

# DESCARTES: “MEDITACIONES METAFÍSICAS”

## Textos y Comentarios

1.-OBJETIVO GENERALES DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES .....	2
2.-PRIMERA MEDITACION: DE LAS COSAS QUE PUEDEN PONERSE EN DUDA .....	2
3.-IDEAS PRINCIPALES .....	7
4.-COMENTARIO A LA PRIMERA MEDITACION. ....	8
5.-MEDITACIÓN SEGUNDA: SOBRE LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA Y DEL HECHO DE QUE ES MÁS COGNOSCIBLE QUE EL CUERPO .....	11
6.-IDEAS PRINCIPALES .....	18
7.-COMENTARIO A LA SEGUNDA MEDITACION .....	19
8.-MEDITACIÓN TERCERA: DE DIOS, QUE EXISTE .....	23
9.-IDEAS PRINCIPALES .....	36
10.-COMENTARIO A LA TERCERA MEDITACION .....	39
11.-MEDITACIÓN CUARTA: SOBRE LO VERDADERO Y LO FALSO .....	43
12.-IDEAS PRINCIPALES.....	51
13.-COMENTARIO A LA CUARTA MEDITACION.....	51
14.-MEDITACIÓN QUINTA: SOBRE LA ESENCIA DE LAS COSAS MATERIALES. Y NUEVAMENTE SOBRE DIOS Y QUE EXISTE.....	55
15.-IDEAS PRINCIPALES.....	61
16.-COMENTARIO A LA MEDITACION QUINTA .....	62
17.-MEDITACIÓN SEXTA: SOBRE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES Y SOBRE LA DISTINCIÓN REAL DEL ALMA Y DEL CUERPO.....	65
18.-IDEAS PRINCIPALES.....	79
19.-COMENTARIOS A LA SEXTA MEDITACION .....	81
BIBLIOGRAFÍA.....	86

**Eugenio Molera, Licenciado en Filosofía y Ciencias de la educación.**

### 1.-OBJETIVO GENERALES DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES

Entres los *objetivos* principales de la *Filosofía de Descartes* se podrían destacar los siguientes:

No intentar llegar al descubrimiento de una *multitud de verdades* sino desarrollar un *sistema de proposiciones* en donde no se diese por supuesto nada que no fuese *evidente* en sí mismo.

Alcanzar un *conocimiento teórico*, seguro e indubitable, así como utilizar con rigor la razón para saber *conducirse rectamente* en la vida.

Alcanzar una identificación entre el modelo la *matemática* y el de la *filosofía*. La certeza y el rigor de las deducciones alcanzadas por la matemática deberían ser, según Descartes, son un *modelo* que seguir para aplicar al ámbito del pensamiento filosófico.

Las “*Meditaciones Metafísicas*” y el “*Discurso del Método*”, son sus obras más importantes. En la primera, Descartes, se plantea descubrir *verdades evidentes*, pero para ello ha de poner en “*jaque mate*” todo el saber de la época que era tenido como cierto y seguro.

*Primero se expone el texto de cada una de las meditaciones y a continuación se realiza el comentario, esquematizando las ideas principales de cada meditación y después desarrollando su argumento.*

### 2.-PRIMERA MEDITACION: DE LAS COSAS QUE PUEDEN PONERSE EN DUDA

*Ya me percaté hace algunos años de **cuántas opiniones falsas admití como verdaderas** en la primera edad de mi vida y de cuán dudosas eran las que después construí sobre aquéllas, de modo que **era preciso destruirlas de raíz para comenzar de nuevo desde los cimientos si quería establecer alguna vez un sistema firme y permanente**; con todo, parecía ser esto un trabajo inmenso, y esperaba yo una edad que fuese tan madura que no hubiese de sucederle ninguna más adecuada para comprender*

esa tarea. Por ello, he dudado tanto tiempo, que sería ciertamente culpable si consumo en deliberaciones el tiempo que me resta para intentarlo. Por tanto, habiéndome desembarazado oportunamente de toda clase de preocupaciones, me he procurado un reposo tranquilo en apartada soledad, **con el fin de dedicarme en libertad a la destrucción sistemática de mis opiniones.** Para ello no será necesario que pruebe la falsedad de todas, lo que quizá nunca podría alcanzar; sino que, puesto que la razón me persuade a evitar dar fe no menos cuidadosamente a las cosas que no son absolutamente seguras e indudables que a las abiertamente falsas, **me bastará para rechazarlas todas encontrar en cada una algún motivo de duda.** Así pues, no me será preciso examinarlas una por una, lo que constituiría un trabajo infinito, sino que **atacaré inmediatamente los principios mismos en los que se apoyaba todo lo que creí en un tiempo,** ya que, excavados los cimientos, se derrumba al momento lo que está por encima edificado.

**Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos;** he descubierto, sin embargo, que **éstos engañan** de vez en cuando y **es prudente no confiar** nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez. Con todo, aunque a veces los sentidos nos engañan en lo pequeño y **en lo lejano,** quizás hay otras cosas de las que no se puede dudar aun cuando las recibamos por medio de estos, como, por ejemplo, que estoy aquí, que estoy sentado junto al fuego, que estoy vestido con un traje de invierno, que tengo este papel en las manos y cosas por el estilo. **¿Con qué razón se puede negar que estas manos y este cuerpo sean míos?** A no ser que me asemeje a no sé qué locos cuyos cerebros ofusca un pertinaz vapor de tal manera atrabiliario que aseveran en todo momento que son reyes, siendo en realidad pobres, o que están vestidos de púrpura, estando desnudos, o que tienen una jarra en vez de cabeza, o que son unas calabazas, o que están creados de vidrio; pero éstos son dementes, y yo mismo parecería igualmente más loco que ellos si me aplicase sus ejemplos.

*Perfectamente, como si yo no fuera un hombre que suele dormir por la noche e imaginar en sueños las mismas cosas y a veces, incluso, menos verosímiles que esos desgraciados cuando están despiertos. **¡Cuán frecuentemente me hace creer el reposo nocturno lo más trivial, como, por ejemplo, que estoy aquí, que llevo puesto un traje, que estoy sentado junto al fuego, cuando en realidad estoy echado en mi cama después de desnudarme!** Pero ahora veo ese papel con los ojos abiertos, y no está adormilada esta cabeza que muevo, y consciente y sensiblemente extendiendo mi mano, puesto que un hombre dormido no lo experimentaría con tanta claridad; como si no me acordase de que he sido ya otras veces engañado en sueños por los mismos pensamientos. Cuando doy más vueltas a la cuestión veo sin duda alguna **que estar despierto no se distingue con indicio seguro del estar dormido, y me asombro de manera que el mismo estupor me confirma en la idea de que duermo.***

*Pues bien: soñemos, y que no sean, por tanto, verdaderos esos **actos particulares**; como, por ejemplo, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos; pensemos que quizá ni tenemos tales manos ni tal cuerpo. Sin embargo, se ha de confesar que han sido vistas durante el sueño como unas ciertas imágenes pintadas que no pudieron ser ideadas sino a la semejanza de cosas verdaderas y que, por lo tanto, estos órganos generales (los ojos, la cabeza, las manos y todo el cuerpo) existen, no como cosas imaginarias, sino verdaderas; puesto que los propios pintores ni aun siquiera cuando intentan pintar las sirenas y los sátiros con las formas más extravagantes posibles, pueden crear una naturaleza nueva en todos los conceptos, sino que entremezclan los miembros de animales diversos; incluso si piensan algo de tal manera nuevo que nada en absoluto haya sido visto que se le parezca ciertamente, al menos deberán ser verdaderos los colores con los que se componga ese cuadro. De la misma manera, aunque estos órganos generales (los ojos, la cabeza, las manos, etc.) puedan ser imaginarios, se habrá de reconocer al menos otros verdaderos más simples y universales, de los cuales como de colores verdaderos son creadas esas imágenes de las cosas que existen en nuestro conocimiento, ya sean falsas, ya sean verdaderas.*

A esta clase parece pertenecer la naturaleza corpórea en general en su extensión, al mismo tiempo que la figura de las cosas extensas. La cantidad o la magnitud y el número de estas, el lugar en que estén, el tiempo que duren, etc.

**En consecuencia, deduciremos quizá sin errar de lo anterior que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás disciplinas que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son ciertamente dudosas, mientras que la aritmética, la geometría y otras de este tipo, que tratan sobre las cosas más simples y absolutamente generales, sin preocuparse de si existen en realidad en la naturaleza o no, poseen algo cierto e indudable, puesto que, ya esté dormido, ya esté despierto, dos y tres serán siempre cinco y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados; y no parece ser posible que unas verdades tan obvias incurran en sospecha de falsedad.**

No obstante, está grabada en mi mente una antigua idea, a saber, **que existe un Dios que es omnipotente y que me ha creado tal como soy yo. Pero, ¿cómo puedo saber que Dios no ha hecho que no exista ni tierra, ni magnitud, ni lugar, creyendo yo saber, sin embargo, que todas esas cosas no existen de otro modo que como a mí ahora me lo parecen?** ¿E incluso que, del mismo modo que yo juzgo que se equivocan algunos en lo que creen saber perfectamente, así **me induce Dios a errar siempre que sumo dos y dos o numero los lados del cuadrado o realizo cualquier otra operación si es que se puede imaginar algo más fácil todavía?** Pero quizá Dios no ha querido que yo me engañe de este modo, puesto que de él se dice que **es sumamente bueno**; ahora bien, si repugnase a su bondad haberme creado de tal suerte que siempre me equivoque, también parecería ajeno a la **misma permitir que me engañe a veces; y esto último, sin embargo, no puede ser afirmado.**

Habrán quizás algunos que prefieran negar a un Dios tan potente antes que suponer todas las demás cosas inciertas; no les refutemos, y **concedamos que todo este argumento sobre Dios es ficticio**; pero ya imaginen que yo he llegado a lo que soy por el destino, ya por casualidad, ya por una serie

continuada de cosas, ya de cualquier otro modo, puesto que engañarse y errar parece ser una cierta imperfección, cuanto menos potente sea el creador que asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque. No sé qué responder a estos argumentos, pero finalmente me veo obligado a reconocer que de todas aquellas **cosas que juzgaba antaño verdaderas no existe ninguna sobre la que no se pueda dudar**, no por inconsideración o ligereza, sino por razones fuertes y bien meditadas. Por tanto, no menos he de abstenerme de dar fe a estos pensamientos que a los que son abiertamente falsos, si quiero encontrar algo cierto.

Con todo, no basta haber hecho estas advertencias, sino que es preciso que me acuerde de ellas; puesto que con frecuencia y aun sin mi consentimiento vuelven mis opiniones acostumbradas y atenazan mi credulidad, que se halla como ligada a ellas por el largo y familiar uso; y nunca dejaré de asentir y confiar habitualmente en ellas en tanto que las considere tales como son en realidad, es decir, dudosas en cierta manera, como ya hemos demostrado anteriormente, pero, con todo, muy probables, de modo que resulte mucho más razonable creerlas que negarlas. En consecuencia, no actuaré mal, según confío, si cambiando todos mis propósitos me engaño a mí mismo y las considero algún tiempo absolutamente falsas e imaginarias, hasta que al fin, una vez equilibrados los prejuicios de uno y otro lado, mi juicio no se vuelva a apartar nunca de la recta percepción de las cosas por una costumbre equivocada; ya que estoy seguro de que no se seguirá de esto ningún peligro de error, y de que yo no puedo fundamentar más de lo preciso una desconfianza, dado que me ocupo, no de actuar, sino solamente de conocer.

**Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad; consideraré que no tengo manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, sino que lo debo todo a una falsa opinión mía; permaneceré, pues, asido a esta meditación y de este modo,**

*aunque no me sea permitido conocer algo verdadero, **procuraré al menos con resuelta decisión, puesto que está en mi mano, no dar fe a cosas falsas y evitar que este engañador, por fuerte y listo que sea, pueda inculcarme nada.** Pero este intento está lleno de trabajo, y cierta pereza me lleva a mi vida ordinaria; como el prisionero que disfrutaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que estaba durmiendo, teme que se le despierte y sigue cerrando los ojos con estas dulces ilusiones, así me deslizo voluntariamente a mis antiguas creencias y me aterra el despertar, no sea que tras el plácido descanso haya de transcurrir la laboriosa velada no en alguna luz, sino entre las tinieblas inextricables de los problemas suscitados.*

### **3.-IDEAS PRINCIPALES**

1.-Decisión de dudar de todo de forma general.

2. Presunción de falsedad.

3. Utilización del método de la duda (duda metódica no escéptica). Debo dudar porque:

-los sentidos me engañan a veces. Cosas que percibo de lejos.

-argumento del sueño y la vigilia, que pone en jaque mate el hecho de que las percepciones que tengo cuando sueño y estoy despierto se parecen. Las cosas que percibo de cerca pueden ser dudosas.

4. Primera conclusión: todas las ciencias que dependen de los sentidos debo dudar de sus contenidos: Biología, Química. Física....

5. A diferencia de las matemáticas. Su grado de certeza es incuestionable, duerma o esté despierto dos más dos son cuatro.

6. Pero podría ser que Dios que lo puede todo, permita que me engañe, ¿incluso en el conocimiento de las matemáticas? La bondad de Dios impide esta suposición.

7. Propuesta de la hipótesis del genio maligno –contra los sentidos y la razón– para dudar incluso del saber de las matemáticas.

8. Radicalidad de la duda: todo ha sido puesto en duda: el mundo exterior, mi propio cuerpo, lo que pienso, el conjunto de las ciencias

#### 4.-COMENTARIO A LA PRIMERA MEDITACION.

En su primera meditación, Descartes busca la verdad irrefutable, la verdad de la que no es posible dudar. Busca, pues, un conocimiento sin duda, sin incertidumbre, algo que los hombres puedan señalar (metafóricamente...) y convenir en que es existente, real y verdadero, sean cuales sean las condiciones sociales, materiales o culturales de esos hombres: una realidad, por tanto, ajena a prejuicios, consideraciones provincianas o chauvinismos absurdos. Hay, por tanto, que diferenciar lo que es verdaderamente real, de lo que no. Para lograrlo, hay que dudar de todo, hasta que aparezca, como fundamento del mundo indiscutible, ese elemento o componente del que no sea posible sospechar su irrealdad. Nuestras ideas más queridas no sirven, ni valen nada, si no arriban a la cúspide de lo verdadero. Habrá que rechazarlas, si es preciso, sin ningún miramiento. Ya lo señala Descartes: *"Hoy, pues, que muy a propósito para este objeto he libertado a mi espíritu de toda clase de cuidados, me aplicaré con seriedad y con libertad a destruir en general mis antiguas opiniones"*.

Si, ante algo que consideramos real y verdadero, sospechamos que existe una cierta inseguridad, por ligera y nimia que sea la duda, nos veremos obligados a desecharlo. Así de sencillo. Nada es auténtico si pende sobre ello la más mínima sombra de incertidumbre. Entonces, habrá que analizar que puede ser ese “algo auténtico”, que resista la embestida de la desconfianza.

Examinemos, en primer lugar, el mundo a nuestro alrededor. Percibo cosas, objetos, tengo experiencias de ese mundo exterior. Mis sentidos ofrecen información de lo que hay más allá de mí, pero ¿son infalibles, mis sentidos? ¿Proporcionan siempre certezas sin duda? No, en absoluto. Los sentidos fallan, yerran, nos dicen que una cosa posee ciertas características cuando no es así, en realidad (sólo hay que ver los espejismos, las equivocaciones en las percepciones, etc.). Más, por otro lado, no es lícito creer tampoco que siempre nos engañen, pues hay interacciones entre ese mundo y nosotros que parecen evidentes por sí mismas (si me dejo caer por un precipicio, aunque tenga el

convencimiento de que el mundo exterior no existe, es casi seguro que acabaré hecho papilla en el fondo del barranco...). Así pues, los sentidos enseñan en parte cómo es el mundo, pero a veces engañan. De modo que ellos no pueden ser el fundamento real, puesto que Descartes pretende un saber absoluto, cierto en todo caso y momento, y ello no es así por lo que respecta a la experiencia sensible: *"Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez"*.

Esto es por lo que hace referencia a las percepciones lejanas. Pero, qué sucede con las percepciones, o sensaciones cercanas, que ahora estoy leyendo, que tengo cuerpo y brazos, esto parece innegable. Descartes, da un nuevo giro de tuerca, y propone un nuevo motivo de duda, la dificultad de distinguir la vigilia del sueño. Pero ¿y los sueños? Hay sueños muy vívidos, en los que se nos aparecen objetos, gentes y hechos casi idénticos a los que experimentamos cuando (suponemos...) estamos despiertos. Es, pues, verdaderamente difícil discriminar si estamos dormidos o no. Por ello, dado que los sentidos no colaboran para diferenciar un estado de otro (más aún, son ellos los “responsables” de tal confusión...), no pueden ser el fundamento de lo real, el proceso adecuado para acceder a la realidad irrefutable: *"Veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo"*

Pensemos, ahora, en las ciencias. Hay algunas que, al tratar de asuntos de cierta complejidad, o porque consiste en el estudio de “cosas compuestas”, como la física, la astronomía o la medicina, pueden verse como inciertas, porque dependen de los sentidos y de la observación a través de ellos; pero hay otras, sobretudo la matemática, que no analiza más que cosas simples y generales, sin preocuparse de si existen o no. Esta ciencia, la matemática, posee un conocimiento que parece cierto sea cual sea el estado en que me halle. En ambos mundos las matemáticas funcionan. *"Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no*

*parece posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna”.*

¿Podrían ser las matemáticas el sustento del mundo real, la base de la realidad? Es curioso, pero Descartes (él mismo notable matemático) responde negativamente. Ahora nos hallamos en el confín más radical de la duda cartesiana. Las matemáticas no sirven en nuestro empeño por alcanzar el conocimiento indubitable pues, aunque sus operaciones y verdades permanezcan sea cual sea mi estado, ya duerma o esté despierto, bien podría suceder que Dios, el ser omnipotente por definición, quisiera por alguna razón que nos equivocásemos (*“podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado...”*). Desde luego, a un Dios tal ya no le correspondería el atributo de suprema bondad, consustancial al concepto universal de Dios; además, demostrar la existencia de Dios es, precisamente, uno de los temas que Descartes tratará en un par de Meditaciones posteriores. Por todo ello, el filósofo francés se vio en la necesidad de crear un ente igualmente poderoso, tanto como Dios, pero perverso y malicioso: el genio maligno. El genio maligno tiene una sola función: provocar la constante equivocación, hacer que en nuestros pasos diarios, ya sean domésticos o filosóficos, erremos sin cesar. Es más, también provoca nuestro error en el ámbito matemático, aquel que, a priori, esquivaba la duda causada por el sueño. *“Así pues, supondré que hay [...] cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso”.*

Nos hallamos, pues, en el umbral de la desazón más absoluta. El genio maligno ha destruido todo lo que podíamos suponer que existía, nuestras opiniones y juicios sobre lo que es cierto o falso, bueno o malo. El límite entre la verdad y la mentira se difumina, y no hay asidero al que aferrarse. Pero Descartes no pierde

la esperanza. Debe haber algo estable, sólido, indestructible, sobre lo que construir un humano perdurable.

#### **5.-MEDITACIÓN SEGUNDA: SOBRE LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA Y DEL HECHO DE QUE ES MÁS COGNOSCIBLE QUE EL CUERPO**

*He sido arrojado a tan grandes dudas por la meditación de ayer, que ni puedo dejar de acordarme de ellas ni sé de qué modo han de solucionarse; por el contrario, como si hubiera caído en una profunda vorágine, **estoy tan turbado que no puedo ni poner pie en lo más hondo ni nadar en la superficie.** Me esforzaré, sin embargo, en adentrarme de nuevo por el mismo camino que ayer, es decir, **en apartar todo aquello que ofrece algo de duda, por pequeña que sea, de igual modo que si fuera falso; y continuaré así hasta que conozca algo cierto, o al menos, si no otra cosa, sepa de un modo seguro que no hay nada cierto. Arquímedes no pedía más que un punto que fuese firme e inmóvil, para mover toda la tierra de su sitio; por lo tanto, he de esperar grandes resultados si encuentro algo que sea cierto e indudable.***

*Supongo, por tanto, que todo lo que veo es falso; y que nunca ha existido nada de lo que la engañosa memoria me representa; no tengo ningún sentido absolutamente: el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. **¿Qué es entonces lo cierto? Quizá solamente que no hay nada seguro.** ¿Cómo sé que no hay nada diferente de lo que acabo de mencionar, sobre lo que no haya ni siquiera ocasión de dudar? ¿No existe algún Dios, o como quiera que le llame, que me introduce esos pensamientos? Pero, ¿por qué he de creerlo, si yo mismo puedo ser el promotor de aquéllos? ¿Soy, por lo tanto, algo? Pero he negado que yo tenga algún sentido o algún cuerpo; dudo, sin embargo, porque, ¿qué soy en ese caso? ¿Estoy de tal manera ligado al cuerpo y a los sentidos, que no puedo existir sin ellos? Me he persuadido, empero, de que no existe nada en el mundo, ni cielo ni tierra, ni mente ni cuerpo; ¿no significa esto, en resumen, que yo no existo? Ciertamente existía si me persuadí de algo. **Pero hay un no sé quién engañador***

*sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también, si me engaña a mí; y por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo. De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de concluir que siempre que digo «Yo soy, yo existo» o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad. No alcanzo, sin embargo, a comprender todavía quién soy yo, que ya existo necesariamente; por lo que he de procurar no tomar alguna otra cosa imprudentemente en lugar mío, y evitar que me engañe así la percepción que me parece ser la más cierta y evidente de todas. Recordaré, por tanto, qué creía ser en otro tiempo antes de venir a parar a estas meditaciones; por lo que excluiré todo lo que, por los argumentos expuestos, pueda ser combatido, por poco que sea, de manera que sólo quede en definitiva lo que sea cierto e inconcuso. **¿Qué creí entonces ser? Un hombre, naturalmente. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, puesto que se habría de investigar qué es animal y qué es racional, y así me deslizaría de un tema a varios y más difíciles, y no me queda tiempo libre como para gastarlo en sutilezas de este tipo.** Con todo, dedicaré mi atención en especial a lo que se me ocurría espontáneamente siguiendo las indicaciones de la naturaleza siempre que consideraba que era. Se me ocurría, primero, que yo tenía cara, manos, brazos y todo este mecanismo de miembros que aún puede verse en un cadáver, y **que llamaba cuerpo.** Se me ocurría además que me alimentaba, que comía, que sentía y que pensaba, todo lo cual **lo refería al alma.** Pero no advertía qué era esa alma, o imaginaba algo ridículo, como un viento, o un fuego, o un aire que se hubiera difundido en mis partes más imperfectas. No dudaba siquiera del cuerpo, sino que me parecía conocer definitivamente su naturaleza, la cual, si hubiese intentado especificarla tal como la concebía en mi mente, la hubiera descrito así: **como cuerpo comprendo todo aquello que está determinado por alguna figura, circunscrito en un lugar, que llena un espacio de modo que excluye de allí todo otro cuerpo, que es percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olor, y que es movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por***

*alguna otra cosa que le toque; ya que no creía que tener la posibilidad de moverse a sí mismo, de sentir y de pensar, podía referirse a la naturaleza del cuerpo; muy al contrario, me admiraba que se pudiesen encontrar tales facultades en algunos cuerpos.*

***Pero, ¿qué soy ahora, si supongo que algún engañador potentísimo, y si me es permitido decirlo, maligno, me hace errar intencionadamente en todo cuanto puede? ¿Puedo afirmar que tengo algo, por pequeño que sea, de todo aquello que, según he dicho, pertenece a la naturaleza del cuerpo? Atiendo, pienso, doy más y más vueltas a la cuestión: no se me ocurre nada, y me fatigo de considerar en vano siempre lo mismo. ¿Qué acontece a las cosas que atribuía al alma, como alimentarse o andar? Puesto que no tengo cuerpo, todo esto no es sino ficción. ¿Y sentir? Esto no se puede llevar a cabo sin el cuerpo, y además me ha parecido sentir muchas cosas en sueños que he advertido más tarde no haber sentido en realidad. ¿Y pensar? Aquí encuéntrame lo siguiente: **el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; yo soy, yo existo: es manifiesto. Pero ¿por cuánto tiempo? Sin duda, en tanto que pienso, puesto que aún podría suceder, si dejase de pensar, que dejase yo de existir en absoluto. No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto; soy, por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón, vocablos de un significado que antes me era desconocido. Soy, en consecuencia, una cosa cierta, y a ciencia cierta existente. Pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho, una cosa que piensa.*****

*¿Qué más? Supondré que no soy aquella estructura de miembros que se llama cuerpo humano; que no soy un cierto aire impalpable difundido en mis miembros, ni un viento, ni un fuego, ni un vapor, ni un soplo, ni cualquier cosa que pueda imaginarme, puesto que he considerado que estas cosas no son nada. Mi suposición sigue en pie, y, con todo, yo soy algo. ¿Sucedirá quizá que todo esto que juzgo que no existe porque no lo conozco no difiera en realidad de mí, de ese yo que conozco? No lo sé, ni discuto sobre este tema: ya que solamente puedo juzgar aquello que me es conocido. Conozco que existo; me pregunto ahora **¿quién, pues, soy yo que he advertido que***

*existo? Es indudable que este concepto, tomado estrictamente así, no depende de las cosas que todavía no sé si existen, y por lo tanto de ninguna de las que me figuro en mi imaginación. Este verbo «figurarse» me advierte de mi error; puesto que me figuraría algo en realidad en el caso de que imaginase que yo soy algo, puesto que imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corpórea. Pero sé ahora con certeza que yo existo, y que puede suceder al mismo tiempo que todas estas imágenes y, en general, todo lo que se refiere a la naturaleza del cuerpo no sean sino sueños. Advertido lo cual, no me parece que erraré menos si digo: «imaginaré, para conocer con más claridad quién soy», que si supongo: «ya estoy despierto, veo algo verdadero, pero puesto que no lo veo de un modo definido, me dormiré intencionadamente para que los sueños me lo representen con más veracidad y evidencia». Por lo tanto, llego a la conclusión de que nada de lo que puedo aprehender por medio de **la imaginación** atañe al concepto que tengo de mí mismo, y de que se ha de apartar la mente de aquello con mucha diligencia, para que ella misma perciba su naturaleza lo más definidamente posible.*

***¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente.** No son pocas, ciertamente, estas cosas si me atañen todas. Pero ¿por qué no han de referirse a mí? ¿No dudo acaso de casi todas las cosas; no conozco algo, sin embargo, y afirmo que esto es lo único cierto y niego lo demás; no deseo saber algo, aunque no quiero engañarme; ¿no imagino muchas cosas aun sin querer, y no advierto que muchas otras proceden como de los sentidos? **¿Qué hay entre estas cosas, aunque siempre esté dormido, y a pesar de que el que me ha creado me haga engañarme en cuanto pueda, que no sea igualmente cierto que el hecho de que existo? ¿Qué es lo que se puede separar de mi pensamiento? ¿Qué es lo que puede separarse de mí mismo? Tan manifiesto es que **yo soy el que dudo, el que conozco y el que quiero, que no se me ocurre nada para explicarlo más claramente.** Por otra parte, **yo soy también el que imagino**, dado que, aunque ninguna cosa imaginada sea cierta, existe con todo el poder de imaginar, que es una parte de mi***

pensamiento. **Yo soy igualmente el que pienso**, es decir, advierto las cosas corpóreas como por medio de los sentidos, como, por ejemplo, veo la luz, oigo un ruido y percibo el calor. Todo esto es falso, puesto que duermo; sin embargo, me parece que veo, que oigo y que siento, lo cual no puede ser falso, y es lo que se llama en mí propiamente sentir; y esto, tomado en un sentido estricto, no es otra cosa que pensar.

A partir de lo cual empiezo a conocer un poco mejor quién soy; sin embargo, me parece (y no puedo dejar de creerlo) que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma el pensamiento, son conocidas con mayor claridad que este no sé qué mío que no se halla bajo mi imaginación, aunque sea en absoluto asombroso que pueda aprehender con mayor evidencia las cosas desconocidas, ajenas a mí, y que reconozco que son falsas, que lo que es verdadero, lo que es conocido, que yo mismo, en definitiva. Pero ya veo lo que ocurre: mi mente se complace en errar y no soporta estar circunscrita en los límites de la verdad. Sea, pues, y dejémosle todavía las riendas sueltas para que pueda ser dirigida si se recogen oportunamente poco después.

Pasemos a las cosas que, según la opinión general, son aprehendidas con mayor claridad entre todas: es decir, los cuerpos que tocamos y vemos; no los cuerpos en general, ya que estas percepciones generales suelen ser un tanto más confusas, sino tan sólo en particular. **Tomemos, por ejemplo, esta cera:** ha sido sacada de la colmena recientemente, no ha perdido todo el sabor de su miel y retiene algo del olor de las flores con las que ha sido formada; su color, su figura y su magnitud son manifiestos; es dura, fría, se toca fácilmente y si se la golpea con un dedo emitirá un sonido; tiene todo lo que en resumidas cuentas parece requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido lo más claramente posible. Pero he aquí que mientras hablo se la coloca junto al fuego; desaparecen los restos de sabor, se desvanece la figura, su magnitud crece, se hace líquida y cálida; apenas puede tocarse y no emitirá un sonido si se la golpea. ¿Queda todavía la misma cera? Se ha de confesar que sí: nadie lo niega ni piensa de manera distinta. ¿Qué existía, por tanto, en aquella cera que yo aprehendía tan claramente? Con seguridad, nada de lo que aprecié con los

sentidos, puesto que todo lo que excitaba nuestro gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído se ha cambiado; pero con todo, la cera permanece.

Quizás era lo que pienso ahora: que la cera misma no consiste en la dulzura de la miel, en la fragancia de las flores ni en su blancura, ni en su figura ni en el sonido, sino que es un cuerpo que hace poco se me mostraba con unas cualidades y ahora con otras totalmente distintas. ¿Qué es estrictamente eso que así imagino? Pongamos nuestra atención y, dejando aparte todo lo que no se refiera a la cera, veamos qué queda: nada más que algo extenso, flexible y mudable. ¿Qué es ese algo flexible y mudable? ¿Quizá lo que imagino, es decir, que esa cera puede pasar de una forma redonda a una cuadrada y de ésta a su vez a una triangular? **De ningún modo, puesto que me doy cuenta de que la cera es capaz de innumerables mutaciones de este tipo y de que yo, sin embargo, no puedo imaginarlas todas; por tanto, esa aprehensión no se realiza por la facultad de imaginar. ¿Qué es ese algo extenso? ¿No es también su extensión desconocida? Puesto que se hace mayor si la cera se vuelve líquida, mayor todavía si se la hace hervir, y mayor aún si el calor aumenta; y no juzgaría rectamente qué es la cera si no considerase que ésta admite más variedades, según su extensión, de las que yo haya jamás abarcado con la imaginación. Hay que conceder, por tanto, que yo de ninguna manera imagino qué es esta cera, sino que la percibo únicamente por el pensamiento. Me refiero a este pedazo de cera en particular, ya que ello es más evidente todavía en la cera en general. Así pues, ¿qué es esta cera que no se percibe sino mediante la mente? La misma que veo, que toco, que imagino, la misma finalmente que creía que existía desde un principio. Pero lo que se ha de notar es que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, ni lo ha sido nunca, sino solamente **una inspección de la razón**, que puede ser imperfecta o confusa como era antes, o clara y definida como ahora, según atiendo más o menos a los elementos de que consta.**

Me admira ver cuán propensa es mi mente a los errores, porque, aunque piense esto calladamente y sin emitir sonidos, me confundo sin embargo en los

*propios vocablos y me engaño en el uso mismo de la palabra. Afirmamos, en efecto, que nosotros vemos la cera en sí si está presente, y que no deducimos que está presente por el color o la figura; de donde yo concluiría al punto que la cera es aprehendida por los ojos y no únicamente por la razón, si no viese desde la ventana los transeúntes en la calle, que creo ver no menos usualmente que la cera. Pero ¿qué veo excepto sombreros y trajes en los que podrían ocultarse unos autómatas? Sin embargo, juzgo que son hombres. **De este modo lo que creía ver por los ojos lo aprehendo únicamente por la facultad de juzgar que existe en mi intelecto.***

*Pero un hombre que desea saber más que el vulgo debe avergonzarse de encontrar duda en las maneras de hablar del vulgo; atendamos, por tanto, a la pregunta: ¿En qué momento percibí la cera más perfecta y evidentemente, cuando la vi por primera vez y creí que la conocía por el mismo sentido externo o al menos por el sentido común, es decir, por la potencia imaginativa, o cuando investigué con más diligencia no sólo qué era sino de qué modo era conocida? Dudar de esto sería necio, pues ¿qué hubo definido en la primera percepción? ¿Y qué hubo que no se admita que lo pueda tener otro animal cualquiera? Por el contrario, cuando separo la cera de las formas externas y la considero como desnuda y despojada de sus vestiduras, entonces, aunque todavía pueda existir algún error en mi juicio, no la puedo percibir sin el espíritu humano.*

*¿Qué diré yo, por tanto, **¿Qué diré por último de ese mismo espíritu, es decir, de mí mismo? En efecto, no admito que exista otra cosa en mí a excepción de la mente.** ¿Que creo percibir con tanta claridad esa cera? ¿Es que no me conozco a mí mismo no sólo con mucha más certeza y verdad sino también más definida y evidentemente? Pues si juzgo que la cera existe a partir del hecho de que la veo, mucho más evidente será que yo existo a partir del mismo hecho de que la veo. Puede ser que lo que veo no sea cera en realidad; puede ser que ni siquiera tenga ojos con los que vea algo, pero no puede ser que cuando vea o —lo que ya no distingo— cuando yo piense que vea, yo mismo no sea algo al pensar. Del mismo modo, si juzgo que la cera existe del hecho de que la toco, se deducirá igualmente que yo existo. Lo mismo se*

*concluye del hecho de imaginar de cualquier otra causa. **Esto mismo que he hecho constar de la cera es posible aplicarlo a todo lo demás que está situado fuera de mí.** Por tanto, si la percepción de la cera parece ser más clara una vez que me percaté de ella no sólo por la vista y por el tacto sino por más causas, **icon cuánta mayor evidencia se ha de reconocer que me conozco a mí mismo, puesto que no hay ningún argumento que pueda servirme para la percepción, ya de la cera, ya de cualquier otro cuerpo, que al mismo tiempo no pruebe con mayor nitidez la naturaleza de mi mente!** Ahora bien, existen tantas cosas en la propia mente mediante las cuales se puede percibir con mayor claridad su naturaleza, que todo lo que emana del cuerpo apenas parece digno de mencionarse.*

*He aquí que he vuelto insensiblemente a donde quería, puesto que, conociendo **que los mismos cuerpos no son percibidos en propiedad por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino tan sólo por el intelecto, y que no son percibidos por el hecho de ser tocados o vistos, sino tan sólo porque los concebimos, me doy clara cuenta de que nada absolutamente puede ser conocido con mayor facilidad y evidencia que mi mente;** pero, puesto que no se puede abandonar las viejas opiniones acostumbradas, es preferible que profundice en esto para que ese nuevo concepto se fije indeleblemente en mi memoria por la reiteración del pensamiento.*

## **6.-IDEAS PRINCIPALES**

1. Comienza la segunda meditación recapitulando con un cierto dramatismo la amplitud de la duda, que nos ha dejado la meditación anterior. Que nos queda, pues de verdadero. Quizás que no hay nada cierto en el mundo.
2. Descartes busca un punto de apoyo como Arquímedes, un primer principio evidente sobre el que apoyar su investigación.
- 3.-Su estrategia consiste en que el Genio maligno, me lleva a dudar de todo menos de una cosa, de que mientras pienso, existo.

4.-Está plenamente seguro de que ningún genio maligno puede hacerme dudar de ello, es decir, de que mientras dudo pienso si esas cosas son verdad o no, existo, soy. “Pienso luego existo. “Yo soy, yo existo.

5.-A continuación, investiga cual es la naturaleza del yo. ¿Qué es eso que soy? Soy pensamiento, es la capacidad de pensar la que me hace afirmar que yo existo. Luego soy una cosa que piensa.

6.-Y que es una cosa- sustancia- que piensa: una cosa que duda, que siente, que entiende, que afirma, que concibe, que imagina. El pensar hace relación a toda la vida humana.

7. “Yo pienso”, es el primer principio evidente, la primera verdad clara y distinta que Descartes andaba buscando para fundamentar su filosofía. El *primum cognitum*.

8.- Analiza los objetos a través del análisis del trozo de cera, para acabar afirmando, que no son los sentidos ni la imaginación la fuente de su conocimiento, sino el entendimiento.

### 7.-COMENTARIO A LA SEGUNDA MEDITACION

Alcanzada la cima de la duda radical y la desazón que conlleva, Descartes, turbado, prosigue sin embargo su búsqueda de que haya algo que se pueda saber de cierto, aunque no sea más que nada haya de cierto en el mundo. Para ello, recuerda la inadecuación de los sentidos para lograrlo: *“Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mentirosa memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu”*

El genio maligno, como vimos en la anterior nota, nos hacía dudar de todo, de todo lo que los sentidos proporcionan, e incluso hasta de aquel proceso intelectual en qué consisten las operaciones matemáticas, la más prometedora fuente de saber cierto, como creíamos que era. En efecto, el genio maligno impide que tengamos convicción plena de todo: de nuestros cuerpos, de lo transmitido por los sentidos, del mundo exterior en su totalidad, y, como

acabamos de decir, de la veracidad y adecuación de los productos mentales (ideas) que obtenemos de la actividad intelectual. Todas las ciencias, incluidas las matemáticas quedan en entredicho.

Ahora bien, pese a estas malignas acciones del genio, que me impiden incluso pensar algo cierto, es patente, sin embargo, que hay una sola cosa, nos dice Descartes, de la que yo puedo estar seguro: precisamente de eso, de que estoy pensando. Que todas las otras cosas alrededor y dentro de mí sean falsas no obsta, en absoluto, para que mientras yo piense en ellas, decida si son o no falsas (que pueden serlo, según sabemos), ese mismo pensar existe. Aunque llegue a la conclusión de que nada es real, esa misma conclusión ha sido generada por el acto de pensar; he pensado ese pensamiento; yo existo mientras pienso. Por tanto, al dudar de todo, incluso de que pueda dudar, estoy pensando, y ese pensamiento es real, auténtico, existente. Con ello llegamos al famoso “*Pienso, luego existo*” (en latín, cogito, ergo sum). “...*Si pienso algo, es porque yo soy. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que preciso es concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.*”

Así pues, con este saber superamos la desazón que pudiese causar el genio maligno: tenemos un conocimiento cierto de nosotros mismos... de hecho, en principio sólo de nosotros mismos, porque el del mundo exterior todavía no está demostrado. El siguiente paso es determinar qué somos nosotros, que nos define como humanos. Descartes rechaza considerarnos como animales racionales, no porque sea una definición falsa, sino porque su demostración es engorrosa y adolece de dificultades sobre qué es lo racional y lo animal. Opta, entonces, por entendernos como una combinación de cuerpo y alma. No obstante, por la hipótesis del genio maligno (incluso también por los sueños), ya sabemos que no podemos fiarnos de que poseemos nuestros atributos físicos; podrían ser falsos, ser otros, podrían no existir. ¿Y el alma, algunos de sus

atributos son indubitablemente ciertos? Dejando aparte los que se conectan, de un modo u otro, con el cuerpo (sentir, nutrirme, etc.), hay uno que parece cumplir ese requisito: el pensar. Aunque piense erróneamente, en virtud de la acción del genio maligno, estoy pensando; de modo que, por ello, existo. Es, pues, el pensamiento la facultad que me convierte en humano.

*“Así pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza. ¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”*

El pensamiento no engloba, tan sólo, aquellas actividades meramente intelectuales o, digamos, racionales. Es mucho más; cualquier acto que incluya pensamiento es real: así, imaginar, porque aunque imagine algo falso o inexistente, estoy imaginando (que se enlaza con el pensamiento: no podríamos imaginar sin pensar); y sentir, porque la capacidad sensitiva, pese a poder ser igualmente falsa, participa del pensamiento, del acto mismo de pensar. *“También es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aunque pueda ocurrir que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que “pensar”*

Y, en general, cualquier actividad de nuestra vida humana supone el cogito, precisa de él para llevarse a cabo; y en ese sentido, al contener todas ellas esa raíz de indubitable realidad, de irrefutable existencia, encierran su parte de verdad.

Finalmente, Descartes ofrece una demostración de que las cosas sensibles, que a veces se toman como más ciertas que las del propio pensamiento (por ejemplo, en el realismo ingenuo), son falibles, y para ello exponen el famoso ejemplo del pedazo de cera. Ese pedazo de cera nos comenta Descartes, aún posee la dulzura de la miel que contenía, algo del olor de las flores con que ha sido elaborado, su color, figura, su dureza, etc. Sin embargo, al acercarlo al fuego, pierde el saber, su olor ya no es el mismo, modifica su color, y cambia del todo su figura. ¿Podemos decir que allí está el mismo trozo de cera, aun sin contar tales alteraciones? Sí, hemos de confesarlo: es la misma cera. Pero, si es así, ¿qué es lo que entendíamos en el pedazo de cera como tal, ¿qué le confería su ser, su esencia, por así decirlo? Naturalmente no era gracias a nuestros sentidos, puesto que todo ello ha cambiado y, aún así, sigue siendo la misma cera. Lo que queda, una vez suprimidos aquellos atributos volubles, es que se trataba de algo extenso, flexible y cambiante. Ésos son los únicos aspectos de la cera que nos es dado saber con seguridad, afirma Descartes, pero no se nos revelan, no percibimos el pedazo de cera gracias a la visión, el tacto o la actividad meramente imaginativa, sino que es posible en virtud de una “*inspección del espíritu*”. Las descubrimos, y sabemos de su existencia, por un acto intelectual, por el pensamiento. Si conocemos los objetos sensibles no es, en definitiva, por los mismos medios sensibles, sino que sólo los conozco mediante el recurso al pensamiento, ya que cuando hacemos un juicio que abraza algo más allá que lo que proporcionan aquellas tres facultades básicas podemos estar totalmente equivocados. Y, concluye Descartes: *“Yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayores distinción y claridad? Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo. En efecto: pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada. Igualmente, si por tocar la cera juzgo que existe, se seguirá lo mismo, a saber, que existo yo. Y lo que he notado aquí de la cera es lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están fuera de mí. [...] Sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente*

*concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu”*

Por tanto, hemos alcanzado dos verdades auténticamente ciertas, irrefutables, de las que no cabe dudar si no queremos caer en el sin sentido de un mundo y una existencia ininteligibles: la realidad del cogito, es decir, de mi pensamiento, y la de ese mismo pensar como núcleo, como identidad y base de la existencia humana. Se trata de dos puntos cardinales del cartesianismo y el racionalismo. Sin embargo, en la siguiente Meditación Descartes hará un sorprendente giro y dedicará una amplia reflexión a la cuestión de Dios, tema que había sido desatendido hasta entonces.

### **8.-MEDITACIÓN TERCERA: DE DIOS, QUE EXISTE**

*Cerraré ahora los ojos, taparé los oídos, apartaré mis sentidos, destruiré en mi pensamiento todas las imágenes aun de las cosas corporales, o, al menos, puesto que eso difícilmente puede conseguirse, las consideraré vanas y falsas, y hablándome, observándome con atención, intentaré conocer y familiarizarme progresivamente conmigo mismo. **Yo soy una cosa que piensa, esto es, una cosa que duda afirma, niega, que sabe poco e ignora mucho, que desea, que rechaza y aun que imagina y siente.** Porque, en efecto, he comprobado que por más que lo que siento y lo que imagino no tenga quizás existencia fuera de mí, estoy seguro, sin embargo, de que estos modos de pensar que llamo **sentimientos e imaginaciones existen en mí en tanto son solamente modos de pensar.***

*Con todo esto he pasado revista a lo que realmente conozco, o al menos a lo que hasta ahora he notado que sabía. **Ahora veré con más diligencia si existen todavía otros conocimientos que aún no haya yo divisado.** Estoy seguro de ser una cosa que piensa: ¿no sé también, por ende, ¿qué se precisa para estar yo seguro de algo? En este primer conocimiento no existe nada más que una cierta percepción clara y determinada de lo que afirmo; lo cual no me bastaría para asegurarme de la certeza de una cosa si pudiese*

*sucedier que fuese falso lo que percibo de un modo claro y determinado. **Por lo tanto, paréceme poder establecer como una regla general que todo lo que percibo muy clara y determinadamente es verdadero.***

*Con todo, he admitido antes muchas cosas como absolutamente ciertas y manifiestas que, sin embargo, hallé más adelante ser falsas. ¿Qué cosas eran éstas? La tierra, el cielo, los astros y todo aquello a lo que llego por los sentidos. Pero, ¿qué es lo que percibía claramente acerca de esas cosas? Pues que las ideas o los pensamientos de tales cosas se presentaban a mi mente. Pero tampoco ahora niego que estas ideas existan en mí. Pero aún afirmaba otra cosa, que me parecía aprehender por estar acostumbrado a creerla, pero que en realidad no percibía, a saber, que existen ciertas cosas fuera de mí de las que procedían estas ideas, y a las que eran del todo semejantes. Y en esto era en lo que me equivocaba precisamente, o por lo menos, si yo estaba en lo cierto, ello no ocurría en virtud de ningún conocimiento mío. Cuando consideraba algo muy fácil y sencillo sobre la aritmética o la geometría, por ejemplo, que dos y tres son cinco o algo por el estilo, ¿no lo veía suficientemente claro para afirmar que era verdadero? Con todo, no por otra razón he pensado que se debía dudar sobre su certeza que porque se me ocurría que quizás algún Dios me había podido dar una naturaleza tal, que pudiese yo engañarme incluso en aquellas cosas que tengo por las más evidentes. **Siempre que me viene a la mente la opinión expresada antes sobre la suprema omnipotencia de Dios, me veo obligado a confesar que, siempre que quiera, le es fácil conseguir que me equivoque, aun en aquello que creo divisar de modo evidentísimo con los ojos del entendimiento. Sin embargo, siempre que me vuelvo a las cosas que creo percibir clarísimamente, me persuaden con tal evidencia, que me digo yo mismo: quienquiera que me engañe, nunca podrá conseguir que no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, o que sea cierto que yo no haya existido, cuando ya es cierto que existo, o que dos y tres sumados den un número mayor o menor que cinco, o cosas por el estilo, en las que veo una manifiesta contradicción. Ahora bien, puesto que no tengo ningún motivo para creer que algún Dios sea engañoso, y ni siquiera ahora sé a ciencia***

*cierta si existe algún Dios, es muy sutil y —por llamarla así metafísica— una causa de duda que depende solamente de tal opinión.*

*Para eliminarla también, **debo examinar, tan pronto como se me presente ocasión, la cuestión de si Dios existe, y, en el caso de que exista, si puede ser engañoso,** puesto que, si se dejan de lado estas cuestiones, paréceme que no puedo cerciorarme de ninguna otra cosa.*

*El orden de mi trabajo me obliga a distribuir todos mis pensamientos en diversos géneros, y a averiguar en cuáles hay propiamente verdad o falsedad. Unos pensamientos son como imágenes de cosas, que son los únicos a los que conviene el nombre de idea, como cuando pienso un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o Dios. Otros tienen además otras formas, como cuando deseo, temo, afirmo, niego; entonces aprehendo siempre alguna cosa como sujeto de mi reflexión, pero concibo algo más extenso que la simple similitud de esta cosa; unos se llaman voluntades o afectos, y los otros juicios.*

***En lo que se refiere a las ideas, si se consideran en sí mismas y no las refiero a alguna otra cosa, no pueden ser propiamente falsas; puesto que, si me imagino una cabra o una quimera, es cierto que imagino tanto la una como la otra.** Tampoco hay que temer falsedad alguna en la **misma voluntad o en los afectos,** puesto que, aunque pueda desear cosas malas o que no existan, está fuera de duda que yo deseo. Por lo tanto, nos restan solamente los juicios, en los que me he de esforzar por no engañarme. **El principal error y el más común que se puede encontrar en ellos, consiste en juzgar las ideas que existen en mí iguales o parecidas a las cosas que existen fuera de mí;** puesto que, si considerase tan sólo las ideas como maneras de mi pensamiento y no las refiriese a otras cosas, no podrían apenas ofrecer ocasión para errar. **De estas ideas, unas son innatas, otras adventicias y otras hechas por mí;** puesto que la facultad de aprehender qué son las cosas, qué es la verdad y qué es el pensamiento, no parece provenir de otro lugar que no sea mi propia naturaleza; en cuanto al hecho de oír un estrépito, ver el sol, sentir el fuego, ya he indicado que procede de ciertas cosas colocadas fuera de mí; y finalmente*

*las sirenas, los hipogrifos y cosas parecidas son creados por mí. **O aun quizá las puedo juzgar todas adventicias, o todas innatas, o todas creadas, puesto que todavía no he percibido claramente su origen.***

*He de examinar ahora, en relación a las ideas que considero tomadas de las cosas que existen fuera de mí, qué causa me mueve a **juzgarlas parecidas a esas cosas.** Ciertamente, así parece enseñármelo la naturaleza; además experimento en mí mismo que no dependen de mi voluntad y, por lo tanto, de mí mismo; frecuentemente se presentan aun sin mi consentimiento, ya que, quiera o no, siento el calor y por lo tanto considero que aquel sentido, o la idea del calor, procede de una cosa que no soy yo, es decir, del calor del fuego junto al cual estoy sentado. Y no hay nada más razonable que juzgar que es esa cosa la que me envía su semejanza, más bien que alguna otra. Voy a ver ahora si estas razones son suficientemente firmes. Cuando digo que he sido enseñado así por la naturaleza, quiero decir tan sólo que algún ímpetu espontáneo me impulsa a creerlo, y no que alguna luz natural me muestre que ello es verdadero. Estos dos conceptos son muy diferentes entre sí, puesto que las ideas que me son mostradas por la luz natural (por ejemplo, que del hecho de que dude, se deduzca que yo existo) de ningún modo pueden ser dudosas, dado que no puede haber ninguna otra facultad a la que me confíe tanto como a esta luz, ni que me pueda demostrar que aquello no sea verdadero; pero en lo que se refiere a los ímpetus naturales, ya he observado con frecuencia que he sido arrastrado por ellos a la peor parte cuando se trataba de elegir bien, y por lo tanto no veo razón alguna para confiarme a ellos en cualquier otra materia.*

*Finalmente, aunque estas ideas no dependan de mi voluntad, no por ello es seguro que procedan de cosas colocadas fuera de mí. De igual manera que aquellos ímpetus, sobre los que hablaba hace un momento, parecen existir ajenos a mi voluntad, así quizás hay también en mí alguna facultad, que no me es conocida todavía claramente, creadora de estas ideas, del mismo modo que hasta ahora me ha venido pareciendo que, mientras duermo, tales ideas se forman en mí sin intervención alguna de cosas externas.*

*Por último, aunque procedan de cosas ajenas a mí, no por ello se sigue que hayan de ser parecidas a ellas. Muy al contrario, me parece haber encontrado en muchas gran diferencia; como, por ejemplo, existen en mi mente dos ideas del sol, una adquirida por medio de los sentidos, que, según creo, debe incluirse entre las ideas adventicias, en la que se me aparece muy pequeño, y otra tomada del estudio astronómico, es decir, de ciertas nociones que me son innatas o formadas por mí de cualquier otro modo, y en la que el sol aparece muchas veces mayor que la tierra. Ambas ideas no pueden ser iguales al sol que existe fuera de mí, y el cálculo demuestra que es precisamente la más ajena a la realidad aquella que parece proceder más directamente del sol mismo. Todo lo cual demuestra que yo, no por razonamiento seguro, sino por un ciego impulso, he creído que existían cosas diferentes de mí que me enviaban sus ideas o sus imágenes por los órganos de los sentidos o por cualquier otro medio. Otro camino se me ocurre para investigar si hay fuera de mí ciertas cosas, cuyas ideas existen dentro de mí. En cuanto estas ideas son sólo modos de pensar, no encuentro en ellas ninguna diferencia y todas parecen provenir de mí de igual manera. Pero en tanto en cuanto una representa una cosa y otra, está claro que son entre sí totalmente diversas. Sin duda las que me presentan **las substancias** son algo más, y por decirlo así tienen más realidad objetiva, que aquellas que tan sólo **representan los modos** o los accidentes. De este modo, tiene más realidad objetiva la idea por la que concibo a Dios como un ser eterno, infinito, omnisciente, omnipotente, creador de todas las cosas que existen, excepto de sí mismo, que aquellas por las que se presentan las substancias finitas.*

*Es manifiesto, por tanto, que debe de haber al menos igual realidad en una causa total y eficiente que en el efecto de dicha causa. Porque ¿de dónde podría tomar su realidad el efecto a no ser de la causa? ¿Y de qué modo la causa puede otorgarla al efecto, a no ser que la posea? De lo que se deduce que la nada no puede crear algo, ni lo que es menos perfecto a lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en*

**sí más realidad.** Todo lo cual no sólo se aplica a los afectos, cuya realidad es actual o formal, sino también a las ideas, en las que se considera tan sólo la realidad objetiva. Es decir, una piedra, por ejemplo, que no existía antes, no puede empezar a existir si no es producido por alguna cosa en la que exista formal o eminentemente todo aquello de lo que está compuesta la piedra. Y no se puede producir calor en un sujeto que antes no lo tenía sino a partir de una cosa que sea al menos de un orden igualmente perfecto que el calor, y así indefinidamente. Por otra parte, no puede existir en mí la idea de calor o de una piedra a no ser que haya sido introducida en mí por una causa en la que exista al menos igual realidad que a mi juicio poseen el calor o la piedra. Pues, aunque esta causa no transmita su realidad actual o formal a mi idea, no se debe pensar en consecuencia que es por ello menos real; sino que la naturaleza de la misma idea es tal, que no exige en sí ninguna otra realidad formal excepto aquella que toma de mi pensamiento, del cual es un modo. **Por otra parte, el hecho de que una idea tenga esta o aquella realidad en vez de otra cualquiera debe provenir de alguna causa en la que exista al menos tanta realidad formal cuanto realidad objetiva tiene la idea.** Porque si suponemos que existe algo en la idea que no se encuentra en la causa, entonces esto lo posee de la nada; ahora bien, por muy imperfecto que sea ese modo de ser por el que una cosa se encuentra de un modo objetivo en nuestro entendimiento mediante la idea, no por eso, sin embargo, no es absolutamente nada, y no puede, por lo tanto, existir de la nada.

No debo suponer, por otra parte, que, puesto que la realidad que considero en mis ideas es tan sólo objetiva, no es necesario que la misma realidad exista de un modo formal en las causas de las mismas, sino que basta que exista en las causas también de un modo objetivo. Puesto que, como el modo objetivo de ser corresponde a las ideas según su propia naturaleza, así el modo formal de ser corresponde a las causas de las ideas, al menos a las primeras y principales, según su propia naturaleza. Y aunque una idea pueda proceder de otra, no se da, sin embargo, una sucesión hasta el infinito, sino que se debe llegar a alguna primera idea, cuya causa sea equivalente a un original, en el cual esté contenida formalmente toda la realidad que sólo existe en la idea de un modo objetivo. **De manera que es evidente por la luz natural que las ideas**

*son en mí como unas imágenes; que pueden fácilmente degenerar de la perfección de las cosas de las que han sido tomadas, pero de ninguna manera contener algo mayor o más perfecto.*

*Cuanto más larga y más detenidamente considero estas cosas, con tanta mayor claridad y distinción conozco que son ciertas. Pero **¿qué conclusión se ha de obtener de todo esto?** Sin duda la de que, **si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que esté yo seguro de que ella no existe en mí ni formal ni eminentemente, y de que por lo tanto no puedo ser yo mismo la causa de tal idea, se sigue necesariamente que no soy yo el único ser existente, sino que existe también alguna otra cosa que es la causa de esa idea.** Por el contrario, si no existe en mí una idea tal, no tengo ningún otro argumento para asegurarme de la existencia de otra cosa diferente de mí, puesto que, a pesar de haberlo buscado cuidadosamente, no he podido encontrar otro todavía.*

*Ahora bien; entre estas ideas mías, además de la que me muestra a mí mismo y sobre la que no puede haber aquí ninguna dificultad, existe **una que representa a Dios, otra a las cosas corpóreas e inanimadas, otra a los ángeles y otra a los hombres parecidos a mí.** En lo que se refiere a las ideas que representan a los demás hombres, a los animales o a los ángeles, veo fácilmente que han podido ser creadas de las ideas que tengo de mí mismo, de las cosas corporales y de Dios, aun cuando, a excepción de mí, no existiese en el mundo ningún hombre, ni ningún animal, ni ningún ángel.*

***En lo que respecta a las ideas de las cosas corporales,** no hay nada en ellas tan considerable que no parezca que podría proceder de mí mismo; puesto que, si las considero con más atención y las examino una por una del mismo modo que he examinado antes la idea de la cera, advierto que es poco lo que puedo percibir clara y diferenciadamente: a saber, su magnitud, es decir, su extensión en longitud, anchura y profundidad; su figura, que proviene de la determinación de esa extensión; la situación que respectivamente ocupan las cosas que tienen diversas figuras; el movimiento o la mutación de esa situación; a lo que se podría añadir la substancia, la duración y el número. Lo demás, por el contrario, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los*

sabores, el calor y el frío y las restantes cualidades del tacto, no lo pienso sino confusa y obscuramente, de manera que hasta ignoro si son verdaderas o falsas, esto es, si las ideas que tengo de aquéllas son ideas de ciertas cosas o no. Aunque la falsedad propiamente dicha o formal solamente se pueda encontrar en los juicios, como he hecho notar hace poco, hay sin embargo una cierta falsedad material en las ideas, cuando representan una no-cosa como cosa. Así, por ejemplo, las ideas que tengo del calor y el frío son tan poco claras y tan poco diferenciadas, que no puedo saber por ellas si el frío es la privación del calor o el calor la privación del frío, o si ambos o ninguno son una cualidad real. Dado que no puede existir ninguna idea que no contenga la pretensión de representar alguna cosa, si es cierto que el frío es la privación del calor, la idea que me lo representa como algo real y positivo, será tachada de falsa no sin razón; y así de las demás.

No es necesario que asigne a estas ideas otro autor que yo mismo. Puesto que, si son falsas, es decir, no representan ninguna cosa, conozco por la luz natural que proceden de la nada, es decir, que existen en mí no por otra razón que porque falta algo a mi naturaleza y no es totalmente perfecta; pero si, por el contrario, son ciertas, dado que me presentan una realidad tan exigua que ni siquiera puedo distinguirla de la no-cosa, no veo por qué no podrían proceder de mí mismo.

Respecto a las cosas que aparecen en las ideas de los seres corporales de un modo claro y definido, hay algunas, a saber, la substancia, la duración, el número y todo lo que es de este género, que me parece que las he podido tomar de la idea de mí mismo, puesto que cuando pienso que la piedra es una substancia, o bien una cosa que puede existir por sí misma, y al mismo tiempo que yo soy también una substancia, aunque me conciba como una cosa que piensa y que no es extensa, y a la piedra, por el contrario, como extensa e irracional, y por tanto exista la mayor diferencia entre los dos conceptos, parecen sin embargo convenir ambos en lo que se refiere a la substancia. Así cuando me doy cuenta de que existo, y recuerdo haber existido hace algún tiempo, y cuando tengo varios pensamientos y alcanzo a discernir su número, adquiero las ideas de la duración y del número, que luego puedo transferir a

*cualquier otra cosa. Todas las demás cosas de las que se componen las ideas de los seres corpóreos, a saber, la extensión, la figura, el lugar, el movimiento, etc., no están contenidas en mí formalmente en tanto que soy solamente una cosa que piensa; pero como son tan sólo ciertos modos de la substancia y yo soy substancia, parece ser posible que estén contenidas en mí eminentemente.*

***Por lo tanto, sólo queda la idea de Dios, en la que se ha de considerar si es algo que no haya podido proceder de mí mismo. Bajo la denominación de Dios comprendo una substancia infinita, independiente, que sabe y puede en el más alto grado, y por la cual he sido creado yo mismo con todo lo demás que existe, si es que existe algo más. Todo lo cual es de tal género que cuanto más diligentemente lo considero, tanto menos parece haber podido salir sólo de mí. De lo que hay que concluir que Dios necesariamente existe. Porque aun cuando exista en mí la idea de substancia por el mismo hecho de que soy substancia, no existiría la idea de substancia infinita, siendo yo finito, si no procediese de alguna substancia infinita en realidad. No debo pensar que yo no percibo el infinito por una idea verdadera, sino tan sólo por la negación de lo finito, como percibo la quietud y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz. Al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita, y por lo tanto existe primero en mí la percepción de lo infinito, es decir, de Dios, que, de lo finito, es decir, de mí mismo. ¿Cómo podría saber que yo dudo, que deseo, es decir, que me falta algo, y que no soy en absoluto perfecto, si no hubiese una idea de un ser más perfecto en mí, por cuya comparación conociese mis defectos? No se puede afirmar que quizás esta idea de Dios sea materialmente falsa, y que por lo tanto pueda existir de la nada, como hace poco he señalado en las ideas del calor y del frío y de cosas similares. Muy al contrario, siendo absolutamente clara y definida y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna idea más verdadera por sí, ni en la que se encuentre menor sospecha de falsedad. Esta idea, repito, de un ente totalmente perfecto e infinito es absolutamente cierta; puesto que, aunque quizá se pueda pensar que no exista un ser así, no se puede pensar, sin embargo, que su idea no me muestre nada real, como he dicho poco***

*ha sobre la idea del frío. Es también por completo clara y definida, ya que todo lo que percibo clara y definitivamente que es real y verdadero y que encierra alguna perfección, está contenido en su totalidad en esta idea. No obsta a ello que no pueda yo aprehender lo infinito, ni que existan en Dios innumerables otras cosas que ni puedo aprehender, ni tampoco alcanzar siquiera con el pensamiento; puesto que es propio de lo infinito no poder ser concebido por mí, que soy finito. Me basta, pues, concebir esto mismo, y juzgar que todas aquellas cosas que percibo claramente y que sé que encierran alguna perfección, e incluso quizás otras innumerables que ignoro, existen formal o eminentemente en Dios, de manera que la idea que tengo de él es la más verdadera, clara y definida de todas.*

*Quizá soy algo más de lo que yo mismo alcanzo a ver, y todas las perfecciones que atribuyo a Dios existen en cierto modo potencialmente en mí, aunque no se manifiesten ni lleguen al acto. Veo, en efecto, que mi conocimiento aumenta paulatinamente y que nada se opone a que crezca más y más hasta el infinito, ni tampoco a que, aumentado así el conocimiento, pueda aprehender las restantes perfecciones de Dios, ni, por último, a que la potencia para estas perfecciones, si ya existe en mí, no baste a producir la idea de aquéllas. Al contrario, nada de esto puede ocurrir; en primer lugar, porque, aunque sea cierto que mi conocimiento aumenta paulatinamente y que existen en mí muchas cosas en potencia que no están todavía en acto, nada de esto atañe, sin embargo, a la idea de Dios, en la que no hay nada en absoluto en potencia, puesto que esto mismo, ir conociendo poco a poco, es una prueba certísima de la imperfección. Además, aunque mi conocimiento se engrandezca siempre más y más, nunca, no obstante, será infinito en acto, puesto que nunca llegará a un extremo tal en que ya no sea capaz de un incremento mayor todavía. Por el contrario, juzgo a Dios infinito en acto de tal modo que nada puede añadirse a su perfección. Finalmente, considero que el ser objetivo de una idea no puede provenir únicamente de un ser potencial, que en realidad no es nada, sino tan sólo de un ser actual o formal.*

No hay nada en lo que acabo de decir que no sea evidente por la luz natural, para todo el que piense con cuidado; pero puesto que, cuando relajo mi atención y las imágenes de las cosas sensibles obnubilan la vista de la mente, no veo con facilidad por qué la idea de un ser más perfecto que yo procede necesariamente de algún ente que sea en realidad más perfecto, **parece oportuno investigar si yo podría existir teniendo la idea de Dios, si un ente tal no existiera en realidad.**

Entonces, **¿de quién existiría? De mí, sin duda alguna, o de mis padres, o de otros entes cualesquiera menos perfectos que Dios, puesto que nada hay más perfecto que Él mismo, ni se puede pensar o idear un ser igualmente perfecto.** Si mi existencia procediese de mí mismo, no dudaría, no desearía, ni me faltaría nada en absoluto; puesto que todas las perfecciones cuyas ideas existen en mi mente me las habría dado a mí mismo, y de tal manera yo sería Dios. No debo imaginarme que las cosas que me faltan pueden ser más difíciles de adquirir que las cosas que existen ya en mí, puesto que, por el contrario, está claro que es mucho más difícil que yo, es decir, una cosa o una substancia que piensa haya salido de la nada, que adquirir el conocimiento de las muchas cosas que desconozco, que son tan sólo accidentes de esa substancia. Ciertamente, si tuviese de mí mismo aquello que es mayor, no sólo no me hubiera negado lo que se puede conseguir más fácilmente, sino tampoco ninguna otra cosa de entre las que advierto que están contenidas en la idea de Dios. En efecto, ninguna me parece más difícil de lograr; y si algunas fuesen más difíciles de lograr, me parecerían en verdad más difíciles (en el caso de que lo demás que tengo lo tuviese de mí), puesto que experimentarían que mi potencia se termina en ellas. Y no escapo a la fuerza de estas argumentaciones si imagino que yo he sido tal como soy ahora, como si de esto se siguiese que no se ha de buscar ningún autor de mi existencia. Dado que todo el tiempo de la vida se puede dividir en innumerables partes, las cuales no dependen entre sí de ninguna manera, del hecho de que haya existido hace poco no se sigue que deba existir ahora, a no ser que alguna causa me cree de nuevo, es decir, me conserve. Si se atiende a la naturaleza del tiempo, es obvio que para conservar una cosa cualquiera en cada momento que dura, se precisa la misma fuerza y acción que para crearla de nuevo, si no existiese.

*De este modo una de las cosas manifiestas por la luz natural es el hecho de que la conservación difiere de la creación sólo según el pensamiento.*

*Por tanto, debo interrogarme a mí mismo si tengo algún poder, por el que consiga que yo, que existo ahora, exista un poco después; porque, no siendo sino una cosa que piensa, o mejor dicho, tratando estrictamente de esa parte mía que es una cosa que piensa, si existiera un tal poder en mí, estaría consciente de él; pero veo que no hay ninguno, y por esto concluyo evidentemente que yo dependo de algún ser diferente de mí. Quizás aquel ser no es Dios, y he sido engendrado, ya por mis padres, ya por causas cualesquiera menos perfectas que Dios.*

***Como ya he dicho antes, es manifiesto que por lo menos tanto debe existir en la causa como en el efecto; por tanto, siendo yo una cosa que piensa, y que tiene una cierta idea de Dios, sea cual sea mi causa, se ha de reconocer que ella es también una cosa que piensa, y que posee la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios. Se puede investigar nuevamente si ella existe por sí o por otra causa. Si existe por sí es manifiesto, por lo anteriormente dicho, que es ella misma Dios, dado que, teniendo el poder de existir por sí tiene sin duda alguna la facultad de poseer en acto todas las perfecciones cuyas ideas tiene, es decir, todas las que concibo que existen en Dios; si existe por otra causa, se interrogará nuevamente del mismo modo si ésta existe por sí o por otra causa, hasta que se llegue así a la última, que será Dios. Está bastante claro que no puede haber en este caso una sucesión hasta el infinito, especialmente tratándose aquí no sólo de la causa que me ha creado en un tiempo, sino en particular de aquella que me conserva en el momento presente. No se puede alegar que hayan concurrido varias causas parciales para crearme, y que así he recibido de una la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, de otra la idea de otra, de manera que se encuentren todas esas perfecciones en conjunto en alguna parte, pero no estén unidas en un solo ser que sea Dios; por el contrario, la unidad, la simplicidad, o la inseparabilidad de todo lo que en Dios existe es una de las más principales perfecciones que, según creo, posee Dios. Ni, por otra***

parte, la idea de la unidad de todas sus perfecciones pudo ser puesta por ninguna causa de la que no haya recibido además las ideas de las demás perfecciones; pues tampoco hubiera podido hacer que las concibiese juntas e inseparables sin hacer al mismo tiempo que reconociera cuáles eran.

**En lo que se refiere a los padres**, aunque sea verdad todo lo que haya pensado sobre ellos, **no me conservan**, sin embargo, **ni me han creado de ninguna manera**, en tanto que soy una cosa que piensa, sino que han puesto tan sólo ciertas disposiciones en una materia en la cual he juzgado que yo, es decir, mi mente, que acepto ahora únicamente por mí, me encuentro comprendido. **Por lo tanto, no puede haber aquí ninguna dificultad, sino que se ha de concluir que del hecho solamente de que exista, y de que posea una cierta idea de un ser perfecto, es decir, Dios, se demuestra evidentísimamente que Dios existe.**

Resta tan sólo examinar **de qué modo he recibido esta idea de Dios**, porque ni la he recibido con los sentidos, ni me viene a las mientes cuando no atiendo a ella, como suelen (o al menos lo parecen) las ideas de las cosas sensibles; ni ha sido imaginada por mí, puesto que no puedo sustraer nada de ella ni añadirle algo; hemos de reconocer, por tanto, que su idea no es en mí innata como me es innata la idea de mí mismo.

**No es de extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea, como el signo del artífice impreso en su obra, y no es necesario que ese signo sea una cosa diferente de la obra en sí.** Sólo del hecho de que Dios me haya creado, es muy verosímil que haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y esa semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, la perciba por la misma facultad con que me percibo a mí mismo: es decir, cuando concentro mi atención en mí, no solamente considero que soy una cosa incompleta y dependiente de otra, una cosa que aspira indefinidamente a lo mayor o mejor, sino que también reconozco que aquel de quien dependo posee estas cosas mayores no indefinidamente y en potencia, sino en realidad y en grado infinito, y que, por tanto, es Dios. **Toda la fuerza del argumento reside en admitir que no puede ser que yo exista, siendo de tal naturaleza como soy, a saber, teniendo en mí la idea**

*de Dios, si Dios no existiera también en realidad, Dios, repito, cuya idea poseo, es decir, que tiene todas las perfecciones (que no puedo comprender, si bien las alcanzo en cierto grado con el pensamiento), sin estar sujeto a ninguna imperfección. Pero antes de pasar a examinarlo más atentamente y de averiguar las demás verdades que se pueden deducir de aquí, paréceme apropiado pararme algún tiempo en la contemplación de Dios mismo, considerar sus atributos, y mirar, admirar y adorar la belleza de tal luz, en tanto cuanto lo permita la capacidad de mi entendimiento cubierto de sombras. Del mismo modo que creemos por la fe que la suprema felicidad de la otra vida consiste en la única **contemplación** de la divina majestad, así consideramos que de esta otra contemplación, aun que sea mucho menos perfecta, puede percibirse el máximo placer de que somos capaces en esta vida.*

### **9.-IDEAS PRINCIPALES**

1. El propósito fundamental de esta meditación es desactivar la hipótesis del genio maligno a través de la demostración de la existencia de Dios.
2. En el análisis de las ideas, Descartes, dice que existen ideas que actúan como modos de los pensamientos (voluntades o afectos), mientras que otras lo hacen como juicios o imágenes de las cosas.
3. Sobre las ideas, consideradas como modos de pensamiento, (facultades) no tiene sentido decir que son verdaderas o falsas sino que simplemente existen o no.
4. Por su parte, las ideas como imágenes de las cosas pueden ser, según Descartes, de tres tipos.
  - a)-Ideas innatas: representan la facultad natural que nos permite aprehender lo que son las cosas, lo que es la verdad y lo que es pensamiento.
  - b)-Ideas adventicias (adventum): son aquellas que proceden de fuera y que son externas al sujeto.

c)-Ideas facticias: son aquellas inventadas o fingidas por uno mismo.

5. De estos tres tipos de ideas, Descartes, se centra en el estudio de las ideas adventicias para plantearse las siguientes cuestiones:

a)- ¿Son las cosas, de las que parecen proceder las ideas, la causa de tales ideas?

b)- ¿Son las ideas (adventicias) iguales o parecidas a las cosas? Esas ideas parece que no proceden de las cosas, ni son semejantes a la cosa. Pero, al mismo tiempo, Descartes tiene la seguridad de que tales ideas existen en él.

6. Parece llegado el momento de analizar esas ideas que existen en uno mismo y dejar de lado las cosas materiales. Pues bien, a partir de ahora, Descartes se propone repasar de nuevo las ideas que existen en él mismo e intentar averiguar si también él mismo podría ser la causa de tales ideas (ya que parece que las cosas no pueden serlo).

7. Descartes, afirma que, analizando sus ideas, se encuentra con diferentes tipos:

a)-Una clase de esas ideas se refieren a las cosas corpóreas.

b)-Otra clase de ideas se refieren a los ángeles y a otros hombres parecidos a mí.

c)-Otra clase de ideas se refiere a un ser infinito (Dios)

8. Pues bien, Descartes, se pregunta: ¿Podría ser yo mismo la causa de tales ideas?

a)-Por lo que se refiere a las ideas que se refieren a las cosas corpóreas, no es absurdo suponer que yo mismo pudiera ser la causa de tales ideas.

b)-Por lo que se refiere a las ideas que representan a los ángeles y a otros hombres parecidos a mí, no sería tampoco absurdo suponer, según Descartes, que yo mismo pudiera ser la causa. Yo mismo podría ser la causa de

ideas que representaran a otros hombres a partir de la idea que tengo de mi mismo como hombre.

c)-Por lo que se refiere a la idea de Dios no resulta nada claro que uno mismo pudiera ser la causa de tal idea. Y es que en la idea de Dios no únicamente está presente la substancia (como sucede con uno mismo y con las cosas) sino también la idea de una substancia infinita, eterna, todopoderosa. ¿Podría ser yo (substancia finita) la causa de una idea que representa una substancia infinita?

9. ¿Puedo ser yo mismo la causa de la idea de Dios en mí?

-A esta primera cuestión parte del análisis de la significación del concepto de Dios como substancia infinita: soy una substancia finita y la idea de idea de Dios representa una substancia infinita. Pues bien, si yo, como substancia finita, fuera la causa de la idea de una substancia infinita, entonces lo menos perfecto sería causa de una idea más perfecta, cuestión que no convence a Descartes. Yo no puedo ser la causa, sino también que tiene que existir un ser infinito que la ha puesto en mí. Ese ser infinito es Dios. Por lo tanto, Dios existe.

10. ¿Podría existir yo con la idea de Dios en mí si, al mismo tiempo, Dios no existiese?

A esta segunda cuestión, es decir, al tema de si uno mismo podría existir con la idea de Dios si, al mismo tiempo, Dios no existiese, Descartes de la respuesta siguiente:

Si puedo existir yo, con la idea de Dios en mí, sin que, al mismo tiempo, Dios no exista, entonces ello significaría que mi existencia (con la idea de Dios en mí) debería proceder o

a) De mi mismo.

b) De seres o causas menos perfectas que Dios.

c) De mis padres.

***Descartes somete a prueba, con el objeto de refutarlas, a cada uno de estos supuestos.***

### **10.-COMENTARIO A LA TERCERA MEDITACION**

La tercera meditación es una de las más extensas, y también de las más importantes. El propósito del Descartes es derrotar la hipótesis del genio maligno mediante la proposición de la necesaria existencia de Dios.

Una vez sabemos que hay algo ajeno a la duda radical (el cogito, el que yo piense, luego exista) y que somos seres pensantes, hecho que nos define como humanos, el paso siguiente en el razonamiento cartesiano sería dar cuenta del mundo exterior, es decir dar pruebas de su afectiva existencia, así como de verdad de los saberes a los que podemos aspirar (como, por ejemplo, el conocimiento matemático). El cogito es indudable. Pero yo no puedo pretender, en este nivel cognoscitivo, que lo existente sea la verdad de mis ideas acerca del mundo: mis ideas pueden ser falsas; existentes son sin duda, pero hay que demostrar si son verdaderas. Que el mundo exterior es real también habrá que justificarlo (lo hará en la 6ª meditación): *“No ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino solo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en mí su semejanza”*

No sólo se trata del reino físico, material; también los otros, los demás hombres, pueden ser mera entelequia, una jugarreta del genio maligno. No estamos, por ahora, más que en disposición de decir: yo soy real, como ser que piensa. Pero lo demás, habrá que justificarlo. Mas si hay un genio maligno no podremos hacerlo, ya que la misión de éste, como hemos dicho, es la de confundir y engañarnos. Para que haya algo real más allá de mí mismo la hipótesis del genio maligno debe ser erradicada, y ello sólo será posible postulando la existencia de un Dios benefactor, que haga el bien y quiera el bienestar de los hombres. Pero ¿cómo llevar a cabo la demostración de este Dios bueno?

Iniciamos el camino para ello considerando aquello en que, de momento, podemos confiar sin duda: nuestro yo pensante. Tenemos ideas, muchas ideas. Algunas representan cosas mundanas, otros hechos familiares, unas más conceptos abstractos, etc. (no está Descartes, por el momento, en disposición de saber que son ciertas; sólo que las tenemos, que poseen un contenido).

No todas son iguales, pues. Una de sus características más importantes es que, precisamente su heterogeneidad, señala la presencia de, por decirlo de alguna manera, varios grados o escalas de perfección. Algunas ideas son más acabadas, más llenas, más perfectas que otras: *“En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes”*. Mas hay, todavía, otra idea que supera a éstas, que de hecho supera a todas, una idea que transmite más perfección que la de cualquier substancia finita: es, por supuesto, la idea de Dios. Podemos conceder que la idea de un ser así, infinito, supremo, omnisciente y todopoderoso, debe ser más perfecta que la de una substancia limitada, como la del hombre.

Bien. La idea de Dios posee más perfección que cualquier otra. Aceptado esto, Descartes afirma a continuación que toda idea debe tener una causa. Aún más, que la causa debe estar en proporción al grado de perfección que posea su efecto. Oigamos a Descartes: *“Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma? Y de ahí se sigue, no sólo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto.”*

Como es lógico, mi mente puede ser la causa de ciertas ideas (por ejemplo, la idea de perro, de una silla, un planeta, un ángel o una persona); sin embargo, como la causa debe ser siempre del mismo nivel (o aún mayor) que el efecto producido, si pudiese hallar una idea de la cual yo no fuera su causa, entonces tendría que concluir que existe “algo” más allá de mí que la ha introducido en mi

mente. Por tanto, con ello, ya demostraría la existencia de entidades allende la mía propia. ¿Qué idea podría ser ésta? Es, claro, la idea de Dios. Y, ¿en qué consiste la idea de Dios? En la representación de un ser “supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas”. Ahora bien, ¿soy yo el responsable de esa idea? No, nos dice Descartes con firmeza. Si atendemos a lo que hemos dicho un instante atrás, la causa debe ser de la misma categoría que el efecto. Mas yo soy una causa (una mente) finita; ¿cómo puedo concebir un efecto (un Dios) infinito? Lo finito sólo alcanza a representarse lo finito; lo infinito está más allá de sus posibilidades. De modo que la idea de Dios no puede ser producto de mí mismo; Dios debe, pues, existir, y debe ser él el responsable de que yo posea tal idea. Descartes lo expresa de este modo: *“Eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita.”*

A continuación, Descartes se hace, a modo de crítica, algunas objeciones, encaminadas a discutir que nuestras ideas de perfección (o de infinitud) sean causadas por Dios. Una arguye que tales ideas podrían ser generadas a partir de la idea opuesta: es decir, que concibo la infinitud porque soy finito. Descartes cree que sucede justo lo contrario: como tengo la idea de infinitud me veo a mí mismo como finito, es la idea de infinitud la que me da la experiencia de mi finitud. En otra, por ejemplo, presupone que si tenemos tal idea de Dios es porque, en esencia, el hombre es como un “dios potencial”; lo que supongo a Dios (perfección, infinitud, bondad absoluta...) son atributos presentes en mí, a la espera de ser desarrollados, de ser actualizados. Si puedo ser perfecto, es posible que por ello conciba la perfección, no porque Dios exista, sino porque en tal estado, ya podría producir la idea misma. Descartes rechaza tal opción, puesto que hay un contraste esencial entre yo, que soy potencialmente infinito (puedo serlo), y Dios (o la idea de Dios) que ya lo es, en acto, es una realidad perfecta sin necesidad de actualización ninguna.

Antes de adentrarse en la siguiente Meditación, y no contento aún, Descartes propone todavía otra precisión más para la demostración, irrefutable, última, de la verdadera existencia de Dios. Y, para ello, conecta su existencia con la nuestra. O sea, ¿puedo yo existir, ser real, aún si Dios no existe? O, en otras palabras: ¿es Dios quien me da la venia de la existencia? Si fuera así, su realidad sería incontrovertible, dado que es claro que existo (porque pienso, como ya sabemos).

Pues bien. Supongamos que Dios no existe. ¿Soy yo mismo el responsable de mi existir? Obviamente, no. Sería un dios por derecho (lo cual no soy, por mi finitud y limitaciones); además, ¿por qué me habría hecho finito, pudiendo hacerme como el Dios verdadero? Entonces, ¿son mis padres o una causa similar los responsables? Tampoco, nos dice Descartes. Yo soy un ser finito con la idea de Dios como infinitud; para que mis padres hubiesen podido transmitirme la idea de la máxima perfección divina (siendo, ellos mismos, causas menos perfectas que Dios mismo), en tal caso sería necesario que existieran otras causas más perfectas a ellos, y retrotrayéndose hacia la última de ellas, ya perfecta, llegaríamos al productor de la idea generada en esos entes o causas secundarias, por medio de las cuales está en mí. Ésa causa final, última y perfecta, no puede ser otra más que Dios: *“Toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente: ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección.”*

Descartes llega, pues, a un momento de especial entusiasmo: el genio maligno parece haber sido derrotado; no hay un dios perverso y cruel que nos engañe, sino un Dios bueno, según todos los indicios. De este modo, Descartes dilata el contexto de la certeza, de la realidad y la verdad, más allá de nosotros mismos, del cogito que nos da entidad humana. Sabemos, en definitiva, que somos un ente que piensa (existimos en ese acto), y que Dios también existe. Son tres grandes verdades: somos, pensamos, y hay un Dios bueno.

Con ello, buena parte de la tarea fundamental cartesiana en esta obra está perfilada. Las restantes tres Meditaciones (que respectivamente analizarán, a grandes rasgos, las cuestiones de lo verdadero y lo falso, la esencia de lo materia y la existencia del mundo físico, además de una última cavilación y prueba de la existencia de Dios) tendrán objetivos todavía importantes, pero el grueso de la argumentación ya ha sido planteado, conformando el núcleo básico del racionalismo cartesiano.

### **11.-MEDITACIÓN CUARTA: SOBRE LO VERDADERO Y LO FALSO**

*De tal manera me acostumbré estos días a separar la mente de los sentidos, y tan diligentemente advertí que muy poco es percibido sobre las cosas corpóreas en realidad, y que, por el contrario, se conoce mucho más sobre la mente humana, y mucho más aún sobre Dios, que sin ninguna dificultad vuelvo mi pensamiento de las cosas imaginables a las inteligibles solamente y separadas en absoluto de la materia. Con seguridad, mi idea de la mente humana, en tanto que es una cosa que piensa, no extensa a lo largo ni a lo ancho ni a lo profundo, y no teniendo parte alguna de cuerpo, es mucho más clara que la idea de cualquier otra cosa corporal. Cuando me doy cuenta de que yo dudo, o de que soy una cosa incompleta y dependiente, de tal manera se me presenta clara y definida la idea de un ser independiente y completo, es decir, de Dios, y del hecho de que exista esa idea en mí concluyo de tal modo manifiestamente que Dios también existe, y que dependo de Él en cada instante toda mi existencia, que creo que nada puede conocer la inteligencia humana más evidente ni más cierto. Ya me parece ver algún camino por el cual se llegue al conocimiento de las demás cosas, partiendo de la contemplación del verdadero Dios, en el que se encuentran todos los tesoros de las ciencias y de la sabiduría.*

*Primeramente, reconozco que no puede suceder que Él me engañe alguna vez. Y aunque poder engañar parezca ser una prueba de poder o de inteligencia, sin duda alguna querer engañar testimonia malicia o necesidad, y por lo tanto no se encuentra en Dios.*

A continuación, experimento que hay en mí una cierta **facultad de juzgar**, que he recibido ciertamente de Dios, como todas las demás cosas que hay en mí; y puesto que Aquél no quiere que yo me equivoque, **no me ha dado evidentemente una facultad tal que me pueda equivocar jamás mientras haga uso de ella con rectitud.**

Nada restaría sobre esta cuestión que diera lugar a dudas, si no pareciera deducirse en consecuencia que **yo nunca puedo errar; porque si lo que hay en mí lo tengo de Dios**, y Éste no me ha dado ninguna posibilidad de errar, me parece que no puedo equivocarme.

Así, **cuando pienso tan sólo sobre Dios** y me concentro en Él solamente, no encuentro ninguna causa de error o de falsedad; **pero cuando me vuelvo a mí mismo, me doy cuenta de que estoy sujeto, sin embargo, a innumerables errores**, e investigando su causa descubro que no sólo se presenta a mi mente la idea real y positiva de Dios, es decir, de un ente sumamente perfecto, sino también una cierta idea negativa de la nada, por así decirlo, o de algo que dista en grado sumo de toda perfección, **y que yo me hallo situado de tal manera entre el ser perfecto y el no ser**, que, en tanto que he sido creado por el ente perfecto, no hay nada en mí por lo que pueda errar o ser inducido a error, y, en tanto que participo en cierto modo de la nada, o del no ser, es decir, en tanto en que no soy el ente perfecto, **me faltan innumerables cosas, por lo que no es de extrañar que me equivoque.** Así considero que el error no es algo real que depende de Dios, sino que es tan sólo un defecto; y por lo tanto, no he menester, para equivocarme, de una facultad que me haya sido otorgada por Dios con esta finalidad, sino **que el errar proviene de que mi facultad de enjuiciar lo verdadero, que tengo de Él, no es infinita.**

Con todo, no satisface esto todavía; en efecto, **el error no es una pura negación, sino una privación o carencia de cierto conocimiento que debería existir en mí de alguna manera;** y si se para mientes en la naturaleza de Dios, parece que no puede ser que haya puesto en mí alguna facultad que no sea en su género perfecta, o que esté privada de alguna perfección que le era debida. Porque si cuanto más hábil es el artista, tanto

*más perfecta será su obra, ¿qué puede haber sido hecho por aquel creador sumo de todas las cosas que no sea perfecto en todas sus partes? No es dudoso que Dios me hubiera podido hacer de manera que nunca me equivocase, ni es por otro parte dudoso que Él quiere siempre lo mejor. **¿Es mejor, por tanto, errar que no errar?***

*Mientras lo considero más atentamente, se me ocurre primero que no es de extrañar que Dios haga cosas cuyos motivos no comprendo; y por lo tanto, no se ha de poner en duda su existencia por el hecho de que me dé cuenta de que existen otras cosas que no comprendo por qué o de qué modo han sido creadas por Él. Sabiendo que mi naturaleza es muy débil y limitada, mientras que la naturaleza de Dios es inmensa, incomprendible e infinita, concluyo por esto que puede innumerables cosas cuyas causas ignoro; así, por esta única razón, juzgo que no tiene ninguna utilidad en la física aquel género de causas que se suelen obtener del fin, porque pienso que no podría yo sin temeridad investigar los fines de Dios.*

*Me viene a las mente, además, que no se ha de considerar una sola criatura separadamente, sino la entera totalidad de las cosas, siempre que investiguemos si las cosas de Dios son perfectas, puesto que lo que, si existiera solo, parecería muy imperfecto, siendo en realidad una parte es perfectísimo; y aunque, desde que me propuse dudar de todo, nada hasta ahora he conocido que exista excepto Dios y yo mismo; no puedo, sin embargo, advirtiendo la inmensa potencia de Dios, negar que haya hecho muchas otras cosas, o que al menos puede hacerlas, de modo que yo sea una parte en el conjunto de las cosas.*

***Finalmente, acercándome a mí mismo e investigando cuáles son mis errores (porque ellos únicamente testimonian alguna imperfección en mí), advierto que dependen de dos causas confluyentes, a saber, de la facultad de conocer que poseo y de la facultad de elegir, o libertad de arbitrio, es decir, del intelecto y al mismo tiempo de la voluntad. Sólo por el intelecto percibo las ideas que podemos juzgar, y no se encuentra ningún error propiamente dicho en él, estrictamente considerado; aunque existan quizás innumerables***

cosas de las que no poseo ninguna idea, no estoy en propiedad privado de ellas, sino tan sólo desprovisto negativamente, porque no puedo aducir ninguna razón, por la que demuestre que Dios me haya debido dar una mayor facultad de conocer que la que me ha dado; y aunque considere que es un artista habilísimo, no creo que haya debido poner en cada una de sus obras todas las perfecciones que puede poner en algunas. **No me puedo quejar, por otra parte, de que no haya recibido de Dios una voluntad o libertad de arbitrio suficientemente amplia y perfecta**, puesto que sé que ésta no está circunscrita por ningún límite; y, lo que me parece ser digno de advertirse, ninguna otra cosa existe en mí tan perfecta o tan grande, que no considere que pueda ser más perfecta o mayor. Porque si, por ejemplo, considero **mi facultad de pensar, reconozco inmediatamente que es en mí exigua y finita en grado sumo**, y formo al mismo tiempo la idea de otra mucho mayor, incluso máxima e infinita, que percibo que se refiere a la naturaleza de Dios del hecho mismo de poder formar su idea. De igual modo, si examino **la facultad de recordar o de imaginar**, u otras cualesquiera, no encuentro ninguna que no comprenda que es en mí tenue y limitada; en Dios, por el contrario, inmensa. Únicamente tanta voluntad, o libertad de arbitrio, existe en mí, que no puedo aprehender la idea de ninguna mayor; de modo que es ella la principal razón por la que creo ser en cierto modo la imagen y la semejanza de Dios. Porque, aunque sea mayor sin comparación en Dios que en mí, tanto a causa del conocimiento y de la potencia que le están unidas y la vuelven más firme y eficaz, como a causa de su objeto, puesto que se extiende a mayor número de cosas, no parece ser mayor, formal y estrictamente considerada; ya que consiste sola-mente en poder hacer o no hacer una cosa (es decir, afirmar o negar, seguir o rehuir), o mejor dicho, en actuar de tal manera con respecto a lo que nos propone el intelecto para afirmar o negar, seguir o rehuir, que no sintamos ser determinados a ello por ninguna fuerza externa. No es menester que pueda yo inclinarme por ambos términos opuestos **para ser libre**, sino al contrario, cuanto más propenso estoy a uno de ellos, ya porque veo en él la causa de lo verdadero y lo bueno, ya porque Dios dispone de tal suerte el interior de mi pensamiento, tanto más libremente la elijo; y ni la gracia divina, ni el pensamiento natural la disminuyen, sino

que la aumentan y corroboran. Aquella indiferencia que experimento cuando ningún argumento me impele a una parte más que a otra, es el grado más ínfimo de la libertad, y no testimonia alguna perfección en ella misma, sino tan sólo un defecto en el conocimiento o una cierta negación; porque si viese siempre claramente qué es lo verdadero y lo bueno, nunca deliberaría sobre lo que se ha de juzgar o de elegir respecto de ello, y de este modo, aunque libre sin duda, nunca podría ser con todo indiferente.

Por lo cual entiendo que **ni la capacidad de querer, que tengo de Dios, es, estrictamente considerada, la causa de mis errores, puesto que es amplísima y perfecta en su género, ni tampoco la capacidad de concebir**, porque lo que concibo, habiendo recibido de Dios la facultad de concebir, lo concibo sin duda alguna rectamente, y no puede provenir de ella que me equivoque. **¿De dónde nacen, pues, mis errores?** Del hecho solamente de que, **siendo más amplia la voluntad que el intelecto, no la retengo dentro de ciertos límites, sino que la aplico aun a lo que no concibo, y, siendo indiferente a ello, se desvía fácilmente de lo verdadero y lo bueno; de esta manera me equivoco y peco.**

Por ejemplo, al examinar estos días si existe algo en el mundo, y al advertir que del mismo hecho de examinarlo se sigue que yo existo, no pude no juzgar que lo que tan claramente concebía fuese verdadero; no porque fui obligado a ello por alguna causa externa, sino porque a esa gran luz en mi intelecto siguió una propensión en mi voluntad, y consiguientemente tanto más libre y voluntariamente lo creí, cuanto menos indiferente era respecto de ello. Y ahora no sé solamente que existo en tanto que soy una cosa que piensa, sino que también se me presenta una cierta idea de la naturaleza corpórea, y me sucede que dudo si la naturaleza pensante que existe en mí, o, mejor dicho, la que soy yo mismo, es diferente de esa naturaleza corpórea, o si son ambas lo mismo; y supongo que todavía mi entendimiento no ha divisado razón alguna que me convenza más de lo uno que de lo otro. Por esto mismo soy indiferente a afirmar o negar cualquiera de las dos cosas o aun a no juzgar nada sobre esta cuestión.

*Esta indiferencia no se extiende tan sólo a lo que el intelecto no conoce en absoluto, sino generalmente a todo lo que no conoce con suficiente claridad en el momento en que la voluntad delibera sobre ello: aunque probables conjeturas me arrastran a una parte, el simple conocimiento de que son tan sólo conjeturas y no razones ciertas e indudables es suficiente para desviar mi asentimiento a la contraria, lo cual he experimentado con frecuencia estos días, cuando consideré que todas las cosas que antes había supuesto por certísimas, eran falsas, solamente por el hecho de advertir que se podía dudar de ellas.*

*No percibiendo con suficiente claridad y distinción qué es verdadero, si me abstengo de dar un juicio, es evidente que obro cuerdamente y que no me equivoco; si afirmo o niego, no uso con rectitud de mi libertad de arbitrio: si me vuelvo a la parte que es falsa, erraré sin duda, y si elijo la otra, encontraré por casualidad la verdad, pero no por ello careceré de culpa, porque es manifiesto por la luz natural que la percepción del intelecto debe siempre preceder a la determinación de la voluntad. **En este mal uso del libre albedrío se encuentra aquella privación que constituye la forma del error; la privación, repito, se encuentra en la misma operación en tanto que procede de mí, pero no en la facultad que he recibido de Dios, ni aun en la operación en tanto que de él depende.** Pues no tengo razón para quejarme de que Dios no me haya dado un mayor poder de concebir o una mayor luz natural que la que me ha dado, porque es propio del intelecto finito no entender muchas cosas, y del intelecto creado ser finito; por tanto, hay motivo para darle gracias a Él, que nunca me ha debido nada, por lo que me ha regalado, y no para pensar que me ha privado de aquellas cosas, ni que me ha quitado lo que no me dio.*

***No tengo razón para quejarme de que me haya dado una voluntad más extensa que el intelecto;** consistiendo la voluntad, en efecto, en una sola cosa, y ésta indivisible, no parece que su naturaleza consienta que se le arrebate algo de ella; consiguientemente, cuanto más amplia es, tanto más hemos de dar gracias a su donador.*

*Finalmente, no me debo quejar de que Dios concorra conmigo a formar esos actos de voluntad o aquellos juicios en los que me equivoco; en efecto, sus actos son absolutamente verdaderos y buenos, en tanto que dependen de Dios, y tengo una mayor perfección en cierto modo al poderlos formar, que si no pudiera. La privación, en la que reside solamente la causa de la falsedad y la culpa, no precisa de ningún concurso de Dios, porque no es una cosa, ni referida a Él como causa debe llamarse privación, sino tan sólo negación. **No hay ninguna imperfección en Dios porque me haya concedido la libertad de asentir o de no asentir a ciertas cosas, de las que no puse una percepción clara y definida en nuestro intelecto; por el contrario, tengo la imperfección en mí sin duda alguna, puesto que no utilizo con rectitud esta libertad, y emito juicios sobre lo que no concibo con claridad.** Veo, con todo, que Dios hubiera podido hacer fácilmente que nunca errase aun siendo libre y de conocimiento finito, si hubiese prestado a mi intelecto una percepción clara y definida de todo aquello sobre lo que puedo deliberar, o si hubiera grabado tan firmemente en mi memoria que no se debe juzgar sobre ninguna cosa que no se perciba clara y definidamente, que nunca me olvidase de ello. Y comprendo fácilmente, que, en cuanto formo un cierto todo, sería más perfecto que lo soy ahora si hubiese sido creado de tal manera por Dios. Pero no por ello puedo negar que exista una mayor perfección en el conjunto de las cosas, al no estar ciertas partes exentas de error, y otras sí, que si todas fuesen iguales en absoluto. Y no tengo ningún derecho de quejarme porque Dios haya querido que tenga tal papel en el mundo, que no es el principal ni el más perfecto de todos.*

*Además, aunque no me pueda abstener de los errores de la primera manera, que consiste en la percepción evidente de todo aquello sobre lo cual se ha de deliberar, puedo conseguirlo de aquella otra manera, que radica tan sólo en recordar, siempre que no se tenga certeza sobre algo, que no se ha de emitir juicio; porque, aunque sepa que hay en mí una debilidad que me impide estar atento siempre a un solo pensamiento, puedo sin embargo lograr con una meditación cuidadosa y frecuentemente repetida el efecto de recordar aquello siempre que sea necesario, y de adquirir de esta manera un cierto hábito de no errar.*

Como es en eso en lo que consiste la máxima y principal perfección del hombre, no creo haber sacado poco con la meditación de hoy, **al investigar la causa del error y de la falsedad**. Ninguna otra puede existir más que la que he explicado; puesto que siempre que **contengo mi voluntad al emitir un juicio**, de manera que se extienda tan sólo **a lo que el intelecto le muestre clara y definidamente, no puede ser que me equivoque**, porque toda percepción clara y definida es algo sin duda alguna, y por lo tanto no recibe su ser de la nada, sino que tiene necesariamente a Dios como autor, a Dios, repito, aquel ser perfecto en grado sumo, a quien repugna ser falaz; y, por lo tanto, es verdadera. **No solamente he aprendido hoy qué he de evitar para no errar nunca, sino también qué se ha de hacer para lograr la verdad; y la lograré, en efecto, si atiendo tan sólo a lo que percibo de un modo suficiente y perfecto, y lo separo de lo demás que aprehendo más confusa y obscuramente; a ello me dedicaré con diligencia en adelante.**

### 12.-IDEAS PRINCIPALES

1. Si Dios existe y es la causa de su idea en mí, así como de la existencia de mi intelecto, Descartes, se pregunta: ¿por qué cometemos errores y nos equivocamos?

2. Con el objeto de responder a esta cuestión, Descartes, comienza analizando la naturaleza del error. Acerca de ello afirma lo siguiente:

a)-El error no es una pura negación sino una privación. Tal privación, o carencia de conocimiento, revela nuestra imperfección.

b)-Descartes se pregunta también acerca de por qué Dios nos creó con la capacidad de equivocarnos y por qué no hizo lo contrario. Su respuesta es clara: es un misterio del que nunca podremos conocer los motivos.

C)-Descartes aprovecha la afirmación anterior, de que nos es imposible conocer los fines que llevan a actuar a Dios de un modo determinado, para señalar que es absurdo también basar el conocimiento de la física en las causas finales. Es este un ataque claro a toda la concepción física de tipo aristotélico-tomista.

3. En relación con las causas que podrían explicar el por qué cometemos errores,

-Dos son las causas de nuestros errores. De todos modos, tales causas actúan de modo confluyente y no separadas. Esas dos causas son las facultades del intelecto y de la voluntad (facultad de elección o libre arbitrio).

a)-Separadamente el intelecto y la voluntad no podrían ser nunca la causa de nuestros errores. El intelecto es una facultad que nos permite percibir ideas y, en este sentido, en él, no se encuentra ningún tipo de error.

b)-Por su parte, la voluntad (libre arbitrio) es también una facultad que nos permite hacer o no hacer algo. Además, según Descartes, la voluntad es algo perfectísimo en su género, de tal modo que puede decirse que gracias a ella podemos reconocernos como imagen de Dios. Por sí misma, por tanto, tampoco podría ser la causa de nuestros errores.

4. El error nace del mal uso de la voluntad o libre arbitrio desde el momento en que se decide a aceptar, como verdades, cuestiones que aún no se nos han aparecido como evidentes.

a)-La causa de mis errores reside en la imperfección humana y no en la divina.

5.-Descartes finaliza su análisis de la naturaleza del error afirmando lo siguiente:

“Siempre que contenga mi voluntad al emitir un juicio, de manera que se extienda tan sólo a lo que el intelecto le muestre clara y distintamente, no puede ser que me equivoque.”

### **13.-COMENTARIO A LA CUARTA MEDITACION**

Según dijimos, y como paso previo al análisis de la existencia real, o ficticia, del mundo exterior, Descartes se planteará la cuestión del por qué los seres humanos se equivocan, por qué motivo yerran y se apartan de la verdad.

Sabemos ya que Descartes busca esa verdad de forma incansable. Por ello le extraña que, existiendo Dios y siendo, por definición, bueno y ajeno a toda voluntad de perjuicio hacia nosotros, nos haya permitido que nos equivoquemos de continuo. Además, poseemos una cierta capacidad propia para juzgar, para dilucidar entre el bien y el mal, lo correcto y lo erróneo. Entonces, ¿por qué permite Dios que me equivoque? Si me hubiera creado de otro modo podría siempre hacer las cosas correctamente; como es obvio que no somos como tales seres infalibles, hay que preguntarse el motivo. *“Si todo lo que tengo lo recibo de Dios, y si Él no me ha dado la facultad de errar, parece que nunca debo engañarme. Y en verdad, cuando no pienso más que en Dios, no descubro en mí causa alguna de error o falsedad; mas volviendo luego sobre mí, la experiencia me enseña que estoy sujeto a infinidad de errores”*.

Bien. Busquemos dicho motivo. Para ello, Descartes comienza afirmando que él, y todos nosotros, somos seres anclados en un término medio entre la divinidad y la nada. Es decir, hay una parte divina en nuestro interior que nos empuja hacia la perfección. Eso, por un lado. Pero, por otro, hay otra parte que está cerca de la nada, de la inexistencia, del vacío (término que hubiese escandalizado a Descartes, dado su horror vacui), responsable de mis fallos, de mis errores. Si yo fuera Dios, naturalmente jamás me equivocaría; si yo fuese una piedra, que carece de capacidad de pensar, la cuestión ni siquiera se plantearía. Pero como estoy entre Uno y otra, entre la perfección y la nada, yerro. Dios me ha brindado la facultad de distinguir entre el acierto y el error, pero es una facultad de poder limitado; de ahí que me equivoque. No siempre atino porque mi capacidad no es infinita, como en Dios. Por lo tanto, Dios no quiere mi engaño (era una sensación que sobrevolaba hasta ahora en la Cuarta Meditación, y que había puesto en tela de juicio lo logrado en la anterior, esto es, la inexistencia del genio maligno, y la existencia, consiguientemente, de un Dios bueno): tan sólo me dota de una facultad de alcance restringido. *“Y advierto que soy como un término medio entre Dios y la nada [...] me veo expuesto a muchísimos defectos, y así no es de extrañar que yerre. De ese modo, entiendo que el error, en cuanto tal, no es nada real que dependa de Dios, sino sólo una privación o defecto [...], sino que yerro porque el poder que Dios me ha dado para discernir la verdad no es en mí infinito”*.

Sin embargo, esta explicación no convence del todo a Descartes. Errar es, según él, *“la falta de un conocimiento que de algún modo yo debería poseer”*. Descartes cree que el ser humano, al poseer una facultad ofrecida por Dios, ha de participar de su “perfección” de algún modo. Pero de inmediato reconoce que es una osadía por su parte creer que está en condiciones de comprender por qué Dios hace unas cosas de una manera y otras no, y deja a un lado la cuestión: *“...sabiendo bien que mi naturaleza es débil y limitada en extremo, y que, por el contrario, la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, nada me cuesta reconocer que Dios puede hacer infinidad de cosas cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu. [...] No me parece que se pueda, sin temeridad, investigar los impenetrables fines de Dios”*.

Por ello reorienta su argumentación en torno a dos causas principales, que, según él, son las que generan errores en nosotros: la facultad de conocer y la de elegir. En otras palabras, mi entendimiento y mi voluntad. El entendimiento, por un lado, sirve para llegar a ideas claras y distintas de mis ideas acerca de las cosas (no de las cosas en sí mismas, pues aún no podemos decir nada de ellas; recordemos que esto será posible, sólo, en la Meditación Sexta); por el suyo, la voluntad me permite discernir si tales ideas son ciertas, o falsas. El entendimiento es una facultad bastante limitada: ya que conocemos sólo unas pocas cosas fehacientemente, mientras la gran mayoría permanece ignorada. La voluntad, sin embargo, es una capacidad casi sin límites, la más perfecta de que disponemos; de hecho, es ella la que nos hace saber que guardamos con Dios una cierta semejanza, pues, aunque en Él sea incomparablemente mayor, tanto en Él como en nosotros posee un mismo efecto formal: *“consiste sólo en afirmar o negar lo que propone el entendimiento, obrando sin constreñirnos por ninguna fuerza exterior”*.

En este sentido, y teniendo en cuenta las características de ambas facultades, dirá Descartes que cometemos nuestros errores al darse un entusiasmo excesivo en la voluntad, cuando ésta afirma la verdad o falsedad de una idea que, sin embargo, no ostenta la validez, el visto bueno por parte del entendimiento, que no ha revelado tal idea como clara y distinta. Es decir, el error estriba en que...: *“Siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro*

*de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe”.*

Descartes pone como ejemplo la verdad del cogito. Aquí la voluntad ha actuado correctamente, ya que la evidencia de la existencia del yo pensante es tan abrumadora (recordemos que se trataba de la idea clara y distinta por antonomasia, no se podía dudar ya de ella) que la voluntad no puede más que acabar aceptándola, sin que la forzara causa exterior alguna, sino simplemente porque se trata de un conocimiento cierto, según la argumentación cartesiana.

La conclusión a la que llegamos, de nuevo, es que Dios es bueno, que no quiere nuestra equivocación. Él nos entrega dos facultades que, si son correctamente empleadas, nos conducen a la verdad y al acierto. Si las utilizamos mal, erraremos, pero nada tendrá que ver Dios con ello. El error es producto del uso deficiente de capacidades humanas; pero es superable si frenamos a la voluntad, si la adecuamos a actuar, a afirmar o a negar, sólo cuando tiene ante ella ideas claras y distintas (por el momento, tan sólo las del yo pensante y la de Dios), las proporcionadas por el entendimiento, por la razón. Cualquier otra que no salve la criba nos abocará a la equivocación. Descartes lo sintetiza así: *“Si me abstengo de dar mi juicio acerca de una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago muy bien, y que no estoy engañándome; pero si me decido a negarla o a afirmarla, entonces no uso como es debido mi libre arbitrio; y, si afirmo lo que no es verdadero, es evidente que me engaño”.*

Esta finitud del saber, que no podamos determinar la verdad en cualquier circunstancia, no debería ser, afirma Descartes, ningún motivo de queja; antes al contrario, le debemos estar agradecidos, por darnos las pocas perfecciones que hay en nosotros; tampoco es motivo de lamento que nos haya dado una voluntad más amplia que el entendimiento, ni que no nos haya creado con la capacidad de evitar el error en toda circunstancia; y esto último es así porque, sin embargo, poseemos el entendimiento y el libre albedrío, competencias que, manejadas con tacto, nos conducen hacia la verdad, en virtud de la gracia de

Dios. Se trata de un instrumento de incalculable valor para nuestro destino: *“Siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le representa como claras y distintas, es imposible que me engañe, porque toda concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor”*

Con ello Descartes puede respirar más tranquilo: además de salvaguardar la bondad de Dios, tenemos a nuestra disposición el mecanismo para alcanzar el conocimiento de la verdad. Para ello sólo cabe detener nuestra atención, nos dice, en todas las cosas que conciba perfectamente, separándolas de las otras que sólo concibamos de un modo confuso y oscuro.

El mundo exterior es una de esas ideas que, al parecer, permanecen como confusas y oscuras. Sin poder fiarnos de los sentidos, habrá de demostrar si existe efectivamente, o si se trata tan sólo de una ilusión. A ello Descartes dedicará, como hemos dicho, la última Meditación. Previamente, sin embargo, en la Meditación Quinta, retornará a la cuestión de Dios y, por si de su realidad cupiera aún alguna duda, presentará un enfoque distinto para su demostración. Y, junto a ello, realizará algunas matizaciones y precisiones acerca de la naturaleza del mundo material, según él la concibe.

### **14.-MEDITACIÓN QUINTA: SOBRE LA ESENCIA DE LAS COSAS MATERIALES. Y NUEVAMENTE SOBRE DIOS Y QUE EXISTE**

*Me queda mucho por investigar sobre los atributos de Dios, y sobre la naturaleza de mí mismo o de mi alma; quizá lo intente en otra ocasión, pero ahora **nada parece ser más urgente** (una vez que he descubierto qué se ha de hacer y qué se ha de evitar para conseguir la verdad) **que intentar emerger de la duda en que caí anteriormente y ver si puede ser conocido algo cierto sobre las cosas materiales.***

*Primeramente, antes de averiguar si existen tales cosas fuera de mí, debo **considerar sus ideas en tanto que existen en mi pensamiento, y ver cuáles entre ellas son definidas, cuáles confusas.***

*Me imagino definitivamente la cantidad (que generalmente llaman cantidad continua los filósofos) o la extensión de esa cantidad, o mejor dicho de la cosa cuanta en longitud, anchura y profundidad; distingo varias partes en ella y asigno a esas partes cualesquiera magnitudes, figuras, situaciones y movimientos locales y duraciones cualesquiera a esos movimientos.*

*No solamente estas cosas, vistas en general, me son conocidas y obvias, por poca atención que preste, sino que también percibo un sinfín de particularidades sobre la figura, el número, el movimiento, etcétera, cuya verdad es tan perspicua y tan evidente a mi naturaleza, que cuando las descubro por primera vez no me parece aprehender algo nuevo, sino acordarme de lo que ya sabía, o advertir cosas que existían en mí antaño, aunque no hubiese concentrado en ellas la visión de mi mente.*

***Lo que me parece que ahora he de tratar especialmente es el hecho de que encuentro en mí innumerables ideas de ciertas cosas que, aun cuando tal vez no existan fuera de mí, no se puede decir por ello que no sean nada; y aunque las piense a mi arbitrio, no las invento yo, sino que tienen una naturaleza verdadera e inmutable.*** Cuando, por ejemplo, ***me imagino un triángulo***, aunque quizá tal figura no exista fuera de mi pensamiento en ninguna parte, posee sin embargo ***una determinada naturaleza, o esencia, o forma, inmutable y eterna, que ni ha sido creada por mí, ni depende de mi mente;*** como se evidencia del hecho de que se puedan demostrar varias propiedades de este triángulo, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, que el máximo ángulo está colocado junto al máximo lado, y otras semejantes que he de reconocer quiera o no, aunque no haya pensado sobre ellas antes de ningún modo cuando me imaginé el triángulo, ni en consecuencia las haya yo inventado.

***No es una objeción decir que la idea del triángulo procede quizá de las cosas externas mediante los órganos de los sentidos, por haber yo visto varias veces cuerpos con forma triangular, ya que puedo en efecto imaginar otras innumerables figuras en las que no puede haber la sospecha de que me hayan venido por los sentidos, y demostrar, sin embargo,***

*sus varias propiedades del mismo modo que en el triángulo: todas las cuales son ciertas, dado que las conozco claramente, y por lo tanto son algo, y no meramente nada, puesto que es evidente que todo aquello que es verdadero es algo, y ya he demostrado que todo lo que conozco definida-mente es verdadero. Y aun cuando no lo hubiese demostrado, es tal la naturaleza de mi mente, que de ninguna manera no hubiera podido darles fe, al menos cuando las percibo claramente. Y me acuerdo de que siempre, aun anteriormente a este trabajo y cuando me adhería totalmente a los objetos de los sentidos, he considerado como certísimas las verdades de este tipo, es decir, las que conocía de un modo evidente con respecto a las figuras, a los números y a la aritmética o la geometría o en general a la matemática pura y abstracta.*

***Si sólo por el hecho de poder extraer de mi pensamiento la idea de cualquier cosa se sigue que todo lo demás que percibo claramente referente a ella se refiere a ella en realidad, ¿no se puede obtener de aquí un argumento para probar la existencia de Dios? Ciertamente encuentro no menos en mí su idea, es decir, la de un ente sumamente perfecto, que la idea de cualquier figura o número; y me doy cuenta de que no menos clara y definidamente atañe a su naturaleza el que siempre exista, que lo que demuestro de un número o de una figura atañe a la naturaleza de ellos; por lo tanto, aunque no fuesen verdad todas las cosas que medité en los días anteriores, en el mismo grado de certeza debería estar en mí al menos la existencia de Dios que lo estuvieron hasta ahora las verdades matemáticas.***

*Con todo, esto no es evidente a primera vista, sino que incluso tiene una cierta apariencia de sofisma. Estando acostumbrado a separar en las demás cosas la existencia de la esencia, me persuado fácilmente de que aquélla se puede separar de la esencia de Dios, y que por tanto se puede pensar a Dios como no existente. Sin embargo, si se presta un poco más de atención, aparece manifiestamente que la existencia no menos puede separarse de la esencia de Dios que de la esencia del triángulo la magnitud de los tres ángulos iguales a dos rectos, o de la idea de monte la idea de valle, de modo que no menos*

repugna pensar en Dios (es decir, un ente sumamente perfecto), a quien falte la existencia (es decir, al que falte una perfección), que pensar un monte a quien falte un valle.

**Con todo, aunque no pueda pensar a Dios privado de existencia, como tampoco un monte sin valle, no obstante, del mismo modo que del hecho de que piense un monte con un valle no se sigue que exista algún monte en el mundo, así del hecho de que piense a Dios como existente no se sigue que Dios exista. Mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas; y así cómo es posible imaginar un caballo alado, aunque ningún caballo tenga alas, de igual modo puedo quizás atribuir a Dios la existencia, aunque no exista ningún Dios.**

**Muy al contrario, está oculto aquí un sofisma:** puesto que del hecho de no poder pensar un monte sin un valle no se sigue que exista en parte alguna el monte o el valle, sino tan sólo que el monte y el valle no se pueden separar mutuamente, existan o no. Por tanto, del hecho de **no poder pensar a Dios privado de existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Dios, y consiguientemente que Éste existe en realidad; no porque lo cree mi pensamiento o imponga una necesidad a alguna cosa, sino porque la necesidad de la cosa misma, es decir, de la existencia de Dios, me obliga a pensarlo:** ya que no tengo libertad de pensar a Dios sin existencia, así como tengo libertad de imaginar un caballo con alas o sin ellas.

**Tampoco se debe decir aquí que, si bien es necesario que yo admita que Dios existe una vez que he admitido que tiene todas las perfecciones, siendo la existencia una de ellas, la primera admisión, sin embargo, no era necesaria;** de igual manera que no es necesario que yo piense que todas las figuras cuadriláteras se inscriben en un círculo, pero, supuesto que yo lo piense, será necesario que confiese que el rombo se inscribe en un círculo, lo cual es abiertamente falso. En efecto, aunque no sea necesario que yo llegue a pensar nunca en Dios, es necesario, sin embargo, que siempre que me plazca pensar en un ente primero y sumo, y extraer esa idea como del tesoro de mi mente, le **atribuya todas las perfecciones**, aunque no las enumere una por una, ni atienda a cada una en particular; esta necesidad es

suficiente para que concluya con rectitud que existe un ente sumo y primero, una vez que me he dado cuenta de que **la existencia es una perfección**; del mismo modo que no es necesario que yo imagine nunca un triángulo, pero siempre que quiera yo considerar una figura rectilínea con sólo tres ángulos, es necesario que le atribuya las cosas de las que se deduce que sus tres ángulos no son mayores que dos rectos, aun cuando no me dé cuenta precisamente de esto en ese momento. Por otra parte, cuando examino qué figuras se inscriben en un círculo, de ningún modo es necesario que juzgue que todos los cuadriláteros están en ese caso; muy al contrario, ni siquiera puedo imaginar tal cosa, mientras quiera no admitir nada sino lo que percibo clara y definidamente. **Por lo tanto, existe una gran diferencia entre las suposiciones falsas de ese tipo y las ideas verdaderas que me son ingénitas, entre las que la principal y primera es la idea de Dios**, puesto que me percato de muchas maneras de que ella no es algo ficticio y dependiente de mi pensamiento, sino la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable: **primero, porque no puedo yo pensar ninguna otra cosa a cuya esencia pertenezca la existencia, excepto Dios**; segundo, porque no puedo pensar dos o más dioses de este tipo, y porque, aceptado que exista uno solo, veo claramente que es necesario que exista desde la eternidad, y que permanezca hasta la eternidad; y por último, porque percibo en Dios muchas otras cosas, ninguna de las cuales puedo yo quitar ni mudar.

Con todo, cualquiera que sea el método de mi demostración, siempre volvemos al hecho de que **las únicas cosas que me convencen de verdad son las que percibo clara y definidamente**. De las cosas que así percibo, aunque haya algunas obvias a todo el mundo, otras sin embargo sólo son descubiertas por los que las examinan más de cerca y las investigan diligentemente, y una vez que han sido descubiertas, son consideradas igualmente ciertas cual las primeras; así, aunque no esté tan claro a primera vista que en el triángulo rectángulo el cuadrado de la base es igual a los cuadrados de los lados, como que esa base está opuesta a su ángulo mayor, no se cree sin embargo una cosa menos que la otra, una vez que se ha comprendido. **En lo que se refiere a Dios, a no ser que sobre mí gravitasen los prejuicios, y las imágenes de las cosas sensibles asediasen mi pensamiento por todos lados,**

*nada reconocería yo antes o más fácilmente que a Él; porque ¿qué hay más manifiesto que el hecho de que existe un ente sumo o Dios cuya esencia es la única a la que pertenece la existencia?*

*Aunque me haya sido preciso usar de toda mi atención para descubrir esto, ahora no sólo estoy igualmente seguro de ello como de cualquier otra cosa que me parezca segurísima, **sino que también advierto que la certidumbre de las demás cosas depende hasta tal punto de esto mismo, que sin ello nada puede jamás conocerse de un modo perfecto.***

*Pues aunque soy de tal naturaleza que, mientras estoy percibiendo algo clara y definitivamente, no puedo no creer que sea verdad, no obstante, puesto que soy al mismo tiempo de una naturaleza tal que no puedo fijar mi atención siempre en la misma cosa para percibirla claramente, y que reaparece con frecuencia el recuerdo de haber formado antes un determinado juicio cuando ya no sigo atendiendo a las razones por las que juzgué así, se pueden aducir otros argumentos que si yo no conociese a Dios me harían cambiar de opinión fácilmente, de modo que no tendría de ninguna cosa una ciencia verdadera y cierta, sino tan sólo opiniones vagas y mudables. Así, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo me es absolutamente evidente, porque he estudiado geometría, que sus tres ángulos son cuales, a dos rectos, y no puedo no creer que esto sea verdad mientras estoy atento a su demostración; pero tan pronto como aparto mi atención de ella por más que recuerde que la he comprendido muy claramente, puede suceder con facilidad que dude que sea verdadera, en el caso de que ignore a Dios. Me puedo, en efecto, persuadir de que he sido creado de tal modo por la naturaleza, que me engañe de cuando en cuando en las cosas que me parece percibir con la máxima evidencia, ya que, sobre todo, me acuerdo de que con frecuencia he tenido por ciertas y verdaderas muchas cosas que después he juzgado que eran falsas convencido por otros argumentos.*

*Pero una vez que he percibido que Dios existe, habiéndome al mismo tiempo dado cuenta de que todo depende de Él, y de que Él no es engañador, y habiendo deducido de ello que todo lo que percibo clara y definitivamente es cierto, resulta que, aunque ya no siga yo atendiendo a las razones por las que*

*he juzgado que esto es verdad, sólo con que recuerde haberlo percibido clara y definidamente, no se puede aducir ningún argumento en contra que me induzca a dudar, sino que tengo una ciencia verdadera y cierta sobre ello. Y no sólo sobre esto, sino también sobre todo lo que recuerdo haber demostrado alguna vez, como sobre las cuestiones geométricas y otras por el estilo. ¿Qué se me puede objetar ahora? ¿Que yo he sido creado para ser siempre engañado? Con todo, ya sé que no me puedo equivocar en lo que percibo evidentemente. ¿Que otras veces he aceptado yo muchas cosas por ciertas y verdaderas que he juzgado después que eran falsas? Pero no había percibido ninguna de ellas clara y definidamente, sino que, desconociendo la regla de esta verdad, las había aceptado por otras razones que descubrí después que eran menos firmes. (¿Qué se me objetará entonces? ¿Qué sueño quizá (como me he objetado anteriormente) y que todo lo que pienso no es más cierto que lo que se aparece a un hombre que está dormido? Muy al contrario, nada cambia esta suposición, puesto que, aunque estuviese soñando, si hay algo evidente para mi mente, es absolutamente cierto.*

***Por lo tanto, veo que la certidumbre y la verdad de toda ciencia dependen tan sólo del conocimiento de Dios, de modo que nada podría conocer perfectamente antes de que lo hubiera conocido a Él. Mas ahora puedo conocer y cerciorarme de innumerables cosas, no sólo acerca de Dios mismo y de las demás cosas intelectuales, sino también acerca de toda esa naturaleza corpórea que es el objeto de la matemática pura.***

### **15.-IDEAS PRINCIPALES**

1. Posibilidad del conocimiento de las cosas materiales. Pero antes hemos de considerar las ideas.
2. Primero la idea de extensión continua en tres dimensiones y sus propiedades.
3. Las ideas innatas de los cuerpos: puedo pensarlos a voluntad, pero tienen su propia naturaleza.
4. Las ideas de los objetos matemáticos no me llegan por los sentidos.

5. Argumento ontológico. Las nociones matemáticas aportan una nueva demostración de la existencia de Dios.
6. Respuesta a la objeción de que hay diferencia entre el razonamiento matemático y el ontológico.
7. Respuesta a la objeción de que no es necesario suponer la idea de Dios.
8. La idea de Dios es la única en que la esencia implica la existencia. Dios es único, eterno y perfecto. Al atributo de perfección le corresponde implícitamente la existencia como a la idea de triángulo que tiene tres lados.
9. Dios como criterio de veracidad último de las ideas evidentes.
10. El conocimiento de las otras cosas depende de Dios.

### **16.-COMENTARIO A LA MEDITACION QUINTA**

René Descartes, pese a los insistentes razonamientos ofrecidos en la Tercera Meditación sobre la cuestión de Dios y su realidad, parece sospechar que aún es posible desarrollar y matizarla más. Para ello elaborará una versión, una interpretación personal del argumento ontológico, debido a San Anselmo de Canterbury en el siglo XI.

Antes, sin embargo, retoma el asunto epistemológico de diferenciar ideas claras y distintas de las confusas. Descartes afirma que una de las primeras es la noción de “extensión”: todo objeto es extenso, y de él es posible enumerar “partes” y atribuirle, nos dice Descartes, “*magnitudes, figuras, situaciones y movimientos*” a cada una. Esto, afirma el filósofo francés, es tan claro y su verdad tan manifiesta a la mente (al menos a la suya...) que no le parece estar aprendiendo nada nuevo, sino que “*más bien me acuerdo de algo que ya sabía antes; es decir, percibo cosas que estaban ya en mí espíritu, aunque aún no hubiese parado mientes en ellas*”. Además, nos asegura, hay ideas de ciertas cosas de las que es imposible pensar que son pura nada o mera invención, pese a que en primer momento no guarden relación alguna con objetos del mundo sensible, sino que “deben” tener naturaleza verdadera e inmutable.

Descartes emplea el ejemplo de un triángulo. Su idea me viene a la cabeza con facilidad, pero podría no existir ningún triángulo más allá de mi mente. Ahora bien, la figura posee una cierta forma o “esencia” inmutable y eterna, que no puedo haberla inventado yo, ni tampoco a sus propiedades particulares, propiedades que le son propias y que lo configuran como tal, porque reconocemos enseguida un triángulo cuando lo imaginamos, pero no así sus propiedades (no todos sabemos, por ejemplo, que los tres ángulos de un triángulo valen lo mismo que dos ángulos rectos, y otros atributos similares). Sus propiedades, pues, le son propias, son integrantes de la esencia del triángulo.

Ahora pasa Descartes a Dios y al argumento ontológico. Aceptamos que hay propiedades claras y distintas en los objetos (sean reales o no), que podemos captar, como acabamos de ver. En Dios, por su parte, hay al menos una que es consustancial, propia a la idea misma de Dios: es la de perfección. Dios es un ser (es El ser) perfecto. También ésa es una idea clara y distinta. Imaginar a un Dios imperfecto es un sin sentido; no sería Dios, naturalmente. Descartes continúa afirmando la inevitable ligazón entre el concepto de un ser perfecto y su efectiva existencia, porque ¿cómo puedo imaginar un dios, con la propiedad clara y distinta de la perfección, pero que sin embargo no exista? Si separamos ambos atributos, la esencia y la existencia divina, es como si separásemos... *“la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle”*

La existencia es un atributo que forma parte de la misma perfección de Dios. O, como escribe Jesús M. Díaz Álvarez, *“la definición esencial de Dios contiene en sí misma, como una de sus perfecciones, la existencia”*. En definitiva, la existencia de Dios va unida a su concepto igual como a la naturaleza del triángulo rectángulo va unido el que la suma de sus ángulos valga dos rectos. Así de simple y contundente.

Descartes se hará una autocrítica (una refutación al argumento ontológico original...) al suponer que aunque yo puedo concebir a un Dios dotado de existencia, de ello *“no se sigue que Dios exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas; y así como me es posible imaginar un caballo con alas, aunque no haya ninguno que las tenga, del mismo modo podría quizá atribuir existencia a Dios, aunque no hubiera un Dios existente”*. Mas, si alguien piensa así, (es decir, que una cosa es pensar la existencia de algo y otra muy distinta que ese algo exista...) Descartes le responderá lo siguiente: *lo imposible es, precisamente, “el hecho de no poder concebir, a Dios, sin la existencia”, pues “se sigue que la existencia es inseparable de Él, y, por tanto, que verdaderamente existe”*.

No se trata de ninguna imposición forzada, añade Descartes: es la necesidad de la cosa misma la que determina a mi mente para que piense así. Si bien puedo imaginar una montaña sin un valle a sus pies, ¿cómo imaginar la suma perfección divina sin dar entrada al atributo de la existencia? No hay, nos dice Descartes, ninguna posibilidad; si reconocemos que la existencia es una perfección, hay que concluir que *“ese ese ser primero y supremo existe verdaderamente”*. Por tanto, afirma Descartes que, en relación con la idea de Dios, no somos libres de imaginarlo como deseemos, al contrario que sucede con las otras entidades; *“yo no soy libre”*, escribe, *“de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo sin alas o con ellas”*. Y esto se debe a que... *“aparte Dios, ninguna otra cosa puedo concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia. En segundo lugar, porque me es imposible concebir dos o más dioses de la misma naturaleza, y, dado que haya uno que exista ahora, veo con claridad que es necesario que haya existido antes desde toda la eternidad, y que exista eternamente en el futuro. Y, por último, porque conozco en Dios muchas otras cosas que no puedo disminuir ni cambiar en nada”*

Descartes insistirá en la importancia de que la idea que tenemos de Dios es clara y distinta en grado absoluto, y de que gracias a ella disponemos de un modo de conocer las cosas: *“¿Hay algo más claro y manifiesto que pensar que hay un*

*Dios, es decir, un ser supremo y perfecto, el único en cuya idea está incluida la existencia, y que, por tanto, existe?... La certidumbre de todas las demás cosas depende de ella tan por completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente”...“Y así veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo”*

Por consiguiente, Descartes vuelve al mismo punto ya alcanzado en la Meditación Tercera: Dios existe y es bueno y no desea engañarme; la idea del genio maligno, en cambio, muere, de modo que podemos olvidarnos de él y a partir de ahora confiar sólo en la divinidad, real y bondadosa. Además, tenemos el instrumento perfecto de conocimiento: las ideas claras y distintas son la raíz del saber verdadero, acreditado ahora gracias a la confirmación de un Dios bueno que existe.

Lo que necesitamos ahora es alcanzar un conocimiento, robusto y contundente, del mundo exterior, si es que hay tal posibilidad. Sabemos que nuestra mente existe, que Dios existe y que es bueno, y que sólo podemos confiar en las ideas que percibimos como claras y distintas. ¿Nos permitirá, todo ello, saber con certeza la efectiva realidad del mundo exterior, su esencia, o sólo nos será posible determinar que, por más aparente que sea, tal mundo no es más que una vana e ingenua ilusión? ¿Es real el mundo allende nuestra mente, en definitiva?

### **17.-MEDITACIÓN SEXTA: SOBRE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES Y SOBRE LA DISTINCIÓN REAL DEL ALMA Y DEL CUERPO**

*Resta examinar si existen las cosas materiales. Ya sé al menos que éstas pueden existir en tanto que son el objeto de la pura matemática, ya que las percibo clara y definidamente. No es dudoso que Dios es capaz de crear todo lo que yo puedo percibir de esa manera; y*

ninguna cosa he juzgado jamás que no pudiera ser realizada por Él a no ser por el hecho de que repugnase a la esencia de ella que yo la pudiera percibir claramente. **Además, se deduce que existen a partir de la facultad de imaginar**, de la que yo uso cuando estoy dedicado a estas cosas materiales, porque si se considera con mayor atención qué es la imaginación, no parece ser otra cosa que cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente, y que por lo tanto existe.

Para aclararlo más, examinaré primero **la diferencia entre la imaginación y la pura intelección**. Por ejemplo, cuando me **imagino un triángulo**, no supongo tan sólo que es una figura comprendida en tres líneas, sino que también veo estas tres líneas como presentes por el poder del intelecto; esto es lo que llamo imaginar. **Si quiero pensar en un quiliógono**, juzgo que es una figura que consta de mil lados, con la misma certeza con que he juzgado que el triángulo consta de tres; pero no del mismo modo me imagino aquellos mil lados o los veo como cosas presentes. Y aunque entonces, por la costumbre de imaginar algo, siempre que pienso en una cosa corpórea me represente una figura quizá confusa, está claro que ésa no es un quiliógono, porque no es diversa en nada de la figura que me representaría si pensase en un miriógono o en cualquier otra figura de muchos lados, ni ayuda en nada a conocer las propiedades por las que se diferencia el quiliógono de los demás polígonos. Por el contrario, si se trata de un pentágono, puedo ciertamente concebir su figura, como la figura del quiliógono, sin la ayuda de la imaginación; pero puedo también imaginarla, aplicando mi atención a sus cinco lados, y al área comprendida entre ellos, y advierto evidentemente que he menester entonces de un peculiar esfuerzo de ánimo para imaginar, que no me es preciso para concebir. **Este esfuerzo nuevo de ánimo muestra claramente la diferencia entre imaginación e intelecto.**

Además, **considero que este poder de imaginar que existe en mí, en tanto que difiere del poder de concebir**, no es requerido para la esencia de mí mismo, es decir, de mi espíritu, puesto que, aunque desapareciese aquél, yo permanecería sin duda tal como soy ahora, de donde parece seguirse que aquél depende de una cosa diferente de mí. Veo fácilmente que, si existe algún

*cuerpo al que el espíritu esté de tal manera unido que pueda éste ocuparse de considerarlo a su arbitrio, puede ocurrir que sea de esta manera como imagino yo las cosas corpóreas, de suerte que este modo de pensar difiere tan sólo de la pura intelección en que la mente, mientras concibe, se concentra en cierto modo en sí misma, y considera alguna de las ideas que tiene; por el contrario, cuando imagina, se vuelve al cuerpo y ve en él algo conforme a la idea concebida por ella o percibida por los sentidos. Concibo fácilmente, repito, que la imaginación se puede producir así si existe el cuerpo; y dado que no se me ocurre ningún otro argumento más apropiado para explicarla, conjeturo con probabilidad que el cuerpo existe; pero tan sólo con probabilidad, y, aunque lo examine todo con diligencia, no veo todavía que de la clara idea de la naturaleza corpórea que existe en mi imaginación se pueda tomar alguna prueba que concluya necesariamente que existe algún cuerpo.*

*Suelo imaginarme muchas otras cosas, además de aquella naturaleza corpórea que es el objeto de la pura matemática, como son los colores, los sonidos, los sabores, el dolor, etc., pero ninguna tan claramente como aquélla; y dado que percibo estas cosas mejor por los sentidos, por los cuales parecen haber llegado a la imaginación con ayuda de la memoria, para tratarlas de un modo más útil se **ha de tratar al mismo tiempo sobre los sentidos, y se ha de ver si se puede obtener algún argumento cierto en favor de la existencia de los seres corpóreos a partir de aquellas cosas que se perciben por medio de ese modo de pensar que llamo sentido.***

*Primeramente, recordaré qué cosas percibidas por el sentido son las que consideré ciertas hasta ahora, y por qué lo hice; después examinaré las causas por las que después las puse en duda, y finalmente, consideraré qué he de creer ahora sobre ellas.*

*En primer lugar, he sentido que yo tenía cabeza, manos, pies, y los demás miembros de los que consta ese cuerpo que consideraba parte de mí o quizás como mi totalidad; sentí que este cuerpo se hallaba entre otros muchos cuerpos, de los que podía recibir diversos beneficios o perjuicios, y medía esos beneficios por cierto sentimiento de placer, y los perjuicios por el sentido del dolor. Además del dolor y del placer, sentía en mí el hambre, la sed y otros*

*apetitos por el estilo, al mismo tiempo que unas ciertas propensiones a la risa, a la tristeza, a la ira o afectos de este tipo; exteriormente sentía la dureza, el calor y otras cualidades táctiles, además de la extensión de los cuerpos y las figuras y los movimientos; y también la luz, los colores, los olores, los sabores y los sonidos, por los que distinguía el cielo, la tierra, los mares y los restantes cuerpos. No ciertamente sin razón, creía sentir ciertas cosas diferentes en absoluto de mi pensamiento, es decir, cuerpos de los que procedían esas ideas, a causa de las ideas de todas esas cualidades que se mostraban a mi pensamiento, y que eran las únicas que sentía propia e inmediatamente. Experimentaba además que aquéllas me venían a la mente sin mi consentimiento, de manera que ni podía sentir ningún objeto, aunque quisiese, si no estaba presente el órgano del sentido, ni podía no sentirlo cuando estaba presente. Siendo las ideas percibidas por los sentidos mucho más vívidas y configuradas, y en cierto modo más claras que cualesquiera de las que producía en mi meditación, o de las que advertía que estaban grabadas en mi memoria, parecía que no podía ser que procediesen de mí mismo, y por tanto restaba únicamente que viniesen de otros seres; pero, no teniendo ningún otro conocimiento de esos seres que el que procedía de esas mismas ideas, no podía ocurrírseme otra cosa que pensar que aquéllos eran semejantes a éstas. Al mismo tiempo, como recordaba que yo había utilizado antes los sentidos que la razón, y veía que las ideas que yo creaba no eran tan claras como las que percibía por los sentidos y generalmente se componían de partes de éstas, me persuadía fácilmente de que no tenía ninguna idea en el intelecto que antes no la hubiese tenido en los sentidos. No sin razón juzgaba que aquel cuerpo, que llamaba con un derecho especial «mío» me pertenecía más que ninguna otra cosa: no podía separarme de él, como de los demás; sentía todos los afectos y apetitos en él y para él; y, finalmente, advertía el dolor y el cosquilleo del placer en sus partes, y no en otras que estaban situadas fuera de él. No podía explicar por qué a un sentido del dolor se sigue una cierta tristeza de ánimo, o al sentido del cosquilleo una cierta alegría, o por qué una no sé qué irritación del estómago, que llamo hambre, me mueve a tomar alimento, o la aridez de la garganta a beber, etc., a no ser porque había sido enseñado así por la naturaleza; porque no existe ninguna afinidad (al menos en lo que alcanzo a*

ver) entre esta irritación del estómago y el deseo de tomar alimento, o entre el sentimiento de la cosa que produce el dolor y el pensamiento de la tristeza producida por ese sentimiento. Todo lo demás que juzgaba sobre los objetos de los sentidos, me parecía haberlo aprendido de la naturaleza; en efecto, yo me había convencido de que así eran las cosas antes de considerar razón alguna por la que se demostrase que eran así.

***Pero después, muchas experiencias destruyeron paulatinamente la fe que tenía en los sentidos, ya que, de vez en cuando, las torres que parecían redondas desde lejos aparecían cuadradas de cerca, y las colosales estatuas situadas en sus cimas no parecían grandes al observarlas desde tierra; y así en innumerables otras cosas advertía que los juicios de los sentidos externos se engañaban; y no sólo de los externos, sino también de los internos, porque ¿qué hay más interior que el dolor? Y, sin embargo, había oído que a aquellos a quienes se había cortado un brazo o una pierna, les parecía sentir todavía a veces el dolor de la parte del cuerpo que no tenían; por lo tanto, no me parecía ser absolutamente cierto que me doliese un miembro, aunque sintiese dolor en él. A todo lo cual he añadido hace poco dos causas principales de duda: la primera consiste en que yo nunca puedo sentir mientras estoy despierto cosas que no pueda también, mientras duermo, creer alguna vez que las siento; y no creyendo en lo que me parece sentir en los sueños, no veía por qué había de creer en aquello que me parece sentir estando despierto.***

La otra era que, ignorando todavía al autor de mi creación, o al menos suponiendo que lo ignoraba, nada me parecía oponerse a que yo hubiera sido creado por la naturaleza de tal suerte que me engañase aun en aquellas cosas que se me mostraban certísimas. En lo que se refiere a las razones por las que me había persuadido anteriormente de la verdad de las cosas sensibles, respondía a ellas sin dificultad; viendo, en efecto, que la naturaleza me impelía a cosas de las que me disuadía la razón, no juzgaba que se había de confiar mucho en lo que nos enseñase la naturaleza. ***Aunque las percepciones de los sentidos no dependiesen de mi voluntad, no creía que se había de concluir por ello que procedían de cosas diferentes de mí, porque***

***puede quizá existir una facultad en mí, que me sea desconocida y que sea la creadora de aquéllas.***

*Pero ahora, una vez que empiezo a conocerme mejor a mí mismo y al autor de mi origen, no creo, desde luego, que se haya de admitir indistintamente todo lo que me parece poseer por los sentidos, pero tampoco que se haya de dudar en absoluto, sobre todo.*

***Primeramente, puesto que ya sé que todo lo que concibo clara y definidamente puede ser creado por Dios tal como yo lo concibo, es suficiente poder concebir una cosa sin otra clara y definidamente para tener la certeza de que una es diferente de la otra, porque puede ponerse separadamente, al menos por Dios; y para que se la juzgue diferente no importa qué poder sea el que lo haga; y por lo tanto, del hecho mismo de que yo sé que existo, y de que advierto que ninguna otra cosa en absoluto atañe a mi naturaleza o a mi esencia, excepto el ser una cosa que piensa, concluyo con certeza que mi existencia radica únicamente en ser una cosa que piensa. Y aunque quizás (o mejor dicho, ciertamente, según diré más adelante) tengo un cuerpo que me está unido estrechamente, puesto que de una parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y de otra parte una idea precisa de cuerpo, en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo, y que puedo existir sin él.***

*Encuentro además en mí facultades de pensar por ciertos modos especiales, como por ejemplo las facultades de imaginar y de sentir, sin las que me puedo concebir clara y definidamente, pero no viceversa aquéllas sin mí, es decir, sin la substancia inteligente en la que existen; puesto que incluyen en su concepto formal una cierta intelección, de donde percibo que se diferencian de mí como los modos de la cosa.*

*Adviento además ciertas otras facultades, como la de cambiar de lugar, adquirir varias figuras, etc., que no pueden ser concebidas, al igual que las*

precedentes, sin alguna substancia en donde existan, ni por lo tanto existir sin ella; pero es manifiesto que estas facultades, puesto que existen, deben existir en una substancia corpórea o extensa, no inteligente, porque está incluido en su concepto claro y preciso una cierta extensión, pero de ningún modo una intelección.

Por otra parte, existe en mí una cierta **facultad pasiva de sentir**, o de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles, pero no obtendría ningún provecho de ella si no existiese también una cierta **facultad activa**, ya exista en mí, ya en otro, de producir o de hacer estas ideas. Y ésta no puede existir en mí mismo, porque no supone ninguna intelección anterior, sino que **estas ideas me vienen sin mi cooperación y aun sin mi consentimiento; por tanto, resta que exista en alguna substancia diferente de mí, y, dado que debe estar en ella toda la realidad, ya formal, ya eminentemente, que existe objetivamente en las ideas producidas por esa facultad (como ya antes hice notar), o esta substancia es un cuerpo o naturaleza corpórea, en la que todo lo que en las ideas está contenido objetivamente está contenido formalmente, o es Dios, o alguna criatura más noble que el cuerpo en la que todo aquello está contenido eminentemente. Como Dios no es engañador, es manifiesto absolutamente que Él ni me envía esas ideas por sí mismo inmediatamente, ni mediante otra criatura en la que se contenga su realidad objetiva, no formal sino eminentemente. Pues no habiéndome concedido ninguna facultad para conocerlo, sino, muy al contrario, una gran propensión a creer que las ideas son emitidas de las cosas corpóreas, no veo de qué manera podría entenderse que no es falaz, si procediesen de otra parte que de las cosas corpóreas; por lo tanto, las cosas corpóreas existen. Con todo, no existen todas del modo en que yo las concibo por los sentidos, porque la aprehensión de los sentidos es muy oscura y confusa respecto a muchas cosas; pero al menos existe en ellas todo lo que percibo clara y definidamente, es decir, todo lo que está comprendido de un modo general en el objeto de la pura matemática.**

*En lo que se refiere a las demás cosas que son tan sólo particulares, como, por ejemplo, que el sol sea de tal magnitud o figura, etc., o bien que se conciben menos claramente, como la luz, el sonido, el dolor, etc., aunque sean muy dudosas e inciertas, el mismo hecho de que Dios no sea falaz y de que, por tanto, no puede ser que se encuentre alguna falsedad en mis opiniones, a no ser que Dios me haya concedido otra facultad para enmendarla, me muestra una esperanza cierta de lograr la verdad aun en aquéllas. No es dudoso que todo lo que me enseña la naturaleza tiene algo verdadero; comprendo por naturaleza en general a Dios mismo o la ordenación de las cosas creadas constituida por Dios; y por mi naturaleza en particular el conjunto de todo lo que Dios me ha dado.*

***No hay nada que la naturaleza me enseñe más manifiestamente que el que tenga cuerpo, que sufra cuando siento dolor, que he menester de alimento o de bebida cuando sufro hambre y sed, etc.; no debo dudar, por tanto, que no haya en ello algo verdadero.***

*La naturaleza me enseña también, mediante los sentidos del dolor, del hambre, de la sed, etc., que no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él. Por lo demás, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor, por tanto, sino que recibiría esa lesión en el mero intelecto, como el navegante ve si se rompe algo en la nave; o cuando el cuerpo ha menester de alimento o de bebida, lo concebiría estrictamente, y no tendría las confusas sensaciones del hambre y de la sed, ya que esas sensaciones de la sed, el hambre, el dolor, etc., no son más que ciertos modos confusos de pensar producidos por la unión y como por la mezcla del alma con el cuerpo.*

***Además, me enseña la naturaleza que existen varios otros cuerpos a mi alrededor, de los que debo rehuir unos, perseguir los otros. Ciertamente, del hecho de sentir diversos dolores, sonidos, olores, sabores, el calor, la dureza, etc., concluyo con rectitud que existen en los cuerpos de los que proceden esas varias percepciones de los sentidos, algunas variedades correspondientes a aquéllos, aunque quizá no sean iguales; y del hecho de que***

*unas percepciones me son gratas y otras desagradables, es manifiesto que mi cuerpo, o mejor dicho, yo mismo en conjunto, en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, puedo recibir beneficios y perjuicios de las cosas que me rodean.*

***Existen por otra parte muchas cosas que, aunque parezca habérmelas enseñado la naturaleza, no las he recibido en realidad de ella, sino de cierta costumbre de juzgar inconsideradamente, y por tanto suele acaecer que sean falsas;*** como por ejemplo, que todo el espacio en el que nada hay que impresione mis sentidos, esté vacío; o que en un cuerpo caliente exista algo parecido a la idea de calor que tengo, en uno blanco o verde exista la misma blancura o verdura que siento, en uno amargo o dulce el mismo sabor, etc.; o que los astros y las torres o cualquier cuerpo lejano sean de la misma magnitud y forma con que se muestran a mis sentidos. Pero para no concebir nada en este asunto sin la suficiente claridad, debo definir con más precisión qué quiero expresar cuando digo que la naturaleza me enseña algo. Tomo aquí naturaleza en un sentido más estricto que como el conjunto de todo lo que Dios me ha dado, ya que en este conjunto están comprendidas muchas cosas que se refieren tan sólo al alma, como por ejemplo que perciba que lo que está acabado no puede estar inacabado y todo lo que es conocido por la luz natural, sobre la que no se trata aquí ahora; y otras muchas cosas que atañen al cuerpo solamente, como por ejemplo tener peso y propiedades similares, de las que no me ocupo, sino tan sólo de aquellas que Dios me ha dado a mí como compuesto de alma y de cuerpo. Por lo tanto, esa naturaleza enseña a huir de lo que nos produce sensación de dolor, y a desear lo que nos proporciona placer; pero no parece que nos enseñe a concluir algo de esas percepciones de los sentidos sin un previo examen sobre las cosas que están situadas fuera de nosotros, porque el conocer con certeza esas cosas parece referirse al alma tan sólo y no al compuesto. Así, aunque una estrella impresione mi ojo no más que el fuego de una pequeña antorcha, no hay en ello ninguna propensión real o positiva para creer que aquélla no sea mayor, sino que lo he juzgado así sin fundamento desde mi infancia; y aunque al acercarme al fuego siento calor y al aproximarme más siento dolor, no hay ninguna razón que me persuada a creer que hay en el fuego algo parecido a

*ese calor, como tampoco a ese dolor, sino tan sólo que hay en él algo, sea lo que sea, que produce en nosotros esas sensaciones de calor y de dolor; y, del mismo modo, aunque en algún espacio no haya nada que impresione los sentidos, no se sigue por ello que no exista ningún cuerpo en él; pero veo que yo acostumbro alterar el orden de la naturaleza en esta y en muchas otras cosas, porque, en efecto, me sirvo de las percepciones de los sentidos, que en propiedad nos habían sido dadas por la naturaleza sólo para señalar al alma qué cosas son convenientes o inconvenientes al compuesto del que forma parte, y que para eso son suficientemente claras y definidas, como reglas ciertas para conocer inmediatamente cuál es la esencia de los cuerpos situados fuera de mí, sobre la que en realidad no especifican nada que no sea confuso u obscuro.*

***Con todo, ya he comprendido antes suficientemente de qué modo sucede que mis juicios sean falsos no obstante la bondad de Dios.***

*Pero aquí se presenta una nueva dificultad sobre las cosas mismas que la naturaleza me muestra que hay que rehuir o que hay que desear, y aun sobre los sentidos internos en los que me parece haber encontrado errores: como, por ejemplo, cuando alguien, engañado por el sabor agradable de algún alimento, toma un veneno que está oculto dentro. Sin embargo, la naturaleza impele entonces tan sólo a apetecer aquello en lo que hay un sabor agradable, y no el veneno, que ignora sin duda; nada, por tanto, se ha de concluir de esto, sino que la naturaleza no es omnisciente; lo cual no es de extrañar, puesto que siendo el hombre una cosa limitada, no le pertenece otra naturaleza que la de una perfección limitada.*

*Pero no raramente nos engañamos también en las cosas a que nos impele la naturaleza, como los que están enfermos desean un alimento o una bebida que les ha de dañar poco después. Se podrá decir quizá que si los tales se engañan es porque su naturaleza está deteriorada; pero esto no quita la dificultad, porque no menos es un hombre enfermo criatura de Dios que un hombre sano; por lo tanto, no parece menos contradictorio que posea de Dios su naturaleza engañosa. Y de igual modo que un reloj fabricado con ruedas y pesos no menos exactamente observa todas las leyes de la naturaleza cuando ha sido fabricado mal y no indica con rectitud las horas, que cuando satisface plenamente a los*

deseos del artista, así, si considero el cuerpo del hombre en tanto que es una cierta máquina de tal manera ensamblada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, que, aunque no existiese en él alma alguna, tendría sin embargo todos los movimientos que ahora en él no proceden del mando de la voluntad ni, por tanto, del alma, veo con facilidad que para él tan natural sería, si, por ejemplo, estuviese enfermo de hidropesía, sufrir esa sequedad de garganta que suele producir en el alma la sensación de la sed, y, por lo tanto, que sus nervios y demás partes sean de esta manera acuciados a tomar una bebida que agrave la enfermedad, como, cuando ninguna enfermedad semejante hay en él, ser movido por una sequedad de garganta semejante a tomar una bebida útil para él. Y aunque, volviendo al uso antes mencionado del reloj, podría yo decir que se aparta de su naturaleza cuando no indica bien las horas, y, del mismo modo, considerando la máquina del cuerpo humano como destinada a los movimientos que suelen hacerse en él juzgase que aquélla se aparta de su naturaleza si su garganta está seca, no sirviendo la bebida para su conservación, advierto sin embargo que esta última acepción de la palabra naturaleza difiere mucho de la otra; ésta, en efecto, no es más que una denominación dependiente de mi pensamiento que compara el hombre enfermo y el reloj mal fabricado con la idea de un hombre sano y de un reloj bien hecho, y extrínseca a las cosas de las que se dice; mediante aquélla, en cambio, comprendo algo que se encuentra en realidad en las cosas, y por lo tanto tiene algo de realidad.

Ciertamente, aunque en lo que se refiere al cuerpo enfermo de hidropesía sea tan sólo una denominación extrínseca, cuando se dice que su naturaleza está corrupta porque tiene la garganta seca y no ha menester, empero, de bebida, en lo que se refiere, sin embargo, al compuesto, es decir, al alma unida a un cuerpo así, no es una pura denominación, sino un verdadero error de la naturaleza, el que tenga sed siéndole la bebida perjudicial; por lo tanto, sigue quedando por investigar de qué manera la bondad de Dios no impide que la naturaleza considerada de este modo sea engañosa.

**Advierto en primer lugar que hay una gran diferencia entre el alma y el cuerpo** en el hecho de que el cuerpo sea siempre divisible por naturaleza

*y el alma indivisible; ya que cuando la considero a ella o a mí mismo en tanto que soy una cosa que piensa, no puedo distinguir en mí ninguna parte, sino que veo que soy una cosa una e íntegra; y aunque el alma parezca estar unida a todo el cuerpo, al cortar un pie o un brazo o cualquier otra parte del cuerpo, conozco sin embargo que nada ha sido quitado al alma, y tampoco se puede decir que las facultades de querer, de sentir, de comprender, etc., sean partes de ella, porque es una y la misma el alma que quiere, que siente, que comprende. Al contrario, no puedo pensar ninguna cosa corpórea o extensa que no pueda dividir fácilmente en partes con el pensamiento, y por esto mismo sepa que es divisible; y sólo esto bastaría para enseñarme que el alma es en absoluto diferente del cuerpo, si aún no lo supiese con suficiencia de otra manera. Finalmente, advierto que el alma no es impresionada de un modo inmediato por todas las partes del cuerpo, sino tan sólo por el cerebro o quizá tan sólo por una exigua parte de aquél, es decir, por aquella en la que se dice que está el sentido común; la cual, siempre que está dispuesta del mismo modo, muestra lo mismo al alma, aunque las restantes partes del cuerpo puedan encontrarse de diversos modos, como lo prueban experimentos sin número, de los que no es preciso hacer recensión.*

***Advierto, además, que la naturaleza del cuerpo es tal, que ninguna parte suya puede ser movida por otra parte un poco alejada que no pueda ser movida también del mismo modo por cualquiera de las que son intermedias, aunque la más alejada no obre en absoluto.*** Como, por ejemplo, en la cuerda A B C D, si se arrastra su parte última D, no de otro modo se moverá la primera A que podría moverse si se arrastrase una de las intermedias B o C, y la última D no se moviese. Igualmente, cuando siento el dolor de pie, **me enseña la física** que esa sensación se produce gracias a los nervios esparcidos por el pie, que, extendidos como cuerdas hasta el cerebro, cuando se tira de ellos en el pie, tiran también de las partes interiores del cerebro con las que están vinculadas y excitan en aquéllas un cierto movimiento, que ha sido dispuesto por la naturaleza de modo que afecte al alma con la sensación del dolor como radicando en el pie. Pero puesto que aquellos nervios deben atravesar la tibia, la pierna, los riñones, la espalda y el cuello, puede suceder que aunque la parte de aquéllos que se halla en el pie no

*haya sido tocada, sino tan sólo alguna de las intermedias, se produzca el mismo movimiento en el cerebro que cuándo ha sido herido el pie, por lo que será necesario que el alma sienta el mismo dolor. Lo mismo se ha de pensar de cualquier otro sentido.*

*Advierto finalmente que, puesto que cada uno de los movimientos que se producen en la parte del cerebro que de un modo inmediato impresiona al alma no le proporciona sino una sola sensación, nada mejor se puede pensar sobre este asunto que le proporcione, entre todas las que puede proporcionarle, aquella que en el mayor grado y con la máxima frecuencia es útil para la conservación del hombre sano. Por otra parte, la experiencia testimonia que así son todas las sensaciones que nos han sido atribuidas por la naturaleza, y que por lo tanto nada se puede encontrar en ellas que no testimonie la bondad y la potencia de Dios. Así, por ejemplo, cuándo los nervios que están en el pie son sacudidos fuertemente y contra lo acostumbrado, el movimiento de aquéllos, llegando a lo más recóndito del cerebro por la médula de la espina dorsal, da allí al alma una señal para sentir algo, a saber, un dolor como radicando en el pie, por el cuál es impelida a eliminar la causa de aquél, en cuánto pueda, como nociva al pie. La naturaleza del hombre podría haber sido constituida por Dios de manera que el mismo movimiento en el cerebro mostrase alguna otra cosa al alma: por ejemplo, que se mostrase a sí mismo, en tanto en cuánto está en el cerebro, o en cuánto está en el pie o en alguno de los lugares intermedios, o, finalmente, otra cosa cualquiera; pero ninguna otra cosa contribuiría igualmente a la conservación del cuerpo.*

*Del mismo modo, cuándo tenemos necesidad de beber, se origina de ello una cierta sequedad en la garganta que mueve sus nervios y mediante éstos las zonas más recónditas del cerebro; y este movimiento produce en el alma la sensación de la sed, porque no hay nada en aquella ocasión que nos sea más útil de saber que el que necesitamos beber para la conservación de la salud, y así de las demás cosas.*

*De lo cual es manifiesto que, no obstante, la inmensa bondad de Dios, la naturaleza del hombre, tal como está compuesto de alma y de cuerpo, no*

*puede no ser algunas veces engañosa. Puesto que si alguna causa, no en el pie, sino en otra cualquiera de las partes por las que se extienden los nervios desde el pie al cerebro, o aun en el propio cerebro, excita el movimiento que suele provocarse al herirse un pie, se sentirá el dolor como en el pie, y se engañará naturalmente el sentido, ya que, dado que el mismo movimiento en el cerebro no puede exhibir al alma sino la misma sensación y suele originarse mucho más frecuentemente de la causa que hiere el pie que de cualquier otra existente, es normal que muestre siempre al alma el dolor del pie antes que el de otra parte. Y si alguna vez la sequedad de garganta no se origina como es su costumbre de que la bebida convenga a la salud del cuerpo, sino de otra causa totalmente distinta, como sucede con el hidrópico, es mucho mejor que aquélla engañe en esa ocasión que el que engañase siempre estando sano el cuerpo, y así de las restantes.*

*Está consideración es de gran utilidad, no sólo para advertir todos los errores a los que es propicia mi naturaleza, sino también para poder enmendarlos o evitarlos. Ya que, sabiendo que todos los sentidos indican con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso respecto a lo que se refiere al bien del cuerpo, y pudiendo casi siempre utilizar varios de ellos para examinar la misma cosa, además de la memoria, que enlaza el presente con el pasado, y del intelecto que ha divisado ya todas las causas de los errores, no debo temer por más tiempo que sea falso lo que me muestran los sentidos, sino que se han de rechazar todas las hiperbólicas meditaciones de los días anteriores como irrisorias, en especial la gran incertidumbre sobre el sueño, que no distinguía del estar despierto; ahora me doy cuenta de que hay una enorme diferencia entre ambos, en el hecho de que nunca enlace la memoria los sueños con las demás actividades de la vida, como sucede respecto a lo que me ocurre mientras estoy despierto; puesto que si alguien se me apareciese de repente mientras estoy despierto y desapareciese al punto, como pasa en los sueños, es decir, sin saber yo ni de dónde había venido ni adónde iba, lo juzgaría no sin razón más como un espectro o un fantasma creado en mi cerebro que como un hombre verdadero. Pero como me pasan unas cosas que advierto con claridad de dónde, a dónde y cuándo se me aparecen, y enlazo su percepción sin interrupción alguna con la vida restante, estoy seguro de que las percibo*

*cuándo estoy despierto, y no en sueños. Y no debo dudar en lo más mínimo de su verdad, si, una vez que he convocado todos los sentidos, la memoria y el intelecto para examinarlas, ninguno de ellos me manifiesta nada que se oponga a los demás. **Del hecho de que Dios no sea engañoso se sigue que yo no me engaño en absoluto en esto. Pero ya que la necesidad de llevar una vida activa no concede siempre una pausa para un examen tan detenido se ha de confesar que la vida humana está expuesta a frecuentes errores en lo que se refiere a las cosas particulares, y se ha de reconocer la debilidad de nuestra naturaleza.***

### **18.-IDEAS PRINCIPALES**

1. Tratará de examinar la tarea de la existencia del mundo exterior, así como diferenciar entre los dos elementos que nos definen, esto es: fundamentalmente mente o alma, y el cuerpo.
2. El primero de los temas será analizado a través de dos argumentos principales: las evidencias aportadas por facultades conectadas con los sentidos en modo estricto (imaginación y sensación, en este caso),
3. El segundo, mediante el recurso al criterio de ideas claras y distintas y nuevamente a la bondad de Dios, que ya hemos tratado en otras Meditaciones.
4. Los sentidos y la imaginación no son los instrumentos válidos para el conocimiento del mundo exterior.
5. Descartes, demuestra la existencia del mundo exterior, tomando como punto de arranque la distinción mente/cuerpo, siendo estas dos sustancias distintas. El alma se diferencia del cuerpo, y este del alma. El pensamiento es la esencia del alma, la extensión del cuerpo.
6. Concibo que los cuerpos son clara y distintamente, extensos, y dado que Dios es sumamente bueno y nunca me engaña, en mis percepciones claras y distintas. Existe, por lo tanto, un mundo exterior, más allá de nosotros mismos.

7. Descartes distingue, entre cualidades primarias, como la profundidad, longitud, anchura, figura y tener capacidad para el movimiento, y las cualidades secundarias, como los colores, sabores, olores, sonidos, luz. Las primeras existen en los cuerpos, las segundas solo existen en el sujeto que percibe.

8. Puesto que el mundo es pura extensión, las matemáticas (geometría) es la ciencia más adecuada para su estudio y de ahí derivará la moderna física.

9. Se rompe con el aristotelismo, y se da entrada a la cosmovisión moderna. Pero la filosofía contemporánea criticará esta visión mecanicista, e intentará recuperar el “color del mundo”.

10. Uno de los problemas, que se plantea Descartes en esta meditación, es precisamente, las dificultades que acarrea la distinción radical entre ambas sustancias, al referirnos al ser humano. ¿Cómo es posible que cuerpo y alma se relacionen? ¿Cómo es posible que el alma, puro pensamiento, actúe sobre el cuerpo o que las sensaciones afecten a mi espíritu?

11. Para Descartes, a pesar de la distinción aparentemente radical que establece entre las dos sustancias, piensa que el ser humano es un espíritu encarnado, vinculado siempre a un cuerpo. Si solo fuéramos espíritu puro, seríamos ángeles o el, mismo Dios, y si fuéramos solo cuerpo, regido por las leyes de la mecánica seríamos solo animales.

12. Metáfora del piloto y su navío.

13. Se da por lo tanto una unión y mezcla entre mi cuerpo y mi espíritu. Pero ¿Cómo es posible esa unión entre sustancias tan distintas? La respuesta será la Glándula pineal, situada en el cerebro, puerta que permite la comunicación entre esos dos mundos, estrechamente unidos.

14. Dualismo accidental o sustancial?:

a)-Aunque la tesis que generalmente se atribuye a Descartes en la relación alma-cuerpo es de un dualismo radical, parece que en sus textos cabría esta otra en la que define al ser humano como pensamiento encarnado, El mantenimiento de ambas tesis, es problemático, y hasta cierto punto contradictorio.

b)- ¿Cómo afirmar la distinción radical de dos sustancias distintas, que sin embargo, colaboran estrechamente para constituir al ser humano. ¿No nos recuerda a la teoría aristotélico-tomista sobre la unidad substancial alma-cuerpo?

c)-Lo que se pretende exponer con la última apreciación, es que no debemos simplificar la posición cartesiana, como de simple dualismo, aunque este está presente en su obra.

### 19.-COMENTARIOS A LA SEXTA MEDITACION

Como su subtítulo indica, en esta última Meditación Descartes tratará de examinar la tarea de la existencia del mundo exterior, así como diferenciar entre los dos elementos que nos definen, esto es: fundamentalmente mente o alma, y el cuerpo. El primero de los temas será analizado a través de dos argumentos principales: las evidencias aportadas por facultades conectadas con los sentidos en modo estricto (imaginación y sensación, en este caso), en primer lugar, y, en segundo, mediante el recurso al criterio de ideas claras y distintas y nuevamente a la bondad de Dios, que ya hemos tratado en otras Meditaciones.

Empecemos por la primera cuestión. ¿Es la imaginación un procedimiento definitivo para obtener conocimiento certero? Imaginar, para Descartes, es aplicar un saber al ámbito corporal, de modo que está ligado al mundo de los sentidos. Al imaginar un objeto, nos formamos una imagen de él, lo “vemos”, por lo que hay un componente sensorial. Por el contrario, cuando lo pensamos en modo puro, intelectivamente, lo que acude a la mente es una definición, un rasgo propio del objeto, que le es inherente. No puedo imaginar una figura de mil lados; pero sí puedo comprenderla, conocerla mediante esa definición. La imaginación, por tanto, está relacionada de algún modo con nuestra capacidad de obtener imágenes a través de los sentidos, y nos vincula con algo situado allende nuestro propio espíritu. El pensar puro, por su parte, parece brotar de ese mismo espíritu, hay un repliegue sobre sí mismo. Aunque no podamos concluir nada a este respecto (no sabemos seguro que la imaginación procede de este modo), sí podemos conjeturar que, puesto que podemos imaginar objetos, es posible que éstos existan. *“ cuando imagino un triángulo, no lo entiendo sólo*

*como figura compuesta de tres líneas, sino que, además, considero esas tres líneas como presentes en mí, en virtud de la fuerza interior de mi espíritu: y a esto, propiamente, llamo “imaginar”. Si quiero pensar en un quiliógono, entiendo que es una figura de mil lados tan fácilmente como entiendo que un triángulo es una figura que consta de tres; pero no puedo imaginar los mil lados de un quiliógono como hago con los tres del triángulo, ni, por decirlo así, contemplarlos como presentes con los ojos de mi espíritu.”*

Y, ¿por lo que respecta a la sensación? La capacidad para sentir está vinculada al cuerpo, de modo que nos remite a una facultad que opera con los sentidos de que disponemos de un modo directo, puro. De este modo, experimentamos impresiones muy vívidas de nuestro cuerpo, de los colores, de sonidos, de la luz, del placer y el dolor, etc. Pero, como ya adelantó Descartes en otras Meditaciones, el mundo corporal vivido a través de nuestros sentidos es, de hecho, el que menos certeza nos brinda de su realidad. Ahora, nuestro filósofo repasará las objeciones que hizo en su momento a esta pretensión de nuestra percepción sensorial (ilusiones ópticas, argumento del sueño, la hipótesis del genio maligno)*“Y en cuanto a las razones que me habían antes persuadido de la verdad de las cosas sensibles, no me costó gran trabajo refutarlas. Pues como la naturaleza parecía conducirme a muchas cosas de que la razón me apartaba, juzgué que no debía confiar mucho en las enseñanzas de esa naturaleza. Y aunque las ideas que recibo por los sentidos no dependieran de mi voluntad, no pensé que de ello debiera concluirse que procedían de cosas diferentes de mí mismo, puesto que acaso pueda hallarse en mí cierta facultad (bien que desconocida para mí hasta hoy) que sea su causa y las produzca. Ahora, empero, como ya empiezo a conocerme mejor, y a descubrir con más claridad al autor de mi origen, ciertamente sigo sin pensar que deba admitir, temerariamente, todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos.”*

Por consiguiente, ni las evidencias aportadas por la imaginación o la sensación certifican sin duda la existencia de un modo exterior. Pero no hay que desesperar, porque hay otros modos de lograr ese objetivo. Ya se vio anteriormente: el criterio de claridad y distinción es el más conveniente para

ello. Si pudiéramos establecer que el cuerpo se diferencia de la mente con completa evidencia (clara y distintamente) y que aquel tiene como principal particularidad el hecho de ser extenso (o sea, ocupar un lugar espacial), entonces podríamos certificar el mundo exterior, del que nuestro cuerpo forma parte. ¿Y esto por qué? Porque si tenemos una percepción clara y distinta de ello Dios no puede embaucarnos al respecto, dada su bondad. Dios no nos puede engañar en nuestras más firmes creencias, afirma Descartes.

Relacionando este criterio con la distinción alma/cuerpo, Descartes se preguntará si ambas son dos sustancias separadas, dos elementos que nos componen en una unidad, aunque, ellas mismas, sean heterogéneas y distintas. Descartes afirma que el alma es lo que en verdad nos define (somos, recordemos, un cogito, un ser que piensa). Y es también una unidad en sí misma; todo otro cuerpo físico puede despedazarse en porciones más pequeñas, pero no puedo concebir que ocurra lo mismo con mi alma. Ésta es pensamiento, su naturaleza es la de ser una sustancia que piensa, algo que, como se vio, puedo concebir clara y distintamente. *“Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse “partes” del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, ...”*

Por consiguiente, el alma se diferencia, en efecto, del cuerpo. Pero, entonces, ¿qué es éste, ¿cuál es su característica distintiva? Descartes nos recordará que ya lo avanzó en anteriores Meditaciones: su particularidad, la del cuerpo y la de los objetos materiales, es ser extensos, ocupar un lugar en el espacio. Ésta idea también es clara y distintamente evidente, cierta, y puesto que habíamos acordado que Dios no puede engañarnos en nuestras apreciaciones claras y

distintas, hay que concluir, según Descartes, que los cuerpos del mundo sensible existen en efecto.

La consecuencia de esta afirmación es que el mundo es mera extensión, poblado por cuerpos que son simple espacio. Las cualidades que entendemos nosotros que también formarían parte de ese mundo (sonidos, colores, sabores, etc.), para Descartes no están presentes en dicho mundo, en esos objetos, sino que son generados en el sujeto que percibe, resultado de una acción mecánica de aquellos sobre nuestros sentidos y alma. Si estas cualidades secundarias no están ahí, de algún modo, ello significa también que no serán objeto de estudio científico. El único estudio de este tipo versará únicamente sobre el espacio; así, serán las matemáticas, y en concreto la geometría, la ciencia suprema. El mundo exterior se reduce, pues, a lo mensurable matemáticamente.

Una última cuestión queda aún sin analizar: ¿cómo es posible la relación de dos entidades tan distintas como alma y cuerpo, siendo el cuerpo radicalmente distinto de lo que me define (es decir, el pensamiento)? ¿Cómo puede actuar el alma pensante en el cuerpo o que la percepción influya en mi alma? Las sensaciones de dolor, sed, hambre, etc., señalan precisamente esta conexión. El hombre será, pues, un alma, sí, pero un alma encarnada. De lo contrario, siendo mera alma, serían ángeles o dioses; y, si mero cuerpo, animales. *“Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. [...] Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella.”*

¿Cómo explicar, pues, esa conexión? Descartes recurrirá, en otra de sus obras (Las pasiones del alma), pues en las Meditaciones apenas lo menciona, al expediente de la glándula pineal, situada en el cerebro, como enlace entre ambos mundos del espacio y el pensamiento. Es un expediente, en verdad, porque en todo caso lo que permite a Descartes su empleo no es explicar cómo se produce la interacción, sino meramente dónde ocurre. Descartes, por tanto,

pretende explicar de este modo defectuoso cómo dos entidades tan distintas pueden estar tan íntimamente unidas.

Mucho se ha criticado y ridiculizado incluso esta apelación cartesiana al ámbito cerebral para elucidar el modo en que cuerpo y alma establecen su relación, pero quizá, como menciona Jesús M. Díaz Álvarez en su Introducción a la edición de las Meditaciones Metafísicas (Alianza Editorial, Madrid, 2005), y de cuyas páginas nos hemos nutrido en esta serie, lo más interesante es comprender el sentido que confirió el filósofo francés al ser humano, un humano *“que no será nunca... un ángel, una entidad sin materia o cuerpo, sino una mezcla inestable de carne y espíritu. Ésa es nuestra grandeza, y nuestra miseria”*.

Descartes, pues no dualiza únicamente al hombre, no le dota de dos elementos estancos y separados. El dualismo cartesiano tan difundido, aunque evidentemente real y presente en su obra, queda atemperado por el ansia del filósofo francés por unir, por fusionar, incluso, si forzamos un poco los términos, esos dos mundos casi opuestos. Somos alma en esencia, cierto, pero la sustancia carne, materia, también está ahí, también nos configura. Y, en el intento por conciliar ambas en esa *mélange* que somos todos nosotros, Descartes abrió la vía para la filosofía futura, una reflexión que durará siglos, y que aún sigue abierta, acerca de qué somos, y cómo es posible que seamos como somos.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Frederick Copleston, *Ha de la Filosofía*, Vol., I, ed. Ariel 1981
- “*Antología y Comentarios de textos*, Ed. Alhambra 1982.
- Jaume Xiol, *Descartes, un filósofo más allá de toda duda*”, Ed. El País, 2015
- J, Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Ariel, 1994
- Javier Echegoyen Ollera, “*Ha de la Filosofía*, V. II, Ed., Edinumen.
- Jesús M. Díaz Álvarez, “*Introducción a las meditaciones*”, Ed. Alianza 2005
- Descartes, “*Meditaciones Metafísicas*”. Ed. Gredos, Madrid 2015.