

ÁLVARO REVOLLEDO NOVOA

**HABLANDO DE OBJETOS FÍSICOS
NATURALISMO Y VEROSIMILITUD EN DESCARTES**

**SPEAKING OF PHYSICAL OBJECTS
NATURALISM AND VERISIMILITUDE IN DESCARTES**

**LA QUESTION DES OBJETS PHYSIQUES
NATURALISME ET VRAISEMBLANCE CHEZ DESCARTES**

Resumen

Este ensayo intenta revisar el punto de vista cartesiano sobre cómo la imaginación, la memoria y los sentidos nos permiten dar cuenta de los objetos materiales en una modalidad regida por tendencias naturales, razón por la cual he optado por denominarlo *naturalismo* en el sentido estricto que será explicado.

De manera específica, el ensayo se concentra principalmente en la *Sexta meditación*, en la que Descartes revisa su punto de vista respecto a estas otras tres *facultades* sometidas al dictado del entendimiento relacionándolas con el problema central del que se ocupa: Cómo demostrar la existencia del mundo exterior, de los objetos físicos.

Finalmente, señalo que la imaginación, la memoria y los sentidos no son útiles para el conocimiento de esencias pero sí para cuestiones de orden práctico en que no discutimos si las cosas materiales existen o no, y que por ello las aceptamos naturalmente dentro de los márgenes de la verosimilitud y la probabilidad.

Palabras clave: Objetos físicos; naturalismo; verosimilitud; Meditaciones Metafísicas; Descartes.

Abstract

This paper tries to examine Descartes's view about how imagination, memory and senses let us grasp material objects through natural tendencies, something the author

chooses to name *naturalism*. Thus concentrating on the *Sixth meditation*, Descartes's ideas are related to what his main problem is: how to show the existence of the external world, of the physical objects. It is pointed out that imagination, memory and sense are not useful to get to the essence of things but to deal with practical affairs for what the existence of material things is not a key question. The above-mentioned faculties are naturally accepted within the frame of verisimilitude and probability.

Key words: Physical objects; naturalism; verisimilitude; Metaphysics Meditations; Descartes.

Résumé

Cet essai vise à réviser le point de vue cartésien en ce qui concerne l'imagination, la mémoire et les sens et la manière dont nous observons, à travers de ceux-ci, les objets matériels dans une modalité réduite par tendance naturelle, raison pour laquelle je décidai de la nommer *naturalisme* dans le sens strict qui sera expliqué.

De manière spécifique, l'essai se base principalement sur la *Sixième Méditation*, dans laquelle Descartes révisé son point de vue en ce qui concerne trois *facultés* soumises aux préceptes de l'entendement, les mettant en relation avec le problème central dont il s'occupe : Comment démontrer l'existence du monde extérieur, des objets physiques ? Enfin, je tiens à signaler que l'imagination, la mémoire et les sens sont obsolètes en matière de connaissances d'essences, mais sont utiles pour des questions pratiques où nous ne débattons point l'existence ou non des choses matérielles, et que nous acceptons naturellement dans les limites de la vraisemblance et de la probabilité.

Mots clés: Objets physiques; naturalisme; vraisemblance; Méditations métaphysiques; Descartes.

"Solo podemos, pues, hablar del espacio, del ser extenso, etc. desde el punto de vista humano"

I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 42

Introducción: Del escepticismo radical a la duda razonable

Durante las lecturas y relecturas de las *Meditaciones metafísicas* en el Seminario de Historia de la Ciencia¹ pude conjeturar la siguiente idea: Si leemos las *Meditaciones*, no de un modo lineal y rígido sino en ascenso

¹ El presente ensayo constituye la investigación final presentada al Dr. Antonio Peña Cabrera para dicha Cátedra en los estudios de Doctorado en San Marcos.

a manera de una espiral², notaremos que varias de las afirmaciones planteadas en las primeras *Meditaciones* son replanteadas más adelante conforme avanzamos, a tal punto que lo que en un principio se declaraba de un modo más enérgico bajaba en tensión a un grado tolerable. Este es el caso, según veo, de las opiniones de Descartes respecto a la duda de los sentidos, la imaginación y la memoria. Sin embargo, ciertamente hay pareceres dominantes en el discurso cartesiano que no son revisables, como cuando se refiere al rol de la luz natural de la razón para dar cuenta de las cosas tal y como son en el discurso verdadero de la ciencia.

De acuerdo a esto, en el sistema de Descartes existen tesis fundamentales que son el soporte del discurso de las *Meditaciones metafísicas*, como la veracidad y bondad de Dios y la validez universal e indubitable del *cogito*, pero a la vez existen otras que van cambiando según el análisis y la argumentación. El motivo de este ensayo es revisar uno de esos puntos de vista, estrictamente sobre cómo la imaginación, la memoria y los sentidos nos permiten dar cuenta de los objetos materiales en una modalidad regida por tendencias naturales, lo que me ha permitido tomarme la licencia de denominarla *naturalismo*.

El presente ensayo se concentra principalmente en la *Sexta meditación*, en la que Descartes revisa su punto de vista respecto a estas otras tres *facultades* sometidas al dictado del entendimiento, relacionándolas con el problema central que atiende aquí: Cómo demostrar la existencia del mundo exterior, de los objetos físicos. El argumento más elemental es que la existencia de las cosas materiales pasa, en efecto, por asumir no solo la existencia de Dios sino además su veracidad, pues de acuerdo a su bondad y perfección, Dios no puede engañarnos toda vez que tenemos esta inclinación a aceptar un mundo externo de donde provenirían las ideas adventicias.

2 Asumo la sugerencia de B. Williams cuando dice: "(...) el desarrollo de las *Meditaciones* no se parece tanto a una línea recta como a una espiral: se toma un problema en un primer estadio de sus reflexiones y luego se le abandona, retomándolo en un estadio posterior. Así sucede con los objetos físicos". Cf., Bernard Williams, *Descartes, el proyecto de la investigación pura*, p. 271.

Sin embargo, en este ensayo pretendo reconstruir otro argumento, complementario al del Dios veraz, para dar cuenta del mundo de las cosas materiales, y el mismo parte de la siguiente afirmación que aparece continuamente en la *Sexta meditación*: “La naturaleza nos enseña”. Resumiríamos el argumento diciendo: “Aceptamos la existencia del mundo material porque la naturaleza nos enseña tal cosa”, o “Dado que hay en nosotros una tendencia natural a creer en cosas materiales existentes fuera de nosotros mismos, concluimos que dichas cosas existen”.

Como se ve, la argumentación apela a un *naturalismo* implícito en nuestro ser para aceptar que hay cosas exteriores. Se diría que casi no hay argumentación, y de eso se trata: Si nos concentramos únicamente en la pregunta sobre cómo demostrar la existencia de los objetos del mundo externo de acuerdo a nuestras propias tendencias naturales a creer en ello, caeríamos en la cuenta de que no tenemos que demostrar nada, pues es algo que está ahí de modo natural.

Este hubiera sido un gran salto por parte de Descartes, pero no ocurrió, sino que al contrario es quien, a pesar de señalar cierto *naturalismo* para las cosas materiales, plantea la duda escéptica de cómo demostrar la existencia del mundo externo a nuestra mente; duda que a sugerencia de Sir Peter Strawson debe ser superada por este mismo *naturalismo* que Descartes sospecha. Según Strawson, y siguiendo en esto a Hume³ (o al Hume naturalista, como él lo llama), “nadie acepta la existencia del mundo físico porque proporcione [la ciencia] la mejor explicación disponible (...) Es algo que estamos obligados a dar por sentado de manera natural en todos nuestros razonamientos y, en concreto, en todos los razonamientos que subyacen a nuestra aceptación de teorías físicas particulares”⁴.

3 “Quienquiera que se ha tomado la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo global ha disputado realmente sin antagonista, esforzándose en establecer por medio de argumentos una facultad que la Naturaleza ha implantado de antemano en nuestras mentes haciéndola inevitable”. Cf. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro 2, sec. 3, p. 183.

4 Peter F. Strawson, *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, p. 66. Para una mayor comprensión de la lectura del Hume naturalista en Strawson, léase mi ensayo “Nuevo bosquejo del Pirronismo. La duda escéptica y el naturalismo liberal strawsoniano”, presentado en la mesa redonda “Peter F. Strawson: Análisis y Metafísica”, realizada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas el 11 de Noviembre de 2006.

No obstante ser Descartes quien se sigue cuestionando en cómo probar la existencia de las cosas exteriores y ser quien además concibe a la ciencia racional como el único modo de dar cuenta del mundo verdaderamente, creemos que hay en esta *Sexta meditación* ese atisbo de *naturalismo* al modo strawsoniano que parte de una revalidación de las otras tres facultades –la imaginación, la memoria y los sentidos–, que frente a la certeza que ofrece el entendimiento, éstas solo sugieren el valor de la probabilidad, la conjetura y la verosimilitud, fáciles de aprovechar y tremendamente útiles ya no para la ciencia pero sí para la acción diaria y los asuntos de la vida práctica, en la que por cierto no dudamos de la existencia del mundo.

1. Qué entendemos por naturaleza

En la medida que hablamos aquí de *naturalismo*, es preciso determinar en qué sentido estamos empleando el término, y para ello revisaremos el término “naturaleza” en la obra de Descartes. Podemos afirmar que el concepto de naturaleza en Descartes tiene cuando menos tres sentidos distintos y reconocibles:

1. Naturaleza como el mundo creado por Dios, con sus leyes naturales (El universo material y extenso como un *plenum*).
2. Naturaleza como la esencia de lo humano, es decir, el alma racional (Entendimiento).
3. Naturaleza como el compuesto de alma y cuerpo (Imaginación, sentidos, memoria).

El primer sentido está desarrollado sobre todo en *Los principios de la filosofía* y también podemos encontrar referencias en el *Discurso del método*⁵. En *Los principios de la filosofía* se explica la física corpuscularista de Descartes influida por el copernicanismo

5 Cf. R. Descartes, *Los principios de la Filosofía*, parte segunda: Sobre los principios de las cosas materiales, y parte tercera: Sobre el mundo visible; y *Discurso del Método*, Quinta parte.

dominante⁶, en la que el universo es un *plenum*, es decir, donde no hay vacío⁷. Hamelin expresa, esta identificación entre extensión y materia en Descartes, del siguiente modo:

“Si la materia se identifica con la extensión y si la impenetrabilidad está dada desde el momento en que se da cierta porción de extensión, la extensión es por sí misma lo lleno; en el universo no existe el vacío absoluto”⁸.

Pero hay un pasaje de las *Meditaciones* que resume lo que significa “naturaleza” según este primer sentido:

“Y no hay duda de que todo lo que me enseña la naturaleza tiene algo de verdad, pues por naturaleza en general entiendo ahora o bien a Dios mismo o bien la coordinación de las cosas creadas e instituida por Dios; y por mi naturaleza en particular entiendo el conjunto de todas las cosas que Dios me ha concedido”⁹.

Este párrafo citado consideraba tres cosas como “naturaleza”: i) Dios mismo; ii) la coordinación de la creación de Dios, o sea, las leyes naturales establecidas por Dios mismo; y iii) lo que Dios me ha concedido en tanto ser, es decir, el pensamiento (mi naturaleza). Nótese que una cuarta posibilidad de *naturaleza*, adicional a los tres sentidos de nuestro esquema inicial, sería Dios mismo. Esto se entendería en la medida en que Dios es esencia, y su esencia sería la de un ser pensante

6 Así describe Kuhn a la física de Descartes. Kuhn explica: “Al pasar de sus leyes del movimiento y de las colisiones a la estructura del universo copernicano, Descartes introdujo un concepto que ha enmascarado de forma muy notable las bases corpusculares de su ciencia y su cosmología. El universo cartesiano está lleno, y la materia que lo ocupa tienen una estructura particular en cada punto del espacio. No obstante, Descartes hizo un uso imaginativo del vacío en la determinación del comportamiento de su particular *plenum*”. Cf. Thomas S. Kuhn, *La revolución copernicana*, p. 308.

7 “La ecuación de la materia con la extensión significaba que todo espacio extenso debía estar lleno de materia, o mejor, que debía ser materia. No puede haber vacío”. Cf. Richard S. Westfall, *La construcción de la ciencia moderna*, p. 57.

8 Octave Hamelin, *El sistema de Descartes*, p. 341. La misma idea en Koyré: “La famosa identificación cartesiana de la materia con la extensión (...) entraña consecuencias de gran alcance, siendo la primera de ellas la negación del vacío, que Descartes rechaza de un modo aun más radical que el propio Aristóteles”. Cf. Alexandre Koyré, *Del universo cerrado al universo infinito*, p.98.

9 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación VI, AT, IX, 64.

existente por sí mismo que reúne en sí todas las perfecciones (existencia, infinitud, bondad, veracidad, etc.). Pero para nuestros fines, la naturaleza de Dios, o Dios como naturaleza, estaría incluida en nuestra segunda categoría de naturaleza, como esencia racional.

Según esto, el segundo sentido de naturaleza sería el sentido más fuerte, pues, como señalamos anteriormente, naturaleza es sinónimo de esencia, y más estrictamente, esencia racional. Sobre esto dice Descartes:

“(…) Conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”¹⁰.

El tercer y último sentido de “naturaleza”, en nuestro esquema, representa el sentido más ligado a lo corporal, a lo sensible, y por lo mismo, a lo menos esencial a nuestra naturaleza humana. No obstante, es desde este sentido de “naturaleza” que empleamos aquí el término *naturalismo*, pues interesa rescatarlo para nuestro reconocimiento de las cosas materiales. En efecto, desde este último es factible dar cuenta de los objetos materiales, como algo externo. Y los juicios que damos desde estas facultades constituyen lo verosímil, pues están ligados no a la certeza sino a la voluntad libre del control racional, que en ocasiones induce a error.

Es posible hablar entonces de un *naturalismo* en el sentido de “naturaleza” como compuesto de alma y cuerpo, al conceder cierto valor cognitivo práctico a la imaginación combinada con los sentidos y la memoria. Dicho *naturalismo* está ligado a la acción libre, que es anterior y distinta de la preocupación científica por la verdad. Por tanto, este *naturalismo* no debe ser evaluado desde el plano de la certeza, sino de acuerdo a lo verosímil y los resultados prácticos de la acción cotidiana.

10 R. Descartes, *Discurso del Método*, Cuarta parte, p. 108.

Además de la garantía de Dios, al ser veraz, para dar cuenta de la existencia de los objetos físicos del mundo exterior, este *naturalismo* del compuesto considera a la imaginación, los sentidos y la memoria como decisivos para que podamos *hablar* de las cosas materiales (teniendo en cuenta que se tratan de juicios libres no estrictamente controlados por la razón) en nuestras acciones cotidianas en el plano de lo verosímil, aunque es el entendimiento la única facultad que da cuenta de la esencia (universal) de los cuerpos y la única desde la cual podemos hacer ciencia (certeza).

2. El conocimiento y las facultades no cognitivas

Según Descartes, solo podemos hacer ciencia usando el entendimiento o razón, pues esta facultad (la luz natural) nos permite *ver* el universal. Esto significa que el conocimiento es una actividad estrictamente racional que exige el criterio de la evidencia de lo claro y distinto más allá de cualquier inferencia inductiva ligada a la experiencia sensible¹¹.

Descartes también señala nítidamente que cuando conocemos participan de dicha actividad dos elementos, y es lo que de común sirvió a la filosofía moderna hasta Kant como estructura básica: Un sujeto que conoce de un lado y las cosas u objetos cognoscibles del otro.

En la Regla VIII, Descartes señala:

“Nada puede ser mas útil aquí que investigar qué es el conocimiento humano y hasta donde se extiende (...) Y a fin de hacer la experiencia en la cuestión propuesta, en primer lugar, dividiremos todo lo que atañe a ella en dos partes; pues debe referirse o a nosotros que somos capaces de conocimiento, o a las cosas mismas que pueden

11 Resulta interesante el comentario de Lakatos sobre cómo los newtonianos, enfrentados al programa de investigación científico cartesiano, se vieron obligados a oponerse a la tiranía de los principios fundamentales, evidentes por sí mismos y apriorísticos, y a cambiar, por ello, los criterios de la prueba y de la crítica científica y el propio concepto de conocimiento. A esta concepción newtoniana del conocimiento Lakatos le llama “positivismo defensivo” y fue la que usó Newton para afirmar que en ciencia sólo hay lugar para las proposiciones probadas (por prueba inductiva experimental). Cf. Imre Lakatos, “El efecto de Newton sobre las reglas de la ciencia”, en *La metodología de los programas de investigación científica*, pp. 264-265.

ser conocidas (...) Y, ciertamente, observamos en nosotros que el entendimiento solo es capaz de ciencia, pero que puede ser ayudado o impedido por otras tres facultades, a saber, la imaginación, el sentido y la memoria”¹².

En este último párrafo citado hay un par de consideraciones importantes:

1. El ser humano es capaz de conocer *las cosas mismas*, y esto solo es posible mediante el entendimiento, pues es el único capaz de ciencia. Es decir, conocemos *las cosas mismas* a través del discurso científico llevado a cabo racionalmente; y
2. Las otras tres facultades, imaginación, memoria y sentidos, podrían ayudar al entendimiento, esto es, ser parte del discurso científico.

La respuesta a esto último es un no rotundo. La imaginación, la memoria y los sentidos no sirven para la ciencia, pues al estar ligadas al cuerpo, solo podrían dar cuenta de los particulares, y la ciencia es solo del universal. En el mejor de los casos, estas facultades solo participarían de modo accidental con el universal, en lo que Descartes llama el plano de lo relativo.

Así pues, Descartes distingue, entre todas las cosas, dos órdenes; según lo absoluto y lo relativo:

“Llamo absoluto a todo aquello que contiene en sí la naturaleza pura y simple, sobre la cual es la cuestión: por ejemplo, todo lo que se considera como independiente, causa, simple, universal (...) y también lo llamo lo más simple (...) Y relativo es lo que participa en la misma naturaleza, o al menos en algo de ella (...), además comprende en su concepto otras cosas que yo llamo relaciones: tal es lo que se llama dependiente, efecto, compuesto, particular”¹³.

Según esto, la imaginación, la memoria y los sentidos serían algo así como *facultades no cognitivas*, pues quedó claro que el conocimiento

12 R. Descartes, *Reglas para la dirección del Espíritu*, Regla VIII, p. 398.

13 *Ibidem*, Regla VI, p. 382.

corresponde únicamente al entendimiento, que mira lo absoluto, lo universal, y que estas otras "facultades" le interrumpen. Es más, la salida de Descartes, desde la óptica del conocimiento, es deshacerse¹⁴ del influjo negativo de éstas:

"La memoria, al menos aquella que es corporal y semejante a la de los animales, no es en nada distinta de la imaginación: se concluye, pues, con certeza que, si el entendimiento se ocupa de cosas que no tienen nada corpóreo o semejante a lo corpóreo, no puede ser ayudado por estas facultades, sino que, por el contrario, a fin de no ser entorpecido por ellas, debe prescindir de los sentidos y despojar a la imaginación"¹⁵.

Sin embargo, hay un "conocimiento" para el que estas otras facultades parecieran mejor dispuestas que el mismo entendimiento: la existencia de las cosas materiales. Respecto a la imaginación, afirma Descartes:

"Y de mi facultad de imaginar, que experimento que uso cuando considero las cosas materiales, parece seguirse que éstas existen; pues cuando considero atentamente qué es la imaginación, se me muestra como cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo intimamente presente a ésta y, por lo tanto, existente"¹⁶.

Si atendemos fielmente a las expresiones del texto citado, notaremos que la imaginación se fija en el cuerpo presente, esto es, el particular, y de allí se deduce su existencia. En ningún momento se ha declarado que la imaginación sirva para saber qué es esa cosa o cuerpo presente, es decir, para dar cuenta de la esencia del cuerpo material, sino solo, y de manera probable, para inferir la existencia de esa cosa. La imaginación no sirve para dar cuenta de lo universal y simple, pero aplicada a los cuerpos nos sugiere la hipótesis de su existencia.

14 "Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar". Cf. R. Descartes, *Discurso del método*, Cuarta parte, p. 107.

15 R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla XII, p. 417.

16 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación VI, AT, IX, 57.

Obviamente, la imaginación no es útil para conocernos a nosotros mismos, en tanto seres racionales, es decir, para conocer nuestra esencia, pero ocurre que cuando el entendimiento se vuelve hacia el cuerpo, la imaginación *participa* y ofrece la idea adventicia de un cuerpo existente. Dice Descartes:

“Y considero que esta capacidad de imaginar que hay en mí, en cuanto difiere de la de entender, no se requiere para mi propia esencia, esto es, para la de mi mente; pues aunque careciera de ella, no hay duda de que yo seguiría siendo el mismo que ahora soy; de donde parece seguirse que depende de alguna cosa diferente de mí. Y fácilmente entiendo que si existe algún cuerpo al que la mente esté de tal manera unida que se aplique voluntariamente a él como inspeccionándolo, puede ocurrir que yo imagine las cosas corpóreas por medio de él; de manera que este modo de pensar solo difiere del puro entender en que la mente, cuando entiende, se vuelve de algún modo hacia sí misma y examina alguna idea de las que hay en ella, mientras que cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo que es conforme a una idea que o bien ha sido entendida por la mente o bien ha sido percibida por los sentidos (...) de aquí conjeturo que probablemente existe cuerpo”¹⁷.

Llegados a esta parte cabe preguntarse por qué motivos algunas lecturas e interpretaciones de Descartes han maximizado la duda cartesiana respecto a lo sensorial e imaginativo. En la *Primera* y *Segunda meditaciones*, en efecto, la duda sobre la información sensorial acumulada es radical, pero, como estamos señalando aquí, ese punto de vista es modificado otorgándole cierto valor a los sentidos y la imaginación, al menos cuando se trata de reconocer la probable existencia de las cosas materiales.

Al parecer, las razones por las que Descartes mismo buscaría desentenderse, en algunas partes, de la imaginación y los sentidos obedecen a su preocupación por la que algunos hombres se verían tentados a quedarse solo en ese plano, en el plano de lo probable y lo verosímil, y no acceder al plano de la ciencia, que es el plano del

17 *Ibidem*, Meditación VI, AT., IX, 58.

entendimiento. Como ya se indicó, desde la imaginación y los sentidos no conoceríamos las esencias, ni a Dios:

“Pero si hay muchos que están persuadidos de que es difícil conocer lo que sea Dios, y aun lo que sea el alma, es porque no elevan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles y están tan acostumbrados a considerarlo todo con la imaginación, que es un modo de pensar particular para las cosas materiales, que lo que no es imaginable les parece ininteligible”¹⁸.

3. El juicio conduce al error

Al principio indicamos que Dios¹⁹ era la fuente principal de nuestra seguridad cuando queremos dar cuenta de las cosas materiales. Y esto porque parte de la perfección divina está en ser siempre veraz²⁰. Por ello, cuando decimos que los sentidos nos engañan o que nos equivocamos en lo que imaginamos a partir de la información proveniente de los sentidos, lo que queremos afirmar es que el error no es sustancial a los sentidos o a la imaginación, pues son facultades otorgadas por Dios a los seres humanos, sino al libre albedrío, como rasgo distintivo de la humanidad.

El error está en el ejercicio de la voluntad libre para afirmar o negar juicios respecto a cosas de las que no tenemos certeza. Es decir, no solo Dios no es causa directa del error humano, ni tampoco ninguna de estas otras facultades no cognitivas en sí mismas, sino nuestra libertad de asentir cuando no estamos seguros. De esa forma, la voluntad se extiende más allá de los límites de las cosas que se entienden. Esa es la

18 R. Descartes, *Discurso del método*, Cuarta parte, p. 112.

19 Como se dirá más adelante, el error depende de la voluntad, y Dios no puede asegurarnos que todos los juicios serán controlados por la razón. Esto depende de la voluntad humana: “A partir de todo lo cual es completamente evidente que, no obstante la inmensa bondad de Dios, la naturaleza del hombre, como compuesto de mente y cuerpo, puede ser falaz a veces”. Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación VI, AT, IX, 69.

20 “Dios es verísimo y fuente de toda luz (...) de modo que no es posible que nos equivoque, es decir, que sea directamente la causa de errores a los que nosotros estamos sujetos y que nosotros experimentamos en nosotros mismos”. Cf. R. Descartes, *Los Principios de la filosofía*, I, 29, p. 39.

causa del error. El juicio no controlado por la razón se desboca y, en ocasiones, conduce al error. Así dice Descartes en *Los principios de la filosofía*:

“Dado que hemos sido niños antes de ser adultos y que en unas ocasiones hemos juzgado con acierto y en otras con error acerca de cosas que se han presentado a nuestros sentidos cuando aun no habíamos alcanzado el uso completo de nuestra razón, distintos juicios emitidos con precipitación nos impiden acceder al conocimiento de la verdad”²¹.

El error, no es causado ni por Dios ni por el entendimiento ni por ninguna de las otras facultades; el error es causado por la voluntad, cuando ésta emite juicios sin control racional, sin certeza: “(...) los errores no dependen tanto de nuestro entendimiento como de nuestra voluntad”²².

Descartes enfatiza el papel de la voluntad como causa del error, pero señala que podemos abstenernos de enjuiciar para evitar caer en error. Es decir, la libertad en sí misma no puede ser causa del error, pues somos igualmente libres para suspender el juicio:

“Pero aun cuando quien nos hubiera creado fuera todopoderoso y también encontrara placer en engañarnos, no dejamos de experimentar que poseemos una libertad tal que siempre que nos place, podemos abstenernos de asumir en nuestra propia creencia las cosas que no conocemos bien, y de este modo, impedir el error”²³.

Según Descartes, podemos contemplar por el entendimiento sin emitir juicios sobre cosas externas. De esa forma, el entendimiento no yerra:

“(...) Cuando el pensamiento que se conoce a sí mismo (...) aun cuando persista en su duda acerca de las otras cosas, usa de circunspección para intentar extender su conocimiento aun más, halla en

21 *Ibidem*, I, 1, p. 21.

22 *Ibidem*, I, 31, p. 40.

23 *Ibidem*, I, 6, p. 24.

sí, en primer lugar, las ideas de varias cosas; y mientras simplemente las contempla sin afirmar ni negar que exista algo fuera de sí que sea semejante a estas ideas, el pensamiento está libre del peligro de equivocarse”²⁴.

¿Cuál es la causa del error? No es ni Dios, ni el entendimiento, ni las facultades no cognitivas, ni la libertad en sí mismas. El error proviene de los juicios que se emiten libremente, basados no en un control racional sino expuestos solo con probabilidad, es decir, sin un conocimiento cierto:

“Cuando percibimos alguna cosa, no estamos en peligro de equivocarnos si no juzgamos acerca de ella en forma alguna (...) Lo que provoca que ordinariamente nos equivoquemos, es que frecuentemente juzgamos a pesar de no haber llegado a tener un conocimiento exacto de aquello acerca de lo cual juzgamos”²⁵.

4. La naturaleza nos enseña

Hemos llegado a la sección en que revisamos con atención la expresión “la naturaleza nos enseña” que aparece en varias ocasiones en la *Sexta Meditación*. Debemos recordar que el sentido de “naturaleza”, a emplearse en esta parte, es el tercer sentido de nuestro esquema, es decir, naturaleza como compuesto de alma y cuerpo.

Las facultades no cognitivas –la imaginación, los sentidos y la memoria–, cobran una mayor importancia aquí, pues corresponden a la “naturaleza” en tanto compuesto. Así, existen en nosotros, como compuestos, tendencias naturales que nos llevan a aceptar lo que estas facultades nos sugieren. Una de esas sugerencias, es la existencia de las cosas materiales.

Reproduzco *in extenso* un párrafo central de la *Sexta meditación*:

“Pero al tratar de explicarme por qué cierta tristeza del alma es consecuencia de no sé que sensación de dolor, y cierta alegría lo es

24 *Ibidem*, I, 13, p. 29.

25 *Ibidem*, I, 33, p. 41.

de la sensación de cosquilleo, o bien por qué aquella confusa punzada del estómago que llamo hambre me indica que tengo que comer, y la sequedad de la garganta de que tengo que beber, etcétera; cuando trataba de explicarme estas cosas, digo, no encontraba otra razón sino que así me lo enseñó la naturaleza; pues no hay ninguna afinidad (al menos que yo entienda) entre esa punzada y la voluntad de comer, es decir, entre la sensación de la cosa que provoca el dolor y el pensamiento de tristeza que resulta de esta sensación. Y las demás cosas que juzgaba sobre los objetos de los sentidos también parecía haberlas aprendido por naturaleza, pues antes de que sopesara algunas razones que lo probaran, ya estaba yo convencido de que esos juicios se tienen así, es decir, por naturaleza”²⁶.

Indicamos al inicio cómo el punto de vista de Descartes sobre la información sensorial iba girando en espiral, de un escepticismo radical a una duda razonable. Si antes dudaba totalmente de los sentidos, ahora esta duda se vuelve un poco más permisiva, y admite que en ocasiones los sentidos podrían ofrecer información correcta, sobre todo con respecto a la existencia de las cosas materiales, de acuerdo a lo que nuestra “naturaleza” nos enseña:

“En cuanto a las razones por las que me había convencido de la verdad de las cosas sensibles, no me fue difícil refutarlas. Pues parecía que la naturaleza me impelía a muchas cosas de las que la razón me disuadía, y por lo tanto juzgaba que no hay que confiar mucho en las cosas que la naturaleza nos enseña (...) Pero ahora, tras empezar a conocer mejor tanto a mí mismo como al autor de mi origen, ciertamente no juzgo que tenga que admitir a la ligera todas las cosas que parecen ofrecerme los sentidos; sin embargo, tampoco debo ponerlas todas en duda”²⁷.

La naturaleza nos enseña, justamente, que tenemos un cuerpo, y que, aunque no es esencial a nuestro ser racional, está ahí unido a nuestra alma, y es esa unión la que nos permite dar cuenta de las cosas materiales externas a nosotros:

26 R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Meditación VI, AT, IX, 60.

27 *Ibidem*, Meditación VI, AT, IX, 61.

"Y no hay duda de que todo lo que me enseña la naturaleza tiene algo de verdad (...) Ahora bien, no hay nada que esta naturaleza me enseñe más expresamente que esto: que yo tengo un cuerpo, que está mal cuando siento dolor, que necesita alimento o bebida cuando tengo hambre o sed, etc.; por lo tanto, no debo dudar de que haya algo de verdad en ello. La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no solo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él, de tal manera que formo una sola cosa con él"²⁸.

Reconozcamos el valor cognitivo práctico de estas otras tres facultades que no son útiles para el conocimiento científico en los siguientes pasajes:

"Pues bien, esta naturaleza [esto es, el compuesto de mente y cuerpo] me enseña a evitar las cosas que producen sensación de dolor, y a procurar las que producen sensación de placer, y cosas semejantes; pero no parece que nos enseñe, además, que debamos concluir algo sobre las cosas exteriores a nosotros a partir de estas percepciones de los sentidos sin el examen previo del entendimiento, pues el verdadero conocimiento sobre esto no parece pertenecer al compuesto, sino a la mente solo"²⁹.

"(...) Me he acostumbrado a alterar el orden de la naturaleza, porque uso las percepciones de los sentidos como si fueran reglas ciertas para discernir cuál es la esencia de los cuerpos externos, sobre la cual, sin embargo, no indican nada que no sea muy oscuro y confuso, pues tales percepciones solo me las ha dado la naturaleza para indicarle a la mente qué cosas son cómodas o incómodas para

28 *Ibidem*, Meditación VI, AT, IX, 64. El que dicha unión no sea de un alma que pilotea al cuerpo, al modo platónico, lo expresa Descartes también en *El discurso del método*: "(...) El alma racional (...) que ha de haber sido expresamente creada (...) no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío (...) sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros a fin de constituir así un hombre verdadero". Cf. R. Descartes, *Discurso del método*, Quinta parte, pp. 130-131.

29 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación VI, AT, IX, 65.

el compuesto del que ella forma parte, y solo en esta medida son lo bastante claras y distintas³⁰.

Hay dos cosas importantes dichas en estos dos párrafos citados: i) la naturaleza como compuesto enseña a evitar el dolor y buscar el placer; y ii) el verdadero conocimiento, incluso de las cosas materiales, pertenece solo al entendimiento. Como lo dijimos más arriba, estas otras facultades no conocen el universal, sino solo particulares, por tanto no se puede hacer ciencia con ellas. El trozo de cera es visto no en tanto trozo de un cuerpo cualquiera con cualidades dispersas, sino como un cuerpo extenso. Pero la extensión es vista con la inspección de la mente, no con los sentidos ni la imaginación. Si la extensión es el universal, la esencia de los objetos físicos, ésta no es captada por la experiencia sensible, sino por la percepción de la mente atenta. En ningún momento se ha sugerido que las otras tres facultades no cognitivas sirvan para conocer la extensión de los cuerpos. Pero ¿habrá algo más que la naturaleza nos enseñe que evitar el dolor y perseguir el placer?

Hemos sugerido, en la introducción, que este *naturalismo* del compuesto humano en que las facultades de la imaginación, los sentidos y la memoria tienen su aparición podría ayudarnos en cuestiones de orden práctico, pues se trataría de dejarnos llevar por nuestras tendencias naturales a creer, a juzgar, que existen las cosas materiales, sobre todo en asuntos de la vida cotidiana en que no requerimos discutir si existen o no.

De esa forma, el escepticismo radical mostrado en las primeras *Meditaciones* se diluye y solo nos queda una duda humana, razonable, prudente, sobre lo que los sentidos nos comunican; atrás ha quedado esa duda enfermiza y absoluta. Ningún ser humano puede vivir en una dimensión tal de cuestionamiento. Y de eso se trata, de cómo estas otras facultades nos sirven más para la vida que el propio entendimiento, útil principalmente para la ciencia y la certeza. Nuestros actos diarios no requieren de tal certeza; les basta la probabilidad.

30 *Ibidem*, Meditación VI, AT, IX, 66.

Hacia las líneas finales de la *Sexta meditación*, muestra Descartes un cambio de parecer respecto a esta duda generalizada al principio:

“Sabido que todas las sensaciones sobre las cosas que miran al bienestar del cuerpo indican mucho más frecuentemente lo verdadero que lo falso, y puesto que casi siempre puedo usar varias de ellas para examinar la misma cosa, y también la memoria, que enlaza las cosas presentes con las pasadas, y el entendimiento, que ya ha examinado todas las causas del error, ya no debo temer que las cosas que los sentidos me muestran diariamente sean falsas, y las hiperbólicas dudas de estos últimos días deben ser rechazadas como ridículas”³¹.

Bajo ningún concepto exigía Descartes una duda absoluta aun para el plano de las acciones y la vida práctica. La duda es una estrategia cuya finalidad es buscar los fundamentos del conocimiento científico a la luz de la razón. Fuera de ese ámbito, las otras tres facultades son perfectamente útiles para enseñarnos, conforme a nuestra naturaleza (como compuesto), lo que nos conviene y lo que no, y en ellas podemos atender a nuestras tendencias naturales a aceptar que hay cosas fuera de nosotros, aunque no conozcamos por medio de ellas las esencias de las cosas:

“Sin embargo, *debe destacarse que solo entiendo que debemos servirnos de una forma de duda tan generalizada cuando comenzamos a aplicarnos a la contemplación de la verdad. Pues es cierto que en cuanto se refiere al gobierno de nuestra vida estamos obligados con gran frecuencia a guiarnos por opiniones que solo son verosímiles, pues las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas*”³².

Reflexión final: Descartes desde Kant

En la gnoseología kantiana, el entendimiento usa conceptos para explicar las intuiciones de los objetos, pero los cuerpos no son conoci-

31 *Ibidem*, Meditación VI, AT, IX, 71.

32 R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, I, 3, p. 22.

dos en sí mismos, sino solo como fenómenos. Según Kant, es lo único que se conoce; esto es, conocemos el "cuerpo" de acuerdo a nuestra sensibilidad y no el objeto en sí. Por tanto, para Kant conocer la extensión es conocer el fenómeno³³. Así lo expresa: "Solo podemos, pues, hablar del espacio, del ser extenso, etc., desde el punto de vista humano"³⁴.

Siguiendo este marco kantiano respecto al conocimiento de los cuerpos, vemos que, para Descartes, la imaginación, la memoria y los sentidos nos permiten conocer los objetos (los cuerpos) en tanto fenómenos, es decir, solo parcialmente, en tanto particulares, como mera representación empírica, pero que es el entendimiento la facultad que obtiene una representación del objeto tal y como es en sí mismo, percibiendo el universal, esto es, conociendo a los cuerpos en su esencia, como extensión. El entendimiento así, percibe el universal en el particular, como cuando la mente percibe la extensión en el trozo de cera.

Vemos que lo que para Kant hubiera sido suficiente, es decir, el conocimiento fenoménico de los cuerpos mediante nuestras intuiciones sensibles, para Descartes no lo es, pues el conocimiento fenoménico de los objetos mediante la imaginación y los sentidos no alcanza para hacer ciencia, en la concepción cartesiana. Como hemos explicado aquí, Descartes buscaba la certeza en el conocimiento, y ésta solo podía provenir del entendimiento.

Bibliografía

DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Madrid, Editorial Gredos, 1987.

_____, *Principios de la Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

33 "La representación de un cuerpo en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta. Esta receptividad de nuestra facultad cognoscitiva se llama sensibilidad y es completamente distinta del conocimiento del objeto en sí mismo, aun en el caso de que pudiera penetrarse hasta el fondo de dicho fenómeno". Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 44.

34 *Ibidem*, B 42.

- _____, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- _____, *Discurso del Método*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- HAMELIN, Octave, *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1949.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Editorial Tecnos, 1988.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Santillana Ediciones, 2006.
- KOYRÉ, Alexandre, *Del universo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1979.
- KUHN, Thomas S., *La revolución copernicana*, Barcelona, Editorial Ariel, 1978.
- LAKATOS, Imre "El efecto de Newton sobre las reglas de la ciencia", en *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- STRAWSON, P. F. *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, traducción e introducción de Susana Badiola, Madrid, Antonio Machado Libro, 2003.
- WESTFALL, Richard S. *La construcción de la ciencia moderna*, Barcelona, Editorial Labor, 1980.
- WILLIAMS, Bernard, *Descartes, el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.

Correspondencia:

Álvaro Revolledo Novoa

Docente de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM

Correo electrónico: alvarorevolledo@gmail.com