

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA CARTESIANA:  
¿DEL ESCÉPTICO DESAFIANTE AL *COGITO* DOMINANTE?

**TESIS**  
**QUE PRESENTA**  
**VERÓNICA DÍAZ DE LEÓN BERMÚDEZ**  
**PARA OPTAR POR EL GRADO DE**  
**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**DIRECTORA: DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET**

MÉXICO, D.F

2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Sobre la epistemología cartesiana:  
¿Del escéptico desafiante al *cogito* dominante?**

Índice

Introducción

**Capítulo I:  
La coyuntura escéptica**

1.1 Antecedentes cercanos al escepticismo cartesiano: Michel de Montaigne.

1.1.1 La diversidad de hábitos, opiniones y creencias.

1.1.2 La desconfianza en los sentidos.

1.1.3 Los problemas para establecer un criterio de verdad.

1.2 El periplo dubitativo cartesiano

1.2.1 La duda metódica

1.2.2 La sospecha en los sentidos

1.2.2 Titubeos para distinguir la vigilia del sueño

1.2.3 El Genio Maligno

1.2.5 Atisbo a la disolución del desafío escéptico

**Capítulo II:  
Epistemología metodológica cartesiana**

2.1 Consignas metodológicas: los preceptos

2.1.1 La jerarquía del conocimiento

2.2 El Orden: pábulo del método cartesiano

2.2.1 ¿Qué es el orden? Respuestas cartesianas / respuestas “contemporáneas”.

**Capítulo III:  
La constitución del *cogito cartesiano***

3.1 *Res cogitans* – *res extensa*. Definición y distinción.

3.1.1 La *res extensa* y la demostración física-geométrica.

3.1.2 La *res cogitans*.

3.2 Dualismo e interaccionismo.

3.2.1 Sobre el dualismo.

3.2.2 Sobre el interaccionismo.

3.2.3 ¿Del escéptico desafiante al *cogito* dominante?

Conclusiones

Bibliografía

## INTRODUCCIÓN

Mucho se ha investigado y escrito sobre René Descartes. La prolija obra de este inigualable filósofo del siglo XVII, lo justifica. No obstante, algunas interpretaciones y lecturas en torno al sistema filosófico de este autor presentan ideas confusas, inconclusas o totalmente ajenas a él. El mismo Descartes pudo enfrentar en vida algunas de ellas; prueba de esto, es su famoso libro *Meditaciones metafísicas* (1642), publicado -con plena intención del autor- con las objeciones realizadas por diversos intelectuales de la época (T. Hobbes, P. Gassendi, entre otros) y sus correspondientes réplicas.

Sin embargo, al paso del tiempo esta misma obra, y otras más de “corte epistemológico”, siguen siendo objeto de diversas lecturas, las cuales no siempre resultan ser cercanas a los propósitos de la filosofía cartesiana. Frente a ello, a través de esta tesis revisamos hasta qué punto las críticas en torno a la epistemología cartesiana resultan acertadas y aplicables al propio sistema; o bien, se trata de interpretaciones ajenas a los propios intereses filosóficos de René Descartes.

Para cumplir dicho propósito, podemos caracterizar el discurrir de esta investigación en tres momentos:

1. Un estudio dedicado a la génesis de conceptos propios de la epistemología cartesiana y la comparación histórica de los mismos.
2. Un examen crítico de algunas interpretaciones contemporáneas antagónicas a la epistemología cartesiana, tales como la lectura heideggeriana.
3. Una atenta lectura sobre el método cartesiano y su vigencia actual, a través de la obra de los físicos contemporáneos David Bohm y David Peat.

En términos generales, cada uno de estos tres momentos –con mayor o menor presencia- se ven reflejados en los apartados de este estudio.

Así, en el capítulo inicial -que aborda el tema del escepticismo- tomamos distancia de las interpretaciones tradicionales pues al analizar este tema clásico caen en el lugar común de remitirse a las fuentes del

escepticismo pirrónico, dando la impresión de que, después de ellos y antes de Descartes, el tema está sesgado. No obstante, nosotros lo abordamos presentando como antecedente la postura de Michel de Montaigne (1533-1592). Nuestra hipótesis en este punto es que tanto el erudito del siglo XVI y el gran filósofo del XVII tienen algunos parangones teóricos así como puntos de distancia, pues para Descartes el escepticismo, según lo argumentamos, sólo es un escalón en la construcción del conocimiento, paso que no logra dar Montaigne.

Respecto a la lectura crítica que hacemos de los detractores de Descartes, en este mismo capítulo analizamos la interpretación del filósofo contemporáneo, especialista en escepticismo, Barry Stroud quien a su juicio la postura dubitativa cartesiana no logra soslayar los propios retos que ella misma formula. Aquí nuestra hipótesis consiste en revisar la clásica tercia de argumentos escépticos (falta de certeza en el conocimiento que nos llega vía los sentidos, la dificultad de distinguir claramente la vigilia del sueño y la existencia del genio maligno) para precisar y, en su caso, refutar la interpretación de Stroud, pues defendemos que en el sistema epistemológico cartesiano la duda tiene un claro fin metodológico: desechar todo lo que sea falso o endeble para así fundar la verdadera ciencia. En este esfuerzo, nos apoyamos en los cuidadosos trabajos de algunos estudiosos de Descartes, tales como Margaret Wilson,<sup>1</sup> Bernard Williams,<sup>2</sup> Ernest Cassirer,<sup>3</sup> entre otros.

---

<sup>1</sup> Margaret Dauley WILSON, *Descartes*. UNAM, México, 1990. Un punto de apoyo fundamental para enfatizar que Descartes no tenía el propósito de pronunciarse a favor del escepticismo –por más elaborados y bien hechos que sean los argumentos escépticos que presenta– es el atinado señalamiento que hace Wilson al mencionar que Descartes no sólo se dedicó a la teoría del conocimiento, sino que también realizó importantes contribuciones a la física y a las matemáticas, por lo que su filosofía “...tal como se presenta en las *Meditaciones*, está fundamentalmente conectada con su proyectada revolución en la ciencia”, lo que lo aleja rotundamente de ser un escéptico empedernido. Por lo que, señala la intérprete, el propósito de las *Meditaciones*, particularmente de la Primera, es llegar a la fundamentación del conocimiento “firme y duradero en las ciencias” por vía de la duda *es parte* de toda la empresa filosófica cartesiana; es decir, que para una adecuada comprensión del sistema epistemológico cartesiano debemos considerar la totalidad de las obras gnoseológicas del filósofo francés. Esto se ve con claridad cuando vislumbramos la ruta escéptica de las *Meditaciones* ante la metáfora del árbol de la ciencia que aparece en los *Principios de la filosofía* (Cf. WILSON, pp.24-26).

En el segundo capítulo de nuestro trabajo, estudiamos otros aspectos constituyentes de la propuesta metodológica cartesiana: las reglas y el orden. En torno al tema de las reglas, éstas son expuestas en términos generales pues, si bien forman parte de la metodología cartesiana, estimamos que el propósito de nuestro autor no es elaborar una suerte de “decálogo metodológico” el cual deba seguirse de manera irrestricta sino heredar una propuesta metodológica, ante la cual el lector deberá aplicar y evaluar los frutos filosóficos que ésta arroje.

La hipótesis general de este capítulo es que si nos centramos en el tópico del *orden*, encontramos que es de la mayor relevancia constitutiva del método cartesiano en tanto que, lejos de ser un precepto más del método, resultará el pábulo de la metodología desarrollada por Descartes. Para probar dicha teoría, contrastamos los argumentos metodológicos cartesianos con la tesis de los físicos David Bohm y David Peat. Dichos autores, en su connotada obra *Ciencia, orden y creatividad*<sup>4</sup>, mencionan que el sistema de coordenadas cartesianas ha dominado el orden básico de la realidad física durante los últimos trescientos años, dado que se adaptó bastante bien a la realidad. No obstante, cuestionan la conveniencia general del sistema cartesiano pues, según ellos, actualmente se requieren órdenes nuevos, como el generativo y el implicado, los cuales permiten describir aquellos nuevos aspectos de la realidad que han salido a la luz.<sup>5</sup>

Así pues, desarrollamos el tema del orden como eje conductor de la metodología cartesiana; para lo cual, nuestro referente filosófico de apoyo es la obra de Jean-Paul Margot. Para el autor, “Lo propio del orden cartesiano es definirse por analogía con el de la deducción de los

---

<sup>2</sup> Bernard WILLIAMS, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Cátedra. Madrid, 1996. Como bien lo apunta Bernard Williams, este método de la duda, no constituye todo el método filosófico cartesiano, pues sólo introduce y conforma parte de la investigación, dando paso a una verdadera reconstrucción y sistematización del conocimiento. (Cf. WILLIAMS, p. 41)

<sup>3</sup> Ernst CASSIRER, *El problema del conocimiento I*. FCE, México, AÑO. El autor señala que para Descartes el escepticismo es “el comienzo y el punto de partida para sentar los fundamentos racionales puros de la *ciencia*” (Cf. CASSIRER, p. 195).

<sup>4</sup> David BOHM y F. David PEAT. *Science, order, and creativity. A dramatic new look at the creative roots of science and life*. Bantam Books. Nueva York, 1987; 280 pp.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp. 120-121.

geómetras, donde una noción está en su lugar cuando se sitúa antes de las ideas que dependen de ella y después de las de que depende. Cuando no hay, o no descubrimos un orden natural, debemos suponerlo para poder realizar nuestra investigación, pues no se puede encontrar la solución por azar. Que se trate aquí de disponer las cosas siguiendo un orden es ciertamente lo esencial: el método busca establecer un orden de inteligibilidad, ahí mismo donde las cosas consideradas no presentan uno naturalmente entre ellas.<sup>6</sup>

Finalmente, en el tercer capítulo se abordará el complejo tema del *cogito*. Nuestro propósito de trabajarlo al final de nuestra investigación radica en resolver la interrogante de si se trata de una noción dominante en la epistemología cartesiana o un fallido esfuerzo que no pudo superar la complejidad de los argumentos escépticos formulados por el propio Descartes.

Para resolver esta comprometida pregunta, describiremos y distinguiremos, en términos generales, la *res cogitans* y la *res extensa*. Después, abordaremos el tipo de conocimiento que se deriva de dicha distinción a la vez que trabajamos el dualismo e interaccionismo cartesianos.

El propósito general en este último capítulo es analizar las interpretaciones contemporáneas sobre el *cogito*. Aquí la hipótesis versa sobre si efectivamente se realiza una lectura apegada a los propios intereses de la epistemología cartesiana; o bien, se trata de interpretaciones parciales que atribuyen compromisos ontológicos y epistemológicos ajenos al sistema de Descartes.

Por ejemplo, suponemos que el famoso filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) y el connotado intérprete y traductor español, Manuel García Morente (1886-1942), entre otros, caen en este rango. Para fortalecer nuestro argumento, nos apoyamos en los propios textos

---

<sup>6</sup> Cf. Jean Paul MARGOT, *La Modernidad. Una ontología de lo incomprensible*. Programa Editorial. Universidad del Valle. Cali, Colombia. 2004; p. 82).

del Señor de la Turena así como en intérpretes, tales como Laura Benítez Grobet<sup>7</sup> y Zuraya Monroy Nasr.<sup>8</sup>

Así pues, los propósitos de esta tesis pueden resumirse en los siguientes puntos:

1. Reforzar las interpretaciones que sostienen que los argumentos escépticos cartesianos son una herramienta metodológica que le permiten a Descartes cimentar fuertemente las bases de la nueva ciencia y su empresa filosófica basada en la claridad y la distinción.
2. Demostrar que la noción de orden es punto crucial para el desarrollo de la metodología cartesiana, la cual no se reduce a una serie de consignas que deba seguirse a ultranza.
3. Probar que, al realizar una lectura cabal y atenta sobre los escritos epistemológicos de René Descartes, encontramos que la propuesta filosófica de este pensador es una prueba diáfana de antireduccionismo y antidogmatismo.

## Capítulo I: La coyuntura escéptica

---

<sup>7</sup> La mayoría de los estudios en torno a la obra cartesiana que ha realizado esta autora nos servirán como punto crucial de referencia. Pero sobre dualismo cartesiano, particularmente su estudio “El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal” y su libro *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, nos resultan fundamentales. (Cf. Laura BENÍTEZ Grobet . *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. Porrúa. México, 2004; 160 pp.; y “El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal”. Revista Digital Universitaria. 10 de abril de 2004, <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art15/art15.htm>).

<sup>8</sup> Sobre esta estudiosa cartesiana, su libro *El problema cuerpo-mente en Descartes. Una cuestión semántica*, nos ofrecerá criterios claros a partir de los cuales podemos apoyarnos para enfrentarnos a las interpretaciones tergiversadas sobre el dualismo cartesiano. Asimismo, su estudio “René Descartes: sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente cuerpo” resulta clave en nuestra interpretación. (Cf. Zuraya MONROY Nasr. *El problema cuerpo-mente en Descartes. Una cuestión semántica*. UNAM-Facultad de Psicología. México; 2006; 186 pp.; y “Experiencia y método en René Descartes” en *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. Comps. Laura Benítez y Miriam Rudoy. UNAM. México, 1994; 207 pp.).

## 1.1 Antecedente cercano al escepticismo cartesiano

*¿Qué motivos puede tener un filósofo para negar que conocemos lo que pensamos que conocemos?* Esta pregunta que encontramos en el segundo capítulo de *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos* de Cornman, Pappas y Lehrer nos sirve como derrotero para abordar el escepticismo en el sistema cartesiano.<sup>9</sup> Las inmediatas motivaciones que podemos mencionar que tenía Descartes para ponerlo todo en duda eran que, justamente, al hacerlo, derrumbaba aquello que se creía cierto, pero en realidad no eran más que creencias infundadas o muy endebles. Con ello podía dar paso a lo que él consideraba su empresa filosófica: la fundamentación de los principios claros y distintos del conocimiento. Este ostentoso interés no surge de una vana pretensión por parte de Descartes de querer derrumbar todo sin más razón que un mero impulso visceral. El tratamiento de esta cuestión abarca toda la historia de la filosofía, pues el escepticismo es tan perenne como la filosofía misma, ya que podemos ubicar ambos nacimientos en el mismo punto cronológico: Grecia antigua.

En su muy atinado estudio sobre el escepticismo, Richard H. Popkin apunta que desde la Antigüedad existen dos tipos de posturas escépticas: por un lado, la denominada académica y por el otro, la pirrónica. Asimismo, es importante señalar que la postura escéptica en filosofía no trata de cuestionar o negar las creencias religiosas tradicionales, sino que el escepticismo filosófico está enfocado al problema del conocimiento: ¿es posible conocer algo? Y si esto es así, ¿podemos fiarnos de este tipo de conocimiento? ¿Es realmente verdadero?

---

<sup>9</sup> Cf. Cap. II “El problema del conocimiento y el escepticismo” en *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. J.W. Cornman, G.S. Pappas y K. Lehrer. IIFs-UNAM; pp. 69-141.

Enfocándonos en el escepticismo académico, encontramos que su propósito es demostrar que aquellos que afirman conocer algo verdadero sobre la naturaleza de las cosas estaban equivocados, pues – según esta postura- ninguna proposición puede presumir de ser totalmente verdadera. Una prueba que ofrecen para sostener la falta de certeza en el conocimiento es que, por ejemplo, la información que obtenemos por la vía de los sentidos puede ser engañosa; pero incluso van más lejos, y llegan a afirmar que el conocimiento *meramente racional* también está privado de un sólido sustento para considerarlo plenamente verdadero. De aquí que los escépticos académicos llegaran a sostener que nada es cierto, que sólo podemos obtener, en el mejor de los casos, un conocimiento parcial sujeto a las probabilidades.

Respecto al escepticismo pirrónico tenemos que la versión más “epistemológica” es la que nos llega a través de Sexto Empírico (hacia 200 d.C.). Sus escritos denotan la apoteosis escéptica pirrónica: dado que la evidencia es insuficiente o inadecuada para determinar si es posible algún tipo de conocimiento, el escéptico pirrónico opta por *suspender el juicio*. Vemos que, aunque en los dos tipos de escepticismo se desconfía del conocimiento, el escepticismo pirrónico asume una postura más radical, pues ni siquiera reconoce la probabilidad de los juicios o proposiciones sino que presenta un desplome absoluto del conocimiento al no emitir reflexión alguna sobre el mismo.<sup>10</sup>

Sin embargo, nuestra intención no es presentar el entero camino histórico de dicho tema, sino mostrar el precedente más cercano a Descartes, pues en el vaivén de preguntas y respuestas insatisfactorias que lo anteceden- negar el conocimiento o asumir la perpetua suspensión del juicio- es uno de los motivos más sustanciosos, a nuestro parecer, que llevaron al así llamado Padre de la Modernidad a tratar de superar el tempestuoso escepticismo.

---

<sup>10</sup> Richard POPKIN, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford University Press, 2003; 415 pp. Se cita como *The History of Scepticism*.

Así pues, el preámbulo al que hacemos referencia es la postura de uno de los pensadores más controversiales y eruditos del siglo XVI: Michel de Montaigne. Nuestras razones de tomar a Montaigne como punto de partida no se reducen a una mera cuestión de *cercanía temporal*, sino a un aspecto de carácter intelectual pues como bien lo expresa Popkin:

[Montaigne] sería la matriz del pensamiento moderno, ya que condujo al intento de refutar el nuevo pirronismo o de encontrar la manera de salir de él. Así, durante los siglos XVII y XVIII, Montaigne no fue considerado como una figura de transición, ni como un hombre que había abandonado los caminos reales del pensamiento, sino como *el fundador de un importante movimiento intelectual que siguió preocupando a los filósofos en su búsqueda de la certidumbre*.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 63. Popkin concluye su capítulo sobre Montaigne y los *nouveaux pyrrhoniens* afirmando que también Sexto Empírico y Charron son personajes influyentes en las posturas escépticas del s. XVI. Sin embargo, en nuestro estudio no abordaremos a ninguno de estos pensadores. En el caso de Sexto Empírico lo hacemos por dos motivos: como atinadamente lo anota Cassirer, si bien la teoría general de la duda se mantiene invariable en la perspectiva de Montaigne, el resultado final es totalmente diferente. (Cassirer, E. *El problema del conocimiento* I; p. 196.); la segunda razón es porque existe una importante diferencia entre los argumentos escépticos cartesianos y los pirrónicos en tanto que para estos últimos, dada la incertidumbre de cualquier cosa que se diga conocimiento, no hay otra opción que suspender el juicio; en cambio, en la postura cartesiana aún cuando tenemos razones para dudar, no nos “estacionamos” en la suspensión del juicio, sino que continuamos la búsqueda de la certeza (Cf., Perin CASEY “Descartes and the legacy of Ancient Skepticism” en *A companion to Descartes*, Blackwell 2008; pp. 53, 63). Asimismo, excluimos a Charron de nuestro estudio porque, nuevamente siguiendo a Cassirer, el desarrollo de su pensamiento tiene como finalidad señalar las consecuencias de la antítesis entre la moral religiosa y la moral autónoma, tema que está fuera de los intereses que persigue nuestra investigación. (CASSIRER, E. *El problema del conocimiento* I; p. 216.)

## Michel de Montaigne

Al considerar a Montaigne como antecedente de los argumentos escépticos cartesianos, buscamos mostrar que este filósofo de las postrimerías del siglo XVI fue un precedente importante para que Descartes iniciara su empresa filosófica. Esto, en tanto que la postura montaigniana señaló con lucidez que asumirse como escéptico no es promover la duda perpetua ni cancelar la posibilidad de encontrar un conocimiento indubitable.<sup>12</sup> Todo lo contrario, Montaigne señala que dudar de aquello que *se dice* verdadero (sin justificación alguna) es una acertadísima vía para encontrar fundamentos, pues eliminamos creencias, opiniones e insatisfactorias fuentes de conocimiento (como los sentidos).

En su ilustrativo estudio sobre Montaigne, Peter Burke indica que existe una terna de factores que caracterizan el pensamiento del erudito francés del XVI, a saber: 1) evidenciar los desacuerdos entre los filósofos, 2) afirmar que existe sabiduría en los animales<sup>13</sup> y 3) la incertidumbre en el conocimiento proveniente de los sentidos. Asimismo, Burke afirma que estos elementos los emplea Montaigne para combatir las presunciones y vanidades de los hombres.<sup>14</sup> No obstante, consideramos que la postura montaigniana no tenía como intención la mera recriminación a la vanagloria de los seres humanos, sino inaugurar una nueva visión acerca de uno de los problemas más clásicos en filosofía: el escepticismo, así como comenzar a entretejer una posible solución.

---

<sup>12</sup> Respecto a la influencia que ejerció Montaigne en el siglo XVII, Burke comenta que el filósofo y sacerdote Pierre Gassendi (1592-1655) fue admirador de Montaigne y Charron y discípulo declarado de Sexto Empírico. Algunos de los amigos de Gassendi compartieron su entusiasmo, especialmente Francois La Mothe Le Vayer (1588-1672, quien escribió diálogos acerca del escepticismo) y Gabriel Naudé (1600-1653, librero del cardenal Richelieu). Los tres fueron conocidos como *libertins*, término que denotaba ateísmo, cinismo, hedonismo e inmoralidad sexual. También Cyrano de Bergerac (1619-1655) fue admirador de Montaigne. (Cf., Peter BURKE. *Montaigne*. Alianza, Madrid, 1983; p. 92-94).

<sup>13</sup> Por ejemplo, el perro que deduce, a partir de su olfato, qué camino tomar.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp., 20-24.

Por ello, las siguientes líneas pretenden exponer dicha determinación. Para lograrlo, retomemos la interrogante que anunciamos al principio de este capítulo, *¿qué motivos puede tener un filósofo para negar que conocemos lo que pensamos que conocemos?* Considerando la época de Montaigne, el agitado siglo que le tocó vivir nos da parte de la respuesta: las controversias suscitadas entre los simpatizantes de la Reforma y los miembros de la Contrarreforma provocaron que en el ámbito filosófico se revivieran las problemáticas escépticas planteadas por los pirrónicos de la Grecia antigua<sup>15</sup>. Pero este suceso sólo es una parte de las razones que condujeron a Montaigne a desarrollar su postura escéptica bajo la envergadura de un filósofo y no la de un mero erudito preocupado por las transformaciones sociales de su época.

Así que **el filósofo** Michel de Montaigne, so pretexto de ser traductor y paladín de la *Teología Natural* de Raimundo Sabunde (la cual se publicó en 1569)<sup>16</sup>, nos dará a conocer cuál es su postura respecto a la doctrina que duda de aquello que se dice verdadero.

Bajo este tenor, Popkin señala que hay tres elementos que caracterizan la denominada *crise pyrrhonienne* que se manifiestan en el escepticismo de Montaigne, a saber:

---

<sup>15</sup> Cf., POPKIN R., *The History of Scepticism*; pp. 44-63.

<sup>16</sup> Como se sabe, uno de los ensayos más insignes de Montaigne es justamente la apología a este escritor catalán del siglo XV. Según Burke, la *Teología Natural* (robusta obra de cerca de 1000 páginas) “describe la Naturaleza como un libro que nos ha sido dado, a semejanza de la Biblia, con el fin de manifestar la existencia de Dios. La Naturaleza es presentada como una sociedad jerárquica en cuya cúspide está el hombre, la parte más noble y perfecta de la creación divina” por lo que Burke la caracteriza como una “teología natural en el sentido de una teología basada en la razón, sin el concurso de la fe o la revelación” (BURKE. *Montaigne*; p. 30). Asimismo, Cassirer señala que en dicha *Apología* establece que la misión del pensamiento es reducir a claridad y univocidad de concepto y de conocimiento, la armonía entre razón y la Sagrada Escritura que en el libro de la naturaleza aparece, a veces, empañada y torcida (E. CASSIRER, *El problema del conocimiento* I; p. 197).

Por otra parte, Montaigne realiza esta apología porque considera que Sabunde ha sido injustamente tildado de ateo y enemigo de la religión en tanto que pretende querer apoyar sus creencias en razones humanas. Y es injusta porque la *Teología natural o Libro de las criaturas*, no es más que una obra que “propone mediante razones humanas, establecer y demostrar todos los artículos de la religión cristiana contra los ateos” Cf. *Ensayos*. Libro III, cap. XII “Apología de Raimundo Sabunde”; p.128.

- 1º Los problemas para establecer un criterio de verdad.
- 2º La desconfianza en los sentidos
- 3º La diversidad de opiniones, creencias y hábitos.

Partiendo de nuestra propia lectura de la *Apología a Sabunde* así como del resto de los *Ensayos* de Montaigne, desarrollaremos la tercia de características mencionadas por Popkin, así como su vínculo con la postura cartesiana, sólo que las describiremos de modo inverso: primero la diversidad de hábitos, opiniones y creencias, luego la desconfianza en los sentidos y finalmente los problemas para establecer un criterio de verdad, pues consideramos que así se logra comprender mejor la trama escéptica de Montaigne así como la relación que suponemos con el escepticismo metodológico cartesiano.

### **1.1.1 La diversidad de hábitos, opiniones y creencias**

Considerando exóticos casos de diferentes épocas y lugares<sup>17</sup> Montaigne señala lo absurdo de sustentar nuestro conocimiento en las costumbres, pues encuentra que éstas carecen de universalidad y validez pues ni siquiera para un número medianamente extenso de personas, ya que las costumbres son muchas y muy diversas hasta en una misma época: “Estos alejados ejemplos no han de parecer extraños si consideramos *cuánto embrutece la costumbre nuestros sentidos, cosa que experimentamos de ordinario*”.<sup>18</sup>

Como consecuencia de esta diversidad de hábitos, surge una amplia variedad de juicios, lo cual señala Montaigne que implica un

---

<sup>17</sup> Como los mencionados por Platón o los que conocen de *las nuevas Indias*: “Créome, a este respecto, el antro de Platón en su <República>; y que tan a menudo dobleguen los médicos las razones de su arte a su autoridad; y que aquél rey (Mitrídates), por conducto suyo, obligase a su estómago alimentarse de veneno, y lo que cuenta Albert (teólogo alemán, 1193-1280) de la joven que se acostumbró a vivir de arañas; en el mundo de las nuevas Indias, hallaron grandes pueblos y de muy distinto climas que vivían, hacían provisión de ellas y las comían, y otro tanto con los saltamontes, las hormigas, los lagartos y los murciélagos; y fue vendido un sapo por seis escudos durante una escasez de víveres; los cuecen y preparan en salsas distintas. Hallaron otros para los cuales eran nuestras carnes y viandas mortales y venenosas” (*Ensayos*. Libro I, cap. XXI; p. 158).

<sup>18</sup> *Ídem*; las cursivas son mías.

obstáculo para tener acceso a la verdad. En este punto no sólo apela a las costumbres sino al juicio natural, por lo que considera que todo esto es un debate irresoluble, pues no sólo hay diferencias de juicios entre los hombres, sino que, incluso, nosotros mismos unas veces juzgamos de cierto modo y otras de manera diferente<sup>19</sup>.

Pero la manifestación más álgida que impide sostener con absoluta propiedad el conocimiento verdadero es que la mayoría de los hombres basa sus conocimientos en opiniones y costumbres. Al respecto, Montaigne comenta que hay verdades que el hombre acepta sin más razón que aquella que extrae del consenso y la opinión común, pero evidentemente éstas no pueden ser verdades genuinas pues su base es la opinión común.<sup>20</sup> También crítica el llamado “Principio de Autoridad”, porque la solidez de las pretendidas verdades (si no todas, la mayoría de éstas) no tienen otro sustento que el hecho de haber sido propuestas por “un filósofo”. Es decir, se deposita toda la confianza en un autor, aun cuando éste presente deslices argumentativos, pero como ya se le ha conferido autoridad, no se cuestiona la coherencia o veracidad de lo que dice. A estas pretendidas verdades, Montaigne las denomina “razones primeras y universales” y las caracteriza de difícil escrutinio, pues son las que recibimos de nuestros maestros sin mayor cuestionamiento dado que se basan en las costumbres. Y como la mayoría tiende a seguir lo que recibe de sus preceptores, no se busca objetarlas en ningún sentido.

No obstante, esto es un error en el camino hacia el conocimiento, ya que “los que no quieren separarse de la fuente original, fallan aún más...”<sup>21</sup>. Atendiendo nuestro propósito de señalar las convergencias entre Montaigne y Descartes, consideramos que esta

---

<sup>19</sup>Cf. *Ensayos*. Libro II, cap. XII; pp. 279-80. Otro aspecto que modifica la aceptación o rechazo de ciertos juicios es el ámbito de nuestro cuerpo y sentimientos, es decir, cómo nos encontremos físicamente y emocionalmente. Montaigne apunta que la salud y el ánimo influyen en nuestro juicio y en nuestras facultades (*Op. cit.*; pp. 281-82).

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 250.

<sup>21</sup> *Ensayos*. Libro I, cap. XXI, p. 167.

última frase bien podría identificarse con la actitud cautelosa de Descartes al mencionar en el *Discurso del método* que no se guiará más en las lecciones que ha recibido en la escuela, pues de ellas no ha obtenido algún tipo de conocimiento realmente convincente. Y desde la postura montaigniana, podríamos decir que la decisión de Descartes es totalmente acertada, porque:

El que quiera desprenderse de este violento prejuicio de la costumbre, hallará muchas cosas aceptadas con indudable resolución, que sólo se apoyan en la barba y cana y en las arrugas de la costumbre que las acompaña; mas una vez arrancada la máscara, cotejando las cosas con la verdad y la razón, sentirá trastornado el juicio y repuesto, sin embargo, en un estado mucho más seguro.<sup>22</sup>

Este estado de desconcierto que menciona el erudito del XVI nos resulta similar a lo que Descartes cuenta cuando se ha percatado de la falsedad de las opiniones que lo dirigían y que, sin embargo, no lo detienen en su búsqueda del conocimiento claro y distinto:

[...] de todas las opiniones a las que daba crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora, y ello no por descuido o ligereza, sino en virtud de argumentos muy fuertes y maduramente meditados, de tal suerte que, en adelante, debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos, y no concederles más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias.<sup>23</sup>

Así pues, dada la relatividad que causan las costumbres y el principio de autoridad, Montaigne tiene en poca estima a la razón de los hombres.<sup>24</sup>

Si la razón es “un barniz superficial, de peso más o menos similar al de nuestras opiniones y costumbres”<sup>25</sup>, no hay sustento alguno

---

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p.168

<sup>23</sup> *Meditaciones*. AT VII, 21

<sup>24</sup> En otros ensayos ha mencionado que ésta no debe considerarse como lo más valioso que tienen los hombres y que incluso quienes se vanagloriaran de ella para diferenciarse de los animales cometen un gran error y la llega a comparar con las costumbres y opiniones. *Cf. Ensayos*. Libro I, cap. XXIII y Libro III, cap. XIII.

que nos haga pensar que podemos confiar en las costumbres y hábitos que supuestamente se apoyan en la razón. Para demostrarlo, Montaigne cita varios ejemplos extravagantes, que en el lugar donde se practican son considerados sensatos:

[...] en una misma nación ponen las vírgenes al descubierto sus partes vergonzosas, mientras las casadas las cubren y esconden cuidadosamente[...] Hay lugares donde existen burdeles públicos de varones e incluso de matrimonios[...] Donde al comer se limpian las manos en los muslos y en la bolsa de los genitales y en la planta de los pies[...] Donde cuecen el cuerpo del difunto picándolo hasta que se forma una especie de papilla que mezclan con el vino para beberla[...] donde no se cortan toda la vida ni pelo ni uñas; en otros lugares sólo se cortan la uñas de la derecha, y conservan las de la izquierda por elegancia... Y sabemos de regiones muy fértiles en toda clase de víveres, donde, sin embargo, los manjares más corrientes y sabrosos eran el pan, el mastuerzo [berro] y el agua.<sup>26</sup>

Ya sea un ejercicio de imaginación o una exposición de erudición, el hecho es que los ejemplos que nos presenta Montaigne tienen como finalidad, así nos lo parece, reiterar la fuerza que tienen las costumbres para guiar nuestros juicios y aceptar como verdades<sup>27</sup> actos que para otros pueden ser descabellados o irracionales, pero que por estar *acostumbrados* a ellos, parecen incuestionables y ciertos: “Nacen de la costumbre la conciencia que decimos nacer la naturaleza; sintiendo íntima veneración por las ideas y costumbres recibidas y aprobadas en derredor, nadie puede desprenderse de ellas sin remordimientos, ni aplicarse a ellas sin aplauso”.<sup>28</sup>

Siguiendo con el propósito de establecer un parangón con Descartes encontramos que, también para él, la fuerza de las costumbres y opiniones a veces nos impiden avanzar en el camino del

---

<sup>25</sup> *Ibidem*; p.161.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp.162-165.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 166 “Más el principal efecto de su poder es apoderarse de nosotros y dominarnos hasta tal punto que apenas esté en nosotros el liberarnos de su influencia y volver a nuestro ser para discurrir y razonar sus órdenes”.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.165.

conocimiento claro y distinto, pero si en realidad queremos tener principios sólidos, debemos desechar estas costumbres.<sup>29</sup> Al respecto, Margaret D. Wilson apunta que:

[...] Descartes indica de manera muy casual que atacará sus opiniones al atacar los “principios” sobre lo que se basan[...] Las observaciones iniciales acerca de las opiniones falsas aceptadas en la juventud sugieren una concepción muy de sentido común acerca de cómo nuestras creencias se fundan en principios. Al inicio Descartes parece dar a entender que (a) las opiniones que se adquieren tarde en la vida están, en general, “fundadas sobre” opiniones que se adquirieron antes y (b) todas las “muchas opiniones falsas” adquiridas con anterioridad se cuentan entre “los principios” sobre los que pueden fundarse opiniones posteriores[...] hace patente que “confianza en los sentidos” figura de manera básica en la “fundamentación” temprana, sospechosa, de nuestras opiniones.<sup>30</sup>

Consideramos importante destacar que los ejemplos montaignianos no se presentan para cuestionar las acciones bajo un criterio (si son buenas o malas) sino para poner énfasis en que las costumbres y los hábitos son una pésima fuente para establecer la verdad o falsedad, dado que éstas son variables según el lugar y la época, por lo que juzgar la bondad o maldad de los hombres a través de sus usos y costumbres es algo que no le interesa a Montaigne.<sup>31</sup>

Asimismo, Descartes adopta una postura similar, en la sinopsis de la Cuarta meditación nos dice que:

[...] en modo alguno trato en ese lugar del pecado, es decir, del error que se comete en la persecución del bien y del mal, sino sólo del que acontece al juzgar y discernir de lo verdadero de lo falso, y que no me propongo hablar de las cosas concernientes a la fe o a la conducta en la vida, sino sólo aquellas que tocan las verdades especulativas, conocidas con el solo auxilio de la luz natural.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> *Meditaciones*. AT VII, Primera meditación “...aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias”.

<sup>30</sup> Margaret Daulet WILSON. *Descartes*. UNAM, México, 1990; pp. 29-30.

<sup>31</sup> En el apartado 1.1.2 se presentarán un par de ejemplos sobre esto

<sup>32</sup> *Meditaciones*. AT VII; 12

Aunque Montaigne sí habla de conductas en la vida, ambos comparten la misma finalidad: establecer un criterio de verdad, el cual no se encuentra en las costumbres.

Por otro lado, es peculiar que Montaigne no sostiene en la *vida práctica* esta actitud crítica frente a las costumbres. Más bien, se identifica con la conducta de los pirrónicos, quienes sostenían que, dado que no podían encontrar conocimiento incuestionable, en la vida cotidiana no era apropiado buscarlo, sino vivir conforme a las costumbres.<sup>33</sup> Bajo esta misma consigna, Montaigne nos dice que:

[...] el hombre juicioso ha de separar su alma del vulgo y mantenerla libre y capaz de juzgar con libertad sobre las cosas; mas de puertas afuera, ha de seguir fielmente las maneras y formas recibidas. Nada se le da a la sociedad de nuestras opiniones; mas el resto, nuestras obras, nuestro trabajo, nuestras fortunas y nuestra propia vida, hemos de prestarlo y entregarlo a su servicio y a las ideas comunes, como aquél y bueno Sócrates rechazó salvar su vida desobedeciendo al magistrado, a pesar de ser un magistrado injusto e inicuo”.<sup>34</sup>

A este respecto, otro vínculo que podemos mencionar, es que para Descartes, según lo menciona en el *Discurso del método*, en la vida cotidiana (y sólo en ésta) a veces es apropiado aceptar ciertas costumbres, aunque esta aceptación sólo debe ser de manera provisional: “Durante mucho tiempo he señalado que en la medida en que se trate de la vida cotidiana, es algunas veces necesario seguir

---

<sup>33</sup> Cf. Peter BURKE. *Montaigne*; pp. 23-24. La famosa frase *que sais-je?* (¿Qué es lo que sé?) aparece grabada en una moneda que poseía Montaigne. Al reverso de la misma, se encontraba una balanza perfectamente equilibrada, lo que Burke interpreta como la postura de suspender el juicio en tanto que no podemos afirmar la existencia del conocimiento. Dado que todas las costumbres valen lo mismo, parece imposible no caer en el relativismo, por ello debemos suspender el juicio. Pero es imposible vivir siempre bajo esta consigna, así que Sexto Empírico recomienda, en la práctica, una vida guiada por las costumbres de nuestro país o sociedad. Éste es un elemento que Montaigne exalta de la propuesta de Sexto, pues además de ser prudente, le parece lo más adecuado dadas las circunstancias presentadas a través de sus ejemplos (que muestran la diversidad de juicios y costumbres).

<sup>34</sup> *Ensayos*. Libro I, cap. XXI; p. 169. El ejemplo es atinadísimo pues, a nuestro parecer, es uno de los casos más emblemáticos de esta situación: anteponer las costumbres a nuestra razón, por más disparatadas que éstas sean.

opiniones que uno sabe que son muy inciertas, como si fueran indudables[...].<sup>35</sup>

Así pues, en el ámbito social, Montaigne parece ser un conservador a ultranza, pero esto nos parece comprensible tomando en cuenta que la época en la que él vive es la de las transformaciones clericales y la lucha contra los reformadores. No es que pretendamos señalar a Montaigne como un beato del siglo XVI,<sup>36</sup> sino más bien como una persona atenta a los hechos de su tiempo, que se ha percatado del daño que han producido estas pugnas:

Me disgusta la novedad, cualquiera que sea la apariencia que presente; y motivos tengo, pues he visto consecuencias muy perjudiciales. La que nos abruma [la Reforma] desde hace tantos años, no ha hecho todo, mas podemos decir, con razón, que ha provocado y engendrado todo por casualidad, incluso los males y la ruina que padecemos desde entonces sin ella y contra ella, a ella debemos culpar.<sup>37</sup>

Otra comparación entre Montaigne y Descartes, tal vez más aventurada, es que, si bien el filósofo del siglo XVII no se pronunció de manera patente, sino más bien de modo prudente, en torno a la posición que asumía frente a la Iglesia, nos parece claro que tanto su negativa por publicar *El Mundo* así como la dedicatoria al clero que aparece en los *Principios*, prueban que no quería tener conflictos con ellos dados los antecedentes perjudiciales a los que hace referencia Montaigne.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> *Discurso*. AT VI, 31.

<sup>36</sup> Incluso existe la controversia sobre lo “genuinas” que eran sus creencias religiosas (Cf. *The History of Scepticism*; pp. 80-98) “Peligrosa osadía es, y de trascendencia, además de la absurda temeridad que supone, el despreciar lo que no concebimos. Ya que, si después de haber establecido según vuestro buen criterio los límites de la verdad y de la mentira, se da el caso de que habéis de creer forzosamente cosas aún más extrañas que aquellas que negáis, os veis entonces obligados a abandonarlos. Y es el caso que lo que me parece traer tanto desorden a nuestras conciencias, en todos estos disturbios de la religión en los que estamos, es ese sentirse dispensados por la fe por parte de los católicos” (*Ensayos*. Libro II, cap. XII; p.240).

<sup>37</sup> *Ensayos*. Libro I, cap. XXI; p. 170.

<sup>38</sup> Un ejemplo de ello lo podemos leer en los *Principios de la filosofía*, de cuya obra espera “pueda ser usada en la enseñanza cristiana sin que contradiga el texto de Aristóteles”, esto con el afán de evitar controversias clericales. Más aún, sin reparo alguno y con sobrada astucia, Descartes declara que dicha obra la pone a juicio de la autoridad de la Iglesia. (Cf. AT IX 486; cuarta parte, art. 207).

Por otro lado, ampliando más los ámbitos de la analogía, podemos decir que la “falta de decisión” que señala Montaigne,<sup>39</sup> puede vincularse con una de las reglas del método cartesiano en tanto que, según nos dice Descartes, mientras no tengamos la absoluta certeza de que algo es cierto, lo mejor es mantenerla en posibilidad de ser sustituida por algo que efectivamente hemos encontrado verdadero y mantenernos siempre dispuestos a cambiar mientras no tengamos plena certeza de que el conocimiento sea verdadero:

No aceptar como verdadero nada que no reconozca claramente que lo sea: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no aceptar en mis juicios nada que esté más allá de lo que se presente tan clara y distintamente a mi mente que no tenga ocasión para dudar.<sup>40</sup>

### **1.1.2 La desconfianza en los sentidos**

Para Montaigne, la costumbre llega a dominar nuestros sentidos, pues aún cuando una sensación nos parece incómoda o desagradable, con el paso del tiempo nos acostumbramos y ya no causa ese efecto:

como lo experimentan los vecinos de los campanarios. Vivo en una torre en la que, a diana y a retrata, toca todos los días el Ave María una enorme campana. Este estruendo espanta a la misma torre; y a pesar de parecerme insoportable los primeros días, en poco tiempo heme familiarizado de tal forma con él, que lo oigo sin molestia y a menudo sin despertarme.<sup>41</sup>

Este ejemplo nos es muy útil para hacer notar lo poco fiables que son los sentidos, pero sobre todo las costumbres. En éste, no es que el sonido deje de ser estridente, sino que dada la costumbre de oírlo, ya no parece ensordecedor. Si llegara otra persona desacostumbrada a oírlo y dijera que es muy fuerte, a partir de la costumbre se le diría que

---

<sup>39</sup> Según como la entiende con el famoso versículo de Publilio, el comediante, “Mala opinión es la que no se puede cambiar”. Cf. *Ensayos*. Libro II, cap. I; p. 9.

<sup>40</sup> *Discurso*. AT VI, 18.

<sup>41</sup> *Ensayos*. Libro I, cap. XXII; p. 159

no se escucha así, pero en realidad lo que ocurre es que la sensación ya está modificada por el hábito de escucharlo.

No obstante, debemos ser cuidadosos y mencionar que la postura de Montaigne no es reduccionista, pues no promulga un rechazo absoluto al conocimiento sensorial. Desde lo cirenaicos, pasando por Protágoras y llegando a los epicúreos, Montaigne critica la postura de aquellos que sostienen que los sentidos son la fuente -la única fuente- del conocimiento, pues para él estas teorías- y *sólo éstas*- lo conducen a pensar que en los sentidos “reside la mayor prueba y el mayor fundamento de nuestra ignorancia”. Ahora bien, a pesar de esta crítica no podemos dejar que se interprete la postura del Erudito del siglo XVI como un enemigo del conocimiento sensorial. Lo que critica Montaigne de los antes citados es su concepción caricaturizada de cómo la percepción aporta conocimiento:

Sostenían los cirenaicos que nada era perceptible por fuera, y que sólo era perceptible lo que nos llegaba por la sensibilidad interna, como el dolor y la voluptuosidad; por no reconocer ni tono ni color sino sólo ciertas impresiones que nos llegaban; y que el hombre no tenía otro asiento del juicio. Protágoras estimaba que a cada uno era verdadero aquello que lo parecía. Alojaban los epicúreos en los sentidos toda capacidad de juicio para el conocimiento de las cosas y para la voluptuosidad[...] Estas teorías me llevan a pensar en los sentidos en los cuales reside la mayor prueba y el mayor fundamento de nuestra ignorancia.<sup>42</sup>

Entonces, ¿cuál es la postura montaigniana frente al conocimiento sensorial? A nuestro juicio, la de un importante y erudito precursor del empirismo: “Aún atribuyéndoles el mínimo posible, siempre habremos de concederles [a los sentidos] esto, que por medio de ellos y por su intercesión *realízase (sic)* nuestro aprendizaje”.<sup>43</sup>

Más aún, cita Montaigne a Lucrecio: “Descubrirás que es de los sentidos, en primer lugar, de donde nos viene la noción de lo verdadero,

---

<sup>42</sup> *Ensayos*. Libro II, cap. XII; p . 309.

<sup>43</sup> *Op. cit.*; p 310.

y que no podemos recusarlos. ¿En qué podríamos tener más fe que en los sentidos?”<sup>44</sup>

Pero nuevamente debemos ser cautos con la lectura, dado que a los sentidos no se les otorga un privilegio absoluto; si bien reconoce que de ellos obtenemos conocimiento, no debemos crear una total dependencia hacia ellos como fuente de conocimiento y lo explica haciendo referencia a dos casos. El primero es hipotético: llega a suponer que los cinco sentidos- que tan útiles nos parecen- puede ser que no sean tan efectivos, porque frente a los animales o bien carecemos de muchos otros que algunos animales sí poseen o bien, hay animales que carecen de alguno de los que los hombres sí tienen y no por ello les falta “una vida total y completa”.<sup>45</sup>

El segundo caso para ejemplificar que los sentidos no son lo único ni lo más importante en nuestro conocimiento, se refiere a un hecho real. Nos cuenta Montaigne que ha conocido a un hombre que siendo ciego (no recuerda si de nacimiento o desde muy pequeño) se desarrolla sin considerables diferencias al resto de los demás hombres, tan es así que usa expresiones como si poseyera este sentido.<sup>46</sup>

De todo esto, lo que nos interesa es el hecho que Montaigne, al igual que Descartes, no niega que de los sentidos provenga conocimiento, pero apunta que no es la única ni la más importante fuente de éste.<sup>47</sup>

Otro punto de coincidencia entre Montaigne y la postura cartesiana respecto a los sentidos es que en ambos autores se encuentra la negación de considerar a los sentidos como la única y más importante fuente del conocimiento, porque suelen engañarnos o, peor aún señala

---

<sup>44</sup> *Ídem.*

<sup>45</sup> *Ídem*

<sup>46</sup> *Cf. Ensayos.* Libro II, cap. XII; p. 311: “Y como nosotros dirá: Esta sala tiene una hermosa vista; hay mucha luz, hace un sol hermoso”.

<sup>47</sup> Basado en Teofrasto (*ignoramos las causas primeras y los principios*) Montaigne reconoce que en un cierto nivel los sentidos nos pueden proporcionar algún tipo de conocimiento medianamente aceptable, pero en el terreno del conocimiento absoluto, en el ámbito de los principios no tenemos posibilidad alguna de dicho conocimiento, mucho menos por esa vía, la de los sentidos.

Montaigne, dominan nuestra razón obligándonos a aceptar lo falso por lo verdadero: “Pues es cosa demostrada cada dos por tres que los sentidos dominan a menudo a la razón forzándola a recibir impresiones que sabe y discurre que son falsas”.<sup>48</sup>

Siguiendo con el argumento en torno a la participación de la sensibilidad en el conocimiento, el inicio del capítulo décimo tercero del último libro que conforman los *Ensayos* montaignianos, arroja considerables elementos para caracterizar la postura del autor:

No hay deseo más natural que el deseo del conocimiento. Probamos todos los medios que pueden llevarnos a él. Cuando nos falla la razón, usamos de la experiencia, que es un medio más débil y menos digno; mas es la verdad cosa tan grande que no debemos desdeñar ningún camino que a ella nos lleve<sup>49</sup>.

Reiterando lo antes dicho, nos parece que la postura de Montaigne converge con la cartesiana en tanto que: 1) la verdad es primordial, 2) la razón es el mejor camino para llegar a ella, 3) la experiencia no debe tomarse como la única vía para obtener conocimiento, y 4) si bien la experiencia no es el mejor medio para tener acceso a la verdad, tampoco es apropiado desdeñarla absolutamente.

### 1.1.3 Los problemas para establecer un criterio de verdad

Quienquiera que busque algo llega a este punto: o bien dice que lo ha hallado, o bien que no puede hallarse, o bien que sigue buscándolo. Toda la filosofía está dividida en estas tres categorías. Su intención es buscar la verdad, la ciencia y la certeza.<sup>50</sup>

Esta cita nos resulta muy importante porque será, según los fines de nuestro estudio, la ruta que guiará a Montaigne a definir su postura frente al escepticismo. Pero antes de llegar a dicha

---

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 315. Es significativo que ambos autores también coincidan en que el error no se produce por los sentidos sino por los juicios que emitimos. En el capítulo siguiente, señalaremos cómo explica esto Descartes.

<sup>49</sup> *Ensayos*. Libro III, cap. XIII; p. 337.

<sup>50</sup> *Ensayos*. Libro II, cap. XII; p. 204.

caracterización, mencionemos cómo describe la respuesta de algunas corrientes filosóficas escépticas frente a estas tres categorías:

a) Escépticos radicales: llamados así pues niegan la posibilidad de concebir la verdad y en palabras de Montaigne: “Su conclusión es la debilidad y la ignorancia”.<sup>51</sup>

b) Los pirrónicos: si bien no niegan tener acceso a la verdad, asumen que buscarla es una tarea prácticamente perpetua, por lo que tampoco pueden afirmar que algo sea verdadero así que “proclaman el movimiento, la duda y la búsqueda sin asegurar nada, sin responder de nada”.<sup>52</sup>

Parece ser que esta última es la postura con la que más simpatiza Montaigne, pues su “campo de acción” no sólo se extiende a la filosofía sino a la vida cotidiana, ya que mediante la ataraxia, los hombres llevan una vida apacible, exenta de las agitaciones que recibimos por la impresión de la idea y el conocimiento que pensamos tener de las cosas.<sup>53</sup>

Pero la empatía de Montaigne con esta postura no nos parece que radique sólo en la serenidad de la vida, sino en un aspecto que, aunque a primera vista parece distante al problema del conocimiento, si se le presta más atención podemos percatarnos de su sustanciosa influencia. Nos referimos al hecho de que en palabras de Cicerón, citado por Montaigne, “Tanto más libre y más independientes cuanto más intacta está su capacidad de enjuiciar”.<sup>54</sup> No hay motivo por el cual se deba recriminar a estos filósofos que, en vez de defender y obstinarse

---

<sup>51</sup> Asimismo, menciona que esta corriente fue la más insigne y con mayor número de seguidores.

<sup>52</sup> *Ensayos*. Libro II, cap. XII; p. 204.

<sup>53</sup> Ataraxia: del gr. ἀταξία, imperturbabilidad. Al respecto Cassirer apunta que “se trata de que el espíritu, renunciando a todo fin absoluto, encuentre en sí mismo un punto fijo de equilibrio y de quietud sustraído a todos los cambios de las cosas de fuera” (CASSIRER, E. *El problema del conocimiento I*; p. 204).

<sup>54</sup> Cicerón, Académicas, II, 3. *Cfr. Ensayos*. Libro II, cap. XII; 206.

con una idea, optan por cuestionarlo todo: no hay razón alguna por la cual esta postura filosófica deba ser tildada de absurda: “¿No vale más permanecer indeciso que enfrascarse en tantos errores como la imaginación humana ha producido? ¿No vale más dejar la convicción en suspenso que mezclarse en esas divisiones sediciosas y pendencieras?”<sup>55</sup> Y más aún, nos dice Montaigne, estos filósofos se sirven de su raciocinio “para preguntar y debatir, mas no para establecer o elegir”. En este punto arriesgamos un ejercicio exegético que nos conduce no sólo a afirmar que estos pronunciamientos develan las verdaderas razones por las cuales Montaigne abrazó el escepticismo pirrónico, sino que esta libertad de poder emitir juicios y no estar supeditado a alguna postura, permite el avance hacia la verdad. Esta interpretación es arriesgada porque los pirrónicos no aceptarían dicho acercamiento pero la consideramos significativa de cara a una de las consignas metodológicas cartesianas: la duda hiperbólica, pues no podemos llegar al conocimiento claro y distinto sin haber sometido a este férreo escrutinio aquello que suponemos verdadero.

También nos apoyamos en la interpretación de Cassirer, quien señala que “el escepticismo precave al individuo contra el imperio de las pautas morales impuestas desde fuera y, enfrentándose a todas las *convenciones* morales arbitrarias, le asegura la *libertad* discursiva de su juicio”.<sup>56</sup> Así que el punto de enclave sería que, justamente, para llegar al conocimiento, en un primer momento debemos asumirnos como pirrónicos, según la caracterización que nos ha presentado Montaigne y que bien nos parece se empalma con la metodología cartesiana. Además, como señala Cassirer, “la fuerza y la originalidad del escepticismo de

---

<sup>55</sup> *Op. cit.*, pp. 206-207. Esto en el ámbito moral se traduce en el hecho de que como los pirrónicos no pueden ofrecer alguna alternativa de cuál es la mejor y verdadera ley, asumen, con ejemplar rectitud, las costumbres y las leyes. Por ello, es inapropiado desestimarlos o presentarlos como locos. Esto es bastante curioso, pues la opinión inmediata que se pueda tener acerca de alguien que no puede estimar que existe algo firme y absoluto sería que es una persona, por decirlo, desenfrenada; pero para Montaigne esto no es así, ya que los tilda de ser los más rectos por seguir las costumbres.

<sup>56</sup> Ernest CASSIRER. *El problema del conocimiento I*; p. 204.

Montaigne se manifiestan en el hecho de que sabe forjar los resultados positivos y los títulos de legitimidad de la nueva investigación, dialécticamente, en otras armas contra el valor y el criterio de la validez general del saber humano”,<sup>57</sup> batalla que Descartes intentará ganar.

## 1.2 El periplo dubitativo cartesiano

Dos temas fundamentales en torno al método cartesiano son, entre otros, los siguientes. El primero radica en articular los preceptos que nos indican la acertada conducción de nuestro entendimiento para el conocimiento claro y evidente. El segundo es el tópico de la *duda*, que se desarrolla provocativamente en las *Meditaciones metafísicas* (1641).<sup>58</sup> Al argüir en torno a la ruta escéptica cartesiana no sólo pretendemos enfatizar la continuidad histórica en el tratamiento del clásico problema del escepticismo y dar luz sobre los motivos que tenía Descartes para “negar” que conocemos lo que pensamos que conocemos; sino también buscamos socavar la imagen de Descartes como un escéptico a ultranza. La duda en Descartes sólo tiene una función metódica que inaugura el camino para llegar a la verdad. Dudar, en oposición a la perpetua ataraxia que defendían los pirrónicos, sólo es de modo provisional pues “sólo llevando la duda hasta sus límites podemos descubrir aquello de lo que no es posible dudar y al encontrar lo que sobrevive aún de las dudas más extremas y exageradas, podemos establecer fundamentos para la filosofía que serían totalmente firmes”.<sup>59</sup>

Así, al hablar de las cosas que causan incertidumbre, Descartes desarrolla una tercia de argumentos escépticos: la desconfianza del conocimiento proveniente de los sentidos, la falta de distinción entre la vigilia y el sueño así como la posible existencia de un genio maligno

---

<sup>57</sup> *Op. cit.*; p. 200.

<sup>58</sup> En obras precedentes como *Investigación de la verdad por la luz natural, Reglas para la dirección del espíritu* (ambos textos contemporáneos entre sí, probablemente escritos alrededor de 1628) así como en el célebre *Discurso del método* (1637) se presentan argumentos en torno a lo dudoso que es el conocimiento proveniente de los sentidos.

<sup>59</sup> John COTTINGHAM. *Descartes*. UNAM. México; p. 61.

que, lejos de utilizarse (paradójicamente) para debilitar la metodología cartesiana, refuerzan el propósito de llegar a un conocimiento realmente incuestionable, a un conocimiento claro y distinto.

Frente a ello, este apartado intenta enfatizar que la duda es metódica, que se traduce en una estrategia filosófica que pretende superar los desafíos del escéptico radical que niega la existencia de un saber firme.

### **1.2.1 La duda metódica**

Según expone Descartes, a través de la incertidumbre es posible llegar al conocimiento cierto. La terna escéptica es la siguiente. En las *Meditaciones metafísicas*, presenta tres argumentos que demuestran los motivos que se tienen para dudar. Esta trama dubitativa tiene como guía un método que puede resumirse en tres pasos: 1) todo aquello que sea objeto de duda, por más nimia que ésta sea, será considerado *como si* fuera falso; 2) debemos avanzar hasta conocer algo cierto; 3) si no se llega a obtener el conocimiento indudable, al menos se sabrá con certeza que no hay algo cierto.<sup>60</sup>

Para Barry Stroud, la empresa cartesiana de escrutinio general del conocimiento es una tarea ajena a la cotidianidad, pues “¿cómo emprende uno la tarea de evaluar la totalidad de su conocimiento?”. Asimismo, a Stroud le parece que existen pocas esperanzas con respecto a evaluar todas las creencias de esta forma asistemática, por lo que parece lejana la posibilidad incluso de llegar a un principio para enumerar las creencias, aunque sea sólo en su número actual.<sup>61</sup> En este punto consideramos necesario precisar que Descartes sí reconoce este inconveniente (la imposibilidad de cuestionar o analizar *todo* lo que suponemos que sabemos), por ello continuamente enfatiza que debemos comenzar con las cosas más generales que sustentan lo que creemos

---

<sup>60</sup> *Meditaciones*. AT VII, Meditación segunda.

<sup>61</sup> Barry STROUD. *El escepticismo filosófico y su significación*. FCE. México; pp. 17-18.

verdadero. La metáfora del arquitecto cartesiano nos es útil para ejemplificarlo: si lo que sostiene una construcción son los cimientos, lo más adecuado es revisar estos y no cada nivel del edificio para saber si es firme, “tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas”.<sup>62</sup> Por otro lado, respecto a los principios, si bien Stroud menciona que para Descartes dicha investigación es una indagación de los principios del conocimiento humano- donde dichos principios podrían evaluar todo o gran parte de nuestro conocimiento- el intérprete plantea la posibilidad de encontrar que uno de estos principios no es fidedigno, lo que traería como consecuencia que el conocimiento del mundo se juzgará de manera imperfecta.<sup>63</sup> Sin embargo, no consideramos viable esta posibilidad, pues justo Descartes inicia su escrutinio filosófico reflexionando en torno a estos *pseudo principios*: costumbres, creencias, conocimiento obtenido de la experiencia, etc.

No obstante, como se mencionó líneas arriba, consideramos que este proceder drástico no es más que estar en consonancia con la radicalidad de los argumentos que Descartes desarrolla para llegar a lo cierto y evidente. Veamos, pues, la triada suspicaz.

### 1.2.3 La sospecha en los sentidos

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.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> *Meditaciones*. AT VII, resumen. También consultar: *Discurso del método*; AT VI, segunda parte.

<sup>63</sup> *Ídem*.

<sup>64</sup> *Meditaciones*. AT VII, Meditación primera.

Descartes inicia su estrategia desconfiando del conocimiento que se obtiene de los datos empíricos porque, por costumbre, es la primera instancia a la que recurrimos o de la que adquirimos las nociones elementales que forman nuestras creencias. Ahora bien, es una tarea impracticable cuestionar cada una de las creencias sostenidas a lo largo de toda nuestra vida. Pero si éstas tienen como cimiento las impresiones sensibles, es sensato dudar de semejante basamento pues no otorga certeza absoluta. Si nuestra finalidad es poseer datos incuestionables, las puras sensaciones no bastan.

Ilustremos lo antes dicho con el siguiente escenario: al asomarme por la ventana veo un objeto medianamente distante y creo que es un borrego, pues su apariencia es similar a lo que en ocasiones pasadas, sin estar alejada, he asentido como tal, esto es, básicamente un ser viviente cuadrúpedo con pelaje color blanco. Ahora bien, ¿mi visión es suficiente para afirmar que ese objeto realmente es un borrego? No. Es totalmente probable que ese objeto que atisbo sea sólo una figura que representa el cuerpo de dicho animal; por tanto, el mero dato empírico no satisface el deseo de establecer algo indudable. Más aún, con este burdo ejemplo también podemos suponer que el asomarme por la ventana y ver un borrego puede ser un sueño.<sup>65</sup> Así pues, es insuficiente aseverar la existencia un objeto en el mundo externo por el simple hecho de que lo vemos u olemos, escuchamos, o cualquier otra sensación), pues bien podría ser que eso que aseguro como real, no sea más que una impresión onírica. Ahora no sólo desconfío de la veracidad de los datos empíricos sino que, además, la vigilia es indiscernible de los sueños.

Antes de ir al segundo argumento escéptico, nos parece pertinente- para fortalecer nuestra postura crítica ante la

---

<sup>65</sup> Como lo demostrará el argumento escéptico referente a la falta de distinción entre la vigilia y el sueño.

interpretación de Stroud- mencionar la distinción entre **dogmático** y **epistemista** que realizan Cornman, Pappas y Lerher<sup>66</sup>.

Los autores definen el término *dogma* como una suposición que uno hace en forma acrítica, sin ningún intento de justificación reflexiva, y que uno siente que es totalmente evidente. Siendo el dogma algo que no requiere ningún examen serio, se caracteriza al dogmático como aquél que considera que la revelación es la última fuente de conocimiento, sosteniendo que *las suposiciones fundamentales, las que damos por ciertas automáticamente y sin concederles un momento de reflexión* influirán en lo que pensamos que sabemos y en la manera en que pensamos que lo sabemos.<sup>67</sup> A partir de esta definición, queremos echar abajo aquellas opiniones que presentan a Descartes como un dogmático, pues lo que pretende el filósofo francés es emprender una nueva filosofía a partir de un análisis serio y reflexivo de las cosas que se van a tener por ciertas. Prueba de ello es que una de las consignas del método cartesiano es nunca aceptar algo por verdadero hasta que no se tenga la plena confianza de que así sea, y sólo se llega a esto después de una reflexión y un estudio meditado acerca de las cosas. Asimismo, la acción inmediata e irreflexiva del dogmático es precisamente la que coloca a Descartes diametralmente frente éste, pues una de las consignas del método cartesiano es analizar, *meditar y reflexionar* acerca de las cosas antes de aceptarlas como verdaderas. Luego, el filósofo francés es crítico y, por tanto, antidogmático.

En cuanto al *epistemista*, los autores lo describen como aquella postura que no sólo acepta la afirmación de que obtenemos conocimiento mediante la percepción, sino que también piensa que hay muchas buenas razones a favor de esta afirmación. Si buscamos ubicar a Descartes como un pensador de este tipo, sólo lo podemos hacer si

---

<sup>66</sup> J.W. CORNMAN, G.S. PAPPAS y K. LEHRER . *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*; p. 78.

<sup>67</sup> *Op. cit.*; p. 73. Las cursivas son mías.

consideramos únicamente la primera parte de la definición de epistemista: como aquella opción que acepta que *es posible* obtener conocimiento perceptual. Esto se debe porque aún cuando uno de los argumentos escépticos cartesianos es justamente poner en duda el conocimiento empírico, nunca llega a negar tajantemente que de ellos no se obtenga conocimiento.

#### **1.2.4 Titubeos para distinguir la vigilia del sueño**

Consideremos lo siguiente: si hay ocasiones en que la vida cotidiana es representada con todo detalle en los sueños, ¿cómo sabemos cuando estamos despiertos que efectivamente es así y no una ficción, una ensoñación?

Tenemos, pues, que las experiencias oníricas nos hacen vacilar respecto a la verdad de nuestras experiencias en vigilia y el desafío escéptico es tan eficaz que nos conduce al recelo de lo que sentimos despiertos, al grado que afirmaciones como “veo una estufa” o “escucho el trinar de las aves” carecen de certeza absoluta al existir la posibilidad de que esas sensaciones no sean más que un sueño:

Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces en sueños con pensamientos semejantes [mirar el papel con los ojos despiertos, mover la cabeza, extender y sentir conscientemente la mano]; y al considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando.<sup>68</sup>

Para Barry Stroud, la postura escéptica cartesiana consiste en el hecho de que lo único que obtenemos a partir de los sentidos es información que es compatible con las cosas que soñamos acerca del mundo que nos rodea, con la posibilidad de no conocer nada del mundo; luego entonces, Stroud se cuestiona la probabilidad de saber algo acerca del mundo por medio de los sentidos.<sup>69</sup> Consideramos necesario precisar

---

<sup>68</sup> *Meditaciones*. AT VII, Meditación primera, 19.

<sup>69</sup> Barry STROUD. *El escepticismo filosófico y su significación*. FCE. México; p. 23.

aquí que ésta no es la postura que Descartes desarrolla acerca del conocimiento vía los sentidos. Me parece inapropiado este reduccionismo, pues lo que menciona Descartes en cuanto a la relación “sentidos – vigilia/sueño” es que, dado que cuando soñamos existen ocasiones en donde la experiencia sensorial es tan similar como cuando estoy despierto, esto dificulta que yo pueda confiarme de los sentidos, pues cabría la posibilidad de que estuviera soñando y si estoy soñando, pues no puedo sostener algún tipo de conocimiento. Entonces, no es el caso que Descartes sostenga que *únicamente* obtenemos por medio de los sentidos información compatible con las cosas que soñamos acerca del mundo que nos rodea, sino que a veces lo que sentimos en estado de vigilia se llega a manifestar de modo muy similar en nuestros sueños, por lo que convierte a este tipo de conocimiento –el sensorial- en poco confiable. Ahora bien, aunque Stroud precisa que, cuando atribuye a Descartes el punto de vista de que no podemos saber nada acerca del mundo que nos rodea, no pretende sugerir que ésta sea su opinión, sí continua preasumiéndolo como si lo fuera, es decir, según él, ésta es una conclusión a la que se siente casi inevitablemente llevado en las primeras etapas de sus reflexiones. Más aún, a pesar de este señalamiento, Stroud comete considerables imprecisiones y presenta insostenibles interpretaciones acerca de la postura cartesiana, sobre todo en su interpretación de cómo se relacionan los sentidos con la falta de distinción entre la vigilia y el sueño. A partir de ahora, me enfocaré en señalarlas.

Cuando Stroud se ocupa, con mayor detalle, del problema de cómo es posible el conocimiento del mundo que nos rodea por medio de los sentidos, sólo se centra en dos<sup>70</sup> de los tres aspectos que trata Descartes para superar el escepticismo, a saber: la imposibilidad para distinguir la vigilia del sueño y la desconfianza en la información que

---

<sup>70</sup> *Op. cit.*; pp. 24-41.

recibimos a través de los sentidos.<sup>71</sup> Ésta es la primera imprecisión que notamos en la lectura de Stroud, ya que los argumentos escépticos referidos no son los únicos que cuestionan el conocimiento del mundo externo, pues también está el argumento del Genio maligno.<sup>72</sup>

Por otra parte, el especialista en el tema del escepticismo lanza la siguiente interrogante: *¿La posibilidad de que Descartes pudiera estar soñando es realmente una amenaza a su conocimiento del mundo que le rodea?*<sup>73</sup> Consideramos que la imprecisión que aquí comete Stroud es presentar la cuestión demasiado general. Cuando arguye el problema de la vigilia, lo hace en consecuencia con el argumento escéptico de los sentidos; es decir, las experiencias sensoriales causan tal desconfianza que no pueden ser fuente confiable de conocimiento, y una prueba más de esto es que incluso nos conducen a no poder distinguir la vigilia del sueño. Si queremos conocer el mundo vía los sentidos, entonces el estar soñando sí podría ser una “amenaza” para el conocimiento, pero sí y sólo sí lo queremos conocer a través de ellos, ya que considerando otra vía (por ejemplo, la “racional”) el estar soñando deja de tener una participación importante a este respecto, pues por medio de la razón los mecanismos son diferentes, a tal grado que no implican una posible, según la tesis cartesiana, relación o equiparación con las experiencias oníricas.

No obstante, Stroud continúa su interpretación mencionando que “Descartes tiene razón al pensar que es una condición para saber algo del mundo que nos rodea el que sepamos que no estamos soñando, pero que está equivocado al pensar que nunca puede cumplirse esta condición”.<sup>74</sup> Esto lo justifica señalando que ha venido presentado una serie de ejemplos en los cuales no por soñar algo que ocurre en la

---

<sup>71</sup> Descartes aborda dicho problema considerando los siguientes aspectos: desconfianza en el conocimiento sensorial, falta de distinción entre el sueño y la vigilia, el genio maligno.

<sup>72</sup> Cf. apartado 1.2.5 de nuestro trabajo.

<sup>73</sup> Barry STROUD, *El escepticismo filosófico y su significación*. FCE. México; p. 24.

<sup>74</sup> *Ibidem*; pp. 27-28.

realidad podemos sostener que lo sabemos.<sup>75</sup> A este respecto, nos parece que la intención de Descartes no es sostener que nunca podemos distinguir la vigilia del sueño, sino que no podemos hacerlo si tomamos como criterio nuestras experiencias sensoriales y por consecuencia, no podemos confiar en los sentidos:

En efecto, con cuánta frecuencia durante el reposo nocturno me persuado de estas cosas familiares, que estoy aquí con mi bata puesta, sentado cerca del fuego, cuando, sin embargo, ¡estoy tendido sin ropa entre las sábanas! Pero ahora es seguro que veo este papel con los ojos despiertos, la cabeza que muevo no está somnolienta, esta mano la percibo y la extiendo a sabiendas y con propósito deliberado; las cosas no suceden de manera tan distinta cuando uno duerme. Pero en otras ocasiones recuerdo haber sido engañado durante el sueño con pensamientos similares, así que cuando pienso en esto con más cuidado, veo muy claramente que nunca es posible distinguir por marcas seguras la vigilia del sueño y esto me asombra; y este asombro casi me confirma en la suposición de que duermo.<sup>76</sup>

Nótese que, tal cual Descartes presenta su argumento, la falta de distinción se ejemplifica con experiencias sensoriales, lo cual es bastante consecuente y significativo dado que el argumento escéptico precedente es sobre desconfianza en los sentidos.

Bajo este tenor, otro desatino que comete Stroud es el de adjudicarle a Descartes la afirmación de que dado que no existen indicios seguros por medio de los cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño, de ahí se siga que *nunca* podemos afirmar que no estamos soñando:

[se] necesita saber que no está soñando... presumiblemente porque, según Descartes, es una condición necesaria de cualquier caso – incluso de todo caso posible– de conocimiento del mundo por medio de los sentidos. Ésta es la razón por la que le atribuyo a Descartes la tesis bastante general de que saber que no se está dormido es una condición para saber algo acerca del mundo circundante a partir de los sentidos.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> *Op. cit.*; pp. 26-27.

<sup>76</sup> *Meditaciones*. AT VII, Primera meditación, 19.

<sup>77</sup> Barry STROUD, *El escepticismo filosófico y su significación*. FCE. México; pp. 28-29 .

Así pues, uno de los inconvenientes que notamos en la exposición de Stroud es que aún cuando reconoce y expone de modo palmario la problemática “vigilia- sueño”, los desatinos que él encuentra en la tesis cartesiana son viables solamente si excluimos el motivo por el cual Descartes lanza este argumento, a saber, que **los sentidos no son una fuente confiable de conocimiento del mundo externo**. Pero como Descartes deja muy claro este punto, la interpretación de Stroud nos parece poco sostenible. Más aún:

Todo conocimiento que esté más allá de nuestras experiencias sensoriales exige que sepamos que no estamos soñando[...] si uno está soñando que algo del mundo es de cierta forma no por ello sabe que es así. Esto aún me parece innegable, pero no significa lo mismo que el supuesto de Descartes de que debe saberse que no se está soñando si ha de saberse algo acerca del mundo. La innegable verdad sólo dice que no tienes conocimiento si estás soñando; Descartes dice que no tienes conocimiento si no sabes que no estás soñando.<sup>78</sup>

Consideramos que esta última afirmación es una atribución falsa e inapropiada para la postura cartesiana, pues no se señala que, en el caso de que fuera cierta dicha exigencia, lo es en tanto que pretendemos considerar nuestros sentidos como fuente de conocimiento. Pero, como ya lo hemos dicho, los sentidos no son la única vía para poder tener conocimiento del mundo externo y mucho menos una vía confiable. Si no hacemos este énfasis, hacemos una lectura injusta e irreconocible, pues el derrotero cartesiano es llegar a un conocimiento, que lejos de la trillada caracterización de “claridad y distinción”, lo que persigue es un cimiento fuerte para la construcción de la ciencia; por lo que las afirmaciones Stroud referentes a que si adoptamos la tesis cartesiana “las consecuencias... son verdaderamente desastrosas. No hay ninguna forma fácil de adaptarse a sus profundas implicaciones negativas” nos resultan insostenibles.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> *Ídem.*

<sup>79</sup> Otro desatinado supuesto que presenta Stroud es que “si para saber algo, debemos descartar una posibilidad que se sabe que es incompatible con que sepamos aquello, Descartes tiene toda la razón

### 1.2.5 El Genio Maligno<sup>80</sup>

De la trama escéptica cartesiana, tal vez este argumento sea la embestida más fuerte que nos hace dudar de todo aquello que hemos asentado como cierto y firme. Los argumentos escépticos precedentes nos habían puesto en duda acerca de la confiabilidad de la información sensorial así como la posibilidad de estar soñando cuando creemos que estamos despiertos. Pero suponer que existe un ser tan poderoso que no sólo me engaña al respecto de lo ya mencionado sino que es capaz de timarme sobre cuestiones que habían quedado intactas frente al escepticismo (como las verdades matemáticas) parece ser el más álgido obstáculo a superar:

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme: pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños, y que por medio de ellas ha tendido trampas a mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentido alguno, sino como opinando falsamente que tengo todas esas cosas.<sup>81</sup>

Con este experimento mental, hemos llegado a la apoteosis de la incertidumbre pues este personaje fantástico y poderoso es capaz de mantenernos en un engaño perpetuo de absolutamente todo lo que hay

---

al insistir en que debe saber que no está soñando, si ha de saber que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano[...] si él está en lo correcto al insistir en que debe cumplirse esta condición para que sea posible el conocimiento del mundo circundante, también tiene razón al concluir que nunca puede cumplirse; su cumplimiento exigiría un conocimiento que sólo sería posible si la condición se cumpliera”. *Op. cit*; p. 36.

<sup>80</sup> Es necesario mencionar que no debe confundirse este argumento con el del “Dios engañador”. Como lo señala Margot (retomando la canónica distinción realizada por Henry Gouhier) el argumento del genio maligno y del Dios engañador son distintos y complementarios. El primer razonamiento es una hipótesis metafísica (implica atribuir una malignidad que no hay en Él). En cambio, el genio maligno es un “artificio metodológico” elaborado con la concreta intención de avanzar en su camino hacia el conocimiento claro y distinto. (Jean-Paul MARGOT. *Estudios cartesianos*. IIFs-UNAM; pp. 115-116).

<sup>81</sup> *Meditaciones*. AT VII, Primera meditación, 22-3.

en el mundo, sea cielo, tierra, cuerpos o mentes.<sup>82</sup> Luego entonces, ¿acaso no es posible el conocimiento cierto, indudable y evidente?

### **1.2.6 Atisbo a la disolución del desafío escéptico**

Hemos presentado los tres argumentos escépticos que Descartes desarrolla en sus *Meditaciones*. Ahora mostraremos cómo el filósofo francés disuelve su propio desafío.

En cuanto a lo dudoso que puede ser el conocimiento proveniente de los datos sensibles, aunque parezca obvio, no es innecesario mencionar que, si bien la duda en ellos es categórica, no implica que Descartes deseche absolutamente el conocimiento empírico o lo considere irrelevante. Más bien, lo que hace es advertirnos que carece de certeza total.

Desde nuestra lectura, consideramos que con el afamado ejemplo de la cera, Descartes pretende demostrar (entre otras cosas, tales como la concepción de que la esencia de la materia es la extensión) que de la sola percepción sensible no es posible obtener un conocimiento claro y *distinto* del mundo externo.<sup>83</sup> En dicho ejemplo se nos dice que la cera se presenta sólida y es percibida por los cinco sentidos: se puede oler, ver solidamente, tocar, escuchar al golpearla, saborear su miel. Pero al acercarla al fuego, pierde todas las características antes percibidas, y aún así sigue siendo cera. Asimismo, el ejemplo de los autómatas demuestra que lo que juzgamos con los sentidos es objeto de desconfianza.<sup>84</sup>

Todo aquello que provenga de la pura sensación no es garante de certeza, pues lo que se percibe con los sentidos a veces es mutable, esto es, unas veces percibimos un cuerpo con cierta firmeza, color y olor, pero en otras ocasiones, ese mismo cuerpo, se percibe totalmente diferente. No obstante, un aspecto que queremos destacar es que los

---

<sup>82</sup> *Meditaciones*. AT VII, Segunda meditación, 25.

<sup>83</sup> *Op. cit.* AT VII, Segunda meditación, 30.

<sup>84</sup> *Discurso*, AT VI; quinta parte.

datos empíricos *per se* no son la causa de los errores. Por el contrario, las sensaciones son conocimiento claro para el sujeto que las posee. Más bien, lo que ocurre con los desaciertos es que nos aventuramos a emitir juicios en torno a algo que no conocemos con exactitud, como es el caso de las percepciones sensibles.<sup>85</sup> Sobre esta cuestión también debemos ser cuidadosos para no insinuar que la voluntad es la causa de nuestros errores. Bajo este tenor, el trabajo de J. Cottingham resulta iluminador; pues señala que la facultad de la voluntad en Descartes no debe entenderse como algo defectuoso (en tanto que debido a ella nos equivocamos), sino que el ilimitado alcance de la voluntad significa que en cualquier ocasión tenemos el poder de dar nuestro asentimiento a una proposición aunque el intelecto no pueda haberla percibido claramente.<sup>86</sup>

En cuanto a la falta de distinción entre la vigilia y el sueño, Descartes menciona que, aunque en este último las sensaciones son tan similares como cuando estamos despiertos, las impresiones sensibles no son más que semejanza de cosas más generales, de verdades simples y universales a partir de las cuales las experiencias oníricas (y todas las imágenes de las cosas que hay en nuestro pensamiento) se componen. Dichas verdades simples y universales, según el contexto del mundo externo, son una sola, a saber, la extensión en largo, ancho y profundo, pues de esto no se puede dudar en tanto que toda naturaleza corpórea posee esta esencia.<sup>87</sup>

Como se citó en el tercer argumento escéptico, el del genio maligno, Descartes se pregunta si todo lo que hay en el mundo es incierto, pues si este personaje fantástico lo hace dudar de la existencia de su propio cuerpo y sus sentidos, ¿qué le queda?

La solución que otorga es que justo en este acto de poner todo en duda, es donde se encuentra la respuesta a lo realmente existente:

---

<sup>85</sup> *Principios*. AT IX, Parte I.

<sup>86</sup> Cf. John COTTINGHAM. *Descartes*. UNAM. México; p. 103.

<sup>87</sup> Cf. *Meditaciones*. AT VII, Respuesta a las Terceras objeciones, 176.

Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni cuerpo, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es por que yo soy.<sup>88</sup>

Tras esto, afirma que la única certeza que tiene hasta aquí es la siguiente: *yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.*<sup>89</sup>

Teniendo la idea clara y distinta de que *es*, la siguiente pregunta a la que se enfrenta Descartes es a saber *qué es*, pues ya afirmó que *si es* por tanto existe, luego pues, *¿qué es eso que existe?*

La respuesta resulta diáfana y contundente: una cosa que piensa (*res cogitans*), porque el pensamiento es un atributo que le pertenece, lo único que lo hace ser y existir cuanto tiempo ejerza su pensamiento.

El genio maligno nos obliga a dudar acerca del mundo exterior, pero por más poderoso que sea, la respuesta de Descartes nos deja en claro que este maligno geniecillo está incapacitado para hacernos dudar de nuestro propio pensamiento, lo que implica empezar a tener cimientos firmes, certezas para la fundamentación de la filosofía: “No hay en absoluto duda de que yo soy, si él me engaña, y que me engañe tanto como él quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, en tanto piense ser alguna cosa.”<sup>90</sup>

Así que la solución al escepticismo radical, que a la vez es en el sistema cartesiano el primer principio de la filosofía, es que resulta ser una cosa pensante, y verdaderamente indubitable. Esta cosa que piensa, evidentemente también duda, entiende, afirma, niega, pero también siente.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> *Meditaciones.*, AT IX, 34-35.

<sup>89</sup> *Meditaciones.*, AT IX, 35

<sup>90</sup> *Meditaciones.*, AT IX, 19.

<sup>91</sup> Efraín Lazos apunta que Descartes caracterizó epistémicamente, en términos de acceso privilegiado, no sólo las sensaciones, sino todo el ámbito de lo real que suele llamarse mental –lo que comprende el género “episodios internos”, tales como impresiones y pensamientos. Para el

Asimismo, nos apoyamos en los estudios de Laura Benítez y Zuraya Monroy. En “Descartes y Bacon: algunos aspectos metodológicos”<sup>92</sup>, Benítez señala que la obra cartesiana *Reglas para la dirección del espíritu* ofrece aspectos metodológicos que indican el vínculo entre el conocimiento y la experiencia. Por ejemplo, no hacer conclusiones infundadas y reconocer la injerencia de la experiencia en el conocimiento, pues es una suposición falsa que todo conocimiento sea independiente de ella. Pero, acertadamente nos dice Benítez, si bien la experiencia es fuente de conocimiento, no podemos suponer que los objetos externos son tal y como aparecen, así como tampoco debemos sostener que la imaginación es una representación fiel de los objetos. Así pues, si no se puede desechar la experiencia, debemos considerar que el entendimiento debe tener la intuición previa del objeto que se estudia.

Siguiendo esta línea argumentativa, Z. Monroy- en “Experiencia y método en René Descartes”- apunta que la metodología cartesiana, interpretada bajo la luz de los racionalistas, deja de lado el

---

autor, esto logra dos cosas importantes para la empresa de querer fundar el conocimiento sobre bases inmovibles: que un estado sea un estado mental de una persona *A* significa, por un lado, que si *A* se encuentra en ese estado, entonces *A* sabe que se encuentra en ese estado (eliminación de la ignorancia); y, por otro, que si *A* cree que se encuentra en ese estado, entonces *A* se encuentra en ese estado (eliminación del error). Así, el carácter inmediato del conocimiento de lo mental indica además que se trata de un conocimiento no inferencial, en el que los *ítem* mentales, estados, episodios, eventos, le son *dados* al sujeto de un modo tal que se elimina la posibilidad de la ignorancia y el error. (LAZOS, E. “Escepticismo y cartesianismo en las *Investigaciones filosóficas de Wittgenstein*” en *La certeza, ¿un mito?*. UNAM-IIFs; pp. 151-166.

<sup>92</sup> Laura BENÍTEZ Grobet. “Descartes y Bacon: algunos aspectos metodológicos” en *Reflexiones en torno a la ciencia en René Descartes*. Laura Benítez, Zuraya Monroy, et al UNAM, 1993; 130 pp. En general, la autora presenta las coincidencias entre Bacon y Descartes por eliminar los prejuicios que entorpecen la instauración del conocimiento científico. Para ello, señala ciertos elementos metodológicos de ambos autores, con sus claras diferencias (por ejemplo, para Bacon los casos en estudio deben ser particulares, en tanto que para Descartes es más importante la consideración abstracta de la extensión, sus modos esenciales y sus propiedades intrínsecas), concluyendo que para el desarrollo de la ciencia moderna, es necesario el enlace entre los métodos deductivo e inductivo.

Un aspecto muy importante que me ha señalado la autora es que, a diferencia de Descartes, para Robert Boyle (1627-1691) los experimentos y cambios en la materia de manera particular sí tienen una posición privilegiada respecto a las teorías. En la *Experimental Philosophy* boyleana sólo se pueden conocer los efectos y aunque sólo tengamos un conocimiento limitado, éste nos es sumamente útil pragmáticamente tanto para la vida como para la filosofía natural.

reconocimiento de la experiencia como una parte importante para el conocimiento de las cosas. Pero no por ello, bien señala la autora, Descartes se propone negar la validez de las percepciones sensibles, sino que su finalidad es demostrar que la razón misma es capaz de conocer verdaderamente al mundo y la experiencia puede otorgar conocimientos válidos siempre y cuando la razón los haga legítimos.<sup>93</sup>

Finalmente, el recorrido que hemos presentado en este primer capítulo puede sintetizarse en los siguientes puntos:

1. Si bien se reconoce la influencia que ejerció Montaigne en los pensadores del siglo XVII, es lugar común ceñir dicha influencia a los denominados *libertins*,<sup>94</sup> mas no reconocer una posible cercanía con un filósofo sistemático como Descartes. Así, uno de nuestros objetivos fue presentar los aspectos de coincidencia que ambos filósofos pueden tener respecto al tema del escepticismo.

2. Los argumentos escépticos resultan ser un tránsito necesario para la construcción de la empresa epistemológica que inaugura Descartes, pues en ésta no puede darse nada por cierto si no ha pasado un severo examen de la razón.

Así pues, el siguiente capítulo busca mostrar cómo Descartes no sólo resuelve los fuertes embates del escepticismo sino que con dicha superación pone los firmes cimientos para el desarrollo de su sistema filosófico, que caracterizamos como una epistemología metodológica.

---

<sup>93</sup> Zuraya MONROY Nasr., “Experiencia y método en René Descartes” en *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. Comps. Laura Benítez y Miriam Rudoy. UNAM, 1994; 207 pp. Otro ensayo de la autora bastante iluminador sobre el tema de la experiencia en la filosofía de Descartes es “Razón y experiencia en el método cartesiano” (en *Reflexiones en torno a la ciencia en René Descartes*. Laura Benítez, Zuraya Monroy, et al UNAM, 1993; 130 pp.) en el cual básicamente se defiende la tesis de no considerar la filosofía cartesiana como una mera propuesta racionalista, que cancela a la experiencia, pues de ser así no concordaría con la importante labor científica de Descartes.

<sup>94</sup> Peter BURKE. *Montaigne*. Alianza, 1993; p. 92-94.

## Cap. II: La epistemología metodológica cartesiana

En nuestro primer capítulo, al abordar la postura escéptica de Descartes, enfatizamos que la duda tiene un claro fin metodológico: desechar todo lo que sea falso o endeble para así fundar la verdadera ciencia.

Sin embargo, como pertinentemente lo indica Bernard Williams, este **método de la duda** no constituye todo el método filosófico cartesiano, pues sólo introduce y representa una parte de la investigación, dando paso a una verdadera reconstrucción y sistematización del conocimiento.<sup>95</sup>

Dado que coincidimos con la opinión de Williams, en este segundo capítulo tratamos los otros aspectos que conforman la propuesta metodológica de Descartes: las reglas y el orden. Respecto a las *reglas*, las expondremos en términos amplios porque, si bien forman parte de la metodología cartesiana, el propósito de Descartes no es heredar una suerte de “decálogo metodológico” el cual deba seguirse de manera irrestricta (como suponen las interpretaciones comunes). En cuanto al *orden*, es en este tópico donde encontramos la mayor relevancia constitutiva del método cartesiano porque, lejos de ser un precepto más del método, consideramos que es el pábulo de la metodología desarrollada por Descartes. A la vez que justificamos dicha consideración, presentamos la tesis de los físicos David Bohm y David Peat, pues en su connotada obra *Ciencia, orden y creatividad*<sup>96</sup> mencionan que el sistema de coordenadas cartesianas ha dominado el orden básico de la realidad física durante los últimos trescientos años, dado que se adaptó bastante bien a la realidad. No obstante, cuestionan la conveniencia general del sistema cartesiano pues, así lo consideran, actualmente se requieren órdenes nuevos, como el generativo y el

---

<sup>95</sup> Bernard WILLIAMS. *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Cátedra; p. 41.

<sup>96</sup> David BOHM y F. David PEAT. *Science, order, and creativity. A dramatic new look at the creative roots of science and life*. Bantam Books. Nueva York, 1987; 280 pp.

implicado, los cuales permiten describir aquellos nuevos aspectos de la realidad que han salido a la luz.<sup>97</sup>

Frente a esto, lo que buscamos al exponer la postura de dichos autores es señalar que el método cartesiano no se ciñe al llamado “plano o sistema de coordenadas cartesianas”, tal como ellos lo sostienen. Para cumplir con dicho objetivo, presentamos la noción de orden como eje conductor de la metodología cartesiana, lo cual también pretende demostrar la significativa vigencia del filósofo francés del s. XVII ante los postulados de los ya mencionados físicos contemporáneos.

## 2.1 Consignas metodológicas

Para desarrollar el tema de los preceptos del entendimiento, nos apoyaremos en tres obras de *Monsieur* Descartes, a saber, *Investigación de la verdad por la luz natural*, *Reglas para la dirección del espíritu* y *Discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*.<sup>98</sup> Es necesario indicar que consideramos a las *Reglas* como la mejor obra para estudiar el tema del método porque, si bien es cierto que ahí Descartes describe poco más de una veintena de “reglas ciertas y fáciles”<sup>99</sup> a la par va tratando temas de considerable relevancia no sólo para su propuesta metodológica sino, en sí, para todo el *corpus* epistemológico cartesiano.<sup>100</sup>

Así pues, iniciamos nuestra exposición con los importantes conceptos de **intuición** y **deducción**, pues Descartes señala -en la

---

<sup>97</sup> *Op. cit.*, pp. 120-121

<sup>98</sup> Respecto al diálogo *Investigación de la verdad por la luz natural* no es posible determinar con certeza el año de su elaboración, pues siguiendo a Baillet y Cassirer se cree que la obra data de los últimos años de vida del filósofo francés; en contraste a esto, Charles Adam supone que este texto es contemporáneo a las *Reglas*, pues en él se muestran temas que no corresponden a los intereses del último periodo de Descartes. Aquí seguimos la versión de Ch. Adam (se cita como: *Investigación de la verdad*).

*Reglas para la dirección del espíritu* (se cita como *Reglas*).

*Discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad den las ciencias* (se cita como: *Discurso*).

<sup>99</sup> *Reglas*, AT X, Regla IV, 371.

<sup>100</sup> Tales como la intuición, la deducción, la inducción, las facultades que tenemos para poder acceder al conocimiento, etcétera; los cuales serán descritos más adelante.

tercera regla- que la ciencia se adquiere a través de investigar en los objetos lo que podemos *intuir* con claridad y evidencia o *deducir* con certeza.

Para la *intuición*, nuestro filósofo francés otorga un significado distinto del que comúnmente se concibe. En la definición de usanza, se entiende por intuición “la confianza fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones”.<sup>101</sup>

Sin embargo, Descartes considera que la intuición es algo diametralmente opuesto a la confianza a ultranza en los sentidos, la imaginación desatada que conduce a elaborar juicios infundados. Para él, muy alejado de la definición común, la intuición es “el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos”,<sup>102</sup> así que ahora la denomina *intuición intelectual*. Esto nos resulta significativo por dos razones. Por un lado, en esta indagación para tener acceso a la verdad, contamos con una, por así decirlo, primera herramienta metodológica que no exige nada extraordinario más que enfocar nuestro intelecto en lo que buscamos. Por otro lado, a partir de esta definición, consideramos que se puede empezar a construir la importancia de la *res cogitans*; nos lo parece así porque sólo mediante *mi propio ejercicio intuitivo* puedo empezar a construir las bases del conocimiento.

Por cuenta propia debo intuir el conocimiento claro y distinto ya que el conocimiento debe ser una adquisición propia, un ejercicio personal intransferible a alguien más. Ahora bien, a la vez que contamos con la intuición intelectual, tenemos la *deducción*:

[...] se pueden conocer muchas cosas por sí mismas con certeza, aunque no sean evidentes, siempre que se *deduzcan* de principios verdaderos y conocidos mediante un

---

<sup>101</sup> *Reglas*, AT X, Regla III, 369.

<sup>102</sup> *Ídem*

movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento  
que intuye claramente cada cosa en particular [...] <sup>103</sup>

De aquí, la *deducción* se entiende como todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza: una simple inferencia de una cosa por otra. Más aún, es un tipo de movimiento o sujeción que en cada acto va intuyendo cada cosa de manera separada, haciendo uso de la memoria, adquiriendo con ello las características de la mediación, la continuación y la temporalidad. <sup>104</sup>

Así pues, la intuición y la deducción son las dos primeras operaciones del entendimiento necesarias en el método puesto que, indica Descartes, nos permiten llegar al conocimiento de las cosas con una considerable garantía de certeza. <sup>105</sup>

La siguiente dupla metodológica que se suma a la intuición y a la deducción es la *simplicidad* y el *orden*. La *simplicidad* se entiende en tanto que, ante un problema, debemos primero enfocarnos en lo más sencillo porque a partir de la intuición de las proposiciones más fáciles podemos ascender al conocimiento de todo lo demás vinculado con el objeto de investigación. De aquí que debemos ser perspicaces; esto es, nunca distraer el pensamiento con varios objetos a la vez, sino ocuparnos en considerar las cosas más simples y fáciles, pues “[...] las ciencias, aún las más ocultas, no se deben deducir de cosas grandes y oscuras, sino sólo de las sencillas y más fáciles”. <sup>106</sup>

La relevancia en atender las cosas simples adquiere mayor fuerza al considerar los tipos de cosas simples pues -nos dice Descartes en la décimo segunda regla- estrictamente hablando, para el entendimiento sólo existen tres clases de cosas simples:

---

<sup>103</sup> *Ídem*

<sup>104</sup> Más adelante se abundará en la relación entre la deducción y la memoria.

<sup>105</sup> *Reglas*, AT X, Regla III, 370: “Y éstas son las dos vías más seguras que llevan a la ciencia, y el espíritu no debe admitir ninguna otra, sino que se debe rechazar todas las demás como sospechosas y sujetas de error [...]”.

<sup>106</sup> *Reglas*, AT X, Regla IX, 402.

- a) Las puramente espirituales / intelectuales: aquellas que el entendimiento conoce por una luz innata y sin el auxilio de ninguna imagen corpórea. Tales cosas intelectuales son el conocimiento, la duda, la ignorancia, la voluntad, etc. Se nombran *puramente espirituales* porque no es posible imaginar alguna idea que las represente.
- b) Las puramente materiales: son las que conocemos sólo en los cuerpos, *i.e.*, figura, extensión, movimiento.
- c) Las comunes: se atribuyen tanto a los objetos corpóreos como a los espirituales; éstas son: existencia, unidad, duración. Pero también axiomas: “dos cosas que no pueden referirse del mismo modo a una tercera, mantienen también entre sí alguna diferencia”<sup>107</sup>. Así también las privaciones y las negaciones: “si juzgo que una figura no se mueve, diré que mi pensamiento se compone en cierto modo, de la figura y del reposo, y así de lo demás”.<sup>108</sup>

Resaltamos la importancia de las cosas simples no sólo por la misma consideración que les otorga Descartes al señalar que no contienen falsedad y por ello debemos iniciar nuestras investigaciones con ellas, sino por el significativo reconocimiento de la participación de lo empírico. Es decir, considérese que de las tres clases de cosas simples, dos de ellas –las puramente materiales y las comunes- tienen procedencia material en oposición a algo meramente intelectual. Esto lo destacamos por lo ya señalado en nuestro primer capítulo, en donde indicamos que si bien la experiencia no es el mejor medio para tener acceso a la verdad, tampoco es apropiado desdeñarla absolutamente y con estas clases de cosas simples con “raíz u origen” material se recalca justamente la participación e importancia del ámbito empírico en la

---

<sup>107</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 419.

<sup>108</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 420.

epistemología cartesiana; más aún, tenemos una prueba más en contra de las versiones de manual que presentan a Descartes como un racionalista a ultranza.

Por otra parte, también destacamos las cosas simples pues a través de ellas se explican dos términos de considerable atención: la necesidad y la contingencia. Descartes señala que es por medio de la necesidad o de la contingencia que se da la unión de las naturalezas simples. Se unen por necesidad cuando una cosa está implicada en el concepto de otra de tal manera que no podemos concebir distintamente una u otra si juzgamos que están separadas entre ellas. Un ejemplo de gran trascendencia que otorga Descartes para explicar la unión necesaria de las cosas simples es el concerniente al de la duda. Si dudar es una cosa simple –en tanto que es un acto puramente intelectual– cuando alguien duda, lo que necesariamente se sigue –se deduce– es que:

- 1) sabe que duda,
- 2) sabe que puede haber algo verdadero o falso,
- 3) por ello duda.<sup>109</sup>

Por otro lado, las cosas simples se unen por contingencia cuando el vínculo o adherencia se da entre cosas que no se implican forzosamente, esto es cuando pueden existir y comprenderse sin hacer referencia una de otra (por ejemplo, proposiciones tales como: “El hombre va vestido” “El cuerpo está animado”). Sin embargo, atinadamente señala Descartes, hay proposiciones que sin una atención adecuada pueden parecer contingentes cuando en realidad no lo son (por ejemplo: “Entendiendo, luego tengo una inteligencia distinta al cuerpo”, lo cual es falso, sobre todo si atendemos al fuerte dualismo propuesto por Descartes, el cual abordaremos en nuestro siguiente capítulo).<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 421.

<sup>110</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 422.

En cuanto al *orden*, por ahora sólo señalaremos que éste se entiende en tanto que es necesario examinar de manera continua e interrumpida todas las cosas que se relacionan; además, deben ser abarcadas en una numeración suficiente y ordenada. Esto es así porque cualquier omisión, por pequeña que sea, provoca la pérdida de la certeza en la conclusión.<sup>111</sup> La enumeración debe ser ordenada pues “para los defectos enumerados no hay remedio más eficaz que examinar todo con orden...”.<sup>112</sup>

Los preceptos que hasta ahora hemos descrito, Descartes los resume en la segunda parte del *Discurso*:

-Primero: no admitir como verdadero cosa alguna, si no se sabe con evidencia lo que es.

-Segundo: dividir cada una de las dificultades que se examina en cuantas partes sea posible.

-Tercero: conducir ordenadamente los pensamientos, empezando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco hasta el conocimiento de los más compuestos.

-Cuarto: hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que se llegue a estar seguro de no omitir nada.<sup>113</sup>

Recapitulando lo concerniente al enfoque prescriptivo del método cartesiano, resaltamos que uno de sus propósitos principales es orientar nuestro entendimiento hacia la certeza, para luego transmitir la verdad de nuestras meditaciones. El aspecto de la *transmisión* es algo que le interesa a Descartes, particularmente en *Investigación de la verdad*. En dicho diálogo, el personaje de un hombre vulgar (“Poliandro”) puede elevar su conocimiento al más alto grado de certeza y evidencia que le sea posible alcanzar siempre y cuando, o bien un

---

<sup>111</sup> *Reglas*, AT X, Regla VII, 389-390.

<sup>112</sup> *Reglas*, AT X, Regla VII, 391.

<sup>113</sup> *Discurso*, AT VI, 18-19.

hombre letrado le transmita el método para guiar su razón (en este caso “Eudoxio”); o bien, cuando la *luz natural* orienta su entendimiento.<sup>114</sup>

Otra de las aportaciones que estimamos más significativas del método cartesiano es señalar la importancia que tiene establecer orden y medida en los pensamientos, dando como resultado un método como dispositivo para dirigir nuestro camino en la obtención de certezas, llegar al descubrimiento de la verdad, dirigir bien la razón pero, sobre

---

<sup>114</sup> Cf. *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*. AT X, 69-90 (Traducción castellana de Luis Villoro en Descartes, René, *Dos opúsculos: Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad*. UNAM, México, 1984).

**Poliandro:** del gr. *πολυζ*, mucho, numeroso, y *ανηρ*, varón. Tal vez habría que poner esto y lo de abajo en notas separadas para que se vea mejor la relación.

Como era común en la época de Descartes (siglo XVII) la mayoría de las personas no acudían a las escuelas ni tenían acceso a los libros griegos y latinos, por lo que sus ideas eran guiadas por las costumbres.

En el diálogo, Poliandro es una persona iletrada, que no asistió a las escuelas y sus conocimientos fueron adquiridos por la experiencia, mas su “juicio no está pervertido por ningún falso asentimiento y que posee íntegra la razón con forme a su pureza natural”.

Con base en esto, se hace evidente que a través de este personaje, Descartes está haciendo referencia a todos los hombres, pues su propósito de llegar al conocimiento claro y distinto necesariamente no es dirigido a los estudiosos, sino a cualquier hombre dispuesto a seguir el método aquí propuesto sin importar su falta de educación.

De tal modo, para la fundamentación de una ciencia sólida no se requieren eruditos, ya que son obstinados y no atienden más que a la autoridad de los mentores, sino hombres con buen sentido capaces de seguir correctamente el método.

**Eudoxio:** del gr. *ευδοξια*, buena opinión.

Con base en los argumentos que ofrece este personaje, se puede afirmar que es el propio Descartes el que se pronuncia en este coloquio.

Eudoxio afirma que el método a seguir para llegar al conocimiento verdadero es la duda bien dirigida, ya que de este primer principio llegamos a la existencia y de ella deducimos la *cosa pensante*, la verdad más clara y distinta a la que se concluye a través de este método.

**Epistemón:** del gr. *επιστημων*, conocedor, entendido.

Este protagonista representa a los preceptores que rinden pleitesía a la tradición escolástica sin cuestionar la utilidad de estas enseñanzas para el proyecto de una ciencia verdadera. Sus argumentos siempre apelan a la autoridad de los antiguos, por lo que sus postulados se vuelven falacias.

Por medio de Epistemón, Descartes demuestra la cerrazón de la tradición filosófica de su tiempo, pues a lo que estaban dedicadas las escuelas era a repetir las doctrinas precedentes, sin dar cabida a nuevos postulados, ya que antes de aceptar algo así “es preciso pasar por varios años de aprendizaje y seguir mucho tiempo el ejemplo de sus maestros, antes de atreverse a corregir cualquiera de sus faltas”.

todo, conducir la fundamentación de la ciencia, lo cual, a nuestro juicio, es una concepción epistemológica sin precedentes.<sup>115</sup>

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando la intuición es insuficiente para acceder al conocimiento? Siguiendo con los preceptos metodológicos, Descartes señala en la regla VIII que si se nos presenta algo que no podemos intuir suficientemente, debemos permanecer ahí hasta aclararlo, pues para ello contamos con las facultades del *entendimiento*, la *imaginación*, los *sentidos* y la *memoria*.

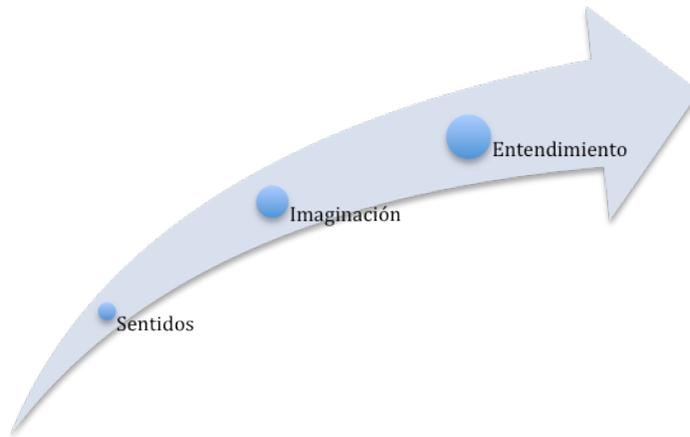
### **2.1.1 La jerarquía del conocimiento**

Una vez indicadas las reglas que dirigen la búsqueda de la verdad, consideramos pertinente mencionar ahora cómo el cognoscente adquiere lo conocido, ya que no basta con tener las consecuencias rigurosas apegadas a la verdad, sino también es necesario saber su por qué, poder explicarlas.<sup>116</sup> Nos dice Descartes que para cumplir con este objetivo, el entendimiento puede ser auxiliado por la imaginación y los sentidos. De aquí, parece admisible considerar la adquisición del conocimiento como un proceso escalonado que va de lo inferior a lo superior (de los sentidos al entendimiento), asumiendo que en el entendimiento se hace la *depuración* de todo aquello que sean meras apariencias, datos baladíes que no forman parte de los cimientos del conocimiento:

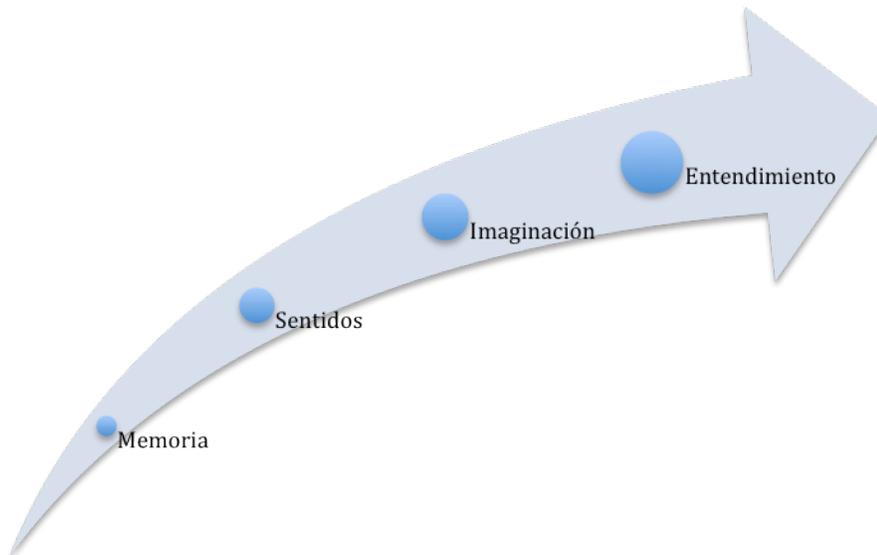
---

<sup>115</sup> Si bien personajes como Bodin, Le Roy y F. Bacon perseguían una empresa filosófica similar, consideramos que el proyecto mejor acabado es, justamente, el proyecto cartesiano. Cf., Paolo ROSSI. “La idea de progreso científico” en *Los filósofos y las máquinas*; pp. 67-95.

<sup>116</sup> *Reglas*, AT X, Regla IV, 375-379.



Más adelante, añade la facultad de la memoria: “[...] sólo el entendimiento puede percibir la verdad, pero debe ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, para no dejar ninguno de los recursos que poseemos”<sup>117</sup>, modificando de manera interesante el esquema:



Estos medios de conocer son diferentes entre sí pero no inseparables para una correcta adquisición del conocimiento:

- a) Memoria: si bien en cierto modo la deducción “le pide prestada” que le proporcione su certeza,<sup>118</sup> la memoria se posiciona en último sitio de la jerarquía por la efímera garantía de certeza que

<sup>117</sup> Reglas, AT X, Regla XII, 411.

<sup>118</sup> Reglas, AT X, Regla III, 370.

nos proporciona; es decir, el acudir a cada uno de los recuerdos que se depositan en esta facultad resulta poco útil tanto porque resulta casi imposible recordar todo lo que hemos conocido así como por el hecho de que no contamos con una fuerte garantía de que eso que recordamos efectivamente es así:

[...] la memoria, de la cual se dijo que depende la certeza de las conclusiones que abarcan más de lo que podemos abarcar con una sola conclusión, es fugaz y débil, debe ser renovada y fortalecida por ese continuo y repetido movimiento del pensamiento.<sup>119</sup>

- b) Sentidos: ocupan el siguiente escalón en la jerarquía pues los datos que nos proporcionan, aunque son pasivos como la cera que recibe la figura de un sello,<sup>120</sup> a diferencia de los datos que nos proporciona la memoria, son fidedignos. Por ejemplo, un objeto caliente *efectivamente* afecta la palma de la mano que la toca (así como lo hacen los sonidos, los sabores, olores, etc.,<sup>121</sup> en las diferentes partes de nuestro cuerpo), no existe duda o error sobre esas sensaciones que recibimos, pues es un hecho que las estamos sintiendo en ese momento.
- c) Imaginación: el paso que se da de los sentidos externos a la imaginación es mediado -o *filtrado*- por el *sentido común*,<sup>122</sup> el

---

<sup>119</sup> *Reglas*, AT X, Regla XI, 408.

<sup>120</sup> “[...] el objeto modifica realmente la figura exterior del cuerpo que siente, exactamente de la misma manera que el sello modifica la figura que ofrece de la cera”. *Reglas*, AT X, Regla XII, 423.

<sup>121</sup> Al respecto, resulta significativo mencionar las posturas de los insignes filósofos griegos Platón y Aristóteles. Para Platón, la vida filosófica requiere que el cuerpo sea trascendido al máximo, para que el intelecto pueda ascender hasta la comprensión del mundo ideal de la permanencia, donde la verdad puede ser avistada. Para él ningún sentido procura conocimientos por sí mismo porque nunca está libre del error y porque sus objetos pertenecen al mundo físico de las apariencias. A diferencia de Platón, Aristóteles mantiene que el objeto del conocimiento es tanto universal como lo concreto. Conocer lo primero no garantiza conocer lo segundo, ya que la experiencia de los sentidos es indispensable (*De Anima*, 424<sup>a</sup>18 y sigs.) Él admite que el conocimiento es uno de los objetivos últimos de la vida humana, así lo apunta en el inicio de la *Metafísica*.

<sup>122</sup> Como el *bons sens* no representa en este apartado mayor trascendencia, se sugiere, para un amplio conocimiento del tema, el artículo “Descartes y Bacon: algunos aspectos metodológicos” de Laura BENÍTEZ, en *Reflexiones en torno a la ciencia en René Descartes*. *Op. cit.* UNAM, México; 1993; pp. 11-31.

cual es el sello que imprime en la fantasía o imaginación las mismas figuras que llegan de los sentidos externos puras e incorpóreas.<sup>123</sup> Resulta significativa esta precisión pues nos evita que se malentienda a la imaginación como una facultad que genera datos o ideas alejadas de toda realidad justamente porque el sentido común interviene en la imaginación.

d) Entendimiento: sus dos operaciones son la intuición (cuando logramos ver la distinción de las cosas por medio de la intuición somos *perspicaces*) y la deducción (somos *sagaces*).<sup>124</sup>

El entendimiento, como ya lo hemos indicado, es la única facultad que nos permite generar conocimiento verdadero (o falso) pero para ello cuenta con la subvención de las tres facultades precedentes.<sup>125</sup> A propósito de la participación en conjunto de las cuatro facultades respecto a la adquisición de conocimiento, queremos destacar dos cosas. Primero, consideramos relevante que de esta jerarquía del conocimiento una vez más encontremos otro testimonio para echar abajo las interpretaciones reduccionistas que pretender encasillar a Descartes como un racionalista a ultranza. Si éste fuera el caso, ¿cómo se explica entonces el reconocimiento que el propio Descartes hace de la colaboración de los sentidos?

Segundo, líneas adelante Descartes hace una anotación de suma importancia: la jerarquía **sólo se aplica a nuestro proceso de**

---

<sup>123</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 414.

<sup>124</sup> *Reglas*, AT X, Regla XI, 408.

<sup>125</sup> Estas cuatro facultades conforman lo que Descartes, en la regla décimo segunda, denomina Espiritu:

Hay otra fuerza que es por la que conocemos las cosas y ésta es puramente espiritual: es la fuerza que conoce. Junto con las demás facultades que poseemos, esta fuerza espiritual posibilita los siguientes “modos” de conocimiento:

- a) fuerza que conoce + imaginación aplicada al sentido común: ve, toca, etc. = SENTIDO(S)
- b) fuerza + imaginación: recuerda = MEMORIA
- c) fuerza + imaginación para formar nuevas figuras: imagina, concibe = IMAGINACIÓN
- d) Fuerza sola: entiende = ENTENDIMIENTO PURO

**conocimiento de las cosas, de los objetos sensibles, corpóreos.**

Señala que –propiamente hablando– el entendimiento se ocupa de objetos que no tienen nada de corpóreo o semejante, por lo que no puede auxiliarse (para los objetos de conocimiento incorpóreos) de la memoria, los sentidos y la imaginación. Enfatiza que “para no verse entorpecido por estas facultades será preciso prescindir de los sentidos, y despojar en lo posible a la imaginación de toda impresión distinta”.<sup>126</sup> Pero hay que ser cuidadosos con esto último, porque cuando el entendimiento investigue un objeto corpóreo, lo que debe hacer es formar una idea de éste y posteriormente cotejarla por medio de los sentidos.<sup>127</sup> En el conocimiento de las cosas corpóreas, el entendimiento debe concebirlas como cosas simples<sup>128</sup> y no como compuestas, es decir, debe eliminar las particularidades de los objetos (color, textura, etc.) y enfocarse en aquello que todas las cosas poseen, *i.e.*, figura, extensión, movimiento; lo que hace que sean simples pues de esto depende que podamos conocerlas clara y distintamente.<sup>129</sup>

Por otro lado, en esta misma décimo segunda regla, Descartes ya aborda lo que en las *Meditaciones* será uno de los temas vértice de su epistemología: la causa del error. Y lo expresa así: “no podemos engañarnos más que cuando nosotros mismos componemos de algún modo las cosas que creemos”.<sup>130</sup>

Esta cita la consideramos notable pues deslinda a los sentidos de ser los causantes de nuestros errores o de la falsedad. Descartes nos dice que de la **simple y llana percepción** que recibimos por medio de los sentidos no se produce el error sino que ocurre porque aventuramos

---

<sup>126</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 416

<sup>127</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 417.

<sup>128</sup> Simples en tanto que las abstraemos de sus características particulares, porque –en estricto sentido– para el entendimiento son compuestas pues son un compuesto de naturaleza corpórea, de extensión y de figura (*Cf.*, *Reglas*, AT X, Regla XII, 418).

<sup>129</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 418.

<sup>130</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 423.

juicios<sup>131</sup> y porque somos nosotros mismos quienes componemos las cosas que entendemos. Somos nosotros quienes construimos el juicio, el conocimiento de si algo es real, verdadero o falso. Por lo que componemos nuestro conocimiento por tres caminos:<sup>132</sup>

- 1) Por impulso: carentes de razón.
- 2) Por conjeturas/ Probabilidades: las cuales si no las presentamos como verdades no nos engañan, pero tampoco nos hacen más sabios.
- 3) Por deducción: debemos ser cuidadosos con la composición por medio de la deducción, pues no siempre nos conduce a emitir juicios atinados (por ejemplo, “cuando del hecho de que no percibimos nada ni con la vista ni con el tacto ni con ningún otro sentido en este espacio lleno de aire concluimos que está vacío, uniendo indebidamente la naturaleza del vacío con la de este espacio”.<sup>133</sup> Una vía confiable para proceder por medio de la deducción es apoyándonos en la intuición para reconocer la unión absolutamente necesaria de las cosas, “como si del hecho de que la figura está unida necesariamente a la extensión, deducimos que no puede tener figura nada que no sea extenso”.<sup>134</sup>

Así pues, el seguimiento de estas reglas no sólo es útil para la correcta dirección del espíritu, sino que nos demuestran que el conocimiento de la verdad se encuentra en la intuición evidente y la deducción necesaria. Aplicamos la intuición de la mente para conocer todas las naturalezas simples y todas sus conexiones debidas entre sí; y la deducción necesaria es el medio por el cual podemos componer todas las cosas de tal modo que estemos ciertos de su verdad, no olvidando

---

<sup>131</sup> Ya desde la Regla II se anunciaba cuál era el origen del error: “no proviene de la mala inferencia, sino solamente del hecho de que se parte de ciertas experiencias poco comprendidas o del hecho de formular juicios a la ligera y sin fundamento”.

<sup>132</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 424.

<sup>133</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 424.

<sup>134</sup> *Reglas*, AT X, Regla XII, 425.

jamás que la unión entre varias cosas sólo es realizable cuando ésta es absolutamente necesaria.

Finalmente, nos resulta significativo que a lo largo de todas las *Reglas* Descartes recalque la importancia de las proposiciones simples, *su dependencia mutua y el orden que deben seguir*, así que, como bien lo señala Jean Paul Margot en “La ficción del orden en las *Regulae* de Descartes” el método es orden; más aún, “lo esencial para esta Modernidad es que el *Methodus* busca establecer un orden de inteligibilidad, ahí mismo donde las cosas consideradas no presentan uno naturalmente entre ellas”.<sup>135</sup>

## 2.2 El orden: pábulo del método cartesiano

En la regla decimotercera se afirma que es necesario recorrer con orden todo lo que está dado en una cuestión, descartando lo que se vea claramente que no tiene relación con ella, apropiándonos de lo que es debido y remitiendo lo demás a un examen más atento.<sup>136</sup> De este modo, nuestro espíritu adquiere sagacidad, la cual nos ayuda a deducir habitualmente unas cosas de otras, obviamente regida por el orden. Con base en esto, las proposiciones simples y el orden se unen en tanto que son necesarios para la correcta guía de nuestro entendimiento, evitar el error y poder acceder al conocimiento claro y distinto.

En *Investigación de la verdad* también se hace referencia a la importancia de empezar por lo más simple y de modo ordenado para llegar a cuestiones más complejas:

[...] los conocimientos que no rebasan el alcance del espíritu humano están todos ellos concatenados con vínculos maravillosos y pueden inferirse unos de otros por consecuencia tan necesarias que no es menester mucha habilidad ni destreza para encontrarlos, con tal de que,

---

<sup>135</sup> Jean Paul MARGOT. “La ficción del orden en las *Regulae* de Descartes”, en *La Modernidad. Una ontología de lo incomprensible*; pp. 80-81.

<sup>136</sup> *Reglas*, AT X, Regla XIII, 431.

luego de empezar por los más simples, sepamos dirigirnos gradualmente hasta los más elevados.<sup>137</sup>

El sentido de concatenación del que habla Descartes en esta parte también se encuentra en la undécima regla, pues si reflexionamos en la mencionada *dependencia mutua* de las proposiciones simples, adquirimos la costumbre de distinguir inmediatamente qué es lo más y qué es lo menos relativo y por qué grados se reduce a lo absoluto.<sup>138</sup>

Pero estos son algunos trazos que conforman la noción de orden en el método cartesiano, los cuales no demuestran, con la contundencia que perseguimos, porqué consideramos al orden como fundamento del conjunto de preceptos dictados por Descartes. Para cumplir este propósito señalamos a la par los argumentos de D. Bohm y D. Peat ya que, como lo hemos indicado, presentan una imagen muy reducida de lo que es el Orden en Descartes (ciñéndolo únicamente al ámbito de las coordenadas cartesianas). De este modo igualmente buscamos cumplir nuestro objetivo de señalar la influencia/vigencia de los postulados cartesianos en la tesis de dichos autores.

### **2.2.1 ¿Qué es el orden? Respuestas cartesianas / respuestas contemporáneas**

Tras haber realizado un recorrido histórico de cómo se ha entendido el orden, D. Bohm y D. Peat arriban sus reflexiones al siglo XX, señalando que ahí la noción de *orden eterno* (que es opuesto al secular) “se ha transformado significativamente pues se aleja de lo absoluto y se acerca a la idea de que las cosas son intrínsecamente relativas y dependen de condiciones y contextos”.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> *Investigación*, AT X, 509.

<sup>138</sup> Absoluto: aquello que contiene en sí la naturaleza pura y simple.

Relativo: lo que participa en la misma naturaleza, o por lo menos, en algo de ella (*Cf. Reglas*, AT X, Regla VI).

<sup>139</sup> D. BOHM y D. PEAT. *Science, order, and creativity*. Bantam Books. Nueva York, 1987; p. 108.

Por ello, apuntan los autores, es difícil describir qué es el orden ya que es un proceso dinámico en el que se ven implicados el sujeto, el objeto y el ciclo de percepción-comunicación que los une y relaciona. Indican que: 1) no existe un orden único que cubra la totalidad de la experiencia humana; y 2) dado que los contextos cambian, los órdenes deben ser constantemente creados y modificados.<sup>140</sup>

No obstante, indican que la noción de estructura ayuda a zanzar estas complicaciones. Nos dicen que el orden descansa en el fondo de una estructura. Más aún, la estructura está basada en el orden.<sup>141</sup> En la estructura el orden, la disposición, la conexión y la organización de elementos más sencillos son elementos que no necesariamente denotan entidades físicas separadas, sino que “de manera más general, son términos introducidos en la mente para realizar un análisis conceptual”.<sup>142</sup> Y por ello, “debe prestarse atención al todo, lo que a su vez guía al pensamiento, ya que abstrae elementos que de hecho no tienen una existencia por separado”.<sup>143</sup> Los autores llaman a esto un “método de análisis conceptual de la estructura”. Dicho método lo encontramos muy similar al método cartesiano, en tanto que Descartes señala que debemos prestar atención a todos los elementos que componen algo, posteriormente “clasificarlos” y comprobar que en mayor o menor medida están concatenados. Esto lo vemos reflejado en los tres aspectos que, según el filósofo francés, se deben considerar (y que bastan) para el conocimiento de las cosas:

1. Lo que espontáneamente se presenta a nosotros. Esto es, el primer contacto con las cosas por medio de los sentidos.

---

<sup>140</sup> *Op. cit.*, p. 121.

<sup>141</sup> *Cf.* pp. 141, 1146.

<sup>142</sup> *Ibidem*; p. 142.

<sup>143</sup> *Ídem*.

2. Cómo se conoce una cosa por medio de otra. Es decir, encontrar los grados de relación que existen entre lo que conocemos con el objeto a estudiar, de qué manera están concatenados.
3. Cuáles son las deducciones que se pueden extraer de cada cosa. O bien, considerar las consecuencias que de ellas se desprenden.<sup>144</sup>

Ahora bien, los autores exponen que un elemento de gran importancia para la composición y comprensión de la estructura es la razón:

La palabra *razón* se basa en la latina *ratio*. Si nos paramos un momento, veremos que, de hecho una de las características claves de la razón es algún tipo de <<ratio>> (relación)<sup>145</sup>... a partir de una <<ratio>> sencilla pueden definirse una o varias relaciones...

El desarrollo completo de esta jerarquía de <<ratios>> (*sic*) o relaciones, que tiene lugar en todas las áreas a las que se aplica la mente, es en esencia el poder del pensamiento racional o razón[...] *Así pues, la racionalidad es un orden; es de hecho, el orden esencial del pensamiento.*<sup>146</sup>

Más aún, esta *ratio* se hace presente tanto en la percepción sensitiva, como en la percepción interna de sentimientos y hasta con los conceptos mentales (evidentemente), pues “reconocer una cosa cualquiera es ver que, igual que varias *ratios* se relacionan con el objeto, se relacionan con el objeto mental que tenemos de él”.<sup>147</sup> Esto

---

<sup>144</sup> *Reglas*, AT X; Regla XII. Por otro lado, nos resulta significativo el ejemplo que presentan Bohm y Peat para explicar cómo se conforma una estructura: “En un árbol se puede ver claramente una estructura. Porque aquí encontramos no sólo muchos órdenes y disposiciones interrelacionados entre tronco, ramas y hojas, sino que estos se hallan también conectados a un todo único” (p. 144). Y esto llama nuestra atención porque nos remite al árbol de la filosofía de Descartes: “...la filosofía entera es comparable a un árbol; sus raíces son la metafísica, su tronco la física y sus ramas todas las demás ciencias, que pueden reducirse a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la ética” (Prefacio de *Los principios de la filosofía*).

<sup>145</sup> La forma general de esta <<ratio>> puede expresarse como:  $A : B$  como  $D : C$ , siendo la *ratio* numérica  $A / B = D / C$  una forma especial de la anterior. Este tipo de <<ratio>> significa que A está relacionado a B como C está relacionado a B. De lo cual, dos cosas pueden relacionarse si son diferentes (Cf., D. BOHM y D. PEAT. David. *Science, order, and creativity*. Bantam Books; p. 145).

<sup>146</sup> Cf. D. BOHM y D. PEAT. David. *Science, order, and creativity*. Bantam Books; p. 145. Las cursivas son mías.

<sup>147</sup> *Op. cit.*, p. 148.

nos parece revelador ya que nos traslada a la facultad del entendimiento descrita por Descartes. Líneas arriba hemos mencionado que sólo en esta facultad es posible la verdad o falsedad de las cosas (para ello se puede auxiliar de las tres facultades restantes: memoria, sentidos e imaginación). El entendimiento, debe reducir las cuestiones a cosas fáciles y simples. Ante la resolución de las cuestiones, es importante depurarlas de todos aquellos elementos que no participan del problema, pues así no nos distraemos ni desperdiciamos nuestro análisis en aspectos irrelevantes para la solución del problema:<sup>148</sup>

[...] la única cosa importante es *recorrer con orden todo lo que está dado en una proposición*, descartando lo que se vea claramente que no está vinculado al tema, reteniendo lo necesario y remitiendo lo dudoso a un examen más atento.<sup>149</sup>

Así que, ya sea que la denominemos *ratio* o facultad del entendimiento, el orden es esencial, hecho que –adelantándose más de trescientos años a Bohm y Peat- Descartes ya lo había aseverado. Bajo este tenor, otro elemento que queremos resaltar es que los autores señalan la inserción de las analogías. Nos dicen que cuando el pensamiento se desarrolla (“a partir del chispazo de la percepción creativa”), la *ratio* existente en el pensamiento se despliega y articula formando una estructura, la cual es una analogía con aquello de que trate el pensamiento.<sup>150</sup> Sin embargo, nuestro visionario filósofo francés del s. XVII ya había indicado que “todo conocimiento que no se adquiere por la intuición simple y pura de un objeto aislado se adquiere por la comparación de dos o más objetos entre sí”.<sup>151</sup> Más aún, señala una dupla de los tipos de comparaciones que podemos hacer:<sup>152</sup>

---

<sup>148</sup> *Reglas*, AT X, Regla XIII, 437.

<sup>149</sup> *Reglas*, AT X, Regla XIII, 438. Las cursivas son mías.

<sup>150</sup> Cf. D. BOHM y D. PEAT. *Science, order, and creativity*. Bantam Books; p. 148.

<sup>151</sup> *Reglas*, AT X, Regla XIV, 440. Asimismo, Descartes señala que estas comparación son posibles gracias a las ideas comunes: la extensión, la figura, el movimiento y demás cosas parecidas (Cf., *Reglas*, AT X, Regla XIV, 439).

<sup>152</sup> *Ídem*.

- a) simples y manifiestas: cuando lo que se busca y lo que se sabe participan igualmente de cierta naturaleza
- b) “complejas e intrincadas”: cuando aquella naturaleza común no está igualmente en las dos, sino según ciertas otras relaciones en las que va envuelta.

Una vez indicada la relevancia de la estructura y de la razón en el argumento de Bohm y Peat así como sus significativas afinidades con los postulados cartesianos, presentamos ahora los argumentos concernientes a cómo los autores describen el orden.

Bajo una perspectiva muy amplia, encontramos que existen dos tipos de órdenes: el constitutivo y el descriptivo, aunque prestándoles más atención –señalan los autores- no existe una tajante distinción entre ambos tipos de órdenes, pues "todo orden constitutivo tiene alguna significación descriptiva, y todo orden descriptivo tiene una base constitutiva".<sup>153</sup>

Esto nos conduce a la tesis fuerte de los autores: los *órdenes generativos* y los *órdenes implicados*.

**El orden generativo** es un orden interno más profundo, del cual pueden surgir de manera creativa las formas manifiestas de las cosas. Asimismo, este tipo de orden puede dar pauta a un proceso de creación, a partir de una percepción global, amplia y abarcadora.<sup>154</sup> Consideramos que esta definición de orden generativo podría vincularse con la metodología cartesiana, en tanto que ésta -al señalar un serie de “pasos”- nos descubre, nos desvela la concatenación de las cosas, o en términos de los autores: *las formas manifiestas de las cosas*. Se dice que es un descubrimiento porque, aún cuando están ahí, no las notamos de

---

<sup>153</sup> David BOHM y F. David PEAT. *Science, order, and creativity*. Bantam Books; p. 119. Los autores no definen cada tipo de orden, sino que los explican con los siguientes ejemplos: Descriptivo: el vuelo de un avión a través de sus coordenadas sobre un mapa (las coordenadas no existen materialmente respecto al avión).

Constitutivo : la constitución de un objeto visto en relación con las partes que lo construyen (los hexágonos de una colmena, una pared en términos de sus ladrillos).

<sup>154</sup> *Op. cit.*; pp. 151, 161.

modo inmediato, sino hasta que realizamos una revisión meditada, ordenada; entonces sí, encontramos estas relaciones, estas formas *manifiestas* de las cosas. En ambas posturas se sugiere que ante un conjunto de cosas por estudiar, llevamos a cabo un proceso de designación (ver cuáles se relacionan con cuáles), y posteriormente designarles “importancia” (cuáles son más significativos para la comprensión de la cuestión) pero todo ello será realizado de modo más adecuado si se considera una perspectiva general (global) de todo el conjunto, no olvidando que se deben cubrir (abarcar) todos los aspectos implicados. O como bien lo indica Descartes al definir su método:

[son] las reglas ciertas y fáciles cuya exacta observancia permite que nadie tome nunca como verdadero nada falso, y que, sin gastar inútilmente ningún esfuerzo de inteligencia, llegue mediante ***un acercamiento gradual y continuo*** de ciencia, al verdadero conocimiento de todo lo que sea capaz de conocer.<sup>155</sup>

Uno de los aspectos que nos parece de considerable relevancia, es la relación del orden generativo con la organización del conocimiento. Los autores señalan que un nivel de pensamiento organiza el nivel siguiente. Esto puede seguir así hasta producir una estructura que puede desarrollarse infinitamente, con varios tipos de circuitos relativamente cerrados. Esto implica que **el conocimiento se organiza gracias a un orden generativo** cuya totalidad es semejante a la totalidad de los órdenes generativo e implicado que organiza la materia.

Esto nos parece notable porque en la Regla XVII Descartes señala los tipos de “encadenamiento de las proposiciones”:<sup>156</sup>

- a) Si se compara cada una con sus inmediatas percibimos fácilmente cómo también la primera y la última están en relación recíproca,

---

<sup>155</sup> *Reglas*, AT X Regla IV, 372.

<sup>156</sup> *Reglas*. AT X, Regla XII, 460-461.

aunque no deduzcamos tan fácilmente las intermedias de los extremos.

- b) Si intuimos la dependencia recíproca de cada proposición sin interrumpir el orden en ninguna parte, para inferir de aquí cómo la última depende de la primera, recorreremos la dificultad directamente.
- c) Por el contrario, si sabiendo que la primera y la última están ligadas entre sí de manera determinada (y queremos deducir cuáles son las medias que las unen), seguimos un orden indirecto e inverso a (b).

Ahora bien, señala Descartes que en las cuestiones complejas se parte de los extremos conocidos, para llegar al conocimiento de los intermedios. Esto lo hacemos suponiendo conocido lo desconocido, y es posible porque entre todas hay una dependencia, así que lo que conocemos determina lo desconocido.<sup>157</sup>

Respecto al **orden implicado**, es un tipo especial de orden generativo. Según los autores, este tipo de orden tiene el potencial de

---

<sup>157</sup> Siguiendo con el tema del conocimiento, nos resulta interesante –aunque sea un tema colateral a nuestro propósito central- la posible relación entre cómo definen los autores el conocimiento y la paridad con el sujeto cartesiano. Bohm y Peat mencionan que según su raíz latina, conocimiento se define como “lo sabido en total” y, según los autores, originalmente significaba “lo que todo mundo sabe en total”, y hacía, por tanto, referencia a algo esencialmente social y cultural. Sin embargo, hoy se refiere a “lo que el individuo sabe en total”: el estado global de “saber” del individuo, lo cual se traduce también como el cambio del orden social en donde el individuo tienen ahora una importancia siempre presente. Esto me hace pensar en el **sujeto cartesiano**, en el **protagonismo epistemológico** que adquiere, pues justamente es con Descartes con quien se inaugura dicha relevancia. Por otro lado, también nos parece significativa la proximidad en como Bohm y Peat describen “la atención” con la definición cartesiana de “intuición intelectual”. Para los autores, la atención es “extender la mirada hacia algo”, la mente es capaz de <<abarcar>> este contenido y aprehenderlo como un todo en un nivel más elevado y más sutil. Es éste el comienzo de la atención en la mente, que puede avanzar, si es necesario, hacia niveles siempre más sutiles” (Cf. D. BOHM y D. PEAT. David. *Science, order, and creativity*. Bantam Books; pp. 214-216) Y en Descartes ya encontramos algo similar pues- respecto a la intuición intelectual- “el que quiere mirar con una misma mirada un gran numero de objetos a la vez, no ve distintamente nada de ellos; y análogamente, el que tiene la costumbre de prestar atención a un gran numero de cosas a la vez, mediante un solo acto del pensamiento, tiene el espíritu confuso” (*Reglas*. AT X, Regla IX, 400-401.).

permitir que surjan nuevos órdenes generativos de creación perceptiva. Es un orden que va más allá del contenido individual e incluyen la totalidad de la experiencia cultural común.<sup>158</sup> Otra de sus características es que, de manera simultánea, se presenta una secuencia de muchos grados de involucimiento con las mismas diferencias entre ellos. También, no se hacen explícitos como un todo, sino que se hacen manifiestos con la aparición de grados de involucimiento sucesivos.

Por el otro lado, se encuentra el orden desenvuelto o explicado, en el cual todas las diferencias semejantes se encuentran presentes, “[...] el orden explicado corresponde a una visión del mundo en la que la noción básica es la de objetos separados que se mueven a lo largo de trayectorias”,<sup>159</sup> las cuales pueden describirse en términos de coordenadas cartesianas, las cuales -las coordenadas cartesianas-, según los autores, están suscritas al viejo orden. Más aún, indican los autores “Esto podría explicar algunas de las dificultades que tiene la ciencia en conexión con las teorías relativistas, tanto la particular como la general”.<sup>160</sup> En cambio, el orden implicado sí tiene la posibilidad de abrir enfoques muy diferentes, en los que quizá no surjan estas dificultades. Al respecto, queremos señalar la imprecisión en la que, así nos lo parece, caen los autores. En el apartado “La teoría cuántica y los órdenes escondidos”, Bohm y Peat señalan que la actual teoría cuántica no reconoce la relación entre “los órdenes del azar y necesidad como abstracciones del orden infinito con potencial creativo ilimitado”<sup>161</sup> y lo que ellos buscan es demostrar que todo lo que ocurre sucede en un orden determinado (cuyo significado depende de contextos más amplios).

Más que presentar argumentos adversos en torno a la pretensión de los autores, lo que nos atrae de este apartado es

---

<sup>158</sup> D. BOHM y D. PEAT. David. *Science, order, and creativity*. Bantam Books; p. 172.

<sup>159</sup> *Op. cit.*; p. 174.

<sup>160</sup> *Op. cit.*; p. 195.

<sup>161</sup> *Op. cit.*; p. 134.

justamente cómo lo intitulan, ya que ahí señalan que no es posible que las cosas no tengan algún orden (o en términos de las *Regulae*, que tengan alguna relación en tanto que están concatenadas ente sí); aún cuando parezca ser algo completamente azaroso en él existe un orden “escondido”. En las propias palabras de los autores: “La idea de que tanto la regularidad como el azar de un contexto determinado pueden contener órdenes que están <<escondidos>> en ese contexto, pero que pueden revelarse en otros contextos, tiene una significación bastante amplia”. Más aún “[...] hemos de ser conscientes de la importancia de estar abiertos a nuevas nociones de orden general, si no queremos que la ciencia permanezca ciega a los importantes órdenes, complejos y sutiles, que escapan al burdo engranaje de nuestra manera de pensamiento actual”.<sup>162</sup> En el caso de Descartes, en la Regla V al explicar la importancia de conocer la serie de cosas (y no la naturaleza de cada una de ellas), señala la diferencia entre absoluto y relativo. La condición de absoluto y relativo no es inamovible sino que depende del punto de vista, es decir, hay cosas que en comparación con otras son más absolutas:

Estas cosas relativas se apartan de las absolutas tanto más cuanto mayor es el número de relaciones de este tipo que contienen, subordinadas unas a otras. Nuestra regla nos advierte que hay que distinguir todas estas relaciones y prestar atención especial a su conexión mutua y a su orden natural, de manera que, partiendo del último, podamos llegar a lo más absoluto a través de todos los demás.<sup>163</sup>

Con esto, queremos insistir en lo siguiente:

1. Dentro del *corpus* filosófico cartesiano, encontramos considerables elementos que nos permiten vincularlos- ya sea para criticarlos o resaltar su influencia actual- con las teorías contemporáneas de Bohm y Peat quienes abordan el tópico del orden. Dichos elementos se conjuntan en el método cartesiano y

---

<sup>162</sup> *Op. cit.*; pp. 135-136.

<sup>163</sup> *Reglas*. AT X, Regla VI, 382.

no sólo en el sistema de coordenadas (como lo presentan los autores).

2. Si existe una vieja noción de orden que entra en conflicto con teorías nuevas como la de la relatividad, dicha noción no es producto de la filosofía cartesiana pues, según lo hemos venido presentando, siendo el orden el pábulo del método cartesiano éste presenta reveladoras coincidencias con la “innovadora” propuesta de David Bohm y David Peat.

Sobre el primer punto, añadimos que la interpretación de Bohm y Peat resulta imprecisa porque no logra profundizar en la importancia que tiene el sistema de coordenadas cartesianas. Apoyamos dicho juicio en el estudio “El espacio perceptual en René Descartes” de Alejandra Velázquez.<sup>164</sup> La autora explica que el descubrimiento de la geometría de coordenadas es una revolución en el modo de pensar pues

[...] marca el cambio de estrategia en la dirección del conocimiento: en lugar de recorrer las propiedades específicas de los elementos de estudio, término a término, se ha creado una nueva manera de validar la demostración, la cual descansa en la determinación de las reglas de invariabilidad que rigen el dominio considerado.<sup>165</sup>

Sin embargo, los físicos ya referidos presentan una descripción parca de dicha aportación cartesiana, como más adelante intentamos demostrar.

Así pues, expandiendo la interpretación sobre los postulados referentes al orden cartesiano, consideramos imprescindible la referencia a la *seriación / concatenación*.

Sumándonos a la interpretación de J.P. Margot, las preocupaciones e intenciones cartesianas en este ámbito de su propuesta filosófica no son de corte ontológico. Las inquietudes cartesianas, sus esfuerzos indagatorios van dirigidos en señalar que “El

---

<sup>164</sup> Alejandra VELÁZQUEZ Zaragoza. *El espacio perceptual en René Descartes*. Tesis doctoral. UNAM, 2003.

<sup>165</sup> *Op. cit.* p. 156.

método[...] no se interesa por la naturaleza de las cosas, sino por las relaciones que existen entre estas cosas por <<las series de cosas por conocer>>”.<sup>166</sup>

Más aún, lo apunta Margot, la declaración de Descartes de que todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series está íntimamente ligado al rechazo de la disposición de las cosas desde la idea aristotélica del ente: enseña el nuevo punto de vista de Descartes según el cual las cosas serán consideradas ya no de acuerdo con el *genus entis* y las categorías (supuestos ontológicos de la ciencia aristotélica), sino en cuanto dispuestas en ciertas series de modo que el entendimiento produce las condiciones de su inteligibilidad.<sup>167</sup>

Para Descartes, si se sigue el precepto de la correcta enumeración, tal como lo estipula su método, no hay nada que no se pueda conocer ya que las cosas se reducen a “ciertos puntos esenciales”. Para ello, nuestro filósofo propone dividir las cosas en dos partes: “debe 1) **referirse o a nosotros mismos, que somos capaces de conocimiento** o bien 2) **a las cosas mismas que pueden ser conocidas**”.<sup>168</sup>

Formalmente hablando, esta correcta enumeración es la inferencia, que ya en la regla séptima regla había reconocido lo indispensable y provechosa que es: “[ante] un gran numero de cosas separadas, con frecuencia la capacidad de nuestro entendimiento no es bastante como para permitirle abarcarlas todas en una sola intuición; en este caso debe contentarse con la certeza de esta operación [la de la

---

<sup>166</sup> Jean Paul MARGOT. “La ficción del orden en las *Regulae* de Descartes”, en *La Modernidad. Una ontología de lo incomprensible*; p. 79.

<sup>167</sup> *Op. cit.*, p. 74. Al respecto, consideramos prudente matizar dicha declaración; por un lado, más que un rompimiento nos parece que se trata de una transición, porque –se reconozca o no– Descartes plasma en su filosofía las influencias de la Ontología. Por otro lado, nos parece que pasa del Orden de la Ontología al Orden de la Epistemología, pues será precisamente ésta la que guiará sus pretensiones filosófica teniendo como apoteosis de esto la *res cogitans*. Sin embargo, la opinión de Margot es la siguiente: “A decir verdad, lo que Descartes pide es que se abandone la filosofía, en cuanto filosofía que considera los entes según sus <<*genera entium*>> y, por ende, según las categorías del *ens*; en suma que se renuncie a la filosofía en tanto que ontología. (Cf. p. 76).

<sup>168</sup> *Reglas*. AT X, Regla VIII, 398. Énfasis y enumeración propias.

inducción].<sup>169</sup> Por ello no nos parece gratuito que el orden y el conocimiento gradual sean las bases del método,<sup>170</sup> tal como lo expresa Descartes a través de esta metáfora:

Pero muchas personas[...] examinan las cuestiones más difíciles con una falta tal de orden que me da la impresión de obrar como si se esforzaran en llegar de un salto desde la parte baja de un edificio a su techumbre, bien sea olvidando los escalones de la escalera destinados a este uso, bien sea no dándose cuenta de su existencia.<sup>171</sup>

Para concluir con nuestro discurso analógico entre la noción de orden de Descartes y la de Bohm y Peat, queremos presentar el siguiente caso.

Según nos lo indican Bohm y Peat, la pasión más fuerte (tanto en sus cuadros como en su poesía) del artista londinense J.W. Turner (1775-1851) era el poder de la luz y del movimiento, de modo que el orden subyacente de su arte pasó a ser una forma de movimiento giratorio o torbellino. Para los autores, Turner pudo dar en sus cuadros, la impresión de un vórtice siempre rotando, un vórtice de luz, o del movimiento violento de aire y agua que disuelve las formas lineales.<sup>172</sup>

Más aún, los autores lo laudan por haber superado los viejos órdenes de estructura geométrica por los de movimiento a manera de vórtices:

Los cuadros de Turner, son, desde luego, importantes por varias razones, pero un aspecto particularmente notable es la manera en que el pintor fue capaz de superar los viejos órdenes de estructura geométrica, gracias al poder de *su nuevo orden* de luz, aire y agua, *siempre en movimiento a manera de vórtice*. Resulta curioso ver que estas pinturas se realizaron

---

<sup>169</sup> Reglas, AT X, Regla VII, 388-389.

<sup>170</sup> Nuevamente la investigación de Velázquez Zaragoza nos resulta útil, pues la autora señala que: “La innovación del método de *Las Reglas* parte de asumir que *todo saber racional consiste en articular los conocimientos en series* continuas, de acuerdo a una gradación continua y según las reglas rigurosas. De ahí que *el auténtico conocimiento* geométrico, expuesto en *La Geometría*, culminación del método, *busque procedimientos de generación de series de figuras, a partir de una determinación fija de valores.* (Op. cit. VELÁZQUEZ; p. 209. El énfasis es nuestro).

<sup>171</sup> Reglas, AT X, Regla V.

<sup>172</sup> D. BOHM y D. PEAT. David. *Science, order, and creativity*. Bantam Books; p. 168.

unas tres décadas antes de que J. C. Maxwell publicara su teoría electromagnética de la luz, que colocó en lugar del orden newtoniano de trayectorias lineales y formas rígidas, campos en movimiento constante y rotación interna. En el *Regulus* de Turner, que reproducimos aquí, casi puede verse *un nuevo orden de movimiento*, en el que la luz y el aire reemplazan a la vieja estructura lineal.<sup>173</sup>

Lo que nos resulta más curioso de esta larga cita es que este tipo de representaciones, aunque no de manera “artística”, ya las había presentado Descartes, por lo que la novedad con la que lo hizo Turner, según lo apuntan Bohm y Peat, ya tenía un antecedente desde el siglo XVII: los vórtices cartesianos.

A continuación, se presentan las dos pinturas que señalan los autores como las representativas de este orden generativo que llevaba consigo “un violento movimiento en espiral, o torbellino, de agua, luz y aires”<sup>174</sup>, así como los dibujos que realizó Descartes sobre el movimiento de los vórtices.

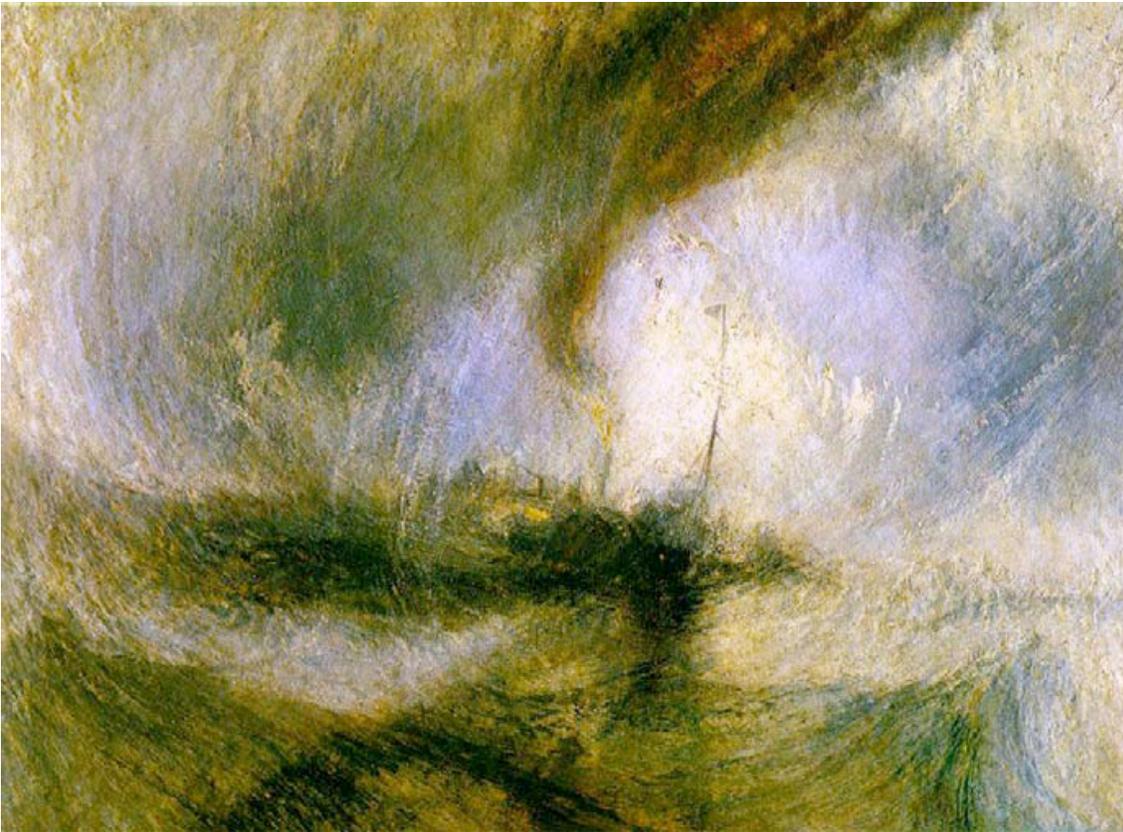
---

<sup>173</sup> *Ídem*

<sup>174</sup> *Op. cit.*, p. 169.

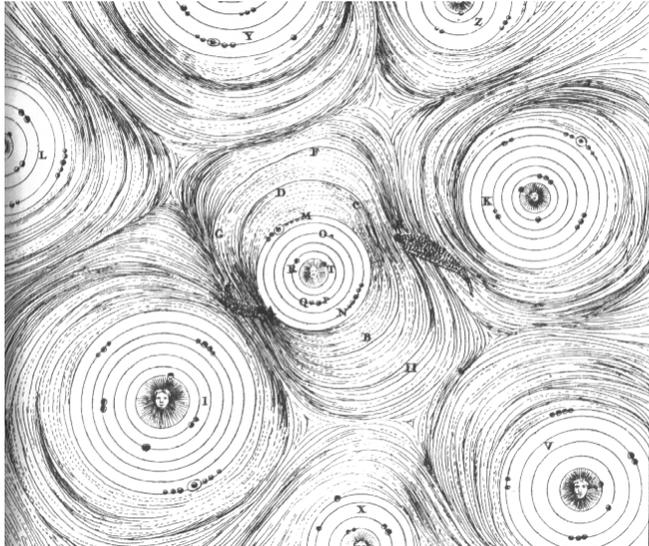
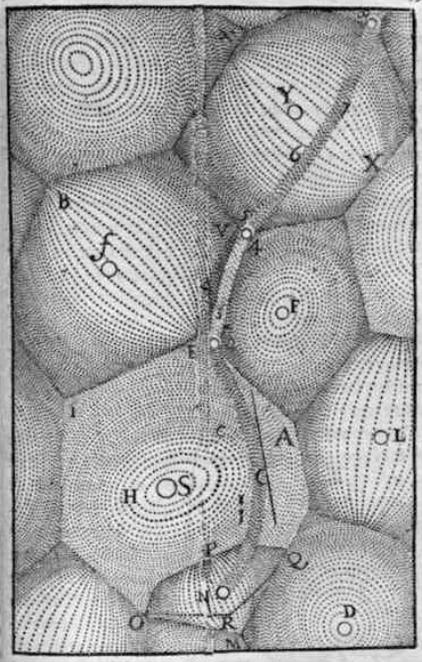


***Regulus* (1828, retocado en 1837). Joseph Mallord William Turner.  
Tate Gallery, Londres.**



***Tormenta de nieve* (1842). Joseph Mallord William Turner. Tate Gallery, Londres.**

Dibujos cartesianos:



**Principios de la filosofía. AT IX, p.333**

Ahora bien, para el lector que no le resulten convincentes estas pruebas gráficas, señalo cómo para Descartes a través de los ejemplos de la anaclástica y la acción de la luz, se enfatiza la importancia del orden y la seriación. Descartes describe la anaclástica como aquella en que los rayos paralelos se refractan de tal manera que todos, después de la refracción, tienen un único punto de intersección.<sup>175</sup>

Para David Bohm y David Peat “Los mediocres se contentan con seguir con sus hábitos mentales, y les falta la pasión y energías suficientes para crear más allá de los esquemas generativos anteriores, mientras que el gran artista es capaz de percibir el mundo de manera nueva y de crear nuevos órdenes en sus cuadros”.<sup>176</sup>

En efecto, Descartes no fue un hombre avezado en las bellas artes, pero sí fue un apasionado pensador capaz de percibir el mundo de manera nueva, creando nuevas estructuras filosóficas para la comprensión y retrato del mundo.

---

<sup>175</sup> *Reglas*. AT X, Regla VIII 394-395.

<sup>176</sup> D. BOHM y D. PEAT. David. *Science, order, and creativity*. Bantam Books; p.171.

### **Cap. III La constitución del *cogito cartesiano*: ¿del escéptico desafiante al *cogito dominante*?**

A lo largo de este estudio, nos hemos propuesto desarrollar dos de los grandes temas que componen la doctrina epistemológica de René Descartes. En nuestro capítulo inaugural, abordamos los famosos argumentos escépticos de Descartes, dando como antecedente de los mismos la aguda y elocuente postura de Michel de Montaigne.

Ello lo justificamos en tanto que, al hablar del escepticismo cartesiano, es lugar común remitirse a las fuentes del escepticismo pirrónico, generando la impresión de que, después de ellos y antes de Descartes, el tema está sesgado. Si bien es cierto que en la postura dubitativa del Señor de la Turena podemos identificar dicha influencia, nos ha parecido más significativo mostrar a Montaigne no como una “influencia” sino como un importante precedente de la tesis cartesiana<sup>177</sup> a quien, por justicia y cultura filosófica, no podemos seguir pasando desapercibido.

Más aún, en el Filósofo del XVI hemos encontrado una interesante postura filosófica que nos ha permitido establecer una serie de discursos analógicos con la tesis escéptica cartesina; por ejemplo, ambos critican la tendencia de fundamentar el conocimiento en las costumbres o creencias populares; asimismo, los dos señalan lo inapropiado que resulta considerar a los sentidos como la única y mejor fuente de conocimiento. Asimismo, presentamos cómo Descartes intenta superar sus propios, y considerablemente afanosos, argumentos escépticos.

En el segundo capítulo, abordamos lo que nos parece el cimiento de la epistemología cartesiana: el método; en particular, la noción de orden como pábulo de su epistemología. Para justificar dicho

---

<sup>177</sup> Consideramos que la diferencia entre influencia e importante precedente radica, en este caso, en que Descartes no asume por completo las tesis montaignianas sino que es heredero de algunos problemas clásicos en Filosofía; *i.e.*, el escepticismo.

juicio, nos apoyamos en las *Reglas para la dirección del espíritu*, obra que, a pesar de haber llegado incompleta<sup>178</sup>, plasma de manera diáfana la necesidad de dirigir nuestras investigaciones bajo el precepto del orden. A la par de esta tarea, intentamos demostrar la significativa convergencia que tiene la tesis cartesiana con la postura de dos, relativamente recientes, teóricos de la ciencia: David Bohm y David Peat. La finalidad de ello radica en demostrar que, aún cuando para estos autores la noción de orden propuesta por Descartes es ya caduca e insostenible frente a las nuevas teorías físicas -como la de la relatividad o la de la entropía-, la tesis cartesiana no sólo tiene similitudes con su discurso sino también una notable vigencia.

Una vez hecho este recorrido, el propósito de nuestro itinerario cobra mayor fortaleza en el último tópico que aborda este estudio: el *cogito*, visto desde la interrogante de si se trata de una noción dominante en la epistemología cartesiana o un fallido esfuerzo que no logra superar la complejidad de los argumentos escépticos formulados por el propio Descartes.

Para ello, describiremos y distinguiremos, en términos generales, la *res cogitans* y la *res extensa*. Posteriormente, abordaremos el tipo de conocimiento que se deriva de dicha distinción a la par que analizamos la cuestión del dualismo e interaccionismo; finalmente, intentamos otorgar una respuesta a si, en efecto, la doctrina epistemológica cartesiana es una malograda superación del escepticismo; o bien, el escéptico desafiante transmuta en un *cogito* dominante.

---

<sup>178</sup> No se ha llegado a una opinión unificada en torno a por qué las *Reglas* se encuentran incompletas. Por un lado, se cree que de manera voluntaria, Descartes las dejó inconclusas; por otro, tenemos el dato que al fallecer y trasladar las pertenencias de Descartes, de Holanda hacia Francia, uno de los baúles cayó a un lago, dicho baúl contenía el manuscrito de las *Reglas*, y por ello sólo pudo rescatarse lo que hoy día leemos. Sin embargo, de acuerdo a nuestros fines, cualquiera de las dos hipótesis resulta irrelevante, ya que para trabajar el tema del orden y el conocimiento, la obra representa una acabada y pertinente fuente filosófica: "...en un principio habrá que ejercitarse en lo que hay de más fácil, pero con método, a fin de que, por caminos abiertos y conocidos, nos acostumbremos, como jugando, a penetrar siempre hasta la verdad íntima de las cosas." (Cf. *Reglas*, AT X, Regla X).

### **3.1 *Res cogitans* - *Res extensa*. Definición y distinción**

Uno de los temas que más controversia ha causado en la filosofía cartesiana es el concerniente a la relación entre la sustancia extensa y la sustancia pensante, o como también se les conoce: *res extensa* y *res cogitans*. Estimamos que uno de los motivos que causa esta controversia, se debe a que la mayoría de los objetores basan sus críticas solamente en las *Meditaciones Metafísicas*.

En efecto, dicha obra ofrece argumentos importantes para la comprensión del denominado *dualismo cartesiano*, pero consideramos que es inapropiado, por decir lo menos, querer presentar parte de la doctrina de un filósofo apelando sólo a una de sus obras; o peor aún, considerando unas cuantas partes de su obra. Para tratar de soslayar dicho error, y siguiendo los intereses de nuestro estudio, abordaremos el tema de la sustancia corpórea y la sustancia pensante con base, sí, en las *Meditaciones* pero recurriendo a las importantes precisiones que hace Descartes en *Los principios de la filosofía*, obra que consideramos culmen de la doctrina epistemológica cartesiana, no por ser el último libro publicado en vida del filósofo que trata dichos temas, sino porque esclarece aquellos temas – expuestos en obras precedentes- que no han sido del todo bien entendidos por sus contemporáneos, lo cual nos da pauta no sólo para abordar el dualismo sino también la interacción entre ambas sustancias.

#### **3.1.1 La *res extensa*: demostración física-geométrica**

Descartes indica que para conocer la naturaleza de las cosas externas, antes se deben revisar las ideas que se tienen acerca de dichas cosas. Para ello, presenta un escenario hipotético en el cual supone que las cosas no existen fuera de nosotros. El propósito de este experimento mental es definir la naturaleza de las ideas de las cosas externas y dicha naturaleza depende de qué estén representado, lo cual determina cuánta realidad objetiva tienen las cosas.

Sobre la **realidad objetiva**, Descartes señala que es la representación de más grado(s) de ser o de perfección:

[las ideas] en cuanto una representa una cosa, y otra, es evidente que son entre sí muy diversas. Porque, sin duda, las que me muestran sustancias son algo más y, por decirlo así, contienen en sí más realidad objetiva, que las que sólo representan modos o accidentes; y a su vez, aquella por la cual entiendo algún Dios, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas que hay además de él sin duda que tiene en sí más realidad objetiva que todas aquellas por las cuales se muestran sustancias finitas.<sup>179</sup>

En la realidad objetiva, la idea representa el grado de ser (o de perfección) de las cosas. No posee particularidades, sino que muestra la generalidad (universalidad); por ejemplo, las ideas de sustancias ejemplifican la realidad objetiva porque tienen más “grado de ser o de perfección” que las ideas de los particulares, de los modos o accidentes.<sup>180</sup>

Esto implica que si prestamos atención a las ideas de las cosas materiales, podemos descubrir que su origen proviene de nosotros y no de la existencia de cosas fuera de nosotros. La prueba de ello es que las ideas de los objetos poseen sólo algunas cosas que se pueden conocer con certeza: su magnitud, su extensión, su lugar, etc., aspectos que de igual manera puedo reconocer en mí y de los cuales realmente se conforman dichas ideas:

De aquello, empero, que es claro y distinto en las ideas de las cosas corporales, algo creo que ha podido ser tomado de la idea de mí mismo, a saber, la sustancia, la duración, el número y otras cosas que haya semejantes[...]<sup>181</sup>

No obstante, en la parte segunda de los *Principios*, nuestro autor desarrolla una serie de argumentos con la intención de aclarar

---

<sup>179</sup> Cf. *Meditaciones*. AT VII, 40.

<sup>180</sup> Frente a esto, no sobra advertir cómo entiende Descartes las relaciones causales: La causa debe tener tanta realidad como su efecto. Las causas tienen realidad eficiente y total (objetiva, en “grados”); y los efectos tienen realidad actual o formal.

<sup>181</sup> *Op. cit.* *Meditaciones*. AT VII, 44.

cuál es la naturaleza *per se* de la *res extensa*. Nos dice que, en términos generales contamos **dos razones que nos permiten conocer con certeza que hay cuerpos:**

1ª Las sensaciones se nos presentan independientes de nuestra voluntad: no está en nuestro poder tener una sensación y no otra.

2ª Tenemos la certeza de que existe la sustancia extensa, es decir, la sustancia de las cosas materiales. Ésta existe presente en el mundo, cuyas propiedades que manifiestamente sabemos que le conocemos son longitud, latitud y profundidad.

De esta dupla de razones, se obtienen tanto el argumento físico así como el geométrico para demostrar, con certeza, que la extensión es el atributo innegable de todo objeto material.

#### **a) Prueba Física**

Para tratar los argumentos que ofrece Descartes referentes a la prueba, estimamos necesario mencionar lo siguiente sobre los sentidos y su vínculo con la *res extensa*. **Nuestros sentidos no nos dan a conocer la naturaleza de los cuerpos, sino que sólo nos enseñan lo que nos es útil o perjudicial.**<sup>182</sup>

Esta declaración nos resulta significativa porque nos permite enriquecer algunos argumentos sobre la participación de los sentidos en el sistema cartesiano, los cuales ya hemos presentado en nuestro estudio. Por un lado, seamos atentos en la lectura y consideremos que no se está defendiendo ningún tipo de racionalismo. Como bien lo ha explicado Descartes, los sentidos son poco confiables y por ello no pueden ser la única fuente legítima de nuestro conocimiento pero ello no nos conduce a desacreditarlos; por el contrario, desde un sentido práctico de la vida, los podemos emplear para determinar lo conveniente de lo pernicioso:

Nos bastará con hacer notar solamente que todo aquello de lo que nos apercibimos por medio de nuestros sentidos se relaciona con la estrecha unión que mantiene el alma con el

---

<sup>182</sup> *Principios*. AT IX. Parte II, artículo 3.

cuerpo y, además, que nosotros conocemos por lo general mediante nuestros sentidos cuanto de los cuerpos exteriores puede perjudicar o favorecer esa unión; ahora bien, en modo alguno nos dan a conocer cuál es su naturaleza si no es por azar y accidentalmente.<sup>183</sup>

Así pues, para Descartes los sentidos no deben desecharse, sólo se les debe asignar las funciones que verdaderamente les corresponden, a saber:

1. La utilidad que tienen en la vida práctica.
2. Son una prueba más para demostrar la estrecha unión entre el cuerpo y el alma.<sup>184</sup>

Sobre la posibilidad de emplear los sentidos para conocer las propiedades de las cosas exteriores, el filósofo francés ya ha presentado los argumentos de por qué es un error hacerlo (recuérdense los argumentos escépticos presentados en el primer capítulo de este estudio) y en este tercer artículo, de la parte segunda de los *Principios*, volverá a señalar la mejor vía de acceso al conocimiento verdadero:

[...] nos serviremos de nuestro entendimiento porque sólo en él radican naturalmente *las primeras nociones* o ideas que *son como las semillas de las verdades que somos capaces de conocer*.<sup>185</sup>

Ahora bien, estimamos que la mayor riqueza de lo que hemos denominado “la prueba física” en torno la sustancia extensa se desarrolla sobre temas propios la de filosofía natural del siglo XVII, tales como la cuestión del movimiento y el corpuscularismo. Si bien nuestro estudio no tiene, concretamente, intereses específicos sobre la filosofía natural cartesiana, consideramos pertinente- aún a modo de glosa- abordar este par de temas.

### **Sobre el movimiento**

---

<sup>183</sup> *Idem.*

<sup>184</sup> En nuestro capítulo sobre *la construcción del cogito cartesiano*, ahondaremos en esta cuestión.

<sup>185</sup> *Idem*

En el artículo vigésimo tercero –de la segunda parte de los *Principios*- Descartes indica que las variedades en la materia dependen del movimiento de sus partes.<sup>186</sup> O lo que es lo mismo, el movimiento es la causa de las variedades (o cambios) en la materia. Ello se debe a que:

1. Sólo existe una misma materia en el universo y es extensa.
2. Sus propiedades esenciales son la divisibilidad y el movimiento.
3. Las diversas disposiciones de la materia (los diversos modos, aspectos) se deben al movimiento de sus partes.

Según lo señala nuestro autor, esta manera de concebir el movimiento contraviene a la concepción popular del mismo. Así que el propósito del artículo veinticuatro es argumentar cuáles son los errores en torno a esta común opinión.

Primeramente, se nos dice que la mayoría entiende el movimiento como la acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro. Para demostrar lo inapropiado de esta definición, Descartes se vale del ejemplo de un tripulante en un barco en marcha: el que permanezca siempre en la popa testifica que la definición ordinaria de movimiento es errónea pues, apelando a dicho ejemplo, demostramos que, aunque el tripulante no cambie de lugar, se está moviendo:

[...] quien está sentado en la popa de un barco al que el viento impulsa, cree moverse cuando solamente presta atención a la ribera de la que ha partido y a la que considera inmóvil, y no cree moverse cuando solamente atiende al barco sobre el que se encuentra por cuanto no cambia de situación respecto de sus partes. Sin embargo, a causa de que estamos acostumbrados a pensar que no hay movimiento sin acción, diremos que está en reposo quien permanece sentado del modo indicado, puesto que no siente en sí acción alguna; tal es la forma común de hablar.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> *Principios*. AT IX. Parte II, artículo 23: Cuantas variedades se dan en la materia dependen del movimiento de sus partes.

<sup>187</sup> *Op. cit.*; artículo 24.

Después de este ilustrativo ejemplo, nuestro autor reitera que definir el movimiento como la acción de los cuerpos es un error, ya que propiamente entendido, el movimiento “[...] es la traslación de una parte de la materia o de un cuerpo de la vecindad de los que contactan inmediatamente con él”.<sup>188</sup> Por ello, “el movimiento siempre está en el móvil y no en aquel que mueve”. Asimismo, es una propiedad del cuerpo mas no una sustancia (así como también la figura y el reposo son propiedades).

Esto nos conduce a establecer la diferencia entre reposo y movimiento. La distinción es de carácter modal y, contrariamente a la tradición aristotélica<sup>189</sup>, el reposo no es privación del movimiento, simplemente una propiedad o modo de la materia. Descartes lo explica así:

[...] esta traslación no es nada fuera del cuerpo que se mueve, sino solamente un cuerpo que se encuentra dispuesto de otra forma cuando está siendo transportado que cuando no lo está. De suerte que el movimiento y el reposo sólo son dos diversas formas del cuerpo.<sup>190</sup>

Ahora bien, para explicar cómo es posible que en un mismo cuerpo se den diversos movimientos, en el artículo treinta y uno recurre a un ejemplo –similar al presentado en el artículo 24– en el cual diversos movimientos se dan en un mismo cuerpo, a un mismo tiempo:

Por ejemplo, si *un marinero*, paseándose sobre su barco, lleva consigo un reloj, aún cuando las ruedas de su reloj sólo tengan un único movimiento que le sea propio, también es cierto que participan del movimiento del marinero que se pasea, puesto que las ruedas forman con él *un cuerpo que es transportado a la vez*; también es cierto que participan del movimiento del barco e incluso del movimiento del mar; *puesto que siguen su curso*; es más participan del

---

<sup>188</sup> *Op. cit.*; artículo 25.

<sup>189</sup> Además de que el Estagirita describe al reposo como la carencia del movimiento, otra diferencia entre la definición aristotélica y la cartesiana es que en la primera, el movimiento es un estado natural de las cosas (*Cf. Física VIII*). Dicha concepción - como puede notarse- es rechazada por Descartes.

<sup>190</sup> *Op. cit.*; artículo 27.

movimiento de la tierra, si se supone que la tierra gira sobre su eje, *puesto que forman un cuerpo junto con ella.*

Estimamos que nuestra disertación en torno al movimiento, descubre un panorama significativo para reconocer la estrecha relación entre la filosofía natural y la epistemología en Descartes. Ya se ha mencionado que los intereses de nuestro trabajo se concentran en el ámbito de la teoría del conocimiento, pero no podemos dejar de señalar que las explicaciones sobre el movimiento otorgan una evidencia más al hecho de que en la empresa filosófica de fundar una nueva ciencia, no se puede ignorar la manera en que la sustancia pensante se enfrenta (bajo un criterio de análisis) a la sustancia extensa, no desde la perspectiva de considerar a la extensión como algo que, de manera exclusiva, le es propio, sino bajo el reconocimiento de que es a través de la extensión donde el sujeto pensante atiende y teoriza sobre el mundo natural, en tanto que éste es concebido –y demostrado- como materia en movimiento (la cual tiene como modo esencial la extensión).

### **Sobre el corpuscularismo**

Después de lo que ha sido demostrado, esto es, que todos los lugares están llenos por cuerpos y que cada parte de la materia está de tal forma proporcionada a la dimensión del lugar que ella ocupa *que no es posible que ocupe otro lugar mayor ni tampoco es posible que se reduzca en uno menor, o bien que otro cuerpo ocupe el mismo lugar que ya está siendo ocupado por el otro cuerpo*, debemos concluir que es preciso necesariamente que haya siempre todo un círculo de materia o *un anillo de cuerpos que se muevan conjuntamente al mismo tiempo*; de suerte que cuando un cuerpo abandona su lugar pasa a ser ocupado por otro y así sucesivamente hasta uno último que ocupa el lugar dejando por el primero en el mismo instante. Concebimos esto sin dificultad alguna en un círculo perfecto sin recurrir al vacío o bien a la rarefacción o a la condensación[...]<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> *Principios AT IX, Parte II; artículo 33.*

En términos físicos, Descartes niega la posibilidad del vacío. Para demostrarlo, como lo indica la cita precedente, nuestro autor no sólo nos explica que el movimiento de la materia se da de manera circular, sino que, precisamente por estos “círculos” o “vórtices” es que resulta imposible suponer la existencia del vacío en tanto que el espacio- cartesiano- es la propiedad definitoria, esencial de la materia.

Ello lo hace manifiesto en el artículo treinta y cinco, pues en él señala que la *divisibilidad infinita* de la materia posibilita el movimiento, en tanto que el espacio es un pleno de partes diversas contiguas. En su estudio sobre la física cartesiana, *El mundo en René Descartes*, Laura Benítez precisa que el pleno cartesiano resulta de un pleno de partes diversas, inmediatamente contiguas. Ello implica que, desde la perspectiva física, materia, partes y movimiento se dan *de facto* simultáneamente. Por lo que la organización del universo se debe a la conjunción de la materia *qua* extensión y las leyes del movimiento.<sup>189</sup>

### **b) Prueba geométrica**

En las *Reglas para la dirección del espíritu*, el Señor de la Turena nos cuenta que al estudiar geometría y aritmética encontraba comprobaciones de cálculos, rigurosas consecuencias apegadas a la verdad, pero nunca, de modo suficiente, la explicación del por qué y cómo se llega a tales verdades.<sup>193</sup> Por ello, se da a la tarea de formular un método que le permita dar esas explicaciones.

No basta conocer la verdad, sino saber su porqué, poder explicarla. En consecuencia con esta consigna metodológica, nuestro autor nos dirá –en la regla décimo cuarta- que, respecto al conocimiento de los cuerpos, la existencia de ideas comunes nos permiten –por medio de la deducción- tener conocimiento de lo que ignoramos. Estas ideas

---

<sup>189</sup> Cf. Laura BENÍTEZ Grobet. *El mundo en René Descartes*. UNAM-IIFs. México, 1993.

<sup>193</sup> *Reglas*. AT X, Regla IV.

comunes son: la extensión, la figura, el movimiento (y demás cosas parecidas).<sup>194</sup>

Aún cuando las *Reglas* es una obra de juventud, resulta significativo que desde este momento nuestro filósofo tenga claramente perfilados los intereses de su empresa filosófica y la descripción de la *res extensa* es una prueba de ello. La extensión es definida (al igual que en el resto de las obras siguientes) como todo lo que tiene largo, ancho y profundidad.<sup>195</sup> Más aún, nos dice que:

1. La extensión ocupa el lugar. Esto es, un objeto ocupa un lugar porque es extenso (pero no lo extenso es el objeto que ocupa el lugar).
2. El cuerpo tiene extensión. Ello se debe a que la extensión significa otra cosa que cuerpo.
3. La extensión no es un cuerpo: aquí la extensión se entiende como una entidad abstracta, es un mero concepto (tal como sucede como con “número”: el número no es la cosa numerada,).<sup>196</sup>

Otra manera en la que Descartes describe lo ancho, largo y profundo es haciendo referencia a la dimensión, unidad y figura, en tanto que esta triada geométrica puede ayudar a exponer las diferencias de las proporciones:

- a) Dimensión: lo que hace que un sujeto sea mensurable, de lo cual se obtiene que “no sólo el largo, ancho y profundidad son dimensiones del cuerpo sino también la gravedad es la dimensión según la cual los sujetos son pesados, la velocidad es la dimensión del movimiento, y así en infinidad de cosas de esta clase”.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> *Reglas*. AT X, Regla XIV.

<sup>195</sup> *Íbidem*. AT X, Regla XIV, 442.

<sup>196</sup> *Íbidem*. AT X, Regla XIV, 443-445.

<sup>197</sup> *Íbidem*. AT X, Regla XIV, 447.

b) Unidad: naturaleza común en que deben participar igualmente todas aquellas cosas que se comparan entre sí. Asimismo, Descartes propone representarnos la unidad de tres maneras:

1) por un cuadrado, si la consideramos como larga y ancha.

2) por una línea, si sólo la consideramos como larga.

3) por un punto, si la consideramos sólo como componente de la pluralidad.<sup>198</sup>

c) Figura: sólo por medio de ellas se pueden formar las ideas corporales de todas las cosas.<sup>199</sup> Hay dos tipos de figuras que destacamos dentro de toda la infinidad de ellas: las que sirven para explicar la pluralidad y las que representan magnitudes, las cuales son figuras continuas e indivisas como el triángulo, el cuadrado, etc.

Hemos mencionado que las *Reglas* es una obra temprana en la filosofía cartesiana; no obstante, ello no la convierte en un cuaderno de notas plagadas de elucubraciones inmaduras. Esto se constata cuando leemos que en los *Principios* –obra de “madurez intelectual”- la *res extensa* es descrita bajo los mismos criterios.

Así tenemos que en la parte segunda titulada “Sobre los principios de la matemática”, Descartes estipula que la extensión es el atributo esencial del cuerpo ya que sin ésta es inconcebible aquél: “[...] la naturaleza del cuerpo solamente reside en ser una substancia extensa en longitud, anchura y profundidad”.<sup>200</sup> Más aún, indica que la substancia corpórea no puede ser claramente concebida sin extensión,<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> *Reglas*. AT X, Regla XV: De cómo es más apropiado la representación de las figuras, presentarlas a los sentidos y así, más fácilmente, mantengan la atención de nuestro pensamiento.

<sup>199</sup> *Íbidem*. AT X, Regla XIV, 450.

<sup>200</sup> *Principios* AT IX, Parte II; artículo 4.

<sup>201</sup> *Principios* AT IX, Parte II; artículo 9

lo que conduce a establecer una relación de igualdad entre espacio, extensión y cuerpo.

Esto se debe a que, según Descartes, el cuerpo se encuentra alojado en el espacio (o lugar interior) y la diferencia entre ambos sólo la podemos hacer en nuestra mente mas no es una diferencia de hecho, pues “[...] la misma extensión en longitud, anchura y profundidad que constituye el espacio, constituye el cuerpo”.<sup>202</sup>

Por ello, la diferencia sólo se da en tanto que “[...] atribuimos al cuerpo una determinada extensión, que entendemos que *cambia de lugar* con él todas y cuantas veces el cuerpo es *transportado...*”;<sup>203</sup> enfatizando así que tanto el cuerpo y el espacio comparten la misma naturaleza, ésta es, la extensión y que su diferencia es como la que existe entre la especie o género y el individuo.

Ahora bien, no podemos dejar de apuntar que las explicaciones de Descartes sobre el cuerpo, el espacio y el lugar son argumentos que refuerzan la tesis cartesiana de que no existe el vacío:

La razón de todo ello es que las palabras “lugar” y “espacio” nada significan que difiera *verdaderamente* del cuerpo del que nosotros decimos que está en algún lugar, y que designan únicamente su magnitud, su figura y cómo está situado entre los otros cuerpos.<sup>204</sup>

Con lo presentado hasta aquí hemos tratado de señalar que el estudio sobre la *res extensa* puede soslayar la contingencia de la sensibilidad si atendemos a demostraciones geométricas mas ello no nos conduce ni a negar la participación de los sentidos para tener acceso a extensión ni tampoco a situarnos en los terrenos de un racionalismo dogmático, pues la prueba física sobre la *res extensa* reconoce la valía de nuestras percepciones.

---

<sup>202</sup> *Principios AT IX*, Parte II; artículo 10.

<sup>203</sup> *Idem*

<sup>204</sup> *Principios AT IX*, Parte II; artículo 13; asimismo, del artículo 14 al 17 se sigue tratando el tema del espacio; particularmente, el 16 y el 17 presenta la tesis cartesiana que rechaza la existencia del vacío.

En resumen, podemos decir que el itinerario metodológico para investigar acerca de la existencia de las cosas materiales, puede expresarse en tres momentos:

- 1º Analizar la ideas sobre las cosas materiales.
- 2º Determinar qué ideas son claras y cuáles oscuras
- 3º Averiguar si existe algo cierto en las cosas materiales.

No obstante, en la parte final de los *Principios*, Descartes se interroga sobre nuestro criterio de certeza para **conocimiento de las figuras, dimensiones y movimientos de los cuerpos que no podemos conocer mediante los sentidos** y es justo este cuestionamiento el que nos acerca a la cuestión de precisar los criterios bajo los cuales el Señor de la Turena define la sustancia pensante.

### 3.1.2 Sobre la *res cogitans*

Así, apreciando que quien desea dudar de todo, no puede llegar a dudar de que él sea, mientras que está dudando, y que lo que razona de esta forma, no pudiendo dudar de sí mismo y dudando, sin embargo, de todo lo demás, no es lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma o nuestro pensamiento, *he tomado como primer principio el ser o la existencia de este pensamiento a partir del cual he deducido muy claramente los otros; a saber, que hay un Dios, que es el autor de todo lo que hay en el mundo, y que, siendo la fuente de toda verdad, no ha creado en modo alguno nuestro entendimiento de tal naturaleza que se pudiese engañar al emitir juicio sobre las cosas de las que tiene una percepción que es muy clara y muy distinta.*<sup>205</sup>

A simple vista, en el fragmento inaugural de este apartado, tal parece que el primer principio de la filosofía es dudar pero en realidad lo que expresa Descartes es que por medio del acto de dudar llegamos al verdadero principio: la existencia; existencia, que para ser principio de

---

<sup>205</sup> *Principios*. AT IX; Prefacio, 19-20, énfasis propio.

la filosofía, ha de ser entendida como pensamiento; esto es, que existir, en los hombres, es igual a pensar... si pienso, entonces existo. Frente a esto, una objeción –ramplona- que se puede hacer es que no siempre estamos pensando y no por ello dejamos de existir. La respuesta a esta objeción la encontramos en el séptimo artículo de la parte primera de los *Principios*. Desde el título de dicho artículo, Descartes declara que “No podríamos dudar sin existir y éste es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir”. Ahora bien, con ello se presenta un dilema -o una contradicción-: si tenemos presente el famoso *dictum* “*cogito ergo sum*”, ¿qué es primero: existir o pensar? ¿Primero somos y luego pensamos? Para dar respuesta a ello, no olvidemos que los *Principios* es una obra que debe ser entendida, según lo manifiesta el propio Descartes en el Prefacio, tomando en cuenta lo que ha dicho en sus obras precedentes, por lo que la enunciación y explicación de los artículos que componen los *Principios* son, en ciertos aspectos, una síntesis de lo que ya se ha expuesto en obras previas como las *Meditaciones metafísicas* o el *Mundo o tratado de la Luz*.

Así pues, *ser/existir* es, para Descartes, igual a ser *res cogitans*. Con esto, también se desecha la supuesta contrariedad de si, en lugar de ser pensamiento, en realidad somos “duda” –como lo objetara Gassendi;<sup>206</sup> Descartes asume el acto de dudar, junto con otras más acciones, como modos del pensamiento.

[...] a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera y, en consecuencia, la primera y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden.<sup>207</sup>

Si con esto queda resuelta la cuestión (a nuestro juicio, falso problema) sobre si la existencia precede al pensamiento o viceversa – estipulando claramente que en la *res cogitans* no hay existencia sin

---

<sup>206</sup> *Meditaciones*. AT VII, Sextas objeciones.

<sup>207</sup> *Meditaciones*, AT X.

pensamiento y a la inversa, sin pensamiento no hay existencia- lo que ahora vamos a tratar es cómo define Descartes el pensamiento.

En la Segunda meditación, cuando nuestro autor se encuentra tratando de resolver los embates de los argumentos escépticos, defiende la certeza de la *res cogitans* como la única capaz de mantenerse imperturbable ante los ataques escépticos. Para afirmar esto, Descartes se crea el escenario donde imagina que existe un “engañador sumamente poderoso”; así nos dice: “Hay sin embargo un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre”<sup>208</sup>.

Pero es justo en esta suposición de estar engañado perpetuamente, que se llega a la afirmación de la indudabilidad de la propia existencia:

Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo **nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo**. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente.<sup>209</sup>

Ahora bien, en atención a la meticulosidad que caracteriza a la epistemología cartesiana, resulta insuficiente afirmar la mera existencia, pues aún falta por explicar qué es eso de cuya existencia no se puede dudar.

Lo primero que puede afirmar es: Soy un cuerpo con alma; esto es,

todo aquello que es apto para ser delimitado por alguna figura, estar circunscrito en un lugar [...] ser percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto y el olfato, y moverse también de muchos modos, no ciertamente por sí mismo, sino por cualquier otro por el que sea tocado (porque

---

<sup>208</sup> *Meditaciones*. AT VII. Segunda meditación, 25.

<sup>209</sup> *Idem*.

moverse a sí mismo, y tener la facultad de pensar o sentir, no le pertenecen a la naturaleza del cuerpo).<sup>210</sup>

En cuanto al alma, es aquella que posee atributos tales como sentir y pensar.

Sobre la prueba de la existencia del cuerpo (con todas las características que se han señalado) ésta sucumbe ante los argumentos escépticos tanto del engañador así como el de la falta de distinción entre la vigilia y el sueño. Por otro lado, las atribuciones del alma (sentir, comer y caminar) no son más que meras ficciones ya que no pueden hacerse si no se posee cuerpo –por lo tanto son atributos que no nos pertenecen.<sup>211</sup> Entonces queda sólo un atributo: pensar. Pero el pensamiento deja de ser un mero atributo para convertirse en la verdadera existencia, el necesario modo de ser: una cosa pensante.

¿Pensar? Aquí sí encuentro: el pensamiento es, sólo a él no puedo arrancarlo de mí. **Yo soy, yo existo**; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? **Únicamente mientras pienso**, porque también podría suceder que, **si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejaría por completo de ser** [...] Porque de manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón, palabras cuya significación me era desconocida. **Soy entonces cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante.**<sup>212</sup>

Decir que una *res cogitans* es una verdad absoluta y necesaria, para nada es un producto de la imaginación, porque “imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal”.<sup>213</sup> Por lo que “ninguna de aquellas cosas que puedo comprender mediante la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí y que la mente debe ser apartada de todo ello con la mayor diligencia para que ella misma **perciba** en la forma más distinta su naturaleza”.<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> *Op. cit.*, Segunda meditación, 26.

<sup>211</sup> *Ibidem*, Segunda meditación, 27.

<sup>212</sup> *Ídem*.

<sup>213</sup> *Ibidem*, Segunda meditación, 28.

<sup>214</sup> *Ídem*.

Entonces, la descripción va de modo ascendente: inicia afirmando que existe, luego que *eso* que existe es una cosa pensante. Pero, ¿qué es una cosa pensante? “A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente”,<sup>215</sup> lo cual, “tomado así con precisión, no es otra cosa que pensar”:<sup>216</sup> las cosas que imagino pueden que no sean verdaderas, o el ruido que oigo o la luz que veo tal vez no existan, pero es innegable que yo así lo **percibo**, porque es parte de mi pensamiento.

El argumento toma más fuerza al considerar los artículos nueve y diez de la parte primera de los *Principios*. En el noveno, Descartes define pensar como “todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercebimos [que captamos mediante una percepción clara y distinta] inmediatamente de ello”.<sup>217</sup>

Por ello, querer, imaginar e incluso sentir son modos del pensamiento (de aquí que no se pueda inferir de dichas acciones la propia existencia). Así que la acción del pensamiento es una certeza absoluta.

Bajo el mismo tenor, en el siguiente artículo declara que existen nociones que son tan claras por sí mismas que al pretender definir las según el estilo, se las oscurece; es más, estas nociones no se adquieren mediante el estudio, sino que nacen con nosotros.<sup>218</sup>

Por otro lado, en este mismo artículo se vuelve a enfatizar la primacía y certeza del *dictum cogito ergo sum*, como aquella verdad que permitirá a Descartes fundamentar su proyecto epistemológico. Ahora bien, hay una declaración que llama la atención: “para pensar fuera necesario ser”; esto es importante pues nos permite superar las críticas que, basadas en una poco cuidadosa lectura de Descartes. Por ejemplo García Morente llega a declarar que es tal el dominio de la *res cogitans*

---

<sup>215</sup> *Ídem*.

<sup>216</sup> *Íbidem*, Segunda meditación, 29.

<sup>217</sup> *Principios* AT IX, Parte I; artículo 9.

<sup>218</sup> *Principios* AT IX, Parte I; artículo 10. Dichas nociones, son las ideas innatas.

en la doctrina cartesiana, que finalmente lo que busca el Señor de la Turena es crear un sujeto que sea mero pensamiento, desechando cualquier tipo de pasiones en tanto que éstas son un estorbo:

En su teoría de las pasiones propone Descartes simplemente al hombre que estudie eso que llamamos pasiones, eso que llamamos emociones y verá que se reducen a ideas confusas y oscuras; una vez que haya visto que se reducen a ideas confusas y oscuras, desaparecerá la pasión y podrá el hombre vivir sin pasiones que estorban y molestan en la vida.<sup>219</sup>

Nos resulta desafortunada esta manera en que el intérprete define la postura cartesiana. Si bien nuestro estudio pretende enfocarse en la epistemología de Descartes, lo que hace el autor de la cita arriba referida es trasladar de manera inaceptable los argumentos sobre la *res cogitans* al ámbito de la moral. Estimamos que, primordialmente, *Las pasiones del alma* es un texto que amplía el tratamiento del problema en torno a la relación cuerpo-alma, iniciado ya en las *Meditaciones*. No obstante, consideramos que respecto al tema de las pasiones, el propósito no es promover sujetos insensibles e indiferentes –que sería una de las consecuencias obvias si abrazamos la interpretación de García Morente- sino sugerir cuál sería el correcto uso de éstas, lo cual implicaría el disfrute de las mismas.

Por otro lado, no es que Descartes, como él mismo lo expresa, otorgue una primacía al pensamiento frente a la existencia; más bien, lo que postula es una igualdad *ontológica* entre ambos: si pienso es porque existo, y esa existencia no es solamente una *res cogitans*, sino un compuesto de sustancias: la pensante y la corpórea.<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> GARCÍA Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Época; p. 157.

<sup>220</sup> Nuestro siguiente apartado da cuenta sobre este importante y famoso tema: el dualismo cartesiano.

## 3.2 Dualismo e interaccionismo

Como primer acercamiento al tema de la relación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, la declaración de que las cualidades táctiles y demás atributos de las ideas de las cosas corporales, las pensamos con tal incertidumbre que hasta llegamos a dudar si son verdaderas o falsas,<sup>221</sup> debe tomarse con especial cuidado pues nos da pauta para ir construyendo una pertinente explicación en torno a la unión de la *res cogitans* con la *res extensa*. Descartes nos dice:

Pero todo lo demás con lo que se configuran las ideas de las cosas corporales, a saber, extensión, figura, lugar y movimiento, no está en verdad contenido de manera formal en mí, puesto que no soy sino una cosa pensante; pero como son únicamente ciertos modos de la sustancia, y yo soy sustancia, parece que pueden estar contenidos en mí de manera eminente.<sup>222</sup>

### 3.2.1 Sobre el dualismo

En la historia de la filosofía, los famosos referentes para abordar el tema del dualismo son el pensamiento platónico y el aristotélico. Para Platón, la vida filosófica requiere que el cuerpo sea trascendido al máximo, para que el intelecto pueda ascender hasta la comprensión del mundo ideal de la permanencia, donde la verdad puede ser avistada. Para él ningún sentido procura conocimientos por sí mismo porque nunca está libre del error y porque sus objetos pertenecen al mundo físico de las apariencias.<sup>223</sup>

A diferencia de Platón, Aristóteles sostiene que el objeto del conocimiento es tanto lo universal como lo concreto. Conocer lo primero no garantiza conocer lo segundo, ya que la experiencia de los sentidos

---

<sup>221</sup> **Falsedad material de las ideas:** aunque ya se ha señalado que propiamente hablando la falsedad se debe a los juicios que emitimos, Descartes menciona este tipo de falsedad, describiéndola así: "...falsedad material en las ideas, cuando presentan lo que no es cosa como cosa" (Cf. *Meditaciones*. AT VII. Tercera meditación, 43).

<sup>222</sup> *Meditaciones*. AT VII. Tercera meditación, 45.

<sup>223</sup> Cf. Platón. *Fedón*, 91c-95a.

es indispensable.<sup>224</sup> Él admite que el conocimiento es uno de los objetivos últimos de la vida humana, así lo apunta en el inicio de la *Metafísica*.

Por otro lado, Karl Popper en su ensayo “Comentarios sobre el descubrimiento prehistórico del Yo y sobre el problema del cuerpo y la mente en la Antigua filosofía griega”, señala que, lejos de la idea común, el problema sobre el dualismo e interaccionismo “cuerpo-mente” no se inaugura con Descartes sino que es vetusto tanto como el pensamiento presocrático, ya que se pueden encontrar referencias en Demócrito, Heráclito e incluso hasta en las epopeyas homéricas.

No pretendemos realizar una reseña del interesante y, a la vez, controvertido ejercicio exegético que nos presenta Sir Karl Popper en torno a los pensadores presocráticos y el dualismo, sino examinar aquellos argumentos que el teórico de la ciencia presenta como las raíces de la postura dualista interaccionista cartesiana. Para ello, atendamos a la siguiente cita:

[...] deseo aludir a un pasaje (la *Odisea* 10.240) que me parece absolutamente crucial para la prehistoria y la historia temprana del problema de la mente y el cuerpo. Se trata de la narración de la transformación mágica del cuerpo, una metamorfosis que deja intacta la mente [...]  
El pasaje del décimo libro de la *Odisea* describe cómo Circe tocó a algunos de los compañeros de Odiseo [...]: «Tenían la cabeza y la voz y los pelos y el cuerpo de cerdo, aunque su mente permanecía intacta como antes [...]» Está claro que comprendían su terrible situación y eran conscientes de su autoidentidad [...]

Por consiguiente, el yo consciente no es un artefacto de la ideología cartesiana, sino que constituye la experiencia universal de la humanidad, digan lo que digan los anticartesianos contemporáneos.

Una vez captado esto, también se puede ver que el dualismo del cuerpo y la mente es evidente por doquier en Homero, así como naturalmente en otros autores griegos posteriores. Este dualismo es típico de la antiquísima

---

<sup>224</sup> *De Anima*, 424a y sigs.

tendencia a pensar en términos opuestos polares, como la antítesis <<mortal-inmortal>>. <sup>225</sup>

Sobre esta larga referencia, queremos señalar lo siguiente. En el sistema epistemológico cartesiano, llegar a lo que Popper denomina “el yo consciente” es el resultado de una investigación filosófica crítica y escéptica que no tiene como propósito privilegiar una “entidad” frente a otra, en este caso la mente por encima del cuerpo, sino ofrecer un criterio firme e indubitable para la transformación de la filosofía.

En la Cuarta meditación, Descartes argumenta que si bien la *res cogitans* resulta ser una idea clara y distinta aún no se cuenta con la absoluta certeza de que seamos *sólo* eso y en dado caso de que seamos algo más, surge la duda de si *eso* otro es diferente o igual a la naturaleza de la *res cogitans*:

Pero ahora no sólo sé que yo, en cuanto soy una cosa pensante, existo, sino que además se me presenta también una cierta idea de la naturaleza corporal, y acontece que yo dudo si la naturaleza pensante que hay en mí, o mejor, que yo mismo soy, es distinta de esa naturaleza corporal, o si ambas son lo mismo; y supongo que todavía no se le presenta a mi intelecto ninguna razón que me persuada más de lo uno que de lo otro, y por eso mismo me hallo en verdad indiferente para afirmar o negar uno de los dos, o también para no juzgar nada sobre ello. <sup>226</sup>

Este pasaje de las *Meditaciones* nos indica que la postura del Señor de la Turena no se reduce a una cuestión de mera dualidad ontológica sino que ésta se asocia a un hecho de interacción. Es decir, el sujeto cartesiano no es un compuesto de dos sustancias, encadenadas la una a la otra, incomunicadas entre sí. La *res cogitans* interactúa con la *res extensa* porque ambas conforman sustancialmente al sujeto:

La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente

---

<sup>225</sup>Karl R. POPPER. “Comentarios sobre el descubrimiento prehistórico del Yo y sobre el problema del cuerpo y la mente en la Antigua filosofía griega”, en *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Paidós Básica. Barcelona, 1999; pp. 297-298.

<sup>226</sup> *Meditaciones*. AT VII. Cuarta meditación, 59.

alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo. Porque si no fuera así, cuando mi cuerpo es herido no sentiría por ello dolor, yo, que no soy sino una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida mediante el solo entendimiento, como un piloto percibe mediante la vista si algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, conocería simplemente eso mismo sin ser advertido de ello por sentimientos confusos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son otra cosa que ciertas maneras de pensar que provienen y *dependen de la unión* y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo.<sup>227</sup>

Aquí Descartes declara que se trata de una unión, lo cual es indispensable resaltar, pues con ello se cancela cualquier intento de concebir al sujeto como una unidad, como lo interpreta –según nos lo parece– Popper respecto a los vestigios dualistas en las antiguas referencias homéricas y presocráticas.

Más aún, creemos que el ejemplo de la cera refuerza nuestra interpretación. Para demostrar contundentemente lo poco fiable que es basar los conocimientos en las meras cosas corporales, Descartes recurre al famoso caso de la cera: la cera sólida posee unas características que cuando se acerca al fuego se pierden pero no por ello deja de ser cera.<sup>228</sup>

Sólo me queda conceder que en verdad no imagino lo que es la cera, sino **lo que percibo con la sola mente** [...] ¿qué cera es esa que sólo se percibe con la mente? Precisamente la misma que veo, que toco, que imagino, y la misma, por fin,

---

<sup>227</sup> *Meditaciones*. AT X, Sexta meditación, 64.

<sup>228</sup> Tomemos, por ejemplo, esta cera: acaba ser retirada del panal, aún no ha perdido todo el sabor de su miel, retiene algo del olor de las flores de donde fue recolectada; su color, figura y tamaño son claros; es dura, es fría, es fácil de tocar y, si se la golpea con el dedo, emite un sonido; allí están, en fin, todas las cosas que parecen requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido de la manera más distinta. Pero he aquí que mientras hablo es acercada al fuego: pierde los rastros de sabor, el olor se esfuma, cambia el color, desaparece la figura, crece el tamaño, se vuelve líquida, se calienta, apenas se la puede tocar, y si ahora la golpeas no emite sonido. ¿Permanece acaso todavía la misma cera? Hay que confesar que permanece, nadie lo niega, nadie dice otra cosa. Entonces, ¿qué era lo que en ella se comprendía de manera tan distinta? Por cierto, nada de aquellas cosas que yo alcanzaba con los sentidos; porque todo lo que caía bajo el gusto, o el olfato, o la vista, o el oído, ha cambiado ahora, y permanece la cera. [*Cf. Meditaciones*. AT VII. Segunda meditación, 30].

que desde el comienzo he considerado que era. Por lo tanto lo que hay que notar es que **su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, ni nunca lo ha sido**, aunque antes pareciera así, **sino una inspección de la sola mente**, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta, como lo es ahora, según que yo le preste menos o más atención a aquello de lo que consta.<sup>229</sup>

Así que la percepción de su verdadera naturaleza no es ver, tocar, sentir, imaginar, sino es la inspección de la sola mente, la cual puede ser imperfecta o bien, clara y distinta.

Ahora bien, si se le concede a Popper su exégesis entonces permítannos el siguiente ejercicio: bajo la rotunda demostración cartesiana de lo poco confiables que son los datos sensoriales para describir lo que algo es, viene a nuestra mente la egregia metamorfosis kafkiana: ¿acaso Gregorio Samsa dejó de ser él mismo por haber cambiado absolutamente su apariencia física? Ante los ojos ordinarios sí, pero Gregorio Samsa jamás dejó de ser Gregorio Samsa. Él, en definitiva, no reducía su existencia al simple cuerpo, de lo contrario, al convertirse en ese quién sabe que cosa, hubiera perecido. Si en el ejemplo cartesiano referente a la cera, ésta no perdió su condición ontológica por más cambios “físicos” a los que fue sometida<sup>230</sup> mucho menos la perderá un sujeto que cimenta su existencia en el pensamiento: como el sujeto cartesiano, como el sujeto kafkiano:

¿Qué diré entonces de esta misma mente, o de mí mismo? Porque hasta ahora no admito que en mí haya más que la mente [...] ¿Acaso no me reconozco a mí mismo, no sólo con mucha más verdad y mucha más certeza, sino también con mucha más distinción y más evidencia? Porque si juzgo que la cera existe porque la veo, resulta en verdad mucho más evidente que yo mismo también existo por lo mismo que la veo.<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> *Meditaciones*. AT VII. Segunda meditación, 31

<sup>230</sup> Pero cuando distingo la cera de las formas externas y, quitándole sus vestidos, la considero como desnuda, aunque todavía pueda haber error en mi juicio, sin embargo no la puedo percibir sin la mente humana. [Cfr., *Meditaciones*. AT VII. Segunda meditación, 32].

<sup>231</sup> *Ibidem*, Segunda meditación, 33.

Consideramos que el dualismo cartesiano no puede entenderse como una dualidad en donde dos cosas no tienen algo que ver una con la otra. Ello lo estimamos así en tanto que ubicamos la tesis dualista en dos ámbitos: uno concerniente al mundo físico y el otro referente al sujeto.

Si se estipulan dos tipos de sustancias –la pensante y la extensa- es porque uno de los propósitos de la epistemología cartesiana es lograr que el conocimiento concuerde con el mundo exterior, pues al haber dicha concordancia, podemos generar ideas indubitables.

Por otro lado, el dualismo referente al sujeto se enfrenta a la realidad de las cosas bajo la certeza de que es una *res cogitans* y por ello, esta realidad, este mundo exterior, será confiable y cierto en tanto se traduzca como pensamiento.

Ahora bien, de aquí se deriva otra manera de concebir el dualismo en el sujeto: si el criterio de verdad es el pensamiento, ¿a través de qué recibimos el mundo externo?

En el recurrente ejemplo de la cera obtenemos la respuesta: a través de las sensaciones. Son las sensaciones (dolor, calor, hambre, etc.) lo que nos permite precisar el dualismo cartesiano, pues como ya lo hemos mencionado, no se trata de dos sustancias que forman una unidad sino de dos sustancias unidas interactuando entre sí.

### **3.2.2 Sobre el interaccionismo**

El tema de la distinción *real* entre la sustancia pensante y la sustancia extensa puede llegar a ser intrincado debido a la relación que tiene con otras cuestiones tales como la existencia de Dios, lo dudoso que es el conocimiento que recibimos por medio de los sentidos, o los atributos de la sustancia extensa (extensión, divisibilidad y figura).

Una de las vías que nos resulta atinada para resolver dicho problema es el ofrecido por Zuraya Monroy en su libro *El problema cuerpo-mente en Descartes. Una cuestión semántica*. Ahí nos ofrece un enfoque del dualismo cartesiano a través de una concepción sincrónica

que, además de enfatizar que este tema no deja de estar presente a lo largo de la obra de Descartes, nos demuestra que la unión e interacción mente-cuerpo no refieren a lo mismo, ya que la interacción nos indica las relaciones e intercambio posibles entre mente y cuerpo y la unión sólo atiende a la composición de la naturaleza humana.<sup>232</sup>

Bajo esta directriz y con base en lo expuesto en los apartados precedentes, proponemos que al estudiar las ideas referentes a la *res cogitans* y la *res extensa*, al alma y al cuerpo, lo hagamos bajo los términos de un **dualismo interaccionista**.

En la cuarta parte de los *Principios*, encontramos diversos argumentos que nos conducen a dicha caracterización. Por ejemplo, en el artículo 189 se estipula lo siguiente:

1. El alma está muy unida a todo el cuerpo.
2. El alma ejerce sus principales funciones en el cerebro.
  - 2.1 El cerebro no sólo entiende e imagina, también siente.
  - 2.2 Y siente por medio de nervios muy finos que se extiende por todo el cuerpo.
3. Estas sensaciones causan que el alma tenga diversos pensamientos (dado que está estrechamente unida).

Por lo que concluye declarando que:

[...] son estos diversos pensamientos de nuestra alma, que proceden inmediatamente de los movimientos que son excitados por las extremidades de los nervios en el interior del cerebro, los que llamamos propiamente nuestras sensaciones o bien percepciones de nuestros sentidos.<sup>233</sup>

Si se dice que las sensaciones son diversos pensamientos cuyo origen son los movimientos de las extremidades de los nervios en el interior del cerebro, entonces podríamos decir que las sensaciones son un híbrido ya que en sentido estricto son pensamientos de nuestra alma, pero estos pensamientos del alma son originados por lo que acontece en el

---

<sup>232</sup> Cf. Zuraya MONROY Nasr. *El problema cuerpo-mente en Descartes. Una cuestión semántica*. UNAM-Facultad de Psicología. México, 2006; p. 53.

<sup>233</sup> *Principios*, AT X, Cuarta parte; artículo 189.

cuerpo. De esta forma, los sentidos una vez más nos sirven, sólo que ahora para explicar la estrecha relación y la innegable interacción entre alma y cuerpo.

Más aún, el artículo 197 nos dice que la prueba de que el alma es de una naturaleza tal que el movimiento de algún cuerpo basta para provocar en ella toda clase de sensaciones, pone de manifiesto que, en efecto, la unión es tan estrecha entre alma y cuerpo que lo que llega a acontecer en este último afecta a la primera. Esto no entra en contradicción con lo que, tanto en las *Meditaciones* como en las partes precedentes de los *Principios*, Descartes ha indicado respecto a la independencia ontológica de ambas sustancias; es decir, que se puede concebir la una sin necesidad de la otra. Ahora bien, no perdamos de vista que se trata de una explicación en conjunto de lo que es el hombre, y en tanto que es dualidad -en donde las dos partes están estrechamente unidas- es consecuente que declare que lo que pasa en cuerpo afecte al alma. Esto nos da la pauta para relacionarlo con una interpretación psicósomática, aunque Descartes lo sitúa en un aspecto más evidente y contundente:

[...] se dibujan letras que hacen imaginar combates, tempestades, furias a cuantos den lectura a tales líneas o bien les producen indignación o tristeza [...] Pudiera ser que alguien contestara que las letras o las palabras sólo representan inmediatamente las figuras de las letras y sus sonidos; que como consecuencia de ello, el alma, al comprender el significado de las palabras, excita en ellos las imaginaciones y las pasiones que se relacionan con ellas. Ahora bien, ¿qué dirán del tacto y del dolor? El sólo movimiento mediante el cual una espada corta alguna parte de nuestra piel nos produce dolor sin hacernos saber por ello cual es movimiento o la figura de esta espada[...] Esto es por lo que se puede concluir que nuestra alma es de una naturaleza tal que los movimientos de algunos cuerpos pueden excitar en ella todas estas sensaciones, tal como una espada puede excitar la del dolor.<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> *Op. cit.*, artículo 197.

Para precisar esto, en el siguiente artículo nos dice que las sensaciones que se producen al tener contacto con los cuerpos no se deben a que ellos tengan en sí esas propiedades (como la suavidad, el color, etc.), sino al movimiento de sus partículas las cuales, al estar en contacto con los nervios de nuestro cuerpo, están conectados con nuestra alma, por lo que producen dichas sensaciones:

[...] los movimientos excitan en nosotros no solamente el cosquilleo y el dolor, sino también sonidos y luz. Pues, si sufrimos un golpe e el ojo bastante fuerte, de suerte que el *nervio óptico* sea violentamente afectado, esto nos provoca la visión de mil chispas de fuego que, sin embargo, no existen fuera de nuestro ojo; asimismo, cuando hacemos penetrar nuestro dedo en la oreja, oímos un murmullo que sólo podemos atribuir al aire que mantenemos cerrado en el oído.<sup>235</sup>

Los pasajes referidos buscan probar la interpretación del dualismo interaccionista, donde el alma tiene una eficiencia constante sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el alma. Es decir, explicar teóricamente cómo interactúan es francamente complejo; no obstante, Descartes recurre a diversos ejemplos provenientes de la experiencia, pues es a través de ella que constatamos esta interacción dualista. Por ello, cuando Burman le pregunta cómo es posible que cuerpo y alma se vean afectados uno por la otra, y viceversa, aún cuando son sustancias totalmente distintas, la respuesta de Descartes tiene la claridad y contundencia que caracterizan sus argumentos: “Esto es muy difícil de explicar, pero en este caso basta con la experiencia, que aquí es tan clara que no se la puede negar, como se evidencia, por ejemplo, en las pasiones”.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> *Op. cit.*, artículo 198.

<sup>236</sup> *Supplément a la correspondance*. AT V, 163.

### 3.3 ¿Del escéptico desafiante al *cogito* dominante?

En nuestro primer capítulo, hicimos referencia a Michel de Montaigne para mostrar, según nuestro juicio, cómo el erudito del siglo XVI no sólo es un antecedente importante de la manera en que Descartes se enfrenta al escepticismo, sino también cuáles son los puntos de encuentro entre ambos filósofos para resolver dicho reto epistemológico.

En este apartado, culmen de nuestro estudio, queremos volver a Montaigne para contrastar la postura de este gran pensador con los argumentos cartesianos en torno al papel “dominante y parcelario” que podría representar la *res cogitans* en la epistemología del Señor de la Turena.

La postura de Montaigne a este respecto es bastante interesante frente a la cartesiana. En el insigne *dictum* cartesiano *cogito ergo sum*, se destaca la importancia del conocimiento en tanto que si pienso entonces existo, porque soy una cosa pensante, lo que nos conduce a enfatizar que a través de la *res cogitans* es posible el conocimiento.

Sin embargo, en Montaigne encontramos que la primacía otorgada al yo es como objeto de estudio y de conocimiento: “Con mi propia experiencia tendría bastante para hacerme sabio, si fuera buen estudiante”. Parece ser que la propuesta de Montaigne es que antes de pretender acceder a cualquier tipo de conocimiento lo primordial es conocerse uno mismo, cual usanza de sabio griego: “La advertencia de que cada cual se conozca, ha de ser de gran trascendencia, puesto que aquel dios de ciencia y de clarividencia lo hizo poner en el frontal de su templo, como si comprendiera todo canto había de aconsejarnos”.<sup>237</sup> Bajo esta influencia griega, nos parece que la postura de Montaigne se yuxtapone a la cartesiana.

---

<sup>237</sup> Cf. *Ensayos*. Libro III, capítulo XIII p. 349. El dios al que Montaigne hace referencia es Apolo en Delfos.

Si llegan a converger es en tanto que para Descartes, dado que sólo se puede iniciar y seguir concluyendo a partir de lo indudablemente verdadero, como dice en la Séptima respuesta (hecha al Padre Bourdin), acertó en partir del *cogito*, pues “Considerando luego que no conozco nada más cierta y evidentemente que el que, mientras yo pienso, soy algo, he establecido no sin razón esto como el primer fundamento de todo mi conocimiento”<sup>238</sup>. Esta autodeterminación con certeza de sí misma, este *ego cogito (ergo) sum*, expresa que al mismo tiempo que el pensar del hombre, el hombre mismo está también indudablemente presente. Efectivamente, el “yo pienso” cartesiano acompaña a todas las representaciones, pues jamás podemos pensar, dice Descartes en una carta a Mersenne, en algo sin tener al mismo tiempo la representación de nuestro espíritu como de algo que está capacitado para pensar en todo aquello que pensamos.<sup>239</sup>

Así pues, al ser el *cogito* el criterio por el cual el sujeto es la certeza fundamental, podemos identificar *pensamiento* con *ser*. La identidad entre ambos se debe a que con el *cogito*, formulado lingüísticamente en una forma verbal, concretamente en la primera persona del singular, Descartes, en la medida en que lo introduce como principio epistemológicamente fundante, designa el acto individual de pensar. La existencia del *cogito* en sí mismo se basa en la inseparabilidad del ser y el pensar. Esta unidad de *esse* y *cogitare* se evidencia como necesaria para el pensamiento, pues, aunque lo intente, yo no puedo pensarme sin que en mi pensamiento esté puesto mi ser; luego entonces, no podemos conocer sin simultáneamente existir.

Entonces, si la identidad puede concebirse como algo privativo a cada sujeto, en tanto que cada uno tiene una relación consigo mismo, a lo largo de este escrito se pretendió mostrar que la certeza del

---

<sup>238</sup> *Meditaciones*. AT, IX.

<sup>239</sup> *Cf. Correspondance*. AT III.

*cogito/sum* en Descartes puede entenderse como fundamento de identidad epistemológica.

Con base en esto, nos parece estar autorizados para sostener que el esfuerzo de la empresa cartesiana no sólo refiere a inaugurar una nueva manera de hacer ciencia, sino que esta nueva ciencia tiene un criterio firme en la sustancia pensante.

Sobre este principio filosófico (la *res cogitans*) sólo hemos presentado el argumento epistemológico que demuestra su indubitabilidad. No obstante, Descartes otorga otro tipo de prueba que no sólo fortalece a la anterior, sino que nos permite probar que el personaje del escéptico desafiante, creado en las *Meditaciones*, queda soslayado. El tipo de prueba a la que hacemos alusión es la que tiene que ver con la demostración de la existencia de Dios.

Uno de los propósitos de la quinta meditación es averiguar si existe algo cierto en las cosas materiales. En resumen, podemos decir que el itinerario metodológico para investigar acerca de la existencia de las cosas materiales, puede expresarse en tres momentos:

- 1º Analizar la ideas sobre las cosas materiales.
- 2º Determinar qué ideas son claras y cuáles oscuras.
- 3º Averiguar si existe algo cierto en las cosas materiales.

Otra de las vías para demostrar la existencia de las cosas materiales es a través de la existencia de Dios. Nos resulta significativo que en la Quinta meditación Descartes señale que tratará sobre la esencia de las cosas materiales pero también sobre Dios, que existe. Además, la prueba de la existencia de Dios tiene la función de señalar la naturaleza propia de las cosas materiales; es decir, en Dios se comprueba clara y distintamente que la existencia es inseparable de la esencia, de igual manera si se han encontrado aspectos esenciales en las ideas de las cosas materiales (tales como la extensión), dicha esencia no

sólo nos puede conducir a reiterar la existencia de esas ideas,<sup>240</sup> sino a establecer la existencia de dichos objetos materiales, pues si puedo saber que tiene cosas esenciales, de ahí parece adecuado derivar su existencia material; esto es, que fuera de mi pensamiento, son objetos tangibles.

Recurrir a la prueba de la existencia de Dios para demostrar la esencia de las cosas materiales nos da pauta para precisar cuál es el propósito de apelar a Dios. Sostenemos que en la doctrina cartesiana, Dios tiene una clara función filosófica, mas no teológica. La idea de Dios –al ser la más clara, evidente y cierta de todas las ideas– nos da pauta para **reconocer** lo claro, evidente y cierto en cualquier otro tipo de ideas: si podemos percibir las cosas con la claridad que percibimos la idea de Dios, podemos establecerlo como conocimiento verdadero: “Ahora bien, después de que percibí que Dios es, como a la vez entendí también que todas las demás cosas dependen de él y que no es falaz; y de ahí deduje que todo lo que percibo con claridad y distinción es verdadero”.<sup>241</sup>

Más aún, Descartes, en la Tercera meditación, ya había presentado sus argumentos para demostrar la existencia de Dios. Ahí nos demuestra que por el mero término, Dios se describe como sustancia infinita, independiente, supremamente inteligente, supremamente poderosa, que ha creado todo lo que existe. De lo que, según Descartes, se sigue necesariamente que existe:

Todo lo cual es en verdad de tal naturaleza, que entre más cuidadosamente lo considero, menos me parece que haya podido proceder sólo de mí. Por lo tanto, de lo dicho anteriormente hay que concluir que Dios existe necesariamente.<sup>242</sup>

Asimismo, del hecho de que siendo el sujeto una sustancia finita éste tenga la idea de una sustancia infinita, deriva la existencia de

---

<sup>240</sup> Incluso es redundante ya que si las tengo, si las pienso, esas ideas, necesariamente existen.

<sup>241</sup> *Meditaciones*. AT VII, Quinta meditación, 70.

<sup>242</sup> *Meditaciones*. AT VII, Tercera meditación, 45.

Dios (que es infinito) porque recordemos que la causa no puede carecer de algo que posea el efecto, y por lo tanto Dios es la causa de nosotros (no podemos ser nosotros porque carecemos de infinitud pero sí puede ser Dios, porque ya ha señalado que la causa puede tener cosas que el efecto carece pero no a la inversa), y lo mismo para los demás atributos: omnipotencia, perfección, omnisciencia, etc.

Por otro lado, el origen de uno mismo así como nuestra conservación, según Descartes también prueban la existencia de Dios así como el que él es nuestro creador:<sup>243</sup>

[...] hay que concluir sin más que, por el sólo hecho de que yo exista, y de que haya en mí cierta idea del ente perfectísimo, esto es de Dios, se demuestra con toda evidencia que Dios también existe.<sup>244</sup>

Dado que para Descartes esto basta para demostrar la existencia de Dios, la siguiente cuestión que resolverá es cómo llegamos a tener dicha idea, si no la hemos adquirido vía los sentidos ni la hemos hecho nosotros -no es ni ficticia ni adventicia- La respuesta más obvia e inmediata es que Dios nos la ha otorgado, que es innata.<sup>245</sup>

Pero abonemos más en torno a lo que hemos denominado “la función filosófica de la existencia de Dios”. Al inicio de la cuarta meditación (intitulada “Acerca de lo verdadero y de lo falso”), podemos seguir corroborando la utilidad epistemológica (filosófica) que tiene

---

<sup>243</sup> “[...] como lo he dicho antes, resulta claro que en la causa debe haber por lo menos tanto, cuanto hay en el efecto; y por lo tanto, como soy cosa pensante y tengo además en mí cierta idea de Dios, hay que confesar que, cualquiera que venga a ser la causa que me asigne, debe ser también cosa pensante y tener la idea de todas las perfecciones que le atribuyo a Dios” (*Meditaciones*. AT VII, 50)

<sup>244</sup> *Meditaciones*. AT VII, 51.

<sup>245</sup> En el artículo quince, de la Parte Primera de los *Principios*, Descartes señala que la idea de Dios que tenemos no es una fantasía formada por nosotros, sino que es una idea innata y por lo tanto la existencia de Dios es real, no es un invento de los hombres: “Podría aún asegurarse todavía mejor de la verdad de esta conclusión, si toma en cuenta que no tiene en sí la idea o noción de alguna otra cosa en la que pueda reconocer una existencia que sea tan absolutamente necesaria como es ésta... sólo sabrá que no posee la idea de un Ser perfecto por haber sido fingida por el alma, como lo es la que representa una quimera, sino que por el contrario, está impresa en el alma por una naturaleza inmutable y verdadera, que debe necesariamente existir, porque sólo puede ser concebida con una existencia necesaria (*Principios*, AT IX, 11-12).

dicha demostración: una vez que se ha demostrado el conocimiento más evidente y cierto (esto es, que Dios existe), teniendo ese conocimiento absolutamente indudable, se puede ahora emprender la búsqueda de más verdades; por eso es importante dicha demostración, ya que ese tipo de conocimiento ciertísimo dará la pauta para adquirir más verdades: “Y me parece que veo ya algún camino para pasar de esta contemplación del verdadero Dios, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de las ciencias y de la sabiduría, al conocimiento de las demás cosas”.<sup>246</sup>

Así pues, una vez más queda claro que la postura cartesiana es la de un filósofo en busca de la verdad y no la de un beato irrestricto: con la prueba de la existencia de Dios, Descartes discute con el escéptico mas no con el ateo, su preocupación no son las creencias religiosas sino el verdadero conocimiento.

Más aún, en los *Principios* podemos encontrar sobradas y contundentes referencias que alejan a Descartes de un beato. En la Parte Primera, artículo quinto, el filósofo francés declara lo siguiente:

Pero, hemos de dudar principalmente porque hemos oído decir que Dios, creador nuestro, puede hacer cuanto le plazca y aún no hemos sabido si ha querido hacernos de modo tal que siempre estemos equivocados, incluso de aquellas cosas que estimamos conocer mejor.<sup>247</sup>

Nos parece que esta cita enfatiza el papel filosófico que tiene Dios en los argumentos de Descartes pues, sin afán de presentarse como un hereje, Dios en este primer momento de búsqueda filosófica, puede representar un “peligro” ya que puede asumirse como el perpetuo engañador; el papel de Dios, en este camino de construcción del conocimiento, no siempre es garante de verdad. Si para Descartes todo se redujera a la confianza absoluta de que Dios nunca será capaz de engañarnos y por ello podemos estar tranquilos de que tenemos

---

<sup>246</sup> *Meditaciones*. AT VII, 53.

<sup>247</sup> *Principios*, AT IX, 3.

conocimiento verdadero, no se habría lanzado a la empresa de considerarlo parte de sus argumentos escépticos. En efecto, para Descartes Dios es omnisciente, pero esto es parte de una serie de conclusiones, mas no la premisa mayor, a las que llega después de haber puesto en duda todo aquello que consideraba cierto, incluyendo la existencia y bondad de Dios. E incluso, ya para finalizar los *Principios*, nos parece que Descartes vuelve a dejar clara la función epistemológica de Dios. En los artículos 205 y 206 de la Parte Cuarta, Descartes habla acerca de la certeza moral y la certeza metafísica.<sup>248</sup> Dice de esta última que está fundamentada en Dios y la explicación de ello tiene que ver con la función filosófica de Dios en la doctrina cartesiana:

[...] siendo Dios el soberano bien y la fuente de toda verdad, puesto que es él quien nos ha creado, es cierto que el poder o facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera.<sup>249</sup>

Un lector desatento creará que Descartes sólo atribuye este tipo de certeza al conocimiento matemático, pero esto es inapropiada la interpretación, pues claramente Descartes dice: “Esta certeza se extiende también al conocimiento que tenemos de que hay cuerpos en el mundo, en virtud de las razones explicadas al inicio de la parte segunda”.<sup>250</sup>

Para concluir el tema sobre existencia de Dios en la epistemología cartesiana, señalamos que nos parece un compromiso ineludible tratar dicho aspecto pues una de las críticas más comunes y

---

<sup>248</sup> Certeza Moral: aquella que es “suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas.” Certeza que, así nos lo parece, va en consonancia con el sentido práctico de la vida. (*Principios*. AT X, Cuarta parte; artículo 205, 483).

Certeza Metafísica (Absoluta): “es la que tenemos cuando pensamos que no es modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos”. (*Principios*. AT X, Cuarta parte; artículo 206, 485).

<sup>249</sup> *Principios*. AT X, Cuarta parte; artículo 206, 484-485.

<sup>250</sup> *Idem*.

menos fundamentadas, según nos lo parece, al sistema filosófico de René Descartes tiene que ver con “la intervención” Dios. Las citas que presentamos justo pretenden echar por tierra aquella injustificada interpretación de que Descartes ciñe la verdad del conocimiento a la existencia de Dios. Como lo pudimos apreciar en las referencias de las *Meditaciones*, Dios no es en sentido estricto, el Ser de quien tomamos la verdad, pues tal como lo expresa Descartes, los seres humanos somos incapaces de entender la infinita sabiduría divina así como sus designios suelen sernos incomprensibles.

El Dios que se forja Descartes tiene una clara función epistemológica: siendo él lo más perfecto y verdadero, nos sirve como parámetro para que podamos determinar el conocimiento verdadero; es decir, todo aquello que nos genera una certeza como la que nos produce el conocimiento de Dios, debe ser considerado como conocimiento indudable. Si el propósito de Descartes hubiera sido elucubrar *a la usanza de un beato* en torno a la existencia de Dios, no hubiera postulado al pensamiento como el primer principio. Así que, seamos claros, la razón por la cual Descartes recurre a Dios no es religiosa sino filosófica, en tanto que la prueba de su existencia apela al uso de nuestra razón mas no a un estado de misticismo o epifanía para tener conocimiento de él.

Ahora bien, si la prueba sobre la existencia de Dios nos ha servido para derrocar por completo al escéptico radical, ¿ello indica que la epistemología cartesiana sobresale por ser la de un *cogito* dominante?

Para responder a esto, retomemos la trama acerca de la existencia de las cosas materiales.

En la Sexta Meditación, Descartes destaca la participación de la imaginación, que bien podríamos describirla como una facultad cognitiva aplicada a las sensaciones, al cuerpo:

[...] de la facultad de imaginar, que tengo la experiencia de utilizar cuando me ocupo de estas cosas materiales, parece seguirse que ellas existen; porque a quien considera con

más atención lo que es la imaginación, se le muestra que no es otra cosa que una cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que está presente para ella de manera íntima, y que por lo tanto existe.<sup>251</sup>

Ya en nuestro segundo capítulo hemos señalado la función que tiene la imaginación en lo que denominamos la jerarquía del conocimiento. Ahí indicamos que, dada la intervención del sentido común, la imaginación es un medio para obtener conocimiento con grado de confiabilidad, no sólo porque de los cuatro modos de conocer, es el más próximo al entendimiento<sup>252</sup> sino también porque, en el sistema cartesiano, la imaginación no se concibe como una facultad que genera datos o ideas locuaces alejadas de toda realidad. Así pues, la facultad de imaginar es aquella que nos da la posibilidad de demostrar la existencia de las cosas materiales.<sup>253</sup>

Si bien la facultad de imaginar, estrictamente hablando no es esencial del hombre (lo único esencial que verdaderamente conforma es el pensamiento)<sup>254</sup>, debe tomarse con atenta consideración ya por esta facultad se torna explicable el que se tenga en la mente imágenes de cosas materiales.

Con esto se cancela la posibilidad de señalar a los sentidos como la causa de estas imágenes, ya que las sensaciones que nos proporcionan no escapan al argumento escéptico referente a la falta de distinción entre la vigilia y el sueño. Entonces, ¿se logra o no, efectivamente, dicha demostración apelando a la facultad de imaginar? Veamos lo que Descartes declara:

---

<sup>251</sup> *Meditaciones*. AT VII, 72.

<sup>252</sup> Recordemos que, de manera ascendente, la jerarquía del conocimiento es: memoria, sentidos, imaginación y entendimiento.

<sup>253</sup> También para señalar el tipo de relación entre la *res cogitans* (el pensamiento) y la *res extensa* (el cuerpo), lo cual abordaremos más adelante.

<sup>254</sup> “Considero además que esta fuerza para imaginar que hay en mí, en cuanto difiere de la fuerza para entender, no es requerida por la esencia de mí mismo, esto es, de mi mente; porque, aunque estuviera ausente de mí, no hay ninguna duda de que seguiría siendo el mismo que ahora soy; de donde parece seguirse que depende de alguna cosa diversa de mí.” (*Meditaciones* AT VII, 73).

Y fácilmente entiendo que si existe algún cuerpo al que esté unida una mente de tal modo que se aplique a su arbitrio como a examinarlo, es posible que por ello mismo yo imagine cosas corporales; de tal manera que este modo de pensar se diferencie únicamente de la pura intelección en que la mente, cuando entiende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y mira alguna de las ideas que están en ella; pero cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo conforme con la idea o entendida por sí, o percibida por los sentidos. Y digo que entiendo fácilmente que la imaginación se puede realizar así, si el cuerpo existe; y como no se presenta ningún otro modo tan conveniente para explicarla, conjeturo de ahí con probabilidad que el cuerpo existe; pero sólo con probabilidad ... [porque] no veo todavía que de aquella idea distinta que encuentro en mi imaginación acerca de la naturaleza corporal se pueda extraer algún argumento del cual se concluya con necesidad que algún cuerpo exista.<sup>255</sup>

Ahora bien, Descartes llega a lo que líneas arriba mencionaba como el recurso obvio para demostrar la existencia de las cosas corporales: los sentidos: “[...] hay que tratar a la vez también de los sentidos, y ver si de aquellas cosas que se perciben por *este modo de pensar que llamo sensación* puedo obtener algún argumento cierto a favor de la existencia de las cosas corporales”.<sup>256</sup>

Así pues, Descartes describe cómo, antes de haber tenido la necesaria reflexión en torno a lo proveniente de los sentidos, asumía como conocimiento verdadero lo que la sensibilidad le ofrecía; más aún, aceptaba sin repararos que existían cosas materiales dado que tenía sensaciones sobre éstas y ello lo conducía a generar ideas sobre las mismas.<sup>257</sup> Además, atribuía la proveniencia de este conocimiento a la

---

<sup>255</sup> *Meditaciones*. AT VII, 73.

<sup>256</sup> *Meditaciones*. AT VII, 74. El énfasis es mío.

<sup>257</sup> En dicha descripción, resulta propio mencionar que la forma de su exposición es aristotélica: “Y como las ideas percibidas por los sentidos eran mucho más vívidas y expresas, y a su manera también más distintas que cualquiera que las que yo mismo elaboraba a ciencia y conciencia cuando meditaba, o de las que encontraba impresas en mi memoria, parecía imposible que procedieran de mí mismo; y por lo tanto quedaba que vinieran de algunas otras cosas. Como yo no tenía de parte alguna noticia sobre tales cosas sino a partir de las mismas ideas, no se me podía ocurrir otra cosa sino que eran semejantes a esas ideas. Y además, como recordaba que yo había usado antes los sentidos que la razón, y veía que las ideas que yo elaboraba no eran tan expresas como las que

naturaleza: “En verdad no tenía otra razón sino que así me lo había enseñado la naturaleza [...]” “[...] también todo lo demás que juzgaba a propósito de los objetos de los sentidos me parecía que lo había aprendido de la naturaleza: porque me había persuadido que ello era así, antes de haber sopesado cualquier razón por la cual se probara eso”.<sup>258</sup>

Pero, como bien se esperarí­a del espí­ritu escrutador de Descartes, todos estos supuestos fueron desechados ya sea por carecer de certeza o bien por generar aún la más mínima duda respecto a su autenticidad.<sup>259</sup> Los argumentos que presenta para justificar el recelo hacia las sensaciones son una síntesis de los argumentos escépticos de la desconfianza en los sentidos (con la novedad que presenta el ejemplo del miembro fantasma<sup>260</sup>), la falta de distinción entre la vigilia y el sueño así como el argumento escéptico del genio maligno.<sup>261</sup>

No obstante, debemos ser cautos ya que la razón por la cual se vuelven a mencionar los argumentos escépticos no es para asumir esta postura escéptica, sino para reiterar lo que ya había señalado reflexiones atrás: los sentidos pueden generar conocimiento pero debemos ser prudentes al aceptar dichos conocimientos, ya que fácilmente podemos engañarnos al respecto. Luego entonces, también

---

percibía por los sentidos, y que con frecuencia se componían de partes de éstas últimas, me persuadía con facilidad de que no tenía absolutamente ninguna en el intelecto que no la hubiera tenido antes en los sentidos. Tampoco faltaba razón para que yo juzgara que aquel cuerpo, al que con cierto derecho especial llamaba mío, me perteneciera más que cualquier otra cosa, porque no podía ser separado nunca de él como de los demás [...]” (*Meditaciones*. AT VII, 75-76).

<sup>258</sup> *Meditaciones*. AT VII, 76.

<sup>259</sup> Recordemos que en el *Discurso*, y tiempo atrás en las *Reglas*, Descartes ya había decretado que cualquier cosas que nos despertara incertidumbre (por más mínima que ésta fuera) debía desecharse o tomarse por conocimiento falso.

<sup>260</sup> “[...] y descubría que en otros innumerables casos fallaban los juicios en las cosas de los sentidos externos. Y no solamente de los externos, sino también de los internos, porque ¿qué puede ser más íntimo que el dolor? Sin embargo he oído en alguna ocasión de aquellos a quienes les han cortado una pierna o un brazo, que a veces les parecía sentir todavía dolor en aquella parte del cuerpo de la cual carecían; por lo tanto, tampoco en mí parecía ser por completo cierto que me doliera algún miembro, aunque sintiera dolor en él.” (*Meditaciones*. AT VII, 76-77).

<sup>261</sup> *Meditaciones*. AT VII, 76-77.

nosotros reiteramos lo que líneas atrás hemos señalado: el sistema cartesiano no es un racionalismo a ultranza.

Pero ahora, cuando ya he empezado a conocerme mejor a mí mismo, así como también al autor de mi origen, *es cierto que no haya que admitir de manera temeraria todas las cosas que me parece tener de los sentidos, pero tampoco que haya que ponerlas todas en duda.*<sup>262</sup>

Cuando hacemos referencia a que pretendemos combatir las posturas que presentan a Descartes como un racionalista a ultranza, particularmente estamos pensando en la interpretación que hace Martin Heidegger sobre la filosofía cartesiana.

El 9 de junio de 1938, Heidegger dicta la conferencia intitulada *La época de la imagen del mundo*. Siendo la Edad Moderna dicha época, el filósofo alemán reconoce en ella cinco fenómenos fundamentales, a saber:

1. Ciencia: fenómeno esencial de esta era. Para saber la esencia de la ciencia moderna es importante considerar que en cada época se da una interpretación diferente de lo ente, de tal modo que los fenómenos naturales se ven y cuestionan de modo distinto.
2. Técnica mecanizada: es la transformación autónoma de la práctica, no una mera aplicación de la ciencia moderna. Es el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna. De lo cual se establece que la esencia de la técnica moderna es idéntica a la esencia de la metafísica moderna.
3. Introducción del arte en el panorama de la estética: la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia. Por tanto, el Arte es expresión de la vida del hombre.
4. Cultura: es la realización efectiva de los supremos valores a través del cuidado de los bienes más elevados del hombre. El obrar humano se interpreta y se realiza como cultura. Llega a

---

<sup>262</sup> *Meditaciones*. AT VII, 77-78. El énfasis es mío.

convertirse en una política cultural porque la esencia de la cultura implica que se cuide a sí misma.

5. Desdivinización: es la pérdida de los dioses, la cual ocurre en un doble proceso:

a) Cristianización de la imagen del mundo; esto es, poner el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto.

b) Concepción cristiana del mundo; es decir, el cristianismo transforma su cristiandad en una visión del mundo, con lo cual logra adaptarse a los tiempos modernos.

Es el primer fenómeno, la ciencia, el que será *objeto* de análisis para saber qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyacen en la Modernidad, y en general, cuál es, conforme a ella, la esencia de la Edad Moderna.

Según lo apunta Heidegger, es en la metafísica de René Descartes, en su exégesis de lo ente y la verdad, en su interpretación del hombre como *subjectum* (al que tiene que supeditarse todo ente en ser) donde encontraremos respuestas a estas cuestiones. Más aún, señala Heidegger, la metafísica cartesiana nos permite saber por qué, sólo a partir de la Modernidad, es posible hablar del mundo como imagen.

Así pues, el derrotero es Descartes. Pero en esta exposición de Heidegger encontramos un par de consideraciones que con dificultad reconocemos en la propuesta cartesiana. La primera corresponde a la noción de “empresa” que utiliza Heidegger en la exposición de la esencia de la ciencia moderna. Al respecto, trataremos de mostrar que dicho proceso fundamental de la ciencia moderna, según lo enuncia Heidegger, es difícil de reconocer, al menos, en la propuesta cartesiana.

La segunda cuestión versa sobre el *subjectum*, el hombre como sustancia pensante (*ego cogitare sum*) en terminología cartesiana. Como bien lo apunta Heidegger, el ser sujeto se convierte ahora en la

característica distintiva del hombre como ser pensante y representador, lo cual no quiere decir que el hombre esté ahora determinado según su Yo, de modo egoísta. Sin embargo, Heidegger, líneas más adelante, habla de un *egoísmo subjetivo* en el cual el Yo es determinado previamente como sujeto. En lo que atañe aquí, nuestro propósito es tratar de explicar en qué sentido se habla de egoísmo subjetivo si previamente, en relación al *subjectum* cartesiano, se ha señalado la imposibilidad de esta interpretación.

Si la ciencia es entendida como investigación, entonces debe estar fundada sobre el proyecto de un área de objetos delimitada, lo cual da como resultado, consecuentemente, que sea una ciencia particular y a su vez, que deba especializarse. Más aún (¿o peor aún?), nos dice Heidegger que “la especialización no es la consecuencia sino la causa del progreso de toda investigación”,<sup>263</sup> lo cual arroja como resultado que la ciencia moderna esté determinada, entre otras cosas, por el proceso fundamental de la *empresa*.

Con la palabra “empresa”, según el propio Heidegger nos dice, se entiende “ese fenómeno que hace que hoy día una ciencia, ya sea del espíritu o de la naturaleza, no sea reconocida como tal ciencia mientras no haya sido capaz de llegar a los institutos de investigación”<sup>264</sup> y, posteriormente en el segundo apéndice, añade: “La palabra <<empresa>> no tiene aquí un sentido peyorativo. Puesto que la investigación es, en su esencia, empresa...”<sup>265</sup> Pero, considerando la propia caracterización heideggeriana de empresa ¿por qué ésta es uno de los procesos fundamentales de la ciencia moderna? Es cierto que Heidegger señala en su descripción a la empresa como *un fenómeno que hace que hoy día la labor científica obtenga su valor en un instituto, pero ¿cuál es el sentido de este salto vertiginoso al iniciar hablando de la ciencia en la época*

---

<sup>263</sup> Martin HEIDEGGER. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 1998; p. 69.

<sup>264</sup> *Ídem*.

<sup>265</sup> *Op. cit.*, p.79.

moderna y terminar con un diagnóstico de la actividad científica en los albores del siglo pasado? Mentar “la empresa” como algo fundamental en la ciencia moderna difícilmente, al menos en la propuesta de Descartes, puede encontrarse. La acción o tarea que entraña dificultad y cuya ejecución requiere decisión y esfuerzo, esto es, la “empresa” cartesiana en lo absoluto tiene como fin un reconocimiento institucional. Según leemos en las *Meditaciones metafísicas*, lo que Descartes quiere alcanzar es un conocimiento seguro de aquello que existe. Su concepción de ciencia está encausada a encontrar primeros principios, pues de ellos exige que todo lo demás pueda deducirse y que, en el desarrollo de una deducción semejante, la consecuencia correspondiente siempre tiene que ser manifiesta en cuanto tal. Ya desde las *Reglas para la dirección del entendimiento*, Descartes indica que encontramos conocimientos que se refieren a objetos diversos, que se organizan en ciencias particulares, conocimientos de los cuales, si se los investiga, se advierte que se inmiscuyen unos en otros más allá de las ciencias particulares:

Puesto que todas las ciencias, tomadas en su conjunto, no son otra cosa que la sapiencia humana, que permanece una y la misma, al margen de a cuántos objetos diversos se aplique [...] Hay que suponer que todas las ciencias están entrelazadas entre sí, que es mucho más fácil estudiarlas simultáneamente a todas que apartar a una única del resto. Así pues, si alguien quiere investigar la verdadera constitución de las cosas, no tiene que emprender una única ciencia. Al fin y al cabo, todas ellas están entrelazadas entre sí y dependen unas de otras.<sup>266</sup>

Luego entonces, ¿cuál especialización y cuál empresa como proceso fundamental de la ciencia moderna en el proyecto, si se quiere pretencioso, de Descartes, a quien le imputa la paternidad de la Época Moderna?

Sobre la cuestión del *subjectum*, Heidegger señala que el fundamento de la metafísica cartesiana es el *cogito*. Siguiendo al autor,

---

<sup>266</sup> *Reglas*. AT X, Regla I.

esta auto determinación con certeza de si misma, este *ego cogito (ergo) sum*, expresa que al mismo tiempo que el pensar del hombre, el hombre mismo está también indudablemente presente. Y para el filósofo alemán, esto significa que pensar es representar. Así pues, una vez hecha esta igualdad, se nos dice que representar es situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Efectivamente, el “yo pienso” cartesiano acompaña a todas mis representaciones, pues jamás podemos pensar, dice Descartes en una carta a Mersenne, en algo sin tener al mismo tiempo la representación de nuestro espíritu como de algo que está capacitado para pensar en todo aquello que pensamos.<sup>267</sup>

Así pues, al ser el *cogito* el criterio por el cual el *subjectum* es la certeza fundamental, Heidegger lanza otra ecuación: *me cogitare = me esse* indudablemente representable y representado en todo momento. Y “El hecho de que en la ecuación fundamental de la certeza y, después, en el auténtico *subjectum* se mencione al *ego*, no quiere decir que el hombre esté ahora determinado según su Yo, de modo egoísta”.<sup>268</sup> Indudablemente, esto es así. Entonces, ¿por qué líneas más adelante hace mención de un “egoísmo subjetivo, para el que el Yo es determinado previamente como sujeto”?<sup>269</sup> Más aún, ¿por qué en el contenido propiamente de la conferencia nos dice que: “Sólo allí en donde el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en sentido del individualismo”.<sup>270</sup> Tal vez esto sea así, pero consideramos que desde la misma propuesta cartesiana esta posibilidad debe precisarse.

Que el pensamiento de lo pensado sea algo inmediato, se debe a que el pensamiento que el yo piensa es el propio yo, como lo tratamos de demostrar al hablar sobre el correlato entre existencia y

---

<sup>267</sup> Cf. *Correspondance*. AT III.

<sup>268</sup> Martin HEIDEGGER. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 1998; p. 88.

<sup>269</sup> *Op. cit.*, p. 89.

<sup>270</sup> Cf. p. 76

pensamiento. Pero de ello, no nos resulta posible concluir un “abuso de subjetivismo en sentido de individualismo” como lo indica Heidegger. Más aún, resulta inválido decir que del *cogito*, como primer principio de la filosofía, se deduce que sólo existe el yo, sus pensamientos y nada más. Y en las *Meditaciones* encontramos la prueba de ello:

Pero ahora, cuando ya he empezado a conocerme mejor a mí mismo, así como también al autor de mi origen, *es cierto que no haya que admitir de manera temeraria todas las cosas que me parece tener de los sentidos, pero tampoco que haya que ponerlas todas en duda.*<sup>271</sup>

Buscamos combatir al escéptico desafiante y al *cogito* dominante, e independientemente de ganarles o no la batalla, podemos sentirnos plenamente seguros de que conocemos las cosas porque las sentimos pero en realidad las conocemos hasta que las entendemos.<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup> *Meditaciones*. AT VII, 77-78; el énfasis es mío.

<sup>272</sup> *Meditaciones*. AT VII. Segunda meditación, 34.

## **Conclusión**

Uno de los objetivos de nuestro trabajo fue romper con la óptica, reducida, de considerar al sistema cartesiano como una doctrina filosófica encerrada en el racionalismo. Al ir en cada apartado revisando, confrontado y matizando algunos de los tópicos más representativos de la epistemología de Descartes, hemos pretendido mostrar que en lo absoluto su pensamiento filosófico se reduce, a manera de consigna ideológica, al famosísimo *cogito ergo sum*. Para ello, en este estudio desarrollamos dos de los grandes temas que componen la doctrina epistemológica de René Descartes: el escepticismo y el racionalismo.

En el capítulo inicial, abordamos los famosos argumentos escépticos de Descartes, presentando como antecedente de los mismos la postura de Michel de Montaigne. Decidimos dar dicho precedente en tanto que, al hablar del escepticismo cartesiano, es lugar común remitirse a las fuentes del escepticismo pirrónico, dando la impresión de que, después de ellos y antes de Descartes, el tema está sesgado.

Sobre la influencia de Montaigne en el pensamiento del siglo XVII, Peter Broke nos comenta que el filósofo y sacerdote Pierre Gassendi (1592-1655) fue admirador de Montaigne y Pierre Charron (1541-1603) y discípulo declarado de Sexto Empírico. Algunos de los amigos de Gassendi compartieron su entusiasmo, especialmente Francois La Mothe Le Vayer (1588) quien escribió diálogos acerca del escepticismo y Gabriel Naudé (1600-1653; librero del cardenal Richelieu). Los tres fueron conocidos como *libertins* término que denotaba ateísmo, cinismo, hedonismo e inmoralidad sexual.

Por otro lado, Burke adjudica el desprecio hacia Montaigne, a finales del XVII, a Descartes. Nos dice que, en tanto que Montaigne consideraba inteligentes a los animales, para Descartes eran sólo mecanismos. Además la propuesta mecanicista del mundo hacía que la concepción jerárquica del universo que tenía Montaigne resultara

caduca.<sup>273</sup> Las razones que ofrece Burke para señalar un rechazo por parte de Descartes a la postura montaigniana superan los intereses de nuestra investigación.

No obstante, lo que pretendemos al hacer dicha mención es poner en evidencia que, o bien se cree que en el siglo XVII únicamente se radicalizó el escepticismo de Montaigne (como lo hiciera, según Burke, Gassendi) o bien es un “enemigo intelectual” que Descartes buscaba combatir. El apartado de nuestro trabajo que se enfoca al escepticismo del erudito del siglo XVI, tiene como finalidad mostrar lo impreciso de esta lectura, pues ahí se abordan los parangones (por ejemplo, ambos critican la tendencia de fundamentar el conocimiento en las costumbres o creencias populares; asimismo, los dos señalan lo inapropiado que resulta considerar a los sentidos como la única y mejor fuente de conocimiento) y las distancias entre el espíritu dubitativo montaigniano y el cartesiano.

En el segundo capítulo, abordamos lo que nos parece el cimiento de la epistemología cartesiana: el método; en particular, la noción de orden como pábulo de su epistemología. En específico, aquí nos damos a la tarea de demostrar la significativa convergencia que tiene la tesis cartesiana con la postura de dos, relativamente recientes, teóricos de la ciencia: David Bohm y David Peat. De este esfuerzo, destacamos lo siguiente:

1. Dentro del *corpus* filosófico cartesiano, encontramos considerables elementos que nos permiten vincularlos- ya sea para criticarlos o resaltar su influencia actual- con las teorías “contemporáneas” de Bohm y Peat quienes abordan el tópico del orden. Dichos elementos se conjuntan en el método cartesiano y no en el sistema de coordenadas (como lo presentan los autores).
2. Si existe una vieja noción de orden que entra en conflicto con teorías nuevas como la de la relatividad, dicha noción no es

---

<sup>273</sup> Peter BURKE. *Montaigne*. Alianza, Madrid, 1983; p. 92-94.

producto de la filosofía cartesiana pues, según lo hemos presentado, siendo el orden el pábulo del método cartesiano éste presenta reveladoras coincidencias con la “innovadora” propuesta de David Bohm y David Peat.

El último de los temas que trabajamos en este estudio es el referente al *cogito*. Muy probablemente éste sea el tema más controversial de la filosofía cartesiana, pues de él se han derivado las más radicales lecturas: presentar a Descartes como el personaje que inaugura un tipo de filosofía cuya característica es la razón hegemónica -el *cogito*, tal como lo interpreta Heidegger. Otros, como García Morente, se centran en enfatizar que este tema es una clara manifestación de inconsistencia argumentativa por parte de Señor de la Turena, en tanto que no logra explicar cómo es posible la comunicación entre dos sustancias absolutamente distintas: la extensa y la pensante.

Frente a esto, aquí nuestros esfuerzos se dirigen a defender una interpretación que prueba que el dualismo cartesiano es interaccionista, y para lograrlo nos basamos, en los *Principios de la filosofía* (1644) obra que expresa su formalidad no sólo por el hecho de haber sido escrita en latín y haber sido dedicada a la princesa Elizabeth, sino que Descartes presenta su propuesta epistemológica y científica en un mismo conjunto, dividido en cuatro partes: I “Sobre los principios del conocimiento humano”, II “Sobre los principios de las cosas materiales”, III “Sobre el mundo visible” y IV “Sobre la Tierra”.

Así pues, si Descartes nos presenta certezas es porque ya ha enfrentado los embates del escepticismo más radical (a través de sus argumentos dubitativos como la falta de distinción entre la vigilia y el sueño o el del Genio maligno).

Si nos formula consignas metodológicas es en tanto que ha logrado, a través del orden, abordar y estudiar el mundo desde sus manifestaciones físicas y geométricas.

En suma, la lectura detenida de cada obra del Señor de la Turena nos demuestra, ya sea de modo amplio o sintético, que para él la filosofía tiene como propósito asir la realidad, la cual no puede ceñirse ni al panorama meramente empírico ni al concretamente racional; de lo cual resulta que la sustancia pensante es la guía y el criterio -mas no la tirana- en la búsqueda del conocimiento claro y distinto.

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Charles y TANNERY, Paul (editores). *Œuvres complètes de Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1964-1986; 11 vols.

BAILLET, Andrie. *Vie de Monsieur Des-cartes*. Garland. Nueva York, 1987; 2 vols.

BOHM, David y F. David PEAT. *Science, order, and creativity. A dramatic new look at the creative roots of science and life*. Bantam Books. Nueva York, 1987; 280 pp.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos*. Tomos I, II y III. Traducción de Almudena Montojo. Edición de María Dolores Picazo. Cátedra. Madrid, 2006.

STROUD, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación*. FCE, México, 1990; 217 pp.

## BIBLIOGRAFÍA

ARBAIZAR Gil, Benito. “El genio maligno en Descartes y la reiteración moderna de la metafísica” en *Revista de Filosofía*, vol. XXVII (1), 2002; pp. 223-248.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Leviatán. Buenos Aires, 2003; 168.

BENÍTEZ Grobet, Laura. “Descartes y Bacon: algunos aspectos metodológicos” en *Reflexiones en torno a la ciencia en René Descartes*. Laura Benítez, Zuraya Monroy, et al UNAM. México, 1993; 130 pp.

----- *El mundo en René Descartes*. UNAM. México, 1993; 162 pp.

----- *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. Porrúa. México, 2004; 160 pp.

----- “El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal”. *Revista Digital Universitaria*. 10 de abril de 2004, <<http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art15/art15.htm>> [Consulta: 01 de noviembre de 2011].

BEYSSADE, Michelle. “La règle de la vérité: une règle d’abord provisionnelle” en *Norms and Modes of thinking in Descartes*. *Acta Philosophica Fennica*, vol. LXIV, 1999; pp. 71-86.

BURKE, Peter. *Montaigne*. Traducción de Vidal Peña. Alianza, Madrid, 1983; 103 pp.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento I*. Traducción directa de W. Roces. FCE, México; 616 pp.

CASEY, Perin “Descartes and the legacy of Ancient Skepticism” en *A companion to Descartes*, Blackwell 2008; pp. 52-65.

CUNNING, David. “True and Immutable Natures and Epistemic Progress in Descartes *Meditations*” en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. XI (2) May 2003; pp. 235-248.

COTTINGHAM, John. *Descartes*. Traducción de Laura Benítez. UNAM. México, 1995; 256 pp.

----- *A Descartes dictionary*. Blackwell, Oxford, 1993.

DEVILLAIRS, Laurence. *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*. PUF. París, 1998; 125 pp.

DONEY, Willis. “Objections and Replies Within the Fifth Meditation” en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. XI (2) 2003; pp. 219-234.

GALLOIS, Andre. “The Indubitability of the Cogito” en *Pacific Philosophical Quarterly*, 81, 2000; pp. 363-384.

GARCÍA Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía. Época*. México; 403 pp.

GOMBAY, André. “Taking on Trust” en *Norms and Modes of thinking in Descartes. Acta Philosophica Fennica*, vol. LXIV, 1999; pp. 87-98.

GROSHOLZ, Emily. “Descartes and the Individuation of Perceptual Objects” en *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*. BARBER, Kenneth F. y GARCÍA Jorge J.E (editores). State University of New York Press. Nueva York, 1994; pp. 41-58.

GUERY, François. “Descartes et la «Méditation»: ce que méditer veut dire” en *Revue Philosophique de la France et de L'étranger*. No.2, Avril-Jun 2000; pp. 169-174.

HEIDEGGER, Martin. *Caminos de Bosque*. Alianza. Madrid. 2007; 279 pp.

HOFFMAN, Paul. “Descartes’s Theory of Distinction” en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXIV (1), 2002; pp. 57-78.

----- “Direction Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas” en *Pacific Philosophical Quarterly*, 83, 2002; pp. 163-179.

J.W. CORMAN, G.S. PAPPAS y K. LEHRER. *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. IIFs-UNAM; pp. 69-141.

KAITARO, Timo. "Descartes' Dualism and the Localization of Mental Functions" en *Norms and Modes of thinking in Descartes. Acta Philosophica Fennica*, vol. LXIV, 1999; pp. 171- 181.

KAUFMAN, Dan. "Descartes on the Objective Reality of Materially False Ideas" en *Pacific Philosophical Quarterly*, 81, 2000; pp. 385-408.

KOISTINEN, Olli y Tim KAJAMIES. "Descartes on Non-Identity and Dualism" en *Norms and Modes of thinking in Descartes. Acta Philosophica Fennica*, vol. LXIV, 1999; pp. 155-170.

LAZOS, Efraín. "Escepticismo y cartesianismo en las *Investigaciones filosóficas de Wittgenstein*" en *La certeza, ¿un mito?* UNAM-IIFs, 2002; pp. 151-166.

LENNON, Thomas M. "The Problem of Individuation among the Cartesians" en *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*. BARBER, Kenneth F. Y GARCÍA Jorge J.E (editores). State University of New York Press. Nueva York, 1994; pp. 13- 39.

LUNA Alcoba, Manuel. "Sujeto, tiempo e intuición según Descartes" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXVII (1) 2001; pp. 81-97.

MACARTHUR, David. "The Seriousness of Doubt and Our Natural Trust in the Senses in the First Meditation" en *Canadian Journal or Philosophy*, vol. XXXIII, No. 2, June 2003. University of Calgary Press; pp. 159-182.

MARGOT, Jean-Paul. *La Modernidad. Una ontología de lo incomprendible*. Programa Editorial. Universidad del Valle. Cali, Colombia, 2004; 141 pp.

----- . *Estudios cartesianos*. IIFs-UNAM. México, 2003; 225 pp.

MONROY Nasr, Zuraya. "Experiencia y método en René Descartes" en *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. Comps. Laura Benítez y Miriam Rudoy. UNAM. México, 1994; 207 pp.

----- . *El problema cuerpo-mente en Descartes. Una cuestión semántica*. UNAM-Facultad de Psicología. México; 2006; 186 pp.

----- . "René Descartes: sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente cuerpo" en *Revista Latinoamericana de filosofía*, vol. XXIV, (1) (otoño 1998); pp. 5-21.

PABÓN S. de Urbina, José, *Diccionario manual. Griego-Español*. Vox, Barcelona, 1999.

PLATÓN. "Fedón" en *Diálogos*. Tomo III. Gredos. Madrid, 2008.

POPPER, Karl R. *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Paidós. Barcelona, 1999; 429 pp.

POPKIN, Richard. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford University Press, 2003; 415 pp.

ROBINET, André. “Descartes: critère logique de l'éminence et cause de soi (Sources hispaniques et françaises) en *Revista de Filosofía, Madrid*, vol. XIV (25) 2001; pp. 7-22.

ROSSI, Paolo. *Los filósofos y las máquinas 1400-1700*. Traducción de José Manuel García de la Mora. Editorial Labor. Barcelona, 1970; 177 pp.

ROZEMOND, Marleen. “Descartes on Mind-Body Interaction: What's the Problem?” en *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXVII (3), 1999; pp. 435-467.

SCHMALTZ, Tad M. “The Cartesian Refutation of Idealism” en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. X (4) 2002; pp. 513-540.

SCRIBANO, Emanuela. “Descartes et les fausses idées” en *Archives de Philosophie. Recherches et documentation*. Avril-Jun 2001. Tomo 64, cahier 2; pp. 259-278.

VELÁZQUEZ Zaragoza, Alejandra. *El espacio perceptual en René Descartes*. Tesis doctoral. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003; 238 pp.

WILLIAMS, Bernard. *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Traducción de Jesús Antonio Coll Mármol. Cátedra. Madrid, 1996; 399 pp.

WILSON, Margaret Dauler. *Descartes*. Traducción de José Antonio Robles. UNAM. México, 1990; 340 pp.

YRJÖNSUURI, Mikko. “The Scholastic Background of *Cogito ergo sum*” en *Norms and Modes of thinking in Descartes. Acta Philosophica Fennica*, vol. LXIV, 1999; pp. 47-70.