y se puede llamar la filosofía primera, o bien la metafísica: razón por la cual, a fin de entenderla bien, es pertinente leer antes las *Meditaciones* que escribí sobre el mismo tema. Las otras tres partes contienen todo lo que hay de más general en la física, a saber, la explicación de las primeras leyes o principios de la naturaleza y del modo en que están compuestos los cielos, las estrellas fijas, los planetas, los cometas y el universo en general; después, en particular (la explicación) de la naturaleza de esta tierra y del aire, del agua, del fuego, del imán que componen los cuerpos que puede uno encontrar más comúnmente por todas partes alrededor de ella, y la de todas las cualidades que se advierten en estos cuerpos, tales como la luz, el calor, el peso, y otras semejantes; y mediante esto, pienso haber empezado a explicar toda la filosofía en orden, sin haber omitido ninguna de las cosas que deben explicarse antes de las últimas que he descrito. Pero para llevar a cabo este propósito hasta el fin, debería explicar en seguida y de un modo semejante, la naturaleza de cada uno de los demás cuerpos más particulares que encontramos sobre la tierra, a saber, de los minerales, de las plantas, de los animales y principalmente del hombre; y luego por fin, tratar con exactitud de la medicina, de la moral, y de la mecánica. Esto es lo que sería menester que hiciese para dar a los hombres un cuerpo completo de filosofía; y no me siento todavía demasiado viejo, no desconfío tanto de mis fuerzas, no me encuentro tan lejos del conocimiento de lo que queda, como para no atreverme a emprender la realización de este propósito si es que tuviera las facilidades para hacer todos los experimentos que me fueran necesarios para respaldar y justificar mis razonamientos. Pero al ver que requerirían éstos grandes gastos a los cuales no puede un particular como yo hacer frente, a menos que estuviera ayudado por el público, y dándome cuenta de que no debo esperar esta ayuda, creo que es mi deber, de aquí en adelante, contentarme con estudiar para mi propia instrucción; y creo que la posteridad me disculpará si en el futuro y desde ahora, dejo de obrar por ella.

A fin, sin embargo, de que se pueda ver en qué pienso haberle sido útil ya, diré aquí cuáles son los frutos que, estoy persuadido, se pueden recoger de mis *Principios*. El primero es la satisfacción que se tendrá al encontrar en ellos varias verdades hasta ahora desconocidas; pues aun cuando la verdad no impacta tanto a la imaginación como lo hacen las falsedades y los artificios, por parecer ésa menos admirable y más simple, sin embargo, la satisfacción que nos da es siempre más duradera y más sólida. El segundo fruto es que, al estudiar estos *Principios*, se acostumbrará uno poco a poco a juzgar mejor acerca de todas las cosas que se encuentran, y así, a ser más sabios, en lo cual tendrán un efecto contrario al de la filosofía común; en efecto, se puede con facilidad advertir en aquellos a los que llamamos pedantes, que ésta los vuelve menos capaces de dar razón de lo que lo harían si no la hubiesen aprendido jamás. El tercero es que las verdades que ellos contienen, por ser muy claras y muy ciertas, quitarán todo motivo de disputa y así predispondrán los espíritus a la dulzura y a la concordia; y no como las controversias de la escuela, las cuales, volviendo a aquellos que las aprenden insensiblemente más puntillosos y más testarudos, son tal vez la primera causa de las herejías y de las disensiones que actúan hoy en el mundo. El último y principal fruto de estos *Principios*, es que se podrá, cultivándolos, descubrir varias verdades que no he explicado y así, pasando poco a poco de las unas a las otras, descubrir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la filosofía así como elevarse al grado más alto de la sabiduría. En efecto, así como vemos en todas las artes que, si bien son al comienzo toscas e imperfectas, se perfeccionan sin embargo poco a poco con el uso porque contienen algo verdadero cuyo efecto muestra la experiencia, así también, cuando se dispone en filosofía de verdaderos principios, no se puede evitar, al seguirlos, encontrar ocasionalmente otras verdades; y no se podría probar mejor la falsedad de los principios de Aristóteles, sino diciendo que no se ha podido por medio de ellos hacer progreso alguno en los varios siglos en que se les ha seguido.

Sé muy bien que hay espíritus que se apresuran tanto y hacen uso tan escaso de la circunspección en lo que hacen, que aun teniendo fundamentos muy sólidos, no podrían edificar nada seguro; y por ser aquéllos los que suelen ser los más prestos en producir libros, podrían en poco tiempo deteriorar todo lo que hice, e introducir la incertidumbre y la duda en mi manera d

filosofar (razón por la cual traté cuidadosamente de desterrarlos) en caso de que se acogieren sus escritos como míos o como llenos de mis opiniones. Tuve hace poco una experiencia tal con uno de esos del cual se creyó plenamente que me quería seguir e incluso acerca del cual había escrito en algún lugar "que confiaba yo tanto en su espíritu, que no creía que tuviese él ninguna opinión que no quisiere yo reconocer como mía";⁶ en efecto, publicó el año pasado un libro titulado *Fundamenta Physicae*⁷ en donde, si bien no parece haber puesto, respecto de la física y de la medicina, nada que no haya sacado de mis escritos, tanto de los que publiqué como de otro todavía por acabar acerca de la naturaleza de los animales y que le llegó a las manos; pero, a causa de una mala transcripción, y por cambiar el orden y negar algunas verdades de metafísica sobre las cuales se debe apoyar toda la física, me veo obligado a condenarlo por completo,⁸ e invitar aquí a los lectores a que no me atribuyan jamás opinión alguna si no la encuentran expresamente en mis escritos, y que no reciban ninguna como verdadera ni en mis escritos, ni en otra parte si no la ven muy claramente deducida de los verdaderos principios.

Sé muy bien incluso, que podrán pasar varios siglos antes de que se hayan así deducido de estos principios todas las verdades que de ellos se pueden deducir, y esto porque la mayoría de las que quedan por encontrar dependen de algunos experimentos particulares que no se encontrarán jamás por azar, sino que deben ser buscados con cuidado y muchos gastos por hombres muy inteligentes; y porque sucederá difícilmente que sean los mismos que tienen la destreza para bien usarlos, los que tengan la capacidad de hacerlos; y también porque la mayoría de los mejores espíritus, a causa de los defectos que advirtieron en aquella que ha estado hasta hoy en uso, se forjaron tan mala opinión de toda la filosofía, que no se podrán aplicar a buscar otra mejor. Pero si por fin, la diferencia que advertirán entre estos *Principios* y todos los de los demás, y la gran cadena de verdades que de ellos se pueden deducir, les hace conocer cuán importante es el seguir la búsqueda de estas verdades y hasta

⁶ *Epistola Renati Des-Cartes ad celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium*, 1643.

⁷ Henri REGII Ultrajectini, *Fundamenta Physices*. (Amsterdam, ápu Ludovicum Elzevirium, A^o 1646, in-8.)

⁸ Ver *Correspondencia*, tomo IV, pp. 248, 256, 497, 510, 517, 566, 590, 619, 625 y 630; tomo V, pp. 79, 112, 170 y 625.

qué grado de sabiduría, hasta cuál perfección de vida y cuál felicidad les pueden conducir, me atrevo a creer que no habrá ninguno que no procure emplearse en un estudio tan provechoso, o que al menos no favorezca y quiera ayudar con todas sus fuerzas a aquellos que en él se emplearán de manera fructífera. Espero que nuestros sobrinos vean su éxito; etcétera.⁹*

⁹ El autor no duda de que, a partir de los principios que él propuso como puntos de partida de su reconstrucción del conocimiento, sus seguidores puedan ir enriqueciendo progresivamente el campo de los conocimientos que de ellos se puedan derivar. No obstante, la insistencia en la necesidad de la experimentación nos muestra el componente realista del pensamiento cartesiano, especialmente en relación con la física, el cual matiza su racionalismo. Descartes no sólo es un observador apasionado, es también un científico que pudo afirmar que la pluralidad de deducciones posibles exige a menudo una verdadera experimentación que nos permita escoger entre dos hipótesis aquella que se ajusta a los hechos. (Véase la sexta parte del *Discurso del Método*.) (N. del T.)

* Agradezco a Laura Benítez y a Ramón Xirau las sugerencias que me hicieron a lo largo de su cuidadosa revisión.

Parte primera

SOBRE LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO (1)

1. *Para examinar la verdad es preciso, una vez al menos en la vida, poner en duda todas las cosas y hacerlo en tanto sea posible.*

Dado que hemos sido niños antes de ser adultos y que en unas ocasiones hemos juzgado con acierto y en otras con error acerca de cosas que se han presentado a nuestros sentidos (2) cuando aún no habíamos alcanzado el uso completo de nuestra razón, distintos juicios emitidos con precipitación ¹ nos impiden acceder al conocimien-

¹ La edición latina precisa al respecto de *tales juicios* una denominación: «*multis praeiudiciis a veri cognitione avertimur; quibus non aliter videmur posse liberari...*» (AT, VIII-1, 5, 7/9; al efectuar las citas de las variantes latinas no se repetirá la indicación correspondiente al volumen y sólo se incorporará la indicación correspondiente a página y línea o bien margen).

Si nos atenemos a los textos latinos «*liberarse de los prejuicios*» tiene diversas correspondencias en los textos en lengua francesa; otro tanto acontece en *El Discurso del Método*, donde, por ejemplo, se apela a ganar un estado de la razón «*toute pure*», esto es, libre de todo prejuicio. Consideradas estas correspondencias, sería, pues, legítimo traducir en este lugar «*diversos prejuicios nos impiden acceder...*». Ahora bien, tal traducción no se correspondería con la versión francesa en este lugar que pretende identificar una de las razones del error —la precipitación— y, por otra parte, acentúa, al usar el verbo «*préviennent*», la función de tales juicios. La significación del verbo «*prevenir*» («*estorbar o impedir una cosa*») recoge perfectamente esta idea, pues tales prejuicios impiden fundar el juicio en ideas claras y distintas, primando el peso que se otorga a la memoria y los hábitos.

No obstante y siguiendo lo indicado por la edición latina, la versión francesa de

to de la verdad y de tal modo nos previenen que no existe apariencia alguna de que podamos liberarnos de ellos, si no asumimos dudar (3) una vez en nuestra vida de todas las cosas acerca de las cuales encontrásemos la menor sospecha de falta de certeza.

2. *También es útil considerar como falsas todas las cosas acerca de las cuales cabe dudar.*

Asimismo, será muy útil que rechacemos como falsas todas aquellas acerca de las cuales podamos imaginar la menor duda, a fin de que, si llegamos a descubrir (4) algunas que, adoptada esta precaución, nos parecen manifiestamente verdaderas, reconozcamos que también son muy ciertas y que son las que es posible conocer más fácilmente ².

3. *En modo alguno debemos hacer extensiva esta duda al gobierno de nuestras acciones* ³.

Sin embargo, *debe destacarse que sólo entiendo* que debemos servirnos de una forma de duda tan generalizada cuando comenzamos a aplicarnos a la contemplación de la verdad (5). Pues es cierto que en cuanto se refiere al gobierno de nuestra vida estamos obligados con gran frecuencia a guiarnos por opiniones que sólo son verosímiles, pues las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas (6). Y aun cuando se den varias opiniones de tales características sobre un mismo tema, *si la acción no permite demora alguna*, la razón requiere que escojamos una y que, *después de haberla escogido, la sigamos de modo*

Los Principios incorpora en otros lugares el término «prejuicio» y consolida el uso figurado del término «*offusquer*», siguiendo el uso definido en la primera parte de *El Discurso del Método* (Ver nota 103 a pie de página de la Parte Primera).

² El texto francés supone una auténtica reconstrucción del latino: «*Quin et illa etiam, de quibus dubitabimus, utile erit habere pro falsis, ut tanto clarius, quidnam certissimum et cognitu facillimum sit, inveniamus*» (Es más, será igualmente útil estimar como falsas las cosas de las que dudemos para que descubramos tanto más claramente qué es lo más cierto y lo más fácil de conocer).

³ La presentación latina del artículo indica «*Hanc interim dubitationem ad usum vitae non esse referendam*». Al delimitar el ámbito excluido se incluye «*interim*» (A-T, 5, margen).

constante tal y como si la hubiéramos juzgado muy cierta. Todo ello aun cuando no lleguemos a apercibirnos de que una de ellas sea más verosímil que las otras ⁴.

4. *Por qué se puede dudar de la verdad de las cosas sensibles (7).*

Pero, dado que no tenemos otro propósito en este momento que el de entregarnos a la indagación de la verdad, pondremos en duda, en primer lugar, si de cuantas cosas caen bajo nuestros sentidos o de cuantas hemos podido imaginar, hay algunas que son verdaderamente en el mundo (8), bien porque sabemos por experiencia que nuestros sentidos nos han inducido a error en circunstancias diversas (9) —siendo imprudente prestar confianza a quienes nos han engañado, aun cuando sólo lo hayan realizado en una oportunidad—, bien porque *casi siempre* mientras dormimos (10), nos parece que sentimos *vivamente* y que imaginamos *claramente* una infinidad de cosas que no son en modo alguno; y cuando se está resuelto a dudar de todo (11), no resta traza alguna a partir de la cual se pudiera discernir *si los pensamientos que acontecen durante el sueño son más falsos que los que acaecen durante el estado de vigilia.*

⁴ Ésta es una de las típicas paráfrasis del texto latino que la edición francesa incorpora teniendo presentes otros claros textos de Descartes que, en muchos casos, recogen matizaciones expresadas en las Respuesta a objeciones formuladas a *Las Meditaciones Metafísicas*. En la edición latina (A-T, 5,16 ss) sólo se afirma: «*Nam quantum ad usum vitae, quia persaepe rerum agendarum occasio praeteriret, antequam nos dubiis nostris exsolvere possemus, non raro quod tantum est verosimile cogimur amplecti; vel etiam interdum, etsi e duobus unum altero verosimilius non appareat, alterutrum tamen eligere*» (Pues, en lo referente al vivir, dado que muy frecuentemente perderíamos la oportunidad de obrar antes de que llegáramos a librarnos de las dudas, nos vemos frecuentemente obligados a asumir lo que sólo es verosímil. En ocasiones, aun cuando de dos cosas una no llegue a parecernos más verosímil que la otra, sin embargo hemos de elegir una de las dos).

«La más fácil comprensión» a la que Descartes alude en las primeras líneas de la Carta-Prefacio bien podría contar con tal forma de «traducir»: lo incorporado por el traductor o bien por Descartes no sólo no es ajeno al sistema cartesiano, sino que *resitúa* en el texto alguna afirmación que, de acuerdo con otros textos, es complementaria de la que se traduce y, en realidad, viene a reproducir, recoger, alguna expresión de Descartes.

5. *Por qué también se puede dudar de la verdad de las demostraciones de la matemática.*

También dudaremos de todas las otras cosas que nos han parecido muy ciertas en otro momento, incluso de las demostraciones de la matemática y de sus principios, *aun cuando sean bastante manifiestos por sí mismos*⁵, dado que hay hombres que, razonando sobre tales materias, se han equivocado. Pero, hemos de dudar principalmente porque hemos oído decir que Dios, creador nuestro, puede hacer cuanto le plazca y aún no sabemos si ha querido hacernos de modo tal que siempre estemos equivocados, *incluso acerca de aquellas cosas que estimamos conocer mejor*⁶. Dado que ciertamente ha permitido que en algunas ocasiones estemos equivocados, tal como ya se ha hecho notar (12), ¿por qué no podría permitir que siempre nos equivocásemos? Y si deseamos fingir que un Dios todopoderoso no es el autor de nuestro ser y que subsistimos por nosotros mismos o por cualquier otro medio, en la medida en que supusiéramos a este autor menos poderoso, tendríamos tanto más motivo para creer que no somos tan perfectos como para no ser continuamente objeto de engaño.

6. *Tenemos un libre albedrío (13) que nos permite abstenernos de creer lo que es dudoso y, de este modo, impide que erremos.*

Pero aun cuando quien nos hubiera creado fuera todopoderoso y también encontrara placer en engañarnos, no dejamos de experimentar que poseemos una libertad tal que siempre que nos place, podemos abstenernos de asumir en nuestra propia creencia las cosas que no conocemos bien⁷ y, de este modo, impedir el error⁸.

⁵ La expresión «*assez manifestes*» referida a los principios de la matemática sustituye a la expresión canónica «*quae hactenus putavimus esse per se nota*» (...que hasta ahora hemos juzgado que son evidentes por sí) (A-T, 6, 11).

⁶ En la edición latina «*etiam in iis quae nobis quam notissima apparent*» (...incluso en aquellas que nos parecen las más evidentes) (A-T, 6, 17).

⁷ En la versión latina «*quae non plane certa sunt et explorata*» («...que no son completamente ciertas y conocidas»; A-T, 6, 29).

⁸ En la edición latina, «*...atque ita cavere, ne umquam erremus*» («...y de esta forma precavernos, para que no erremos nunca»; A-T, 6, 29).

7. *No podríamos dudar sin existir y éste es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir*⁹.

En tanto rechazamos de esta forma todo aquello de lo que podemos dudar e incluso llegamos a fingir que es falso, fácilmente suponemos que no hay Dios, ni cielo, *ni tierra...*, y que no tenemos cuerpo¹⁰; pero no podríamos suponer de igual forma que no somos mientras estamos dudando de la verdad de todas estas cosas, pues es tal la repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa (14), que, *a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera y, en consecuencia, la primera (15) y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden*¹¹.

8. *También se conoce a continuación*¹² *la distinción que existe entre el alma y el cuerpo*¹³.

Asimismo *me parece* que la dirección tomada es la mejor que podríamos escoger para conocer la naturaleza del alma y que el alma es *una substancia* enteramente distinta del cuerpo (16). Es así, pues examinando lo que nosotros somos, nosotros que ahora pensamos que nada hay fuera de nuestro pensamiento o que exista, manifiestamente conocemos que *para ser* no tenemos necesidad de extensión, de figura, de ser en algún lugar¹⁴, ni de alguna otra cosa semejante que se pue-

⁹ La edición latina incluye «*boc esse primum, quod ordine philosophando cognoscimus*» («...esto es lo primero que se conoce al filosofar con orden»; A-T, 7, margen).

¹⁰ En la edición latina se incluye «*nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus*» («...y también que nosotros mismos no tenemos manos, ni pies, ni cuerpo alguno»; A-T, 7, 3-4).

¹¹ Como en otros casos la expresión latina es «*...cuilibet ordine philosophanti...*» (A-T, 7, 9).

¹² La edición latina acentúa en este como en otros casos, la relación de *fundamentación* («*hinc agnoscitur...a partir de aquí se llega a conocer...*») entre los distintos estadios de «la meditación»: «*Distinctionem inter animam et corpus... hinc agnoscitur*» (A-T, 7, margen). El recurso a «*ensuite*» para traducir «*hinc*», en la medida en que este adverbio se usa primariamente para señalar una sucesión de acciones en el tiempo, no recogería propiamente ese valor.

¹³ La presentación del artículo en la edición latina incluye «*sive inter rem cogitantem et corpoream*» («...o entre la cosa pensante y la corpórea»; A-T, 7, margen).

¹⁴ En la edición latina se incluye... «*nec motum localem*» (A-T, 7, 14/15).

da atribuir al cuerpo, y manifiestamente conocemos que *nosotros somos en razón sólo* de que pensamos. En consecuencia, sabemos que la noción que nosotros tenemos de nuestra alma o de nuestro pensamiento precede a la que tenemos del cuerpo, que es más cierta, dado que aún mantenemos la duda de *que haya cuerpo alguno en el mundo*, y que sabemos con certeza que pensamos.

9. *Lo que es pensar* (17).

Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos¹⁵ inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar. Pues si dijera que veo o que camino, e infiriera de ello que yo soy; en el caso de que entendiera al decir tal que hablo de la acción que se realiza con mis ojos o con mis piernas, esta conclusión no es infalible en modo tal como para que *no tenga algún motivo para dudar de ella*¹⁶, puesto que puede suceder que piense ver o que piense caminar aunque no abra los ojos y aunque no abandone mi puesto; es así, pues esto es lo que acontece en algunas ocasiones mientras duermo y lo mismo podría llegar a suceder si no tuviera cuerpo. Pero si, por el contrario, solamente me refiero a *la acción de mi pensamiento*, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí¹⁷, *en virtud del cual me parece* que veo o que camino, esta misma conclusión es *tan* absolutamente

¹⁵ De acuerdo con *Los Principios de la Filosofía* I, 32/34 es claro que «apercibirse» significa 'captar mediante una percepción clara y distinta' y que sólo un uso «débil» del verbo se usa para significar 'tener conciencia, darse cuenta de' sin incluir tal matización. Tales son los usos con que también se utiliza el verbo «appercevoir» en Pascal, *Pensées*, Sect. II, 72 o bien en Rousseau, *Émile*, IV.

La edición francesa, pues, valorando en el sentido dicho el uso del verbo «appercevoir» no introduce ambigüedad alguna respecto de la edición latina donde se lee: «*Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*» («Mediante la palabra pensamiento entiendo cuanto acontece en nosotros de manera tal que de ello tengamos conciencia»; A-T, 7, 20/22).

¹⁶ La edición latina simplemente afirma «*conclusio non est absolute certa*» (A-T, 7, 26) sin incluir, como hace la edición francesa, la definición de verdad en términos de duda, requerida para vencer la posición escéptica.

¹⁷ La misma distinción se marca en la versión latina («*sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi*»; «...pero si lo entiendo referido a la misma sensación o bien a la conciencia de ver o de pasear» (A/T, 7, 30).

verdadera que no puedo dudar de ella, puesto que se refiere al alma¹⁸ y sólo ella posee la facultad de sentir o de pensar, cualquiera que sea la forma¹⁹.

10. Existen nociones que son tan claras por sí mismas que al pretender definir las según el estilo de la escuela, se las oscurece; es más, estas nociones no se adquieren mediante el estudio, sino que nacen con nosotros²⁰.

No explico en este lugar otros diversos términos de los que ya me he servido y de los que he de hacer uso en adelante, pues²¹ no creo que alguno de los lectores de mis escritos sea tan estúpido que no pueda llegar a comprender por sí mismo lo que tales términos significan. Además he observado que los Filósofos., al intentar explicar mediante las reglas de su Lógica lo que por sí mismo es manifiesto²², solamente han logrado arrojar oscuridad sobre ello. Así pues, al afirmar que esta proposición, YO PIENSO, LUEGO YO SOY, es la primera y más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos por orden, no he negado (18) por ello que no fuera preciso conocer lo que fuera²³ el pensamiento, la certeza, la existencia, que para pensar fuera necesario ser, y otras verdades semejantes. Pero puesto que son nociones tan simples²⁴ que por sí mismas no nos permiten tener cono-

¹⁸ En la versión latina «*refertur ad mentem*» (A-T, 8, 1).

¹⁹ «*cualquiera que sea la forma*» es una variante/adición que supone la equivalencia terminológica que el traductor hace explícita en el párrafo 56 de esta primera parte; de acuerdo con él mismo, cabe traducir «*cualquiera que sea el modo*». Es claro que la traducción no desea incorporar vocabulario técnico y que claramente evita en distintos lugares, v. gr. al formular el principio de causalidad (art. 17) o al precisar las diferencias entre «*indefinido*» e «*infinito*», art. 27. Ello explicaría la introducción del término «*façon*» como sinónimo de «*mode/modus*».

²⁰ La edición latina sólo afirma que tales conocimientos no deben ser incluidos entre los conocimientos que se adquieren mediante el estudio («*alia inter cognitiones studio acquisitas non esse numeranda*»); así pues, se omite la afirmación final en la presentación del artículo. (A-T, 8, margen).

²¹ La edición latina no incluye la aclaración que reproduce la francesa y que, por ello, hemos resaltado en el texto traducido; simplemente afirma «*quia per se satis nota mihi videntur*» («...pues me parece que son suficientemente evidentes por sí mismas»; A-T, 8, 4).

²² En la edición latina «*quae simplicissima erant ac per se nota*» («...nociones que son absolutamente simples y evidentes por sí»; A-T, 8, 6).

²³ La edición latina resaltó en cursiva tanto las distintas nociones como los principios que se enumeran en este lugar.

²⁴ En la versión latina «*sunt simplicissimae notiones*» («...son las nociones más simples»; A-T, 8, 14).

cimiento de cosa alguna que exista, no he estimado que deban ser enumeradas en este momento.

11. *Cómo podemos conocer más claramente nuestra alma* ²⁵ *que nuestro cuerpo.*

Así pues, a fin de saber cómo el conocimiento que tenemos de nuestro pensamiento, precede al que tenemos de nuestro cuerpo y que es *incomparablemente* más evidente y es tal *que aunque éste no existiera, tendríamos razón para concluir que aquél no dejaría de ser todo lo que es*, haremos constar que es manifiesto, en razón de una luz que naturalmente se encuentra en nuestras almas, que la nada no tiene cualidades algunas o propiedades *afectas a ella*, y que donde nos apercibimos de algunas, debe necesariamente hallarse una cosa o substancia de la que dependan. Esta misma luz también nos muestra que conocemos tanto mejor una cosa o substancia cuantas más propiedades conocemos en ella. Cierto es que nos percatamos de muchas más propiedades de nuestro pensamiento que de cualquier otra cosa, en tanto que nada hay que nos incite a conocer algo, sea lo que fuere, que no nos incite aún con más fuerza a conocer nuestro pensamiento ²⁶. Por ejemplo, si me persuado de que existe una tierra puesto que la toco o la veo, a partir de ello y en virtud de una razón aún más fuerte, debo estar persuadido de que mi pensamiento *es o existe*, porque podría suceder que piense tocar la tierra, aunque quizás no existiera tierra alguna en el mundo, y que no es posible que yo, es decir, mi alma ²⁷, no sea nada mientras que está teniendo este pensamiento. *Podemos concluir* lo mismo de todas las otras cosas *que alcanzan nuestro pensamiento, a saber, que nosotros, que las pensamos, existimos, aunque quizás sean falsas o bien aunque no tengan existencia alguna.*

12. *Todos no conocen el alma de esta forma. Explicación de ello.*

Quienes no han filosofado por orden han mantenido otras opiniones sobre este tema, puesto que nunca han distinguido con bas-

²⁵ En la versión latina «*Quomodo mens nostra...*» (A-T, 8, margen).

²⁶ El término «*pensée*» se corresponde en la edición latina con «*mentis nostrae*» (A-T, 8, 25 y 28).

²⁷ En la edición latina «*et mea mens quae id iudicat nihil sit*» (A-T, 9, 2/3).

tante precisión su alma, o lo que piensa, del cuerpo, o de lo que es extenso tanto en longitud, como anchura, como profundidad. Aunque no tuviesen dificultad para creer que ellos mismos estaban en el mundo y aunque tuviesen de ello una seguridad superior a la que pudieran lograr acerca de cualquier otra cosa, sin embargo, como no han tenido en cuenta que 'por sí mismos' ²⁸, *cuando se trataba de una certeza metafísica*, debían entender solamente su pensamiento y, por el contrario, han estimado mejor considerar *por sí mismos* su cuerpo, el que veían con sus ojos, tocaban con sus manos y al que atribuían por error la facultad de sentir, no han conocido con distinción la naturaleza de su alma.

13. *En qué sentido cabe afirmar que, desconociendo a Dios, no cabe tener conocimiento cierto de cosa alguna.*

Ahora bien, cuando el pensamiento ²⁹ que se conoce a sí mismo *en la forma expuesta, aun cuando persista* en su duda acerca de las otras cosas, usa de circunspección para intentar extender su conocimiento aún más, halla en sí, en primer lugar, las ideas de varias cosas; y mientras simplemente las contempla sin afirmar ni negar que exista algo fuera de sí que sea semejante a estas ideas, el pensamiento está libre del peligro de equivocarse. El pensamiento también halla algunas nociones comunes a partir de las cuales compone demostraciones..., que le persuaden de modo tan absoluto, que no sabría dudar de su verdad mientras que presta su atención a ellas. Por ejemplo, posee las ideas de números y de figuras; también posee entre sus nociones comunes que «si se suman cantidades iguales a otras cantidades iguales, las sumas serán iguales», al igual que posee otras nociones comunes tan evidentes como ésta; a partir de ellas es fácil demostrar que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, etc. Mientras que el pensamiento percibe estas *nociones y el orden* ³⁰ seguido para deducir esta conclusión o bien otras semejantes, está muy seguro de su verdad; ahora bien, dado que no cabría que se aplicara siempre con tanta atención, cuando *acontece que recuerda al-*

²⁸ En la edición latina «*per se ipsos*» (A-T, 9, 8).

²⁹ En la versión latina «*mens*» (A-T, 9, 14).

³⁰ El término «*ordre*» que figura en la versión francesa sustituye a «*praemisas, ex quibus ea deduxit...*» (A-T, 9, 28/29).

guna conclusión sin tener en cuenta el orden mediante el cual puede ser demostrada, y piensa, sin embargo, que *el Autor de su ser habría podido crearlo de tal naturaleza que se equivocara... en todo aquello* que le parece muy evidente, aprecia tanto que tiene un justo motivo ³¹ para *desconfiar de la verdad de todo lo que percibe distintamente*, como que no podría tener ciencia alguna cierta hasta que no hubiera conocido a quien lo ha creado (19).

14. *Se puede demostrar que hay un Dios y demostrarlo sólo a partir de que la necesidad de ser o de existir está comprendida en la noción que de él tenemos* (20).

Cuando el alma *realiza una revisión* de las diversas ideas o *nociones* que tiene en sí y halla la de un ser omnisciente, todopoderoso y perfecto en extremo..., *fácilmente juzga, en razón de lo que percibe en esta idea, que Dios, este ser omniperfecto, es o existe: pues, aunque tenga ideas distintas de otras varias cosas, sin embargo no percibe en las mismas nada que le asegure de la existencia de su objeto; por el contrario*, en la idea de Dios no sólo conoce, como en las otras, una existencia posible..., sino una absolutamente necesaria y eterna. Y así como el alma llega a persuadirse absolutamente de que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos a partir de que entiende que está necesariamente comprendido en la idea que tiene del triángulo el que sus tres ángulos sean igual a dos rectos, de igual modo, sólo a partir de que percibe que la existencia necesaria y eterna está contenida en la idea que tiene de un Ser sumamente perfecto, debe de concluir que este Ser omniperfecto es o existe.

15. *La necesidad de ser no está comprendida del mismo modo en la noción que tenemos de otras cosas, sino solamente el poder ser* ³².

Podrá aún asegurarse todavía mejor *de la verdad de esta conclusión*, si toma en cuenta que no tiene en sí *la idea o noción* de alguna otra

³¹ En la versión latina «...videt se merito de talibus dubitare» («...aprecia que duda con razón de tales cosas»; A-T, 10, 2).

³² En la versión latina «contingentem —existentiam— duntaxat contineri» («sino sólo la existencia contingente»; A-T, 10, margen).

cosa en la que pueda reconocer una existencia que sea tan absolutamente necesaria como es ésta. Pues a partir de esto *solo* sabrá que no posee la idea de un Ser omniperfecto por haber sido fingida por el alma, *como lo es* la que representa una quimera, *sino que por el contrario, está impresa en el alma por una naturaleza inmutable y verdadera* ³³, que debe necesariamente existir, porque sólo puede ser *concebida* con una existencia necesaria.

16. *Los prejuicios impiden que muchos conozcan claramente esta necesidad de la existencia de Dios.*

Nuestra alma o nuestro pensamiento no tendría dificultad en persuadirse de *esta verdad* si estuviera libre ³⁴ de sus prejuicios; ahora bien, al estar acostumbrados a distinguir en todas las otras cosas la esencia de la existencia y al poder fingir según nuestro deseo otras muchas ideas de cosas que... *puede ser* que nunca hayan existido y que *nunca llegarán a ser*, mientras que no *elevemos como es preciso nuestro espíritu* a la contemplación de este Ser omniperfecto, puede ser que dudemos si la idea que de él tenemos no es una de las que nosotros fingimos cuando así lo tenemos a bien, o bien una de las que son *posibles*, cuya existencia no está *necesariamente* comprendida en su *naturaleza* ³⁵.

17. *Cuantas más perfecciones concibamos en una cosa, tanto más debemos creer que su causa debe también ser más perfecta* ³⁶.

³³ En la edición latina no figura tal afirmación y en su lugar se lee: «*sed veram et inmutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea continetur*» («...sino una verdadera e inmutable naturaleza, que no puede no existir, dado que contiene la existencia necesaria»; A-T, 10, 23/26).

³⁴ La edición latina matiza «omnino», esto es, «*totalmente libre de prejuicios*» (A-T, 10, 28).

³⁵ En la versión latina «*ad quarum essentia existentia non pertinet*» («...o bien una a cuya esencia no pertenezca la existencia»; A-T, 11, 4) sustituye a «*l'existence ne soit pas necessairement comprise en leur nature*».

³⁶ Desde la titulación del apartado se muestran diferencias terminológicas que se mantendrán en todo él. En la edición latina se lee: «*Quo cuiusque ex nostris ideis objectiva perfectio maior est, eo eius causam esse debere maiorem*» («...cuanto mayor es la perfección objetiva de cualquiera de nuestras ideas, tanto más perfecta ha de ser su causa»; A-T, 11, margen).

Además, cuando reflexionamos sobre *las diversas* ideas que tenemos en nosotros, fácil es percibir que no hay mucha diferencia entre ellas en tanto que *las consideramos simplemente como* dependientes ³⁷ del pensamiento o *de nuestra alma*; hay, sin embargo, una gran diferencia en tanto que una representa una cosa y la otra representa otra. Incluso ³⁸ nos percatamos de que su causa debe ser tanto más perfecta en la medida en que *lo que representan de su objeto* tiene más perfección. Así pues, todo acontece de igual modo que cuando se nos dice que alguien tiene la idea de una máquina de gran artefacto; tenemos razón para preguntarnos *cómo ha podido* tener tal idea: a saber, si ha visto en algún otro lugar una máquina semejante construida por alguien, o bien si ha aprendido tan perfectamente el arte mecánico o si es tan *aventajado* por la vivacidad de espíritu que él mismo ha podido inventarla sin haber llegado a ver otra semejante en parte alguna. Así es a causa de que todo el artefacto que está *representado* en la idea ³⁹ que tiene este hombre..., tal y como en un cuadro, debe ser en su primera y principal causa, no sólo *por imitación*, sino en efecto... de *la misma* o bien de una forma *aún más* eminente (21).

18. *A partir de esto se puede concluir que hay un Dios.*

De igual modo, puesto que se halla en nosotros la idea de un Dios o de un ser *omnipfecto*, podemos indagar la causa en razón de la cual esta idea está en nosotros. Pero, después de haber considera-

³⁷ En la edición latina se afirma que no «difieren mucho entre sí en tanto que son ciertos modos de pensar» («*quatenus sunt modi cogitandi*»; A-T, 11, 7).

³⁸ El texto latino incorpora la terminología de *Las Meditaciones Metafísicas* y, por ello, afirma que «cuanta más perfección objetiva contienen, su causa debe de ser tanto más perfecta» («*et quo plus perfectionis obiectivae in se continent, eo perfectiorem ipsarum causam esse debere*»; A-T, 11, 9/11).

³⁹ En la edición latina y de acuerdo con la terminología usada se afirma: «*Totum enim artificium quod in idea illa objective tantum sive tanquam in imagine continetur, debet in eius causa, qualiscumque tandem sit, non tantum objective sive repraesentative, saltem in prima et praecipua, sed reipsa formaliter aut eminenter contineri.*» («Pues todo el artefacto que se contenga en aquella idea sólo objetivamente o como en imagen, ha de contenerse en su causa, sea cual sea, no sólo objetivamente o bien como representación, sino, al menos en la principal y primera, formal o eminentemente en la cosa misma»; (A-T, 11, 17/18).

do con atención cuán inmensas son *las perfecciones que nos representa*, estamos obligados a confesar que sólo podríamos tenerla de un ser *muy perfecto*, es decir, de Dios que verdaderamente es o que existe, puesto que tan manifiesto es por la luz natural que la nada no puede ser autor de nada, como también es manifiesto que lo más perfecto no podría *estar en dependencia o ser derivado* de lo menos perfecto ⁴⁰. Además estamos obligados a admitirlo porque *vemos en virtud de esta luz natural* que es imposible que nosotros tengamos una idea o imagen, sea de lo que fuere, si no hay, en nosotros o fuera de nosotros, un original que, en efecto, comprenda todas las perfecciones que nos son representadas de este modo. Pero, dado que conocemos que *estamos sujetos a muchos defectos* y dado que sabemos que no poseemos esas extremas perfecciones de las que tenemos la idea, debemos concluir que son de alguna *naturaleza* que es diferente de la nuestra y, *en efecto*, muy perfecta, es decir, que es Dios o, al menos, que allí residieron en otro momento, siguiéndose *a partir de que son infinitas*, que aún son propias de él.

19. *Si bien no comprendemos todo lo que hay en Dios, nada hay que conozcamos tan claramente como sus perfecciones.*

No aprecio que exista dificultad para admitir esto por parte de quienes han acostumbrado su espíritu a la contemplación de la Divinidad y se han percatado de sus infinitas perfecciones. Pues, aunque no las comprendiésemos, puesto que la naturaleza de lo infinito es tal que *pensamientos finitos* no lograrían comprenderlo, sin embargo las concebimos más clara y más distintamente que las cosas materiales, porque siendo más simples y no estando limitadas, cuanto concebimos en ellas es mucho menos confuso ⁴¹. *Asimismo, no hay especulación que pueda ayudarnos más a perfeccionar nuestro entendimiento y que sea más importante que ésta, en tanto que la consideración de un objeto que carece de límites en sus perfecciones, nos llena de satisfacción y seguridad.*

⁴⁰ La edición latina explicita «*ut a causa efficiente et totali*» («como causa eficiente y total»; A-T, 11/12, 1).

⁴¹ En la edición latina se justifica que tengamos una intelección más clara y distinta «*...quia cogitationem nostram magis implent, suntuque simpliciores nec limitationibus ullis obscurantur*» («...porque gratifican más nuestro pensamiento, son más simples y no son oscurecidas por limitación alguna»; A-T, 12, 16).

20. *No somos la causa de nosotros mismos, sino que es Dios y, en consecuencia, hay un Dios.*

No todos los hombres toman nota de ello *tal y como es preciso hacerlo*. Y puesto que conocemos suficientemente, cuando tenemos la idea de una máquina dotada de gran artificio, la forma en la que la hemos concebido, y puesto que, sin embargo, no sabríamos recordarnos de igual modo cuándo nos ha sido comunicada por Dios la idea que tenemos de un Dios, *puesto que siempre ha estado en nosotros, es preciso que aún hagamos esta revisión* y que indagemos quién es el autor de nuestra alma o de nuestro pensamiento que tiene en sí la idea de las perfecciones infinitas que están en Dios. Así ha de ser pues *es evidente*⁴² que quien conoce algo más perfecto de lo que él es, no se ha dado el ser, ya que *de igual modo* se habría atribuido todas las perfecciones de las que hubiera tenido conocimiento; en consecuencia, sólo subsistiría en virtud de aquel que, en efecto, posee todas estas perfecciones, es decir, de Dios.

21. *La sola duración de nuestra vida basta para demostrar la existencia de Dios.*

No creo que se dude de *la verdad*⁴³ *de esta demostración si se considera la naturaleza del tiempo o bien la duración de nuestra vida*⁴⁴. Pues siendo tal que sus partes no dependen las unas de las otras y jamás gozan de existencia simultánea, a partir de que ahora existimos, no se sigue *necesariamente* que seamos un momento después, si alguna causa, es decir, la misma que nos ha producido, no continúa produciéndonos, es decir, si no nos conserva. Y fácilmente conocemos que no existe en nosotros fuerza alguna en virtud de la cual podamos *subsistir* o bien conservarnos *un solo momento* y que quien tiene tanto poder que *nos hace subsistir* con independencia de él, y quien nos conserva, debe... conservarse a sí mismo, o más bien no tiene necesidad de ser conservado por alguien; esto es, que es Dios.

⁴² En la edición latina se afirma «*Nam certe est lumine naturali notissimum*» (A-T, 12, 26).

⁴³ En la edición latina «*nihilque huius demonstrationis evidentiam potest obscurare...*» («...nada puede oscurecer la evidencia de esta demostración...»); A-T, 13, 1).

⁴⁴ En la edición latina «*sive rerum durationis naturam*» (A-T, 13, 2).

22. *Sabiendo que hay un Dios, en la forma explicada, también se conocen sus atributos en tanto que pueden ser conocidos por la luz natural.*

Una ventaja obtenemos probando de esta forma ⁴⁵ la existencia de Dios: conocemos a la vez lo que es, en tanto que la debilidad de nuestro naturaleza lo permite. Pues, reflexionando sobre la idea *que nosotros tenemos naturalmente* ⁴⁶ de Dios, vemos que es eterno, todopoderoso, fuente de toda bondad y de toda verdad, creador de todas las cosas y que, en fin, posee en sí todo aquello en lo que podemos reconocer... alguna perfección infinita; esto es, que no está limitada por ninguna imperfección (22).

23. *Dios no es corpóreo, no conoce como nosotros mediante los sentidos y no es el autor del pecado* ⁴⁷.

Hay cosas en el mundo que son limitadas y, en cierto modo, imperfectas, aunque apreciemos en ellas ciertas perfecciones; pero *fácilmente concebimos* que alguna de ellas no es posible que sea propia de Dios. Así y puesto que la extensión constituye la naturaleza del cuerpo y puesto que lo que es extenso es divisible en partes, siendo esto señal de imperfección, concluimos que Dios no es un cuerpo. Y aunque sea ventajoso para los hombres poseer sentidos, sin embargo, dado que las sensaciones son provocadas por impresiones que proceden del exterior, y que esto es testimonio de dependencia ⁴⁸, también concluimos que Dios no siente, sino que Dios sólo entiende y quiere, pero no como nosotros, esto es, mediante operaciones que son diferentes, sino que siempre lo hace en virtud de una misma y simple acción ⁴⁹; Dios quiere, entiende y hace todo (23), es decir, todas las

⁴⁵ La edición latina aclara: «*per eius scilicet ideam*»; («es decir, por su idea», A-T, 13, 15).

⁴⁶ En la edición latina «*ideam nobis ingenitam*» (al analizar «la idea nacida con nosotros»; A-T, 13, 17/8).

⁴⁷ En la edición latina se presenta indicando «*nec velle malitiam peccati*» («...ni quiere la malicia del pecado»; A-T, 13, margen).

⁴⁸ En la edición latina «*quia tamen in omni sensu passio est, et pati est ab aliquo pendere*» («sin embargo, porque toda sensación es pasión y padecer supone depender de algo»; A-T, 13/14, l).

⁴⁹ En la edición latina se expresa del siguiente modo: «*sed ita ut, per unicam, semperque eandem et simplicissimam actionem, omnia simul intelligat, velit et operetur*» («pero

cosas que en efecto son, pues no quiere la malicia del pecado, porque no es una cosa (24).

24. *Para acceder al conocimiento de las creaturas, conocido Dios, es necesario recordar que nuestro entendimiento es finito y la potencia de Dios es infinita.*

Después de haber conocido en la forma expuesta que Dios existe y que es el autor ⁵⁰ de todo lo que es o de todo lo que puede ser, seguiremos sin duda el mejor método del que cabe servirse para indagar la verdad si, a partir del conocimiento que tenemos de su naturaleza, pasamos a la explicación de los seres que ha creado, y si ensayamos deducirla de forma tal *a partir de las nociones que están naturalmente en nuestras almas* que tengamos una ciencia perfecta, es decir, que conozcamos los efectos por sus causas. Pero para emprender tal tarea con mayor seguridad..., recordaremos *cuantas veces procedamos a examinar la naturaleza de alguna cosa* que Dios, su Autor, es infinito y que nosotros somos finitos.

25. *Es necesario creer todo lo que Dios ha revelado, aunque exceda la capacidad de nuestro espíritu.*

De modo que si Dios nos otorga la gracia de revelarnos o bien de revelar a otros algo ⁵¹ que sobrepasa el alcance ordinario de nuestro espíritu, como son los misterios de la Encarnación o de la Trinidad, no tendremos dificultad alguna para darles crédito, aunque *puede ser* que no los entendamos con claridad. Es así, pues no debemos considerar extraño que haya en su naturaleza, siendo inmensa, al igual que en lo que ha creado, muchas cosas que sobrepasen la capacidad de nuestro espíritu.

de manera tal que entiende, quiere y obra a la vez, en virtud de una acción única, siempre la misma y simplicísima»; A-T, 14, 4ss).

⁵⁰ En la edición latina «*vera est causa*» («...es la verdadera causa»; A-T, 14, 10).

⁵¹ En la edición latina se precisa «*de se ipso vel de aliis*» («...bien sobre él mismo o bien sobre otros seres»; A-T, 14, 19).

26. *No se debe intentar la comprensión de lo infinito, sino que sólo se debe pensar que todo aquello en lo que no encontramos límites* ⁵², *es indefinido.*

De este modo no nos veremos nunca envueltos ⁵³ en las disputas acerca de lo infinito, pues sería ridículo ⁵⁴ que nosotros, siendo finitos, intentásemos determinar algo infinito y, de esta forma, suponerlo finito, pues intentamos comprenderlo. Por tal razón, no pretenderemos dar respuesta a quienes se cuestionan si la mitad de una línea finita es infinita, si el número infinito es par o impar, o bien otras cuestiones semejantes, puesto que sólo quienes se imaginan que su ingenio ⁵⁵ es infinito parecen ser los que estiman que tales dificultades han de ser analizadas. Nosotros, viendo cosas en las que, en cierto sentido, no apreciamos límites, no aseguraremos que sean infinitas por tal razón, sino que simplemente las consideraremos indefinidas (25). De este modo y dado que no seríamos capaces de imaginar una extensión tan grande que, al mismo tiempo, impidiera concebir otra mayor, afirmaremos que la magnitud de las cosas posibles es indefinida. Y puesto que no se podría dividir un cuerpo en partes tan pequeñas que no fueran, a su vez, divisibles, concluiremos que la cantidad puede ser divisible en un número indefinido de partes. Y puesto que no seríamos capaces de imaginar tantas estrellas que excluyéramos la posibilidad de que Dios hubiera podido crear más, supondremos que su número es indefinido. De igual modo cabría pensar en otros temas.

27. *Qué diferencia hay entre indefinido e infinito.*

De estas cosas diremos que son indefinidas y no infinitas con el fin de reservar solamente para Dios la calificación de infinito, tanto en razón de que no observamos límites en *sus perfecciones*, como tam-

⁵² En la versión latina se especifica «*qualia sunt extensio mundi, divisibilitas partium materiae, numerus stellarum etc.*...» («...como es el caso de la extensión del mundo, de la divisibilidad de las partes de la materia, el número de las estrellas, etc...»; A-T, 14, margen).

⁵³ La edición latina matiza «*fatigabimur*» (A-T, 14, 26).

⁵⁴ En la edición latina «*absurdum esset*» (A-T, 14, 27).

⁵⁵ En la edición latina «*mentem suam infinitam...*» («...la capacidad racional es infinita»; A-T, 15, 3/4).

bién a causa de que estamos muy seguros ⁵⁶ de que no puede tenerlos. En relación con todas las otras cosas, *sabemos que no son tan absolutamente perfectas*, puesto que, aunque en ocasiones observemos propiedades que nos parecen no tener límites, sin embargo *conocemos que esto procede del defecto de nuestro entendimiento y no de la naturaleza de esas cosas*.

28. *No es preciso examinar* ⁵⁷ *en razón de qué fin Dios ha hecho las cosas; basta con examinar por qué medio* (26).

Tampoco nos detendremos en el examen de los fines que Dios ⁵⁸ se ha propuesto al crear el mundo y *apartaremos totalmente a nuestra filosofía de la indagación de las causas finales*, pues no debemos atribuirnos tanto valor como para creer que Dios ha querido que fuésemos partícipes de sus designios; más bien, considerando a Dios como *el Autor* de todas las cosas, solamente intentaremos indagar mediante la razón ⁵⁹ que ha puesto en nosotros cómo lo que percibimos por mediación de nuestros sentidos ha podido ser producido; así, estaremos seguros, en virtud de algunos atributos de las cosas de los que ha querido que tuviésemos conocimiento, *que aquello que hubiésemos percibido una vez clara y distintamente como perteneciente a la naturaleza de estas cosas, tiene la perfección de ser verdadero* ⁶⁰.

⁵⁶ La edición no recoge, evita, la terminología de la edición latina, pues en la edición latina se afirma «...*sed etiam positive nullos esse intelligimus*» («...sino que también entendemos positivamente que no los tiene»). Esta misma táctica se mantiene en la traducción de todo el apartado pues se afirma: «*tum etiam, quia non eodem modo positive intelligimus alias res aliqua ex parte limitibus carere, sed negative tantum earum limites, si quos habeant, inveniri a nobis non posse confitemur*» («...además, porque no entendemos positivamente que algunos otros seres carezcan de límites en algún sentido, sino que asumimos sólo negativamente que sus límites, caso de tenerlos, no somos capaces de hallarlos»; A-T, 15, 20 ss.).

⁵⁷ En la edición latina se lee: «*Non causas finales rerum creaturarum, sed efficientes esse examinandas*» («...No deben indagarse las causas finales de las creaturas, sino que basta con indagar las causas eficientes»; A-T, 15, margen).

⁵⁸ La edición latina afirma: «*Ita denique nullas unquam rationes, circa res naturales, a fine quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus*» («Así pues, no supondremos ninguna razón de las cosas naturales que se funde en el fin que Dios o la naturaleza se dieron al hacerlas»; A-T, 15, 26/28).

⁵⁹ En la edición latina «*lumen naturale*».

⁶⁰ En la edición latina se afirma: «*Pero, como hemos expuesto (ver. art. 25), no debemos olvidar que sólo debemos confiar en esta luz natural en el caso de que Dios no revele nada contrario*»; «*memores tamen, ut iam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quandiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur*»; A-T, 16, 5/9).

29. *Dios no es la causa de nuestros errores.*

Dios es verísimo y la fuente de toda luz. Este es el primero de los atributos de Dios que debemos considerar aquí; de modo que no es posible que nos equivoque, es decir, que sea directamente ⁶¹ la causa de errores a los que nosotros estamos sujetos y que nosotros experimentamos en nosotros mismos. Es así, pues aunque la habilidad para inducir a error pueda ser estimada entre los hombres como muestra de la habilidad del espíritu, sin embargo el deseo de engañar sólo procede de la malicia, del temor o de la debilidad y, por consiguiente, no puede ser atribuido a Dios.

30. *En consecuencia, es verdadero todo cuanto conocemos claramente; de este modo, nos liberamos de todas las dudas anteriormente expresadas.*

Se sigue de ello que la facultad de conocer que Dios nos ha dado, a la que denominamos luz natural, no alcanza jamás algún objeto que no sea verdadero, en tanto que se percibe de él ⁶², es decir, en tanto que lo conoce clara y distintamente, puesto que tendríamos motivo para creer que Dios sería engañador si nos la hubiese dado tal que tomásemos lo falso por verdadero ⁶³ *cuando hacemos un uso correcto de esa facultad*. Esta sola consideración nos debe liberar de la duda hiperbólica ⁶⁴ en que hemos estado sumidos mientras que aún no sabíamos si *quién nos ha creado* ⁶⁵ *había tenido el placer* de hacernos tales que nos mantuviéramos en el error en todas las cosas que nos parecen muy claras (27). Esta misma consideración también nos debe de servir contra todas las otras razones que teníamos para dudar y

⁶¹ En la edición latina «*propie ac positive sit causa errorum*» («que sea propia y positivamente la causa de los errores»; A-T, 16, 12).

⁶² En la edición latina «*quatenus ab ipsa attingitur*» («en tanto que sea alcanzada por ella misma»; A-T, 16, 20).

⁶³ En la edición latina «*si perversam illam ac falsum pro vero sumentem nobis dedisset*» («si nos hubiera dado esa facultad pervertida de modo que tomara lo falso por verdadero»; A-T, 16, 23).

⁶⁴ En la versión latina «*summa illa dubitatio*» («aquella duda suprema»; A-T, 16, 24).

⁶⁵ En la versión latina se lee «*quod nesciremus an forte talis essemus naturae, ut falleremur etiam in iis quae nobis evidentissima esse videntur*» («...porque desconocíamos si no seríamos de una naturaleza tal que nos engañáramos hasta en las cosas que nos parecen muy evidentes»; A-T, 16, 25/27).

que he expuesto (28); las verdades matemáticas dejarán de estar bajo sospecha ⁶⁶ a causa de que son muy evidentes. Y si percibimos mediante los sentidos alguna cosa, sea durmiendo, sea en estado de vigilia, con tal de que separemos lo que hubiera de claro y de distinto de aquello que hubiera de oscuro y confuso *en la noción que tengamos de esta cosa*, fácilmente podremos asegurarnos de aquello que será verdadero. Sobre este tema no deseo extenderme más, puesto que ha sido ampliamente tratado en Las Meditaciones sobre mi metafísica y lo que expondré aún contribuirá a explicarlo mejor (29).

31. *Nuestros errores, respecto de Dios, sólo son negaciones, pero con respecto a nosotros son privaciones o defectos.*

Pero puesto que acontece que frecuentemente nos equivocamos, aunque Dios no sea engañador, si nosotros deseamos indagar la causa de nuestros errores y descubrir su origen con el fin de evitarlos, es preciso que prestemos atención a que los errores no dependen tanto de nuestro entendimiento como de nuestra voluntad, así como que no son cosas o *substancias* que requieran del concurso actual de Dios para ser producidas; así pues, no son, respecto de él, sino negaciones; *es decir, que no nos ha dado todo lo que podía darnos y que no estaba obligado a darnos todo lo que podía darnos*; sin embargo, los errores, considerados respecto de nosotros, sólo son defectos e imperfecciones ⁶⁷.

32. *Sólo hay en nosotros dos modos de pensar* ⁶⁸; *a saber: la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad.*

Todos los modos de pensar ⁶⁹ que observamos en nosotros, pueden ser referidos a dos formas generales: una consiste en percibir me-

⁶⁶ En la versión latina *«facile ex hoc principio tollerentur»* («...fácilmente serán retiradas a partir de la consideración de este principio»; A-T, 16, 28).

⁶⁷ En la edición latina el texto recoge la terminología propia de la escolástica: *«nec esse res, ad quarum productionem realis Dei concursu requiratur: sed cum ad ipsum referuntur, esse tantum negationes, et cum ad nos, privationes»* («ni son cosas para cuya producción sea necesario el concurso real de Dios; referidos a Dios, son sólo negaciones y, referidos a nosotros, son sólo privaciones»; A-T, 17, 15 ss.).

⁶⁸ En la versión latina y de acuerdo con la terminología canónica de *Las Meditaciones Metafísicas* se lee *«duos... modos cogitandi»*. Por ello y dada la ambigüedad y amplitud de usos de términos como *«sortes»* o bien *«façon»*, asimilamos el uso que se equipara al término latino. (A-T, 17, margen).

⁶⁹ Se mantiene la terminología *«modi cogitandi»* (A-T, 17, 19).

diante el entendimiento y la otra en determinarse mediante la voluntad. De este modo, sentir, imaginar, concebir cosas puramente inteligibles, sólo son diferentes modos de percibir; desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son diferentes modos de querer.

33. *Sólo nos equivocamos cuando juzgamos acerca de algo que no ha sido suficientemente conocido.*

Cuando percibimos alguna cosa, no estamos en peligro de equivocarnos si no juzgamos acerca de ella en forma alguna ⁷⁰; es más, aun cuando juzgáramos acerca de ella, no corremos el riesgo de equivocarnos si sólo otorgamos nuestro consentimiento a lo que conocemos clara y distintamente que debe de estar comprendido en lo que juzgamos. Lo que provoca que ordinariamente nos equivoquemos, es que frecuentemente juzgamos a pesar de no haber llegado a tener un conocimiento exacto ⁷¹ de aquello acerca de lo cual juzgamos.

34. *Para juzgar es necesario no sólo el entendimiento, sino que también lo es la voluntad.* (30).

Confieso que no podríamos juzgar si nuestro entendimiento no interviene, puesto que no existe apariencia de que nuestra voluntad se determine sobre algo que nuestro entendimiento no conoce en modo alguno. Pero como la voluntad es absolutamente necesaria para que demos nuestro consentimiento a lo que de alguna forma hemos conocido y, por otra parte, como no es necesario tener un conocimiento completo y perfecto para juzgar, se comprende que frecuentemente demos nuestro consentimiento a cosas de las que sólo hemos tenido un conocimiento muy confuso ⁷².

⁷⁰ En la versión latina «*nihil plane de ipso affirmemus vel neguemus*» («nada afirmemos ni neguemos sobre ello»; 17, 27).

⁷¹ En la versión latina «*etsi non recte percipiamus*» («aun cuando no lo percibamos rectamente»; A-T, 18, 1).

⁷² En la edición latina «*quae non nisi per obscure et confuse cognoscimus*» («...que sólo llegamos a conocer muy oscura y confusamente»; A-T, 18, 9/10).

35. *El alcance de nuestra voluntad es superior al del entendimiento y de ello proceden nuestros errores.*

Además, el entendimiento ⁷³ sólo alcanza a los pocos objetos que se le presentan y es siempre muy limitado; por el contrario, la voluntad puede parecer en cierto sentido infinita, puesto que no conocemos nada que pueda ser objeto de alguna otra voluntad, incluso de la inconmensurable voluntad de Dios, que no pueda ser objeto de la nuestra. Ésta es la causa de que nosotros la llevemos ordinariamente más allá de lo que nosotros conocemos clara y *distintamente* ⁷⁴. Y cuando en forma tal abusamos de la voluntad, no es maravilla alguna si nos equivoquemos.

36. *Nuestros errores no pueden ser imputados a Dios.*

Así pues, aunque Dios no nos haya concedido un entendimiento omnisciente, no debemos creer por tal razón que sea el Autor de nuestros errores, puesto que todo entendimiento creado es finito y es propio de la naturaleza del entendimiento finito no alcanzar todas las cosas.

37. *La principal perfección del hombre consiste en tener libre albedrío ⁷⁵, siendo esto lo que le hace merecedor de alabanza o de censura (31).*

Por el contrario, poseyendo la voluntad por su propia naturaleza tal alcance, resulta para el hombre una gran ventaja el poder actuar por medio de su voluntad, es decir, libremente; esto es, de modo que somos en forma tal los dueños de nuestras acciones que somos dignos de alabanza *cuando las conducimos bien*. Pues, así como no se otorgan alabanzas a las máquinas que realizan movimientos diversos y los ejecutan con tanta precisión como cabría desear, por cuanto estas máquinas no desarrollan acción alguna que no deban realizar *de*

⁷³ Como hace explícito la edición latina «*perceptio intellectus*» (A-T, 18, 11).

⁷⁴ En la edición latina «*clare percipimus*» (A-T, 18, 17).

⁷⁵ En la edición latina «*Summam esse hominis perfectionem, quod agat libere, sive per voluntatem*» («...la mayor perfección del hombre reside en obrar libremente, es decir, de acuerdo con su voluntad»; A-T, 18, margen).

acuerdo con sus mecanismos, sino que tales alabanzas se tributan al diseñador de las mismas por cuanto ha tenido el poder y la voluntad ⁷⁶ de componerlas con tal artificio, de igual modo debe atribuírsenos mayor mérito cuando, en virtud de una determinación de nuestra voluntad, escogemos lo que es verdadero cuando lo distinguimos de lo que es falso ⁷⁷; esto no se haría si estuviésemos determinados a actuar de un modo y *estuviésemos obligados a ello en virtud de un principio ajeno a nosotros mismos*.

38. *Nuestros errores son defectos de nuestra forma de obrar y no de nuestra naturaleza; asimismo, las faltas de los sujetos pueden ser frecuentemente atribuidas a otros señores, pero no pueden ser atribuidas a Dios.*

Verdad es que siempre que cometemos una falta, hay defecto en nuestra forma de actuar o en el uso que hacemos de nuestra libertad; pero, por tal razón, no existe defecto en nuestra naturaleza pues es siempre la misma, sean nuestros juicios verdaderos o falsos ⁷⁸. Es más, aunque Dios hubiera podido darnos un conocimiento tan perfecto que nunca hubiésemos estado sujetos a equivocarnos, no tenemos derecho alguno a quejarnos de él. Pues si bien, entre nosotros, quien ha podido impedir un mal y no lo ha impedido, es *cenjurado* y juzgado como culpable, no debe procederse de igual modo respecto de Dios ⁷⁹, pues el poder que unos hombres mantienen sobre otros está instituido con el fin de que impidan actuar mal *a quienes les están sometidos* y, por otra parte, la omnipotencia de Dios sobre el universo

⁷⁶ En la edición latina se hace explícita la contraposición de la siguiente forma: «*quia non necessario, sed libere ipsa fabricavit*» («...porque la fabricó libremente y no necesariamente»; A-T, 19, 2).

⁷⁷ Se introduce una variante/adición de índole explicativa que, en realidad, no introduce mayor claridad pues el texto latino («*Eademque ratione, magis profectio nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, quam si non possimus non amplecti*», A-T, 19, 3/6) marca más categóricamente la oposición entre adherirse voluntariamente a la verdad al hecho de que tuviéramos que asumirla sin que nos fuera posible no asumirla.

⁷⁸ En la edición latina «*utpote... natura... eadem est, cum non recte, quam cum recte iudicamus*» («...aunque no de nuestra naturaleza que es la misma tanto si juzgamos correctamente, como si no juzgamos correctamente»; A-T, 19, 9).

⁷⁹ En la edición latina se hace explícita la negación de que Dios «*errorum nostrorum causa est putandus*» («...no debe de ser juzgado la causa de nuestros errores»; A-T, 19, 17/8).

es absoluta y libre ⁸⁰. Ésta es la razón por la que debemos agradecer los bienes que nos ha deparado y por la que no debemos quejarnos por lo que nos hubiera podido otorgar de otros bienes de los que sabemos que *carecemos* y que *hubiera podido* otorgarnos.

39. *La libertad de nuestra voluntad se conoce sin prueba; basta la experiencia que de ella tenemos* ⁸¹.

Por otra parte, es evidente que nuestra voluntad es libre, que puede otorgar o no otorgar su consentimiento, según le parezca, y que esto puede ser considerado como una de nuestras nociones más comunes ⁸². De ello hemos dado una prueba muy clara anteriormente (32), pues, a la vez que dudábamos de todo y que suponíamos que quien nos había creado empleaba todo su poder en inducirnos a error de formas diversas, sin embargo apercibíamos en nosotros ⁸³ una libertad tan grande como para impedirnos creer aquello que aún no conocíamos perfectamente ⁸⁴. Luego aquello que *apercibíamos distintamente y acerca de lo cual no podíamos dudar mientras manteníamos una suspensión tan general, es más cierto que cualquier otra cosa que hubiéramos podido conocer* ⁸⁵.

40. *Sabemos que Dios ha preordenado todas las cosas.*

Puesto que lo que hemos llegado a conocer acerca de Dios, nos garantiza que su poder es tan grande que sería un desatino pensar

⁸⁰ En la versión latina se afirma que el poder de Dios es «*quam maxime absoluta et libera*» («...es perfectamente absoluto y libre»; A-T, 19, 21).

⁸¹ Como en otros casos se incorpora a la presentación del párrafo alguna expresión del contenido del mismo que se entiende aclaratoria. En la edición latina sólo se lee: «*Libertatem arbitrii esse per se notam*» («...el libre arbitrio es evidente por sí»; A-T, 19, margen).

⁸² En la edición latina «*adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum*» («...en forma tal es manifiesto que ha de ser incluido (el poder asentir o no asentir libremente a muchas cosas) entre las primeras y más comunes nociones que nos son innatas»; A-T, 19, 17/19).

⁸³ En la versión latina «*hanc in nobis libertatem esse experiebamur*» («...experimentábamos en nosotros una libertad tal»; A-T, 20, 3).

⁸⁴ En la versión latina «*quae non plane certa erant et explorata*» («...que no eran completamente ciertas y seguras»; A-T, 20, 5).

⁸⁵ En la versión latina «*Nec ulla magis per se nota et perspecta esse possunt, quam quae*

que hubiésemos sido en algún momento capaces de hacer algo que no hubiese sido previamente ordenado ⁸⁶, fácilmente *podríamos* vernos embarazados por dificultades muy considerables si intentásemos poner de acuerdo la libertad de nuestra voluntad con su ordenación ⁸⁷ y si intentásemos comprenderlo ⁸⁸; *es decir, si intentásemos abarcar y limitar con nuestro entendimiento toda la extensión de nuestro libre arbitrio y el orden de la Providencia eterna* (33).

41. *Cómo se puede conciliar nuestro libre albedrío con la preordenación divina.*

Ahora bien, no tendremos dificultad para vernos libres de estas dificultades, si nos percatamos de que nuestro pensamiento es finito y de que la omnipotencia de Dios, en virtud de la cual no sólo ha conocido desde toda la eternidad lo que es o lo que puede ser, sino que también lo ha querido..., es infinita ⁸⁹. En razón de ello, *poseemos bastante inteligencia* para conocer clara y distintamente que tal poder es propio de Dios, pero *no tenemos suficiente capacidad* para comprender de modo tal *su extensión* que pudiésemos saber cómo esta omnipotencia permite que las acciones de los hombres sean *enteramente* libres e indeterminadas. Asimismo, estamos de tal modo *seguros* de nuestra libertad y de la indiferencia que en nosotros existe que nada hay que conozcamos *más claramente* ⁹⁰; *así pues, la omnipotencia de Dios no nos debe impedir creer en nuestra libertad*. Estaríamos equivocados ⁹¹

tunc temporis non dubis videbantur («Y nada puede ser más manifiesto y más evidente por sí que lo que no admitía duda»; A-T, 20, 5/7).

⁸⁶ La edición latina es especialmente categórica por cuanto recoge la terminología propia de la escolástica: *quod non ante ab ipso fuerit preordinatum* («...que no hubiera sido preordenado antes por él mismo»; A-T, 20, 10/11).

⁸⁷ Se usa *«preordinatum/preordinationem»* como correspondiente a *«ordonnée/ordonnances»* (A-T, 20, 11 y 13).

⁸⁸ Se abre, como en otros casos, una variante/adición de índole explicativa.

⁸⁹ En la edición latina tiene una especial presencia la terminología propia de la escolástica: *«Dei autem potentiam, per quam non tantum omnia quae sunt aut esse possunt, ab aeterno praescivit, sed etiam voluit ac praeordenavit, esse infinitam»* («Por el contrario, el poder de Dios en virtud del cual conoció, quiso y preordenó desde la eternidad todas las cosas que son o que pueden ser, es infinito»; A-T, 20, 15/18).

⁹⁰ En la edición latina *«quod evidentius et perfectius comprehendamus»* («...nada que comprendamos más evidente y perfectamente»; A-T, 20, 24).

⁹¹ En la edición latina *«Absurdum enim esset... de alia dubitare, quam intime comprehendimus, atque apud nosmet ipsos experimur»* («Así pues, sería absurdo que dudáramos

si pusiéramos en duda aquello de lo que nos apercebimos interiormente y de lo que sabemos por nuestra experiencia que nos es propio en razón de que no comprendemos algo que nosotros sabemos que es incomprensible por su propia naturaleza.

42. *Cómo erramos aun cuando nunca deseamos errar; que, sin embargo, erramos a causa de nuestra voluntad.*

Pero, puesto que sabemos que el error depende de nuestra voluntad y puesto que sabemos que nadie desea errar, quizás provoque extrañeza que haya error en *nuestros juicios*. Pero es preciso observar que hay una gran diferencia entre desear equivocarse y, por otra parte, desear otorgar el propio asentimiento *a opiniones que son causa* de que nos equivoquemos en algunas ocasiones. Pues aunque no exista persona alguna que expresamente desee equivocarse, sin embargo es difícil identificar una persona que no se preste a otorgar su asentimiento a *lo que no conoce distintamente*⁹². Es más, acontece que es el deseo de conocer la verdad, el que hace que aquellos que no conocen el orden⁹³ que es preciso seguir para indagarla, *no la conozcan* y se equivoquen, *puesto que este deseo favorece la precipitación en sus juicios y el tomar por verdaderas cosas a pesar de que no tienen bastante conocimiento de ellas*.

43. *No podríamos errar si solamente juzgásemos acerca de lo que percibimos clara y distintamente* (34).

Es cierto que nunca tomaremos lo falso por lo verdadero si sólo juzgamos acerca de lo que percibimos clara y distintamente, pues, no siendo Dios engañador, la facultad de conocer que Él nos ha dado no podría fallar⁹⁴, al igual que tampoco la facultad de desear cuando

de algo que íntimamente comprendemos y que experimentamos en nosotros mismos en razón...»; A-T, 20, 25/29).

⁹² En la versión latina «...vix tamen ullus est, qui non saepe velit iis assentiri, in quibus error ipso inscio continetur» (...apenas existe alguien que no desee con frecuencia asentir a cosas erróneas sin que él lo sepa»; A-T, 21, 4).

⁹³ En la edición latina «ut ii qui non recte sciunt qua ratione sit assequenda» («...que aquellos que no saben bien qué razón debe de ser perseguida»; A-T, 21, 7/8).

⁹⁴ En la edición latina «non potest tendere in falsum» («...no puede tender a lo falso»; A-T, 21, 14).

no pretendemos que alcance más allá de lo que conocemos ⁹⁵ ...Y aun cuando esta verdad no hubiera sido demostrada, estamos inclinados en modo tal a asentir a las cosas de las que nos apercibimos manifestamente ⁹⁶, que no podríamos dudar de ellas *mientras así nos apercibiéramos*.

44. *No podríamos sino juzgar inadecuadamente de lo que no nos apercibimos claramente, aun cuando nuestro juicio pueda ser verdadero; es nuestra memoria la que frecuentemente nos induce a error* ⁹⁷.

Asimismo es muy cierto que cuantas veces damos nuestra aprobación a alguna razón de la que no tenemos un conocimiento exacto ⁹⁸, o bien nos equivocamos, o bien, si hallamos la verdad, dado que la hallamos por casualidad, no podríamos *estar seguros de haberla hallado y no sabríamos con certeza* que no nos equivocamos. Confieso que en raras ocasiones acontece que juzguemos acerca de algo cuando a la vez nos percatamos de que no lo conocemos con bastante distinción, puesto que la razón naturalmente nos dicta que sólo debemos juzgar acerca de algo si lo conocemos *distintamente antes de juzgar*. Pero con frecuencia nos equivocamos porque presumimos haber conocido en otro momento varias cosas y, tan pronto como nos recordamos de ellas, otorgamos nuestro consentimiento, tal y como si

⁹⁵ En la edición latina «*cum tantum ad ea quae clare percipiuntur se extendit*» («...en tanto que se extienda a lo que claramente percibimos»; A-T, 21, 15).

⁹⁶ El texto de la edición latina indica: «*Et quamvis hoc nulla ratione probaretur, ita omnium animis a natura impressum est, ut quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentiamur, et nullo modo possimus dubitare quin sit verum*» («Y aun cuando esto no se hubiera probado con razón alguna, de tal modo está grabado en nuestras almas, que cuantas veces percibimos algo claramente, asentimos de modo espontáneo a ello y no podemos dudar en modo alguno de que sea verdadero»; A-T, 21, 18).

⁹⁷ La edición latina acentúa en la presentación del artículo la afirmación que la traducción incorpora al texto del artículo. En la presentación latina se lee: «*Nos semper male iudicare, cum assentimur non clare perceptis, etsi casu incidamus in veritatem; idque ex eo contingere, quod supponamus ea fuisse antea satis a nobis perspecta*» («Emitimos un juicio falso siempre que asentimos a lo que no hemos percibido claramente, aun cuando por casualidad accedamos a (caigamos en el terreno de/incidamus) la verdad. Esto acontece porque suponemos que ya lo habíamos examinado correctamente con anterioridad»; A-T, 21, margen).

⁹⁸ En la edición latina a las afirmaciones «*no tenemos un conocimiento exacto*», «*no lo conocemos con bastante distinción*», le corresponde el uso de «*percipi*», v. gr. «*cum assentimur alicui rationi quam non percipimus*» o bien «*quae advertimus a nobis non esse percepta*» (A-T, 21, 21 y 24).

las hubiésemos examinado suficientemente, aunque, en efecto, nunca hayamos logrado tener de ellas un conocimiento exacto (35).

45. *Qué es una percepción clara y distinta* (36).

Algunas personas no llegan a conocer nada⁹⁹, incluso a lo largo incluso de toda su vida, tal y como es preciso para juzgar correctamente¹⁰⁰. El conocimiento sobre el que se desea establecer un juicio indubitable¹⁰¹, no sólo debe ser claro, sino que también debe ser distinto. Entiendo que es claro aquel conocimiento que es presente y manifiesto a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos. Es distinto aquel conocimiento que es en modo tal separado y distinto¹⁰² de todos los otros que sólo comprende en sí lo que manifiestamente aparece a *quien lo considera como es preciso* (37)

46. *Una percepción puede ser clara y no ser distinta; ahora bien, no puede darse lo contrario.*

Por ejemplo, mientras que alguien siente un dolor agudo, el conocimiento que del mismo posee es claro para este sujeto y no es siempre, por ello, distinto porque, por lo general, confunde este conocimiento con el *falso* juicio que hace sobre la naturaleza de lo que estima que es en la parte herida y que considera que es semejante a *la idea* o a la sensación del dolor que es en su pensamiento, aunque sólo perciba claramente la sensación o el *pensamiento confuso que posee*. Así pues, el conocimiento puede ser claro sin ser distinto, pero no puede ser distinto sin que, *por la misma razón*, sea claro (38).

⁹⁹ Es claro que el verbo/sustantivo corresponde a la traducción de «*percipi/perceptionem*».

¹⁰⁰ En la edición latina «*ad certum de eo iudicium ferendum*» («...para emitir un juicio cierto sobre ello»; A-T, 21, 31).

¹⁰¹ La edición latina reitera «*certum et indutatum iudicium possit inniti*» (A-T, 22, 2).

¹⁰² La edición latina es claramente recogida por la versión francesa, pues la definición es dada en los siguientes términos: «*Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat*» («distinta... aquella que, siendo clara, es de tal modo separada y precisa de todas las demás que no contiene en sí, sino lo que es claro»; A-T, 22, 6/9).

47. *Si deseamos desterrar los prejuicios adquiridos a partir de nuestra infancia, es preciso considerar lo que hay de claro en cada una de nuestras primeras nociones.*

Durante los primeros años de nuestra vida, *nuestra alma* o nuestro pensamiento estaba tan fuertemente privado de sus cualidades naturales ¹⁰³ por el cuerpo, que nada conocía con distinción aun cuando percibía muchas cosas *bastante* claramente; no obstante, puesto que no dejaba de hacer *una reflexión sobre las cosas que se presentaban*, hemos abarrotado nuestra memoria de muchos prejuicios de los que casi nunca hemos intentado liberarnos *aun cuando fuese muy cierto que no podríamos examinarlos de otra forma*. Pero con el fin de que ahora podamos librarnos de ellos *sin gran dificultad*, realizaré aquí una enumeración de todas las nociones simples de las que se componen nuestros pensamientos y distinguiré lo que hay de claro en cada uno de ellos y lo que hay de oscuro; esto es, indicaré en lo que podemos errar.

48. *Todo aquello de lo que tenemos alguna noción es considerado como una cosa* ¹⁰⁴ *o bien como una verdad; enumeración de las cosas (39).*

Todo cuanto cae bajo nuestro conocimiento pertenece a uno de estos dos géneros: el primero contiene todas las cosas... ¹⁰⁵ *que tienen alguna existencia*; el segundo contiene todas las verdades que no son nada fuera de nuestro pensamiento. En relación con las que consideramos como cosas, tenemos, en primer lugar, ciertas *nociones generales* que se pueden referir a todas las cosas: a saber, todas las nociones que *tenemos de la substancia, de la duración, del orden y del número* y, quizás, otras. *Asimismo poseemos otras nociones más particulares que sirven*

¹⁰³ Como se hizo notar en la nota 1 el uso figurado de «*offusquer*» quedó consolidado en *El Discurso del Método* (Parte Primera); de acuerdo con él mismo se usa para significar *la privación que sufre el espíritu de alguna de sus cualidades naturales*, v. gr. claridad, perspicacia, atención, etc...

¹⁰⁴ La edición latina precisa la enumeración del modo siguiente: «...*spectari ut res rerumve affectiones, vel ut aeternas veritates*» («...como cosas o bien como afecciones de cosas, o bien como verdades eternas»; A-T, 22, margen).

¹⁰⁵ La edición latina mantiene «*rerumve affectiones quasdam*».

para distinguirlas. Y la principal distinción que observo entre todas las cosas *creadas*, es que unas son intelectuales, es decir, son *substancias* inteligentes, o bien *propiedades que pertenecen a este género de substancias* ¹⁰⁶; las otras son corporales, es decir *son cuerpos o bien propiedades que pertenecen al cuerpo*. Así, el entendimiento, la voluntad, y todas los modos de conocer y de desear, pertenecen a la substancia que piensa; la magnitud o la extensión en longitud, anchura y profundidad, la figura, el movimiento, la situación de las partes y las disposición para ser divididas que poseen, así como otras propiedades semejantes, se refieren al *cuerpo*. Además de esto existen ciertas cosas que experimentamos en nosotros mismos y que no deben ser atribuidas sólo *al alma*, ni sólo al cuerpo, sino a la estrecha unión que existe entre ellos, tal como explicaré más adelante (40); éste es el caso del deseo de beber, de comer, de las emociones o pasiones del alma que no sólo dependen del pensamiento, como la emoción ¹⁰⁷ de la cólera, de la alegría, de la tristeza, del amor etc...; éste es también el caso de las sensaciones, como la de la luz, los colores, los sonidos, los olores, el gusto, el calor, la duración y todas las otras cualidades que sólo caen bajo el sentido del tacto.

49. *Las verdades* ¹⁰⁸ *no pueden ser enumeradas de esta forma; es más, no hay necesidad de hacerlo.*

Hasta aquí *he enumerado* todo cuanto conocemos como cosas ¹⁰⁹; *resta hablar de lo que conocemos como verdades*. Por ejemplo, cuando pensamos que no cabe hacer nada a partir de nada, no creemos en modo alguno que esta proposición: *Nada se hace de la nada*, sea una cosa que exista o bien la propiedad de alguna cosa, sino que la

¹⁰⁶ En la edición latina «*ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium*» (A-T, 23, 5).

¹⁰⁷ La terminología francesa «*l'émotion a la colere*» debe ser valorada desde la definición que se ofrece en *El Tratado de las Pasiones I*, 27/28 y que queda perfectamente sugerido por el término usado en la edición latina «*commotio*», pues se trata de aquellos pensamientos que el alma puede tener y que la *agitan y commueven*, rompen su estabilidad y estado de equilibrio.

¹⁰⁸ La edición latina precisa «*aeternas veritates*» (A-T, 23, margen).

¹⁰⁹ En la edición latina se incluye «*vel verum qualitates seu modos*» («...o bien como cualidades o modos de las cosas»; A-T, 23, 24).

tomamos por una cierta verdad eterna que tiene su sede en nuestro pensamiento y a la que denominamos una noción común o un axioma. De igual modo, cuando se dice que *es imposible que una misma cosa al mismo tiempo sea y no sea, que lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho, que quien piensa no puede dejar de ser o bien de existir mientras que piensa* y cantidad de otras semejantes *son solamente verdades y no cosas que están fuera de nuestro pensamiento*; además, hay un número tan grande de ellas que sería muy difícil enumerarlas. Pero, además, *no es necesario enumerarlas porque* no podríamos desconocerlas cuando se presenta la ocasión de pensar en ellas y los prejuicios no nos ciegan.

50. *Todas estas verdades pueden ser claramente conocidas, pero no pueden serlo por todos los hombres a causa de sus prejuicios.*

Puesto que existen *verdades denominadas* nociones comunes, cierto es que pueden ser conocidas por muchas personas *muy* claramente y *muy* distintamente, pues, en caso contrario, no serían merecedoras de tal nombre. Pero también es verdad que hay algunas que sí que son merecedoras de tal nombre para algunas personas y que, sin embargo, no lo merecen para algunas otras personas, puesto que no les son bastante evidentes. Con ello, no sostengo que la facultad de conocer que hay *en algunos hombres* se extienda más allá de lo que se extiende por lo *general en todos los hombres*. Más bien, pretendo destacar que hay hombres en los que hace tiempo han arraigado en su creencia opiniones que, siendo contrarias a algunas de estas verdades, impiden que puedan percibir las aun cuando estas nociones comunes son muy manifiestas para quienes no están bajo tales prejuicios.

51. *Sobre lo que es la substancia y que este nombre no puede ser atribuido a Dios y a las creaturas en un mismo sentido*¹¹⁰.

En relación con las cosas que consideramos como teniendo existencia., es preciso que las examinemos en este momento y una a con-

¹¹⁰ En la versión latina se mantiene la terminología escolástica: «...istud nomen Deo et creaturis non conveniat univoce» («...este nombre no conviene unívocamente a Dios y a las creaturas»; A-T, 24, margen).

tinuación de otra *con el fin de distinguir lo que es oscuro de lo que es evidente en la noción que tenemos de cada una de ellas*. Cuando concebimos la substancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir ¹¹¹. *Puede haber oscuridad en relación con la explicación de esta afirmación: «no tiene necesidad sino de sí misma»*. Es así, pues, propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder. Se tiene, por tanto, razón por parte de la Escuela al afirmar que el término 'substancia' no es «unívoco» respecto de Dios y de las creaturas, es decir, que no hay significación alguna de esta palabra que concibamos distintamente y que convenga a Dios y a las creaturas. *Pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a éstas substancias y a aquéllas cualidades o atributos de estas substancias*.

52. *Este término podemos atribuirlo en el mismo sentido tanto al alma como al cuerpo y cómo se conoce la substancia*.

Ahora bien, la noción que tenemos de la substancia creada se relaciona de igual forma con todas las substancias, es decir, tanto con las que son inmateriales como con las que son materiales o corporales, pues es preciso solamente para entender ¹¹² que son substancias que nos apercebamos de que pueden existir sin la ayuda de cosa alguna creada. *Pero cuando es cuestión de saber si alguna de estas substancias existe verdaderamente, es decir, si en el presente está en el mundo, no basta con que sea una cosa que existe para que la conozcamos, pues esto no nos descubre nada que excite algún conocimiento particular en nuestro pensamiento*. Es preciso, además de esto, que tenga algunos atributos que podamos observar; cualquier atributo basta para tal efecto, a

¹¹¹ En la edición latina «*nihil aliud intelligi possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*» (A-T, 24, 23/24).

¹¹² En la versión latina «*Substantia corporea et mens, sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Deo concursu egent ad existendum*» («La substancia corpórea y la mente o substancia pensante, creada, pueden ser entendidas bajo este mismo concepto, que es común, porque son seres que sólo precisan del concurso de Dios para existir»; A-T, 25, 1/3).

causa de que una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener atributo alguno, ni propiedades o cualidades. Por ello, cuando se conoce algún atributo, se tiene razón para concluir que lo es de alguna substancia y que esta substancia existe.

53. *Cada substancia tiene un atributo principal, siendo el atributo del alma el pensamiento y el del cuerpo la extensión.*

Aun cuando cualquier atributo baste para dar a conocer la substancia, sin embargo cada substancia posee uno ¹¹³ que constituye su naturaleza y su esencia y del cual dependen todos los otros. A saber, la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la substancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa. Es así, pues todo lo que podemos atribuir al cuerpo, presupone la extensión y mantiene relación *de dependencia* de que es extenso ¹¹⁴; de igual modo, *todas las propiedades* que constatamos de la cosa que piensa, sólo son diversos modos de pensar. Así pues, no podríamos concebir, por ejemplo, figura alguna si no es de una cosa extensa, ni tampoco movimiento que no se dé en un espacio extenso. De igual modo, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad dependen de tal modo de un ser que piensa, que sin él no podemos concebir las. Pero, al contrario, podemos concebir la extensión sin figura o sin movimiento y la cosa que piensa sin imaginación o sin sensibilidad y así en otros casos ¹¹⁵.

54. *Cómo podemos tener pensamientos distintos ¹¹⁶ de la substancia que piensa, de la substancia corporal y de Dios.*

Así pues, podemos tener dos nociones o ideas claras y distintas; una de una substancia creada que piensa y la otra de una substancia

¹¹³ En la edición latina «*praecipua proprietas*» («cada substancia posee... una propiedad principal»; A-T, 25, 13).

¹¹⁴ La variación terminológica respecto de la edición latina es clara y se mantiene en otros lugares de terminología y contenido similar; la afirmación «*et n'est qu'une dependance de ce qui est étendu*» tiene como equivalente «*estque tantum modus quidam rei extensae*» («...y sería sólo un cierto modo de la cosa extensa»; A-T, 25, 20).

¹¹⁵ La edición latina cierra el párrafo con la siguiente afirmación: «*ut cuilibet attendenti sit manifestum*» («Todo ello sería manifiesto para quien lo considere atentamente»; A-T, 25, 27).

¹¹⁶ De acuerdo con lo expuesto en los artículos 45 y 46, la traducción francesa ya

extensa, con tal que separemos cuidadosamente todos los atributos del pensamiento de los atributos de la extensión. También podemos tener una idea clara y distinta de una substancia increada que piensa y que es independiente, es decir, de un Dios, siempre que no pensemos que esta idea nos representa todo lo que en él hay ¹¹⁷ y siempre que no atribuyamos a la misma nada mediante una ficción de nuestro entendimiento. Nos bastaría con que tomásemos solamente nota de lo que está comprendido verdaderamente en la noción distinta que nosotros tenemos de él y que sabemos que pertenece a la naturaleza de un Ser omniperfecto ¹¹⁸. Nadie puede negar que tal idea está en nosotros si no está dispuesto a creer *sin razón* ¹¹⁹ que el entendimiento humano sea incapaz de tener conocimiento alguno de la Divinidad.

55. *Cómo podemos tener nociones claras y distintas de la duración, del orden y del número.*

También concebimos muy distintamente lo que es *la duración, el orden y el número* ¹²⁰ si, en vez de mezclar en la idea de los mismos lo que propiamente pertenece a la idea de la substancia, solamente pensamos que la duración de cada cosa es un modo o bien *una forma* ¹²¹ que tenemos de considerar esta cosa en tanto que continúa siendo;

no recoge en múltiples casos la apelación a la conjunción «claridad/distinción»; así, en este lugar la versión latina indica: «*quomodo claras et distinctas notiones habere possumus...*» (A-T, 25, margen).

¹¹⁷ En este caso la edición latina mantiene la terminología de *Las Meditaciones Metafísicas*: «*...modo ne illam adaequate omnia quae in Deo sunt exhibere supponamus...*» («...con tal que no supongamos que esta idea presenta adecuadamente cuanto hay en Dios»; A-T, 26, 4).

¹¹⁸ En la versión latina «*quaeque evidenter percipimus ad naturam entis summe perfecte pertinere*» (... y lo que percibimos evidentemente que pertenece a la naturaleza del ente sumamente perfecto»; A-T, 26, 6).

¹¹⁹ Una vez más el traductor introduce en cursiva una adición («*sans raison*»), pues la edición latina solamente afirma «*nisi qui nullam plane notitiam in humanibus mentibus esse arbitretur*» («...a no ser que mantenga que las mentes humanas carecen de toda noción de Dios»; A-T, 26, 9/10).

¹²⁰ Al igual que acontece en la edición latina presenta destacados los términos 'duración, orden, número'.

¹²¹ En la edición latina solamente se afirma «*tantum modum*» (A-T, 26, 14); el curso por el que opta el traductor en este momento («...est un mode ou une façon») pretende tanto corregir la ambigüedad del término «*façon*» como hacer explícita la opción que ha tomado con anterioridad (Ver nota a pie de página n. 68).

que, de igual modo, el orden y el número tampoco difieren en efecto de las cosas ordenadas o numeradas, sino que son solamente modos diversos bajo los cuales consideramos estas cosas.

56. *Sobre las cualidades, atributos y formas o modos.*

Cuando hablo de *forma o modo* no entiendo otra cosa que lo que denomino en otros lugares *atributo o cualidad*. Pero cuando considero que la substancia es afectada o diversificada por ellos, entonces uso de modo particular el término *modo o forma*; pero cuando en razón de esta disposición o cambio, la substancia puede denominarse tal, entonces llamo *cualidades a las diversas formas que hacen que ella sea nombrada substancia*. Finalmente, cuando pienso más generalmente que *estos modos o cualidades* son en la substancia, *sin considerarlos de otro modo que como dependientes de la substancia*, los denomino *atributos*. Y por cuanto no debo considerar en Dios variedad ni cambio alguno, no afirmo que haya en él modos o cualidades, sino más bien atributos. Es más, hablando de las cosas creadas, también denomino atributos y no modo o cualidad, a lo que se encuentra en ellas siempre de la misma forma, como es el caso de la existencia y la duración en la cosa que existe y dura.

57. *Hay atributos que son propios de las cosas a las que son atribuidos y otros atributos que dependen de nuestro pensamiento* ¹²².

De estas *cualidades* o atributos, algunos son en las cosas mismas y otros sólo son en nuestro pensamiento. Así, por ejemplo, el tiempo que distinguimos de la duración tomada en general y que decimos que es el número del movimiento, sólo es un cierto modo de pensar esta duración, pues no concebimos que la duración de las cosas que se mueven sea algo distinto de la de las cosas que no son movidas. Ello es evidente a partir de lo siguiente: si dos cuerpos se mueven durante una hora y uno de ellos se mueve con rapidez y el otro se mueve lentamente, no contamos más tiempo en uno de ellos que en

¹²² La presentación del artículo en la edición latina incluye «*Et quid duratio et tempus*» (A·T, 27, margen).

el otro aun cuando supongamos más movimiento en uno que en el otro. Pero, con el fin de comprender la duración de todas las cosas bajo una misma medida, nos servimos de la duración de *algunos* movimientos ¹²³ regulares, de los que surgen los días y los años, y llamamos tiempo a esta duración, después de haberla comparado en la forma indicada. Todo ello aunque lo que denominamos tiempo no sea nada *fuera de* ¹²⁴ la verdadera duración de las cosas, sino *una forma* de pensar la duración.

58. *Los números y los universales dependen de nuestro pensamiento* ¹²⁵.

Asimismo, el número, considerado en general, sin hacer reflexión sobre alguna cosa creada, no es fuera de nuestro pensamiento ¹²⁶ al igual que cualquiera de las otras ideas *generales* que, *en la escuela*, se denominan universales.

59. *Cuáles son los universales* ¹²⁷.

Los universales se forman por servirnos de una misma idea para pensar varias cosas particulares que guardan entre ellas *una cierta relación* ¹²⁸. Y puesto que comprendemos bajo un mismo nombre las

¹²³ En la edición latina «*motuum illorum maximorum et maxime aequilibrium, a quibus fiunt anni et dies*» (los comparamos con la duración «*de los mayores y más regulares movimientos de los que surgen los días y los años*»; A-T, 27, 11/12).

¹²⁴ En el texto latino «*...nihil durationi generaliter sumptae superaddit*» («...no añade nada a la duración tomada en general»; A-T, 27, 13/14).

¹²⁵ En la edición latina «*...esse tantum modos cogitandi*» («...son sólo modos de pensar»; A-T, 27, margen).

¹²⁶ En la edición latina se afirma explícitamente «*...numerus... tantum in abstracto, sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat*» («...el número es sólo un modo de pensar cuando se considera en abstracto o en general»; A-T, 27, 15/16).

¹²⁷ En la edición latina se sugiere de forma más completa la temática del artículo mediante la siguiente enumeración de temas: «*Quomodo universalia fiunt; et quae sint quinque vulgata: genus, species, differentia, proprium, accidens*» («Cómo se forman los universales; cinco suelen ser considerados: género, especie, diferencia, propio y accidente»; A-T, 27, margen).

¹²⁸ En la edición latina se determina que tal 'relación' es de semejanza: «*...ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda*» («...para pensar todos los individuos que son semejantes entre sí»; A-T, 27, 20).

cosas que son representadas por esta idea, también este nombre es universal. Por ejemplo, cuando vemos dos piedras y sin pensar en su naturaleza, solamente atendemos a que son dos, formamos la idea de un cierto número al que denominados dos. Si, a continuación, viendo dos árboles o dos pájaros, también nos percatamos, sin llegar a considerar su naturaleza propia, que hay dos, retomamos la idea que nos habíamos formado anteriormente y la hacemos universal al igual que el número al que nombramos con un nombre universal, el de número dos. De igual modo, cuando consideramos una figura de tres lados, formamos una cierta idea a la que denominamos la idea del triángulo, sirviéndonos de ella para representarnos *en general* todas las figuras que tienen tres lados. Pero cuando advertimos de forma más concreta que algunas figuras de tres lados tienen un ángulo recto y otras figuras no lo tienen, formamos en nosotros una idea universal del triángulo rectángulo que, estando relacionada con la precedente que es general y más universal, se denomina *especie*; a la vez, el ángulo recto es *la diferencia* universal en razón de la cual los triángulos rectángulos difieren de todos los otros. Además, si nos percatamos de que el cuadrado del lado que subtiende el ángulo recto es igual a los cuadrados de los otros dos lados y que esta propiedad solamente conviene a esta especie de triángulos, podemos denominarla propiedad ¹²⁹ *universal* de los triángulos rectángulos. Finalmente, si suponemos que algunos de estos triángulos se mueven y otros no se mueven, tomaremos esto por un *accidente* universal de estos triángulos. Y de esta forma se cuentan cinco universales, a saber, *el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente*.

60. *Sobre las distinciones y, en primer lugar, sobre la distinción real.*

En cuanto al número que constatamos en las cosas mismas, procede de la distinción que existe entre ellas. Tres son las clases de la distinción: *la real, la modal y la de razón o la que se hace según el pensamiento*. La distinción real se da propiamente entre dos o más substancias, pudiendo concluir que dos substancias son realmente distintas la una de la otra, sólo a partir de que podemos concebir a una de

¹²⁹ En cursiva en la edición latina. El calificativo «*universal*» se corresponde con «*is omnibus et solis conveniens*» («...que conviene a todos y a sólo ellos»; A-T, 28, 13).

ellas clara y distintamente sin la otra; así, siguiendo lo que nosotros conocemos de Dios, estamos seguros de que puede hacer todo aquello de lo que nosotros tenemos *una idea clara* y distinta. Esto es por lo que a partir de que nosotros tenemos ahora la idea, por ejemplo, de una substancia extensa o corporal, aun cuando en el momento presente no conozcamos ¹³⁰ todavía si tal cosa existe en el presente en el mundo, sin embargo, *puesto que tenemos la idea de ella*, podemos concluir que puede ser y que en el caso de que exista, cada parte de la misma que podamos determinar con nuestro pensamiento, debe ser realmente distinta de las otras partes de esa substancia. Asimismo, puesto que cada uno percibe en sí mismo que piensa y que puede, al darse cuenta de ello, excluir de sí *o de su alma* toda otra substancia, sea pensante o corporal, también podemos concluir que cada uno de nosotros así considerado es realmente distinto de toda otra substancia pensante y de cualquier otra substancia corpórea. Y aun cuando Dios uniera tan estrechamente a un alma con un cuerpo que no fuera posible unirlos más íntimamente, y formara un compuesto de las dos substancias así unidas, *también concebimos que* permanecerían siendo realmente distintas *a pesar de esta unión*, puesto que, cualquiera que hubiera sido la unión introducida por Dios entre ellas, no ha podido desprenderse del poder que tenía de separarlas o bien de conservar a una de ellas sin conservar la otra. Y las cosas que Dios puede separar o conservar con independencia unas de otras, son realmente distintas.

61. *Sobre la distinción modal.*

Son dos las clases de distinción modal; a saber, una de ellas la que existe entre lo que *hemos denominado modo* y la substancia *de la que depende y a la que diversifica* ¹³¹. La otra, la que se da entre dos diferentes modos de una misma substancia. La primera es cognoscible por cuanto podemos concebir claramente la substancia sin *el modo* que decimos difiere de ella; pero, sin embargo, no podemos tener una idea distinta de *tal modo* sin pensar en una tal substancia. Por

¹³⁰ La edición latina precisa «*certo sciamus*» (A-T, 28, 27).

¹³¹ En la edición latina «*...inter modum proprie dictum, et substantiam cuius est modus*» («...entre el modo propiamente dicho y la substancia de la cual es modo»; A-T, 29, 16).

ejemplo, hay una distinción modal entre la figura o bien el movimiento y la substancia corporal de la que ellas dos dependen; también hay una distinción modal entre afirmar o bien recordar y la substancia que piensa ¹³². En relación con la otra clase de distinción, *la que existe entre dos diferentes modos de una misma substancia*, es posible advertirla puesto que podemos conocer *uno de estos dos modos* sin el otro, tal y como *la figura sin el movimiento y el movimiento sin la figura*, pero no podemos pensar distintamente ni uno ni el otro sin que sepamos que ambas dependen de una misma substancia. Por ejemplo, si una misma piedra está en movimiento y es una piedra cuadrada, podemos concebir la figura cuadrada sin saber si está o no en movimiento; recíprocamente, podemos conocer que la piedra se mueve sin saber si es cuadrada. Ahora bien, no podemos tener un conocimiento distinto de este movimiento o de esta figura si no conocemos *que ambos se dan en una misma cosa, a saber en la substancia de esta piedra*. En relación con la distinción en virtud de la cual *un modo de una substancia difiere de otra substancia o bien de un modo de otra substancia*, tal y como el movimiento de un cuerpo es diferente de otro cuerpo o de una cosa que piensa, o bien como el movimiento difiere de la duración, me parece que se debe denominar real más bien que modal, puesto que no podríamos conocer ¹³³ los modos sin las substancias de las que dependen y que son *realmente* distintas las unas de las otras.

62. *Sobre la distinción que se hace por el pensamiento* ¹³⁴.

En fin, la distinción que *se hace por el pensamiento*, consiste en que algunas veces distinguimos una substancia de alguno de sus atributos sin el cual no es posible que lleguemos a tener un conocimiento distinto de esa substancia ¹³⁵; también se da cuando intentamos separar dos atributos de una misma substancia, *pensando uno sin pensar el otro*. Esta distinción se pone de manifiesto en que no podríamos tener una idea clara y distinta de una tal substancia si la desposeemos de tal atributo; o bien se pone de manifiesto en que no podríamos tener

¹³² En la versión latina «*mente*» (A-T, 29, 24).

¹³³ La edición latina precisa «*...clare intelliguntur*» (A-T, 30, 5).

¹³⁴ En la edición latina «*De distinctione rationis*» (A-T, 30, margen).

¹³⁵ En la versión latina «*...intelligi non potest*» (A-T, 30, 8).

una idea clara y distinta de uno de los dos o de varios atributos si lo separamos de los otros. Por ejemplo, puesto que no existe substancia que no cese de existir cuando cesa de durar, la duración no se distingue de la substancia sino mediante el pensamiento; *así pues y en general, cuantos atributos hacen que nosotros tengamos pensamientos diversos de una misma cosa, tales como son, por ejemplo, la extensión del cuerpo y la propiedad de ser divisible, no difieren del cuerpo que nos sirve de objeto, y recíprocamente no difieren uno del otro sino a causa de que nosotros pensamos alguna vez y de modo confuso en uno de ellos sin pensar en el otro.* Recuerdo haber mezclado la distinción que se hace en base al pensamiento con la distinción modal hacia la parte final de las respuestas que he dado a las primeras objeciones que me han sido enviadas a propósito de Las Meditaciones Metafísicas (41); ahora bien, *ello no repugna a lo que acabo de exponer en este lugar*, puesto que, no teniendo en aquel lugar el propósito de tratar más ampliamente esta cuestión, me bastaba con distinguir ambas de la distinción real.

63. *Cómo se pueden tener nociones distintas de la extensión y del pensamiento, en tanto que la primera constituye la naturaleza del cuerpo y la otra constituye la del alma.*

También podemos considerar el pensamiento y la extensión como *las cosas principales* que constituyen la naturaleza de la substancia inteligente y corporal; en consecuencia, no debemos concebirlas de otra forma que como la misma substancia que piensa y que es extensa, es decir, como el alma y el cuerpo; así, las concebimos en esta forma muy clara y muy distintamente. De igual modo, es más fácil conocer una substancia que piensa o una substancia extensa, que la substancia sola; esto es, dejando a parte si piensa o si es extensa, puesto que existe alguna dificultad en separar la noción que nosotros tenemos de la substancia de aquellas nociones que tenemos del pensamiento y de la extensión. Es así pues no difieren *de la substancia sino porque algunas veces consideramos el pensamiento o la extensión sin hacer reflexión sobre la cosa que piensa o que es extensa.* Además, nuestra concepción no es más distinta porque comprenda pocas cosas, sino sólo porque discernimos cuidadosamente lo que comprende y porque tomamos cuidado en no confundirla con otras nociones que la harían más oscura.

64. *Cómo también la extensión o el pensamiento se pueden concebir distintamente, tomándolos por modos o atributos de estas substancias.*

También podemos considerar el pensamiento o la extensión como modos o *diferentes formas* de la substancia; es decir, en tanto que consideramos que una misma alma puede tener pensamientos diversos y que un mismo cuerpo con unas mismas dimensiones puede tener distintas formas extensas (bien sea mayor la longitud y menor la profundidad y la altura, o bien en algunas otras ocasiones sea menor la longitud y mayor la profundidad); en tal caso, no distinguimos *el pensamiento y la extensión de lo que piensa y de lo que es extenso, sino como distinguimos dependencias de una cosa de la cosa misma de la que dependen*¹³⁶; nosotros los conocemos tan clara y distintamente como sus substancias, con tal que no pensemos que pensamiento y extensión subsisten por sí mismos¹³⁷, sino que son solamente las *modos o dependencias* de algunas substancias. Es así puesto que cuando las consideramos como *las propiedades* de las substancias de las que dependen, fácilmente las distinguimos de esas substancias y las tomamos tales cuales son verdaderamente; por el contrario, si deseáramos considerar el pensamiento o la extensión sin las substancias¹³⁸, esto podría ser causa de que los tomáramos por cosas que subsisten por sí mismas. De este modo confundiríamos la idea que *nosotros debemos tener* de la substancia con aquella que *nosotros debemos tener de sus propiedades*.

65. *Cómo se conciben también sus diversas propiedades o atributos.*

También podemos concebir muy distintamente diversas *modos* de pensar, como entender, imaginar, recordar, querer, etc...; de igual

¹³⁶ En la versión latina no se facilita esta paráfrasis de la distinción modal y sólo se lee «*Tuncque modaliter a substantia distinguuntur*» (A-T, 31, 21); es, pues, más clara la versión latina al afirma que «el pensamiento y la extensión» —«*tuncque*»— «se distinguen de la substancia en virtud de una distinción modal».

¹³⁷ En la versión latina «*...modo non substantiae, sive res quaedam ab aliis separatae... spectentur*» («...si no se consideran como substancias o como cosas separadas de otras»; A-T, 31, 23/24).

¹³⁸ En la edición latina se respeta la terminología, clásicamente aceptada para traducir la relación respecto de la substancia, se lee: «*...si eisdem absque substantiis, quibus insunt...*» (A-T, 31, 28).

modo, podemos concebir diversos *modos* de la extensión o bien que pertenecen a la extensión, como *generalmente* todas las figuras, la situación de las partes y sus movimientos, con tal de que las consideremos simplemente como *dependencias* de las substancias en que son; en cuanto se refiere al movimiento, lo conoceremos distintamente con tal que pensemos solamente en el que se produce al desplazarse de un lugar a otro sin indagar la fuerza que lo produce y que intentaré darla a conocer en el momento oportuno (42).

66. *También tenemos nociones distintas de nuestras sensaciones, de nuestras afecciones y apetitos, aunque frecuentemente nos equivoquemos al formular juicios sobre ellos.*

También podemos tener un conocimiento claro y *distinto* tanto de las sensaciones, como de las afecciones y de los apetitos, si tenemos el cuidado de sólo comprender en los juicios que hacemos sobre los mismos, aquello que conozcamos precisamente por medio de nuestro entendimiento *y de lo cual nosotros estemos seguros por la razón*¹³⁹. Pero es difícil¹⁴⁰ mantener tal precaución de forma continuada, al menos en relación con nuestros sentidos a causa de que todos hemos creído, desde el comienzo de nuestra vida, que todas las cosas que sentimos tenían existencia fuera de nuestro pensamiento y que eran enteramente semejantes a las sensaciones o a las *ideas* que habíamos tenido con ocasión de las mismas. Así, habiendo visto un cierto color, hemos creído ver una cosa que subsistía fuera de nosotros y que era semejante a la idea que de ese color teníamos. Puesto que hemos juzgado de esta forma en tantas situaciones, ha llegado a parecernos que veíamos clara y distintamente, a causa de que estábamos acostumbrados a juzgar de esta forma; por ello, *no debe parecer extraño que algunos permanezcan hasta tal punto persuadidos de este falso prejuicio que lleguen a ser incapaces de tomar la resolución de dudar del mismo.*

¹³⁹ Hemos marcado como variante la parte final de esta afirmación por cuanto en la versión latina se lee: «...*quam id praecise, quod in perceptione nostra continetur, et cuius intime conscii sumus*» («...que se contiene en nuestra percepción y de los que somos íntimamente conscientes»: A-T, 32, 13).

¹⁴⁰ En la latina se enfatiza al afirmar «*Sed perdifficile est id observare*» (A-T, 32, 14).

67. *Frecuentemente llegamos a equivocarnos al juzgar que sentimos dolor en alguna parte de nuestro cuerpo.*

Idéntica prevención se ha producido respecto de todas las otras sensaciones, incluidas la sensación del cosquilleo y la del dolor. Es así, pues aunque no hayamos creído que haya existido fuera de nosotros *en los objetos exteriores cosas semejantes al cosquilleo o al dolor que sentíamos*, sin embargo no hemos llegado a considerar estas sensaciones *como ideas que solamente estaban* en nuestra alma; por el contrario, hemos creído que estaban en nuestras manos, en nuestros pies o bien en otras partes de nuestro cuerpo. Todo ello sin que haya razón alguna que nos obligue a creer que el dolor que sentimos, por ejemplo, en el pie sea alguna cosa fuera de nuestro pensamiento, ni que la luz que pensamos ver en el Sol sea en el Sol *tal y como es en nosotros*. Es más ¹⁴¹, *si algunos aún se dejan persuadir por una opinión tan falsa, sólo es a causa de que hacen un gran caso de juicios que han realizado siendo niños y que no son capaces de olvidar para realizar otros más sólidos*, tal y como, por lo que se expone a continuación, aparecerá más claro.

68. *Cómo en estas cuestiones es preciso distinguir aquello en lo que podemos equivocarnos de aquello que se concibe claramente.*

Con el fin de que podamos distinguir lo que hay de claro en *nuestras sensaciones* de lo que hay de oscuro, precisaremos ¹⁴², *en primer lugar*, que conocemos clara y distintamente el dolor, el color y las otras sensaciones cuando las conocemos simplemente como pensamientos; pero que cuando queremos juzgar que *el color, el dolor, etc.* son cosas que subsisten fuera de nuestro pensamiento, no concebimos en forma alguna qué cosa sea *este color, este dolor, etc.* Y lo mismo sucede cuando alguien nos dice que ve color en un cuerpo, que siente dolor en alguna parte de su cuerpo, tal y como si dijera que ve o que siente algo, pero que ignora completamente cuál es la naturaleza de esta cosa o bien que no tiene un conocimiento *distinto* de lo que

¹⁴¹ La edición edición latina cierra el artículo afirmando: «...sed utraque ista praejudicia sunt primae nostri aetatis» («...pero todos estos son prejuicios formados desde los primeros años»; A-T, 33, 5/6).

¹⁴² La edición latina enfatiza el interés de la observación al afirmar «diligentissime est advertendum» (A-T, 33, 9).

ve y de lo que siente. Así pues, quien no examine sus pensamientos con atención, quizás se persuada que tiene cierto conocimiento a causa de que supone que el color que *crea ver en el objeto*, tiene una semejanza con la sensación que él experimenta; sin embargo, haciendo reflexión sobre lo que es representado por el color o el dolor, *en tanto que existen* en un cuerpo coloreado o bien en una parte herida, se pecará, sin duda alguna, que no tiene este conocimiento.

69. *Conocemos las figuras, dimensiones, etc... de modo totalmente distinto a como conocemos los colores, dolores, etc.*

Así se aprecia si principalmente se considera que se conoce de una forma bien distinta lo que es la magnitud en el cuerpo que se percibe, o bien lo que es la figura o el movimiento, al menos el que acontece entre un lugar y otro lugar (los Filósofos al fingir otros movimientos distintos a éste *no han conocido tan fácilmente* su verdadera naturaleza), o bien lo que es la situación *de las partes*, o la duración o el número y *las otras propiedades* que claramente percibimos en todos los cuerpos (tal como ya hemos hecho notar (43)), que lo que es el color en el mismo cuerpo, o el dolor, olor, *el gusto*, el sabor y todo lo que he dicho que debe de ser atribuido al sentido. Pues aunque, al ver un cuerpo, no estemos más seguros de su existencia en razón del color que percibimos con tal ocasión que en razón de la figura que lo termina, sin embargo *es cierto* que conocemos de *modo totalmente distinto* esta última propiedad, causa de que digamos de él que tiene figura, que aquella otra en razón de la cual nos parece dotado de color.

70. *Podemos juzgar de dos formas acerca de las cosas sensibles: de acuerdo con una de ellas, incurrimos en error y, de acuerdo con la otra, lo evitamos.*

Así pues, es evidente que cuando decimos *a alguien* que percibimos colores en los objetos, es lo mismo que si le decimos que en tales objetos percibimos no sabemos qué, cuya naturaleza ignoramos, pero que causa en nosotros una sensación, muy clara y manifiesta que se denomina la sensación de los colores. Hay, sin embargo, una

gran diferencia en estos juicios, pues, en la medida en que nos limitamos a creer que hay no sé que en los objetos (es decir, en las cosas tal y como sean), que causa en nosotros estos *pensamientos confusos que se denominan sensaciones*, igual da que nos equivoquemos, pues, al contrario, evitamos la sorpresa que nos podría hacer errar, ya que no somos llevados a juzgar temerariamente de algo que nos damos cuenta que no conocemos bien. Pero cuando creemos percibir un color en un objeto, aunque no tengamos un conocimiento *distinto* de lo que denominamos con tal nombre, y aunque *nuestra razón* no nos permita apercibirnos de semejanza alguna entre el color que nosotros suponemos que es en este objeto y aquel que es en nuestros sentidos, sin embargo, en la medida en que no prestamos atención a esto y en la medida en que *observamos* en tales objetos varias propiedades, tales como la magnitud, la figura, el número, que existen en ellos de la misma forma que nuestros sentidos o nuestro entendimiento nos los hacen percibir, fácilmente nos dejamos *persuadir* que lo que se denomina color en un objeto es algo que *existe en este objeto*, que se parece enteramente al color *que hay en nuestro pensamiento*. A continuación, pensamos conocer claramente *en esta cosa* lo que en modo alguno percibimos que *pertenezca a su naturaleza*.

71. *La primera y principal causa de nuestros errores reside en los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia.*

De la forma descrita hemos asumido *la mayor parte* de nuestros errores; a saber, durante los primeros años de nuestra vida, estando nuestra alma tan unida a nuestro cuerpo que sólo prestaba atención a lo que producía impresiones en nuestro cuerpo, aún no consideraba si esas impresiones eran causadas por cosas que existían fuera de ella, sino que solamente sentía dolor cuando el cuerpo era alcanzado por ellas, o bien sentía placer cuando le prestaban utilidad, o bien, *si eran tan ligeras* que el cuerpo no llegaba a sentir comodidad o incomodidad *que fuera importante para su conservación*, tenía sensaciones tales como las que se denominan gusto, olor, sonido, calor, frío, luz, color, y otras semejantes que *verdaderamente* no nos representan nada que exista fuera de nuestro pensamiento, pero que son diversas según los distintos *movimientos que acontecen en todos los lugares de nuestro cuerpo hasta alcanzar el cerebro en aquel punto al que el alma está especialmente*

vinculada y unida. Al mismo tiempo también percibía magnitudes, figuras y movimientos que no tomaba como sensaciones, sino como cosas o bien como *propiedades* de ciertas cosas que le parecían existir o, al menos, poder existir fuera de sí, aun cuando aún no se percatara de esta diferencia. Pero tan pronto como *hemos alcanzado una mayor edad* y nuestro cuerpo se ha vuelto en una u otra dirección de acuerdo con la disposición de sus órganos ¹⁴³, y ha identificado fortuitamente de acuerdo con la disposición de sus órganos cosas útiles o bien ha evitado las perjudiciales, el alma que le estaba estrechamente unida al cuerpo, haciendo reflexión sobre las cosas que evitaba o conseguía, ha observado, en primer lugar, que existían cosas fuera y no sólo les ha atribuido las dimensiones, las figuras, los movimientos y las otras *propiedades que pertenecen verdaderamente al cuerpo* y que concebía *muy bien*, bien como cosas o bien como *dependencias de algunas cosas*, sino que también les ha atribuido los *colores*, los olores y todas las otras *ideas de ese género que percibía también* con ocasión de las cosas exteriores. Y como el alma estaba tan vinculada al cuerpo que no consideraba las otras cosas sino en tanto que contribuían a su uso, juzgaba que existía más o menos realidad en cada objeto según que las impresiones que producían le pareciesen más o menos intensas. Por ello ha creído que había mucha más substancia o corporeidad en las piedras y en los metales que en el aire o en el agua, porque sentía más dureza y peso; de igual modo, cuando el aire no se encontraba agitado por algún viento y no sentía su calor o su frío, ha considerado que era nada. Asimismo, por cuanto las estrellas apenas hacían sentir más luz que una vela, no imaginaba que cada estrella fuese más grande que la llama que parecía en el extremo de una vela prendida. Y por cuanto aún no consideraba que la tierra podía girar sobre su eje y que su superficie estaba curvada como la de una esfera, *juzgó* que era inmóvil y que su superficie era plana (44). De esta forma hemos sido fuertemente prevenidos con otros mil prejuicios que *hemos recibido en nuestra creencia antes de que fuésemos capaces de usar correctamente de nuestra razón*. Es más, en vez de pensar que habíamos formulado estos juicios durante una época de nuestra vida en la que no éramos capaces de juzgar correctamente, y que, *en conse-*

¹⁴³ En la edición latina «...corporis machinamentum, quod sic a natura fabricatum est ut propria sua variis modis moveri possit» («...cuando la máquina del cuerpo, fabricada por la naturaleza de modo tal que pudiera moverse de modos diversos en razón de su propia fuerza...»; A-T, 35, 23/26).

cuencia, estos juicios podían ser falsos en vez de ser verdaderos, los hemos asumido como si fuesen ciertos; tan ciertos, como si hubiésemos tenido un conocimiento distinto por medio de nuestros sentidos; es más, no hemos dudado más de ellos de lo que hubiésemos dudado si hubiesen sido nociones comunes.

72. *La segunda causa de los errores reside en que no podemos olvidar estos prejuicios.*

Cuando hemos alcanzado *el uso completo de nuestra razón* y nuestra alma, no estando sometida al cuerpo ¹⁴⁴, intenta *juzar correctamente de las cosas* y conocer su naturaleza, aunque nos percatemos que los juicios realizados cuando aún éramos niños, están plagados de errores, tenemos mucha dificultad para liberarnos de ellos ¹⁴⁵. Sin embargo, *es cierto que si olvidamos que son dudosos*, siempre estamos en peligro de caer en alguna falsa *prevención*. Esto es de tal forma verdadero que, como desde nuestra infancia hemos imaginado, por ejemplo, que las estrellas eran muy pequeñas, no sabríamos liberarnos de tal imaginación ¹⁴⁶, aun cuando conociéramos en base a las razones ofrecidas por la Astronomía, que son muy grandes. Tal es el gran poder que sobre nosotros tienen las opiniones asumidas.

73. *La tercera causa de nuestros errores reside en la fatiga del espíritu cuando presta atención a todas las cosas acerca de las cuales juzgamos* ¹⁴⁷.

Por otra parte, nuestra alma no se *detendría por largo espacio de tiempo* en una atenta consideración de una misma cosa sin trabajo y

¹⁴⁴ En la edición latina «...cum mens non amplius tota corpori servit, nec omnia ad illud refert» («...cuando la mente ya no es sierva absoluta del cuerpo ni todo lo refiere a él»; A-T, 36, 23/24).

¹⁴⁵ En la edición latina «...non tamen ideo facile ipsa ex memoria sua expungit, et quamdiu in ea haerent, variorum errorum causae esse possunt» («sin embargo, no expulsa con facilidad de la memoria tales prejuicios y, mientras permanecen grabados en ella, pueden ser causa de diversos errores»; A-T, 36, 27/29).

¹⁴⁶ En la edición latina «praejudicata opinio» (A-T, 37, 3).

¹⁴⁷ La edición latina al presentar el contenido del párrafo efectúa alguna precisión que queda, por otra parte, recogida en el desarrollo del artículo: «Tertiam causam esse, quod defatiguemur, ad ea, quae sensibus praesentia non sunt, attendendo; et ideo assueti simus de illis, non ex praesenti perceptione, sed ex praeconcepta opinione judicare» («La terce-

sin fatiga y, además, encuentra la mayor dificultad en la consideración de las cosas *puramente inteligibles* que ni están presentes a los sentidos ni a la imaginación, bien a causa de su naturaleza, bien a causa de que esté unida al cuerpo o bien a causa de que, durante los primeros años de nuestra vida, nos hayamos acostumbrado en modo tal a sentir e imaginar ¹⁴⁸ que hayamos adquirido una mayor facilidad para pensar de tal forma ¹⁴⁹; ello probablemente sea la causa de que algunas personas no crean que *exista* substancia si no es imaginable y corporal, incluso sensible. Por lo general no se comprende que sólo las cosas extensas, en movimiento y con figura sean imaginables y que existan otras muchas que son inteligibles. Esto también explica que la mayor parte de la gente esté persuadida de que nada hay que pueda subsistir *sin cuerpo* e incluso que no haya cuerpo que no sea sensible. Y en tanto que no son nuestros sentidos los que nos permiten descubrir la naturaleza de cosa alguna, *sino que esto sólo es posible para la razón cuando a ello atiende*, no se debe considerar como extraño que la mayor parte de los hombres sólo perciban *muy confusamente*, dado que *son muy pocos los que se afanan en conducir bien su razón*.

74. *La cuarta razón de nuestros errores reside en que vinculamos nuestros pensamientos a palabras que no corresponden adecuadamente a las cosas.*

Finalmente y puesto que vinculamos nuestras conceptos a ciertas palabras con el fin de dar cuenta de ellos, y puesto que recordamos con mayor facilidad las palabras que las cosas, apenas podemos concebir alguna cosa tan distintamente como para que distingamos completamente lo que concebimos de las palabras que hubieran sido escogidas para expresarlo. Así todos los hombres prestan su atención a

ra causa es el cansancio sentido al prestar atención a las cosas que no están presentes a los sentidos; por ello, no estamos acostumbrados a juzgarlas a partir de la percepción presente, sino a partir de la opinión preconcebida»; A-T, 37, margen).

¹⁴⁸ La versión latina afirma en este lugar «...sive quia in primis annis, cum tantum circa sensus et imaginationes occuparetur» («...o bien porque en los primeros años de nuestra vida, cuando estuviera ocupada solamente de las sensaciones y de las imágenes»; A-T, 37, 10).

¹⁴⁹ La edición latina precisa «...majorem de ipsis quam de caeteris rebus cogitandi usum et facilitatem acquisiuit» («...adquirió una práctica mayor y facilidad para pensar en esas cosas que en las otras»; A-T, 37, 11/12).

las palabras más bien que a las cosas; esto es la causa de que presten con mucha frecuencia su conformidad a términos que no entienden y que *no se preocupen mucho de entenderlos*, bien porque estiman que los han entendido, o bien porque estiman que aquellos que les enseñan, los han comprendido, *habiéndolos aprendido ellos por el mismo medio*. Y aun cuando no sea éste el lugar en el que debo de tratar de esta materia porque no he enseñado cuál es la naturaleza del cuerpo humano y porque aún no he probado que en el mundo haya cuerpo alguno, sin embargo me parece que lo que ya he expuesto (45), nos podría servir para discernir aquellos conceptos que son claros y distintos y distinguirlos de aquellos que esconden *confusión* y *que nos son desconocidos*.

75. *Resumen de todo lo que se debe observar para filosofar correctamente.*

Por todo ello, si deseamos entregarnos con seriedad al estudio de la filosofía y a la investigación de todas las verdades que somos capaces de conocer, debemos liberarnos, en primer lugar, de nuestros prejuicios ¹⁵⁰ y debemos *rechazar* todas las opiniones que hemos recibido a lo largo de otra época de nuestra vida en nuestra creencia hasta que las hayamos examinado de nuevo. A continuación, realizaremos una revisión de todas las nociones que poseemos y sólo recibiremos como verdaderas aquellas que se presenten clara y distintamente a nuestro entendimiento. De esta forma y en primer lugar, conoceremos que somos, en tanto que nuestra naturaleza consiste en pensar; que existe un Dios del que nosotros dependemos y, después de haber considerado sus atributos, podremos indagar la verdad de todas las otras causas puesto que es causa de ellas. Además de las nociones que tenemos de Dios y de nuestro pensamiento, también hallaremos en nosotros el conocimiento de muchas proposiciones que son *perpetuamente* verdaderas como, por ejemplo, que la nada no puede ser el autor de algo. También hallaremos la idea de una naturaleza extensa o corporal que puede ser movida, dividida, etc..., así como las sensaciones que causan en nosotros ciertas disposiciones, como el

¹⁵⁰ El texto latino es más categórico: «*omnia praejudicia sunt deponenda*» («Todos los prejuicios deben ser abandonados»; A-T, 38, 10).

dolor, los colores, etc... Y comparando lo que acabamos de aprender al examinar estas cosas por orden con aquello que pensábamos de ellas antes de haberlas examinado de esta forma, nos acostumbraremos a formar concepciones claras y distintas sobre lo que nosotros somos capaces de conocer. Estos pocos preceptos pienso que comprenden todos los principios más generales y más importantes del conocimiento humano.

76. *Debemos preferir la autoridad divina a nuestros razonamientos y no creer nada que no haya sido revelado si no es muy claramente conocido.*

Ante todo hemos de recordar como regla infalible que lo que ha sido revelado por Dios es incomparablemente más cierto que todo lo demás; de esta forma, si alguna lucecilla de la razón¹⁵¹ pareciera sugerir alguna cosa como¹⁵² contraria a lo revelado por Dios, siempre estaremos prestos a someter nuestro juicio a cuanto procede de Dios. Pero en relación con las verdades de las que la Teología no se ocupa, no existe apariencia de que un hombre que desee ser filósofo acepte como verdadero lo que no ha conocido que sea tal y que prefiera fiarse de los sentidos; es decir, que prefiera otorgar crédito a los juicios no sometidos a examen desde la infancia antes que otorgar crédito a su razón cuando está en disposición de conducirla rectamente (46).

¹⁵¹ La edición latina, ajena a toda apología, sólo afirma «*et quamvis forte lumen rationes...*» (A-T, 39, 6).

¹⁵² En la edición latina se afirma «*Et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam*» (A-T, 39, 6/9). Así pues, el texto latino solamente indica que «...si por azar la luz de la razón... nos sugiere algo distinto, preciso es prestar fe a la autoridad divina más bien que a nuestro propio juicio».

(16) Aquellas otras artes que siendo «*útiles para unos*» habrían de ser «*perjudiciales para otros*» no formaron parte de los proyectos de Descartes (DM/ALF., p. 55). Por otra parte, claramente se advierte el desarrollo y vinculación de «un arte» con el *previo* desarrollo de un ámbito de la ciencia —óptica geométrica— que, en definitiva, hace posible y permite determinar la organización de una u otra aplicación, pues la tarea que Descartes se asigna en *La Dióptrica* es «*la de determinar debidamente las figuras que tales cristales deben tener*» (DM/ALF, 60; como hicimos notar en nota a este texto, la versión latina mantiene y acentúa esta exigencia y función de la óptica geométrica).

(17) A tal objetivo, a favorecer la distinción y el contraste, dedica el primer capítulo de *Los Meteoros* en los que da cuenta tanto de «*las suposiciones*» sobre las que se articulan sus explicaciones, como de que tales explicaciones nada tienen que ver con el finalismo criticado con toda claridad en *Las Meditaciones Metafísicas*. Ello permitirá corregir «*la natural inclinación a sentir admiración al contemplar lo que está sobre nosotros*», así como la superstición que va prendida a tal admiración.

(18) Ver el apartado «*Ejemplo tomado de Pappus*» y «*Respuesta al Problema de Pappus*» en *La Geometría* (DM/ALF. 285 ss.).

(19) Es claro que debe de recoger la traducción de '*douceur*' el valor (cualidad moral) que caracteriza a la persona de modo que la induce a ser paciente y conciliadora respecto de los otros. Tal es la razón que justifica nuestra traducción.

(20) Henri Regii Ultrajectini, *Fundamenta physices* (Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium 1646). La consulta de la respuesta que Descartes ofreció a Regius puede leerse en *La explicación de la mente humana*, Valencia, Teorema 1981. Por otra parte, las alusiones a la temática del innatismo que se registran en *Los Principios de la Filosofía*, así como las razones de su distanciamiento de Regius pueden verse aclaradas por este texto.

Los fundamentos de la Física gozaron de un gran éxito y de sus seis primeros capítulos cabe afirmar que se corresponden con II-IV de *Los Principios de la Filosofía*; los seis últimos están dedicados a las plantas, los animales y el hombre. Ciertamente, el primero de los principios que Regius asume no puede ser más fiel a Descartes: «*De igual modo que la naturaleza del cuerpo reside en la extensión, así la del espíritu en el pensamiento*». Pero las divergencias aparecen desde el momento en que Regius habla del alma humana y no lo hace en términos de «*substancia*», sino que lo hace en términos de «*un poder o principio en virtud del cual el hombre puede pensar*». Este importante matiz muestra todo su calado desde el momento en que Regius sigue defendiendo la distinta naturaleza del cuerpo y el alma pero contando solamente con el fundamento que la Escritura nos ofrece; sobre ella se funda toda la claridad y distinción que podemos alcanzar sobre esta distinción. Tales son los puntos desde los que accede a su concepción del hombre como «*ens per accidens*»; expresión que desencadena la desautorización por parte de Descartes de Regius.

NOTAS A «LA PARTE PRIMERA»

(1) No debe olvidarse, en primer lugar, la precisión y valoración aportada en «*La Carta al Traductor*» en relación con esta primera parte: Para lograr «*la comprensión de esta parte, es conveniente leer previamente Las Meditaciones que he desarrollado sobre el*

mismo tema». Así pues, cabe entender, por una parte, que el texto de *Los Principios* marca los momentos claves de una argumentación cuyo desarrollo y supuestos suponen las matizaciones de *Las Meditaciones Metafísicas*, así como las observaciones recogidas en *La Entrevista con Burman*; idéntico valor habría de atribuirse a otras precisiones de su Correspondencia; se justifica, por tanto, la inclusión de algunos textos en el cuerpo de notas. Asimismo, asumida tal valoración de sus obras, la lectura de esta 'Parte Primera' está sometida al mismo supuesto de acuerdo con el cual se organiza *La Meditación Primera*: «el autor tiene presente en la primera meditación a un hombre que se inicia en la filosofía...» (A-T, V, 146). El hecho, finalmente, de otorgar importancia a estas apreciaciones, otorga significado al hecho de que *La Entrevista con Burman* no atienda a textos de *Los Principios* hasta alcanzar el art. 23 de esta primera parte; las posibles aclaraciones ya aparecían recogidas en la respuesta a las preguntas planteadas al tomar como referencia textos de *Las Meditaciones*.

En segundo lugar, tanto la analogía establecida en *La Carta Prefacio* entre su filosofía y un árbol, como los mismos textos en que se pronuncia acerca de la relación de fundamentación entre su física y su metafísica, aun cuando se exprese de formas diversas, alertan sobre un problema: ¿En qué medida las tesis relacionadas con la función y valoración del conocimiento sensorial, las relacionadas con la definición de lo real en términos de *res extensa* y *res cogitans*, la definición de verdad, etc., se constituyen en única garantía de la verdad de las proposiciones o principios fundamentales de la Física?

(2) Visto este contexto todo parece indicar que las verdades lógicas no deben de ser contadas entre aquellas que hemos de poner en duda.

(3) Esto es, si no asumimos ejercer una actividad que habitualmente no ejercemos; no se trata, pues, como sugiere É. Gilson de «la comprensión de una teoría, sino de una actividad a ejercitar» (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 186, París, 1986). Al igual que en *El Discurso del Método* (A-T, VI, 13,2ss// DM/ALF 11-12), se sugieren los motivos que justifican esta decisión o acto voluntario con el que se abren *Los Principios* al igual que *La Meditación Primera*.

No obstante, Descartes defendió que el control y alcance otorgado a la voluntad debe de verse reforzado por la argumentación escéptica; recuérdese tanto la objeción de Gassendi (A-T, 257,22// MM/ALF, 208-209), como la respuesta de Decartes (A-T, 348,11//MM/ALF, 278): «no es fácil librarnos de todos los errores de que estamos imbuidos desde la niñez»; por otra parte, no se debe pertenecer al grupo de personas que «con los labios, dicen que los prejuicios han de ser cuidadosamente evitados, sin evitarlos en realidad nunca, pues nunca se aplican a desprenderse de ellos».

Las citas de la edición de A-T serán seguidas de la versión castellana, principalmente en los casos en que sea preciso citar *El Discurso* (DM) o bien *Las Meditaciones Metafísicas* (MM).

(4) El giro («si llegamos a descubrir») claramente nos advierte que, al inicio de la investigación, *se desconoce si el proyecto sistemático presentado concluirá con éxito o bien será un absoluto fracaso*. Ambas posibilidades pueden constituir el punto final de su investigación tanto en *Las Meditaciones Metafísicas* como en *Los Principios de la Filosofía*.

Ahora bien, si concluye con éxito, entonces no sólo habremos identificado e incorporado *al sistema de conocimiento* algunas creencias; además, habremos mostrado que disponemos de *un criterio para distinguir lo cierto de lo incierto*. En cualquier caso,

al exponer el proyecto que podemos *asumir o rechazar* y que puede concluirse en el más absoluto fracaso, sólo se aporta «*como útil*» para desarrollar este *proyecto* lo que *razonablemente* es condición suficiente para rechazar una u otra creencia y, a la vez, condición necesaria para *asumir en el nuevo sistema y como propia del sistema* una u otra creencia. Por otra parte, el fracaso del proyecto nos dejaría sin criterio al que recurrir para establecer «*algo firme y constante en las ciencias*». Valorado el *interés sistemático* del proyecto cartesiano parece que H. G. Frankfurt posee razón al afirmar que esta general suspensión y el criterio propuesto «*lejos de expresar una actitud heroica, es expresiva de una simple rutina*» (*Demons, Dreamers and Madmen*, Nueva York, Bobbs-Merrill 1970).

Las Objeciones a la circularidad y a no respetar la propuesta de producir un vaciado total de su espíritu (¿cabe, dado el alcance de la decisión expuesta, la exploración radical que ha de conducir a identificar los fundamentos sin asumir sin reservas la instancia última de la razón y sin que ello entre en contradicción con el mismo alcance atribuido a su decisión?) quedarían de este modo obviadas. Por otra parte, la sumisión a la razón no se ve libre tampoco del examen crítico.

(5) Se reitera una delimitación sobre el alcance del proyecto expuesto; en las respuestas a «*Las Segundas Objeciones*» (A-T, VII, 149,3-22/MM/ALF 121) hace ver cómo ha sido una constante defender que «*en lo tocante a lo que la voluntad puede abrazar, he puesto siempre sumo cuidado en distinguir entre la práctica de la vida y la contemplación de la verdad*». Tal restricción es generalmente asumida como una de las características que vienen a marcar una clara contraposición con *La Ética a Nicómaco* y un nuevo uso de términos como «*razón*», «*racionalidad*»: el ámbito del debate entre científicos se delimita y el paradigma metodológico propio de las ciencias formales y naturales aísla el ámbito de vigencia de la racionalidad. En este sentido, *El Discurso del Método* actúa como un claro manifiesto que establece diferencias respecto de la tradición aristotélica: «*Pero puesto que deseaba entregarme solamente a la búsqueda de la verdad...*» (DM/ALF 24).

(6) Descartes siempre presentó la resolución en la actuación como «*una virtud*» que tendría como vicios opuestos tanto «*la irresolución/indecisión*» como «*la obstinación*» (Ver en carta A***, marzo 1638, A-T, II, 35, 19 ss).

(7) Pudiera sorprender el mínimo desarrollo de estos apartados; sin embargo, no debe olvidarse su recomendación al lector de *La Carta al Traductor de Los Principios de la Filosofía*: debe asumir la lectura de *Las Meditaciones Metafísicas*. Los distintos argumentos no tienen la complejidad y desarrollo que habían tenido en *Las Meditaciones*, pero, sin embargo, sí que marcan los supuestos y motivos centrales o estadios argumentativos del desarrollo de *La Meditación Primera*. Si valoramos de esta forma el presente texto de *Los Principios de la Filosofía*, no cabe en modo alguno entender que el desarrollo de los temas, v. gr. de la fiabilidad de la percepción sensible, se limita a lo expuesto; lo expuesto marca, por el contrario, un estadio de su argumentación cuyo minucioso desarrollo ha sido efectuado en *Las Meditaciones Metafísicas*. La formulación de un principio y la crítica del mismo, como la ulterior reformulación del principio y la crítica de tal reformulación deben de ser supuestas. Todo ello está puesto en función de discutir si «*quien comienza a filosofar*» puede defender consistentemente la verdad de una creencia que, como tal, cabe identificar con el realismo ingenuo, en base *al solo testimonio de los sentidos*.

Finalmente, la justificación de este proceder en la forma de redactar podría venir dada por la finalidad inmediata asignada a este texto: favorecer la penetración de su

sistema mediante la enseñanza y en los centros regidos por los jesuitas; se supone, pues, que el texto cuenta con el apoyo que el profesor ha de prestar al texto.

(8) Claramente hace explícito lo que cabe poner en duda. *La Entrevista con Burman* (A-T, V, 146) había precisado respecto de *La Primera Meditación* que «*hic praecipue de re existente agitur, an ea sit*».

(9) Circunstancias que, de acuerdo con *la Meditación Primera*, guardan relación tanto con las circunstancias externas de la percepción (luminosidad, distancia, ubicación del objeto, etc...), como con las que cabe referir al propio sujeto que percibe y cuyo cerebro «*puede verse ofuscado por los vapores... de la bilis*». Esta segunda posibilidad no aparece contemplada en este momento.

(10) Se abre un nuevo estadio argumentativo que supone la reformulación del principio inicialmente formulado por quien funda sus creencias en «lo aprendido de los sentidos». Esta reformulación del principio llevaría a aceptar a quien comienza a filosofar que verdaderamente existe todo cuanto percibimos si la percepción tiene lugar en condiciones tan perfectas como fuera posible por un sujeto u hombre razonable. ¿No cabe cuestionar el valor de las creencias fundadas en esta nueva versión? ¿Atribuir certeza a las creencias fundadas sobre esta nueva reformulación es compatible con los supuestos asumidos por «quien comienza a filosofar», cuando la existencia del sueño es, por otra parte, un dato elemental para quien asume que todo cuanto sabemos cabe fundarlo en el testimonio de los sentidos siempre y cuando la percepción se realice en circunstancias adecuadas y por un sujeto que no sufra de anomalías? ¿A tal filósofo, provisto de tal criterio, le cabe discernir sin duda alguna lo real de lo soñado?

(11) Con tal afirmación entendemos que Descartes evoca todos y cada uno de los supuestos de su investigación; evocación necesaria, pues, dados tales supuestos, no sólo no cabe identificar o distinguir, invocando criterios propios de la sensibilidad, las percepciones privilegiadas de las que no son, sino que tampoco cabe establecer que una percepción privilegiada no integre el mundo de nuestros sueños. En consecuencia, como defiende Frankfurt (*Demons, Dreamers and Madmen*, p. 52, Nueva York 1970), «el argumento del sueño intenta arruinar toda confianza en nuestra capacidad de discernir las experiencias verídicas de aquellas que no lo son y no pretende establecer la posibilidad de que todas las percepciones sean no verídicas». A tal efecto la afirmación con que se cierra este apartado es clara: «no existe traza alguna...». «Traza»/«marque» equivale a «inditia» usado en la versión latina de *Las Meditaciones Metafísicas*.

(12) La existencia de errores a los que ha aludido en el anterior artículo y que ahora recuerda, muestran la compatibilidad de bondad divina/error y avalan la consistencia de la tesis o posibilidad abierta: ¿por qué no podría permitir que siempre nos equivocásemos y también cuando la verdad de una afirmación matemática la fundamos en percepciones claras y distintas?. No obstante en la *Sexta Meditación* se muestra lo endeble de esta argumentación, pues si bien el que ocasionalmente incurramos en error es compatible con la bondad divina («...es del todo evidente... que, pese, a la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana... no puede dejar de ser falaz a veces» MM/ALF, 73), también y sobre todo es necesario que sea compatible con la suprema bondad de Dios el que permanezcamos constantemente en el error.

Ahora bien, en cualquiera de los supuestos de este dilema, sea Dios el autor o bien sea nuestro espíritu fruto de la actividad de un ser más imperfecto, de las leyes de la mecánica, etc., cabe pensar que el espíritu humano está intrínsecamente sujeto a

error. Esta absoluta perversión no requiere de la existencia de ese Ser Supremo y Omnipotente que es Dios en la tradición popular de la que participa «el hombre que comienza a filosofar».

(13) Ver el artículo 37 de esta primera parte; cabe recordar que Descartes consideró «*como un exceso todas las promesas por las que se enajena algo de la propia libertad*» (DM/ALF 19).

(14) El interés de este texto es acentuado por Frankfurt en cuanto que «*pretende afirmar que la proposición según la cual el sum es verdadero en ciertas ocasiones (cualquiera que sea el momento en el que pronuncie o lo conciba en su espíritu) es una verdad lógicamente necesaria*» (Ob., cit., p. 101).

(15) Ver artículo 10 de esta misma parte.

(16) Recuérdesse que esta distinción es establecida en la *Sexta Meditación*.

(17) Ver artículos 63 y 64 de esta parte, pues según indica en carta a Arnauld (París, 29 julio 1648; A-T, V, 221, 10) fueron redactados con la finalidad de evitar «*la ambigüedad*» de la palabra «*pensée/cogitatio*». De igual modo en la carta A*** (Marzo 1638, A-T, II, 36, 7) se asume el uso de «*pensée*» como equivalente a «*todas las operaciones del alma*».

(18) Clara alusión a la polémica que aparece recogida en las Respuestas a *Las Segundas Objeciones*. Si nos atenemos al presente texto en el que todo parece indicar que es preciso incorporar la premisa/principio «*para pensar es preciso ser*» con el fin de lograr la conclusión reseñada, cabe plantear la temática que quedó recogida en *La Entrevista con Burman* (A-T, V, 147), quien a los efectos de plantear el problema se remite al siguiente texto de la Respuesta a *Las Segundas Objeciones* por cuanto no parece establecer que este principio juegue esta función de premisa:

«...y cuando alguien dice, pienso, luego soy o existo, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por la simple inspección del espíritu (*mentis intuitu*). Ello es evidente, pues, si la dedujese mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: todo cuanto piensa, es o existe. Y, muy al contrario, a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares» (A-T, VII, 140, 18 ss. MM/ALF 115).

La pregunta de Burman considerado este texto de *Los Principios de la Filosofía* y el de *La Respuesta a Las Segundas Objeciones* es la siguiente:

OBJECCIÓN: *No se ha supuesto lo contrario en Principios I, 10?*

RESPUESTA: *Antes de esta conclusión, yo pienso, luego soy, se puede tener conocimiento de esta mayor: todo lo que piensa, es, porque en realidad esta mayor es anterior a mi conclusión y mi conclusión se apoya sobre ella. Y, en este sentido, el autor afirma en Los principios que la precede, porque implícitamente la mayor siempre está supuesta y es anterior. Pero no tengo siempre un conocimiento expreso y explícito de esta anterioridad y tengo conocimiento con anterioridad de mi conclusión, porque sólo presto atención a aquello de lo que tengo experiencia en mi mismo, a saber, yo pienso, pues yo soy, mientras que no presto tal atención a esta noción general: todo aquello que piensa es; en efecto, como ya he advertido, no separamos estas proposiciones de los casos singulares, sino que las consideramos en ellos; es en este sentido que debemos considerar las palabras aquí citadas».*

Parece, pues, que Descartes asume que el conocimiento del enunciado particular no es disociable del conocimiento del principio general: lo que el individuo sabe y refiere a sí mismo es que el hecho de que él piensa implica necesariamente que exis-

te; es sabedor de esa necesaria conexión (alcance universal) y no sólo de una conjunción accidental. Por ello este principio general siempre está implícito y no parece requerir de explicitación alguna para que, como se dice en el artículo 8, «podamos suponer que no somos mientras estamos dudando..., pues es tal la repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que... no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera y, en consecuencia, la primera». Primacía en el orden de la investigación, pero también lógica.

Un comentario clásico al tema es el artículo de J. Hintikka: «*Cogito, ergo sum. Inference or Performance*», *Philosophical Review* (Vol. 71, 1962, pp. 3-32). De igual modo y en relación con esta polémica y sus interpretaciones, ver el trabajo de K. Merrill: «*Did Descartes Misunderstand the Cogito*», *Studia Cartesiana*, I, pp. 111-120, 1979.

(19) Se deja, pues, en claro el motivo de duda que aún se cierne sobre la verdad de lo percibido clara y distintamente. ¿Qué es lo que este motivo de duda pone en juego? Frankfurt entiende que «siguiendo la inclinación del sentido común, parece bastante natural el asumir que cuando se pregunta si lo que es claro y distinto es verdadero, Descartes se está preguntando si corresponde a la realidad. Esta asunción no es correcta» (Ob. cit., p. 170).

(20) Si bien el orden de exposición de las puebas no es coincidente con el de *Las Meditaciones Metafísicas*, sin embargo se mantiene la totalidad de su contenido.

(21) Ver en *Las Meditaciones Metafísicas* (MM/ALF 35; A-T, IX-1, 31-32 y A-T, VII, 40, 5) a los efectos de precisar sobre la realidad *material* y *objetiva* de las ideas.

(22) Tanto el método para referir atributos a Dios como las atribuciones que se siguen, muestran su coincidencia con la teología tradicional.

(23) A este respecto es fundamental el testimonio vertido en carta a Mersenne (6 mayo 1630/A-T, I, 151-153,4), principalmente en lo referente a que «*es cierto que Dios es el autor tanto de la esencia como de la existencia de las creaturas; ...que ha sido tan libre de hacer que no fuese verdad que todas las líneas trazadas desde el centro a la circunferencia fuesen iguales, como de no crear el mundo. Asimismo, es cierto que estas verdades no están más necesariamente unidas a su esencia que las otras creaturas*». En sentido coincidente se expresa en carta a Mesland (2 mayo 1644/A-T, IV, 110).

A su vez y en carta a Arnauld (29 de julio 1648/A-T, V, 223, 27 ss.) afirma: «*...dado que toda especie de verdad y de bien depende de su omnipotencia, no osaré afirmar que Dios no puede hacer que una montaña sea sin valle o bien que uno más dos no sean tres; solamente afirmo que el espíritu que me ha dado es de una naturaleza tal que no sabría concebir una montaña sin valle o bien una suma de uno y tres que no diera cuatro, etc... y que tales cosas implican contradicción en mi concepto*».

(24) Este apartado es comentado en *La entrevista a Burman* (A-T, V, 165 y 166). A propósito de la afirmación «*ita ut per unicam...*», se expone:

«*De qué manera se realiza no podemos concebirlo, sino sólo tener una idea. Si lo concebimos de otra forma, esto procede de que consideramos a Dios como un hombre que hace todo, tal y como nosotros lo hacemos, esto es, mediante numerosas y diversas acciones. Pero si prestamos atención a la naturaleza de Dios, veremos que no podemos comprenderla sino realizando todo mediante una acción única*».

OBJECCIÓN. Parece que esto no puede ser, puesto que podemos concebir ciertos decretos de Dios como no ejecutados y como variables, decretos, pues, que no resultan de una única ac-

ción de Dios, puesto que podrían ser distinguidos de él o bien, al menos, hubieran podido serlo, como, por ejemplo y entre otros, el decreto de la creación del mundo respecto del cual Dios ha sido totalmente indiferente.

RESPUESTA. Todo aquello que es en Dios no es realmente distinto de Dios; es más, es Dios mismo. En relación con los decretos de Dios ya efectuados, Dios, en lo que a ellos concierne, es absolutamente inmutable y, metafísicamente hablando, no puede ser concebido de otra manera. En relación con lo que es contrario a la Moral y a la Religión, ha prevalecido la opinión de que Dios puede cambiar en razón de las plegarias de los hombres; en efecto, ningún hombre rogaría a Dios si supiera o estuviera persuadido de que Dios es inmutable. Para anular esta dificultad y hacer compatible la inmutabilidad de Dios con las plegarias de los hombres, es preciso afirmar que Dios es absolutamente inmutable («plane immutabilem»), que, desde la eternidad, ha decretado otorgarme o no otorgarme lo que le ruego, pero que ha decretado de tal forma que al mismo tiempo ha decretado otorgármelo en razón de mis plegarias y porque, al mismo tiempo que yo ruego, vivo bien, de suerte tal que es preciso rogar y vivir bien si deseo obtener algo de Dios. Lo mismo ha de afirmarse respecto de la Moral; sobre este tema, el Autor, examinando la verdad de la cosa, apreció que estaba de acuerdo con los Gomaristas, pero no con los Arminianos ni, entre sus correligionarios, con los Jesuitas. Metafísicamente no se puede pensar de otra manera; ha de afirmarse la total inmutabilidad de Dios. Poco interés posee que estos decretos hayan podido ser separados de Dios...: pues aunque Dios sea indiferente respecto de todo, ha decretado necesariamente porque ha querido necesariamente lo mejor, aun cuando lo mejor haya dependido de su propia voluntad. No se debería separar la necesidad y la indiferencia en los decretos de Dios y aunque haya obrado de una manera totalmente indiferente, ha obrado de una manera totalmente necesaria. Si concebimos que estos decretos han podido separarse de Dios, esta conjetura la concebimos solamente en base a la indicación y desarrollos de la razón; así, se introduce en verdad una distinción de razón entre los decretos de Dios y Dios mismo, pero no una distinción real; de suerte que, en realidad, los decretos no se hubieran podido distinguir de Dios, no son posteriores a él, ni son distintos de él y no hubiera podido existir sin ellos; de manera tal que se esclarezca de modo suficiente cómo Dios ha realizado todo en virtud de una única acción. Pero estas cuestiones son inconoscibles para los razonamientos y nunca debemos excedernos y someter la naturaleza y las operaciones de Dios a nuestra razón.»

(25) Sobre la definición de este término y en *La Entrevista a Burman* se lee:

Objeción: Esta distinción ha sido imaginada por primera vez por el Autor. Ahora bien, alguien dirá: ¿Cómo es el mundo? ¿Acaso no posee límites determinados? ¿Puede existir una cosa en acto y singularmente sin poseer una naturaleza determinada y unos límites? ¿No es éste el caso del número, de la cantidad, etc...?

Respuesta: Nosotros nunca podemos hallar un límite en tales cosas y, en consecuencia, desde nuestro punto de vista son indefinidas; más aún, infinitas sin duda alguna, pues lo indefinido, siempre y siempre multiplicado, como es aquí nuestro caso, es el infinito mismo. Y así, podemos decir que el mundo es infinito, al igual que del número, etc... Pero, en relación con Dios, quizás conciba y comprenda límites determinados al mundo, al número, a la cantidad, y quizás comprenda algo mayor que el mundo, que el número, etc..., y, de este modo, sean finitos para él. Apreciamos que la naturaleza de estas cosas sobrepasa nuestra capacidad, pues siendo finitos no somos capaces de comprenderlas. Así pues, respecto de nosotros son indefinidas o finitas. (A-T, V, 167).

Ver artículos 20 ss. de La Parte Segunda.

(26) La equivalencia «causas eficientes/por qué medio» no deja espacio alguno para la consideración de fines o propósitos; la inconoscibilidad de los fines de Dios, refe-

rida *al todo* o bien a cada *una de las partes* del todo, había sido claramente establecida en la respuesta a *Las Quintas Objeciones*: «Sobre las Objeciones formuladas contra la Cuarta Meditación». De este modo Descartes mantenía la doctrina expresada con toda claridad en el C. VI de *El Mundo o Tratado sobre la Luz* (A-T, IX, 34, 20 ss.) y en el mismo «*Tratado del Hombre*» en cuanto que «la fisiología» no ha de ser considerada sino como una parte de la mecánica o del discurso físico sobre los cuerpos. Estamos, pues, ante el mismo contexto teórico que le permite a Cordemoy titular a su estudio *Discurso físico sobre la palabra*.

Sólo en el supuesto de que Dios exista, el orden natural constituirá una muestra de su poder y, por tanto, no es extraño que se apreciara en su misma época la compatibilidad de tal física con el teísmo y ateísmo. En *El Mundo* claramente se aprecia (A-T, XI, 38, 1 ss.) que inmutabilidad y permanencia de las leyes vienen a ser equivalente; de igual modo, la misma doctrina se desprende de *El Discurso del Método* (A-T, VI, 64/ DM/ALF 46).

(27) Ver artículo 13 de esta parte; principalmente la parte final del mismo.

(28) Ver los artículos 4 y 5 de esta Parte.

(29) Véase la *Meditación Cuarta* donde se desarrolla que sólo el uso correcto de ambas facultades (entendimiento y voluntad) debe de ser considerado a los efectos de evitar el error.

(30) Véase el artículo de H. Caton: «Will and reason in Descartes Theory of Error», *Journal of Philosophy*, Vol. LXXII: 4, 27 febrero 1975, pp. 87 ss.

(31) A partir de *Los Principios* se acentúa el tratamiento de la libertad en razón de la absoluta espontaneidad de la voluntad y, en consecuencia, la presencia de las ideas de mérito/demérito (Ver carta a Elisabeth, 3 noviembre 1645; A-T, IV, 333, 3). En este sentido tanto la correspondencia con Mesland como con Cristina de Suecia es muy clara. Por una parte se asume que «*siempre nos es posible evitar proseguir tras un bien claramente conocido o admitir una verdad evidente con tal que consideremos que es un bien afirmar por tal medio nuestro libre arbitrio*» (A-T, IV, 173, 20). Por otra parte, la afirmación de nuestra libertad es calificada «*...como lo más propiamente nuestro y lo que más nos interesa..., de donde se sigue que sólo de preservar lo que es propiamente nuestro, puedan proceder nuestras más grandes satisfacciones*» (A-T, V, 85, 12 ss).

(32) Se alude a los artículos 5 y 6 de esta parte.

(33) Descartes no intenta conciliar racionalmente ambas tesis. La carta a Elisabeth (A-T, IV, 333) es muy expresiva del propósito fundamental: nuestras acciones son dignas de alabanza o censura. Asimismo, se destaca el hecho fundamental: «el conocimiento de la existencia de Dios no debe impedirnos estar seguros de nuestro libre arbitrio porque lo experimentamos y sentimos en nosotros mismos».

(34) Se inicia la exposición de su teoría de la percepción y también de temas que fueron especialmente polémicos si nos atenemos al desarrollo de «*La Meditación Segunda*», «*La Meditación Tercera*» y de las distintas objeciones con que fueron presentadas *Las Meditaciones Metafísicas*. En consecuencia, este texto (arts. 43 y ss) lo consideramos como claramente complementario y subsidiario de los anteriormente citados a los efectos de decidir sobre el significado y alcance de la regla de la claridad y distinción: «*...illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*» (A-T, VII, 35,14; MM/ALF 31).

Ahora bien, este texto de *Los Principios de la Filosofía* entiendo que es muy significativo por cuanto registra todos los elementos que son auténticamente perturbadores de la comprensión de la teoría de la evidencia/verdad y de su *dimensión lógica*. En

primer lugar, se aprecia que tanto de *las ideas o nociones* (art. 54) como de *las proposiciones* cabe afirmar que son objeto de percepción clara y distinta. Se mantiene, pues, la misma dualidad que se hizo patente en «La Meditación Tercera» donde (A-T, VII, 35,10) se afirma «*in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio eius quod affirmo*»: lo que *se afirma* no puede ser sino una proposición y el modelo que Descartes tiene ante sí es claro: «*sum certus me esse rem cogitatem*». No obstante, la formulación de la regla no permite establecer distinción o campo de aplicación: «*illud omne esse verum, quod clare et distincte percipio*»; ello es coherente con el hecho de que nos hable de la idea clara y distinta de 'materia', etc... Una pregunta, pues, es inevitable: ¿Piensa Descartes que hay percepciones claras y distintas que tienen como objeto las mismas proposiciones y, en otros casos, ideas? ¿Qué dificultades conlleva asumir una respuesta afirmativa? ¿Qué razones hay para no entender que el ámbito de aplicación de la regla de la evidencia se extiende a ideas y proposiciones? El desarrollo de esta cuestión, tal y como Frankfurt la ha efectuado (ob. cit. p. 128 ss.), es clave para discernir sobre el valor lógico de esta teoría de la evidencia/verdad.

Por otra parte, el texto de *Los Principios de la Filosofía* recupera de nuevo la analogía (art. 45) que ha dado lugar en la corriente sajona de comentaristas a entender la percepción clara y distinta como una experiencia inmediata en la que algo es dado al entendimiento.

Finalmente, opera la concepción de las ideas como «todo lo que está en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa», todo aquello de lo que somos conscientes o es inmediatamente aprehendido.

(35) La forma en que Descartes mantiene estas llamadas de atención acerca de los testimonios facilitados por la memoria en cuanto que pueden ser origen de error, nada tiene que ver con que fuera la fiabilidad de la memoria lo puesto en cuestión mediante la hipótesis del genio maligno (Ver el estudio de Doney, «Did Caterus misunderstand Descartes's ontological proof?», *Recherches sur le XVII siècle*, Vol. 8, 1986, pp. 19-28).

(36) El lector de *Las Meditaciones Metafísicas* no se encuentra, tal y como es el caso en *Los Principios de la Filosofía*, con una definición; por el contrario, la secuencia de la meditación segunda habría de permitir al lector configurar la definición de la percepción clara y distinta.

(37) La analogía que establece con la visión es altamente perturbadora de su teoría de la percepción y claramente favorece la crítica de esta concepción por parte de Husserl: «*Lo singular no es —conscienzalmente— nada por sí; la percepción de una cosa es su percepción en un campo perceptual. Y así como la cosa singular sólo tiene sentido en la percepción mediante un horizonte abierto de 'percepciones posibles' en tanto que lo auténticamente percibido 'remite' a una multiplicidad sistemática de posibles representaciones conforme a la percepción que le pertenecen consonantemente, así también la cosa tiene de nuevo un horizonte: frente al 'horizonte interno' un 'horizonte externo'; precisamente en tanto que cosa de un campo de cosas, y esto remite en definitiva a todo 'el mundo en tanto que mundo perceptivo'* (*La Crisis de las Ciencias Europeas...*, p. 171 (par. 46) Crítica, 1991; Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas).

Por otra parte, cabe afirmar, argumentando sobre la meditación segunda y la tercera, que algo es claro para alguien cuando ese alguien «*reconoce que no hay razón alguna coherente para dudar de ello o bien cuando comprende que no puede concebir su falsedad*»; ésta es la concepción de la «claridad», argumentada por Frankfurt en su comentario a

Las Meditaciones Metafísicas (ob. cit., p. 140); asimismo, cabe registrar otra concepción de 'claridad', dado que *Las Meditaciones Metafísicas* ofrecen una definición de 'percepción confusa o oscura' que es muy clarificadora y no requiere de esta analogía: «*se llama oscura o confusa una concepción porque en ella se contiene algo no conocido*» (A-T, VII, 147; MM/ALF 121). Es en función de esta definición como establece la de «*conocimiento adecuado*»: entiende por tal aquel que contiene «*todas y cada una de las propiedades que son en la cosa conocida*»; definición que se realiza en función de las ideas o nociones, pero que sería extensible a las proposiciones: bastaría para ello, como indica Frankfurt, con asumir que el conocimiento adecuado de una proposición encierra todo aquello que la proposición implica.

Si tal es la definición de «*confuso*», fácil es apreciar que el conocimiento adecuado viene a representar el mayor nivel de claridad. Si es o no un nivel de claridad al que el conocimiento del hombre puede acceder, es una de las cuestiones a las que Descartes ofreció respuestas más ambiguas si se considera que deberíamos determinar en base a qué estamos en condiciones de afirmar si poseemos o no un conocimiento adecuado (A-T, VII, 220, 17 ss; MM/ALF 180). Si tal es el caso, si no podemos determinar si poseemos o no un conocimiento adecuado, ¿estamos en condición de determinar si poseemos o no una percepción clara y distinta en sentido absoluto? ¿Qué claridad y distinción debe de tener una percepción para satisfacer las exigencias planteadas por la regla cartesiana?

(38) Esta descripción de una percepción parece tener un claro objetivo: establecer qué está y qué no está justificado; cómo la percepción clara y distinta remite a o requiere de la actividad del entendimiento y cómo todo depende de la interpretación que llegue a hacerse de «lo sentido».

(39) En *La entrevista a Burman* se localiza el siguiente texto:

Objeción: ¿*Pero dónde se hallan las verdades contingentes como 'el perro corre'?*

Respuesta: *Por verdades eternas el autor entiende aquí aquellas verdades que son denominadas verdades comunes, por ejemplo, 'es imposible que una misma cosa sea y no sea'*. En cuanto a las verdades contingentes, atañen a las cosas existentes que abarcan...» (A-T, V, 167).

(40) Aun cuando es consciente de los temas que no recibirán un completo desarrollo en *Los Principios*, sin embargo en la Cuarta Parte, artículos 189 y siguientes tratará esta cuestión.

Es, no obstante, de gran interés asumir la referencia a *El Tratado del Hombre* (Alianza, Madrid 1990), así como el desarrollo de la carta a Elisabeth (21 mayo 1643; A-T, III, 663 ss.).

(41) Ver en *Las Meditaciones Metafísicas* (A-T, IX-1,94/95; MM/ALF, 99/100).

(42) Ver preferentemente los artículos 43 y 44 de la Segunda Parte, aun cuando pudiera considerarse que esta alusión también contempla el desarrollo contenido en los artículos 24 al 54 de esta misma parte.

(43) Ver lo expuesto en el artículo 48.

(44) A partir del artículo 19 de la Parte Tercera de *Los Principios* se ubica su opinión sobre estas cuestiones.

(45) Ver los artículos 43 al 47 de esta parte.

(46) La lectura del presente artículo entiendo que requiere tener presente la doctrina expuesta en el artículo con el que Descartes cierra *Los Principios de la Filosofía*. Cabría pensar que ambos artículos son otras tantas formas de hacer realidad la reflexión con que se abren las *Cogitationes Privatae* (A-T, X, 213, 4): «*...sic ego, hoc mundi theatrum concessurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeco*». Y, sin embargo,

no creo que tal deba ser la valoración de estos artículos si se considera el contenido de la nota (2) y (4) a «la Carta del Autor al Traductor». No son éstos los únicos pasajes en que Descartes entiende que sus teorías físicas pueden verse relegadas por ser falsas; en tal caso y habiendo sido deducidos los principios generales de su física de los «*principios*» de la metafísica, también estos principios habrían de ser repudiados por falsos. Tal posibilidad no aparece contemplada (no siendo Dios intrínseca y constantemente mendaz, ¿qué razones tenemos para poner en duda la verdad de lo que nuestra intuición nos garantiza?) y, por otra parte, cómo mantener abierta la posibilidad expuesta en el artículo final sin seguir asumiendo como verdadera su teoría del conocimiento; como hizo notar Clarke, D. M., «*no puede explicar el carácter falible de la física sino por medio de una metafísica no contestada*» («*Physique et Métaphysique chez Descartes*», *Archives de Philosophie*, 43, 3, p. 476). No obstante, tanto textos de la Carta prefacio como de la segunda parte de *Los Principios de la Filosofía* parecen defender una dependencia lógica de los principios físicos de los principios metafísicos.

NOTAS A «LA PARTE SEGUNDA»

(1) Se alude al artículo 4 de la Primera Parte.

(2) Esta reiterada apelación a la historia individual para explicar y dar razón del error no sólo tiene sentido en cuanto rechaza la corrupción de la razón en base a la postulación del pecado original (paradigma de explicación recogido en *Las Confesiones*, X), sino en cuanto asume que tal disposición por el hecho de ser adquirida puede ser corregida y anulada. La apelación a la libertad se convierte en el resorte fundamental, tal como ha dejado claro en la parte primera, art. 6. El análisis de *Las Pasiones* del alma se atendería a esta misma valoración de la historia individual.

(3) La organización y desarrollo de *Los Principios de la Filosofía* evitan el recurso expuesto en *El Mundo o Tratado de la Luz* o bien en *El Discurso del Método*; cabe afirmar que expondrá sus opiniones con libertad y que no deja este mundo y sus seres, como objeto de las discusiones de los doctos. Esto es, ya no se ve en la necesidad de opinar «*que podría acontecer en un nuevo mundo...*» (DM/ALF, 32), que es semejante en todo al nuestro, sino que indaga los principios de las cosas materiales y aporta las explicaciones de sus propiedades fundamentales. La Tercera parte de *Los Principios*, v. gr. en su artículo 4 nos da cuenta de «los principales fenómenos» que habrá de explicar. Aportar el esquema argumental para justificar que «*lo mental*» representa algo que no lo es, constituye tanto el tema de la *Sexta Meditación* como de este artículo.

(4) En la edición latina se lee: «*Ipsam enim clare intelligimus tamquam rem a Deo et a nobis, sive a mente nostra plane diversam; ac etiam clare videre nobis videmur, eius ideam a rebus extra nos positis, quibus omnino similis est, advenire*» («Pues claramente entendemos la materia como una cosa que es completamente distinta de Dios y de nosotros, es decir, totalmente distinta de nuestra mente; asimismo, también nos parece que vemos claramente que su idea procede de cosas situadas fuera de nosotros y a las que es semejante por completo»; A-T, 41, 3 ss.).