

Christopher Biffle

*Un paseo guiado por las
Meditaciones metafísicas de René
Descartes*

INTRODUCCION	
	La vida de Descartes
	La tradición en la filosofía de Descartes
	Lo nuevo de la filosofía cartesiana
	Un sumario de las Meditaciones
	Pensando como Descartes
LEER DESCARTES	
Prefacio del traductor	
Meditación I	
	Pensando sobre la Meditación I
Meditación II	
	Pensando sobre la Meditación II
Meditación III (primera mitad)	
	Pensando sobre la Meditación III (primera mitad)
Meditación III (segunda mitad)	
	Pensando sobre la Meditación III (segunda mitad)
Meditación IV	
	Pensando sobre la Meditación IV
Meditación V	
	Pensando sobre la Meditación V
Meditación VI	
	Pensando sobre la Meditación VI
Escribiendo sobre Descartes	
Apéndice A La vida de Descartes	

[Apéndice B](#) Textos de Agustín, Anselmo y Tomás

INTRODUCCION

Antes de que empecemos a pasear por las **Meditaciones Metafísicas** de René Descartes, necesitarás saber algo de su vida y de lo que su filosofía tenía de tradicional y de nuevo. Después, te haré un breve repaso de las **Meditaciones** mismas y te ofreceré una oportunidad de pensar al estilo de Descartes. Finalmente, te haré algunas sugerencias acerca de cómo solucionar algunas dificultades de la lectura de Descartes. Lee despacio, subraya las frases importantes y toma tus propias notas al margen. Piensa a la vez que yo.

La vida de Descartes

Descartes nació en La Haie en Touraine, Francia. Tuvo una salud delicada durante su juventud, por lo que se le permitió dormir hasta bastante tarde por la mañana. Más tarde, esas largas mañanas se convirtieron en periodos dedicados a la reflexión filosófica. Todos sus profesores reconocieron la habilidad del joven Descartes con las matemáticas y la filosofía; y después de su periodo escolar Descartes comenzó un intento de aprender del "libro del mundo". Viajó y sirvió en el ejército entre los veintidós y los treinta y dos años de edad. Desilusionado, a los 33, se recluyó en Holanda y comenzó a escribir los pensamientos filosóficos que había desarrollado durante sus diez años de aventura. Dos de sus obras principales fueron **Discurso del método** (1637) y **Meditaciones Metafísicas** (1641). Además de su obra filosófica, Descartes hizo importantes contribuciones a las matemáticas. Unió álgebra y geometría al crear un sistema de coordenadas que todavía lleva su nombre: cartesiano. Este sistema le hizo uno de los pioneros del cálculo. Hacia el fin de su vida, Descartes viajó a Estocolmo para instruir a la reina Cristina de Suecia en filosofía.

No le entusiasmaba vivir en el país "de los osos polares y el hielo". Para acabar de arreglarlo, la reina le obligaba a levantarse al alba para las clases. Con su frágil salud, pronto enfermó y murió en 1650.

Una noche de su vida merece especial atención. El 10 de noviembre de 1619, Descartes tuvo tres sueños que le cambiaron la vida. En uno de esos sueños oyó un ruido "como un trueno", que el interpretó como el Espíritu de la Verdad descendiendo sobre él. A la mañana siguiente estaba convencido de que los sueños le vaticinaban que crearía un método unificador para la filosofía y que establecería los fundamentos de una "ciencia nueva y admirable". Con el nuevo método intentó situar a la filosofía firmemente en el moderno mundo de las ciencias nuevas y liberarlas de sus alianzas con las autoridades antiguas.

La tradición en la filosofía de Descartes

Las dos épocas filosóficas antes de Descartes y el Renacimiento fueron la Clásica y la Medieval. A pesar de su intención de empezar una "ciencia nueva y admirable", pueden encontrarse aspectos importantes de su filosofía en filósofos anteriores. Descartes mismo indica que sus argumentos contra la certeza en **Meditación I** pueden encontrarse en el filósofo clásico, Sexto Empírico. (Verás cómo trata de refutar estos argumentos escépticos en **Meditaciones II-IV**). Otra influencia en Descartes fue el filósofo griego de la época clásica, Platón (siglo IV a.C.). Descartes usa el concepto platónico de la relación entre lo perfecto y lo imperfecto para probar la existencia de Dios. En diálogos

como **Fedón**, **Banquete**, y **República** Platón arguye básicamente que cuando hacemos un juicio, como «**Esta no es una pintura perfectamente hermosa**», eso implica que tenemos una idea acerca de lo que de hecho es la belleza perfecta, aunque sólo sea de un modo vago. Del mismo modo que nuestra idea de una mesa puede ser derivada de nuestra experiencia actual con una mesa dada [de comedor, de escritorio, de arquitecto] nuestra idea de la belleza puede derivarse de nuestra experiencia actual con la belleza perfecta (en el argumento de Platón, en un tiempo anterior a nuestro nacimiento). Podemos pensar que la belleza perfecta existe cada vez que usamos el conocimiento de ella para juzgar que algo no es perfectamente bello.

Ahora piensa por unos momentos, lee de nuevo el párrafo anterior y trata de decir en tus propias palabras lo que acabo de decir de Platón.

Lo que parece que dices de Platón es _____

Has mencionado como ejemplo una mesa de comedor. Para lo que creo que está diciendo Platón, mi ejemplo sería _____

El modo en que se aplica al argumento de Platón acerca de la belleza perfecta es _____

Descartes adapta la idea platónica para probar la existencia de Dios. Descartes sabe que es un ser imperfecto. Pero esto implica también que él sabe lo que es un ser perfecto. La idea de un ser perfecto sólo puede venirle de un ser realmente perfecto. Por tanto, mientras que Platón concluye que existe la belleza perfecta, Descartes deduce que el ser perfecto, Dios, existe. (Hablaemos más sobre esta prueba a lo largo de nuestro paseo).

El Dios de Descartes, de cualquier modo, es el Dios de los filósofos medievales cristianos. Descartes está de acuerdo con sus predecesores medievales en que Dios es su creador. Descartes continúa la tradición de la filosofía medieval de que Dios imprime su sello en la mente del hombre del mismo modo que un alfarero deja su marca en las ollas que hace. Repitiendo muchos sermones medievales, Descartes contempla este Dios en asombro y reverencia al final de la **Meditación III**. Hay que ser respetuoso con los poderes de ese Dios, con una Iglesia católica de tradición secular y con sus poderosos valedores, como hace Descartes en su prefacio a las **Meditaciones** (que no hemos incluido en esta edición). La conexión que Descartes establece entre la existencia de Dios con su esencia fue por primera vez establecida claramente por Anselmo de Aosta (s. XI) en su **Proslogion**, y el problema de Descartes con la existencia del error en la creación por un Dios perfecto también preocupó a Agustín de Hipona (s. V) en sus **Confesiones**. Ahora trata de resumir todo esto.

Lo que Descartes debe a Platón es _____

El modo en que lo aplica para probar la existencia de Dios es _____

Algunas ideas y problemas que hereda de los filósofos medievales son _____

Lo nuevo de la filosofía cartesiana

Algunos aspectos novedosos de la filosofía de Descartes le cualifican como el "padre de la filosofía moderna".

En **Meditación I** Descartes analiza un trozo de cera y distingue entre lo que se aprende de la cera por medio de los sentidos y lo que se aprende por la mente. En el proceso, desarrolla una nueva definición de las características esenciales de un cuerpo. Puesto que el color, forma, olor y solidez de la cera cambian cuando se calienta, ninguna de estas cosas puede ser parte de su carácter esencial. La cera es cera, ya sea dura o blanda, brillante o mate, de buen olor o inodora. Descartes arguye que nos apercibimos de todas estas características cambiantes a través de los sentidos, y por tanto, nuestros sentidos no nos dicen nada de las características inmutables, esenciales, de la cera. Sólo el examen atento de nuestras mentes revela que la cera —y por tanto todos los cuerpos—, son por su esencia espacialmente extensos, flexibles y maleables. Esta definición no sensible de la materia llevará, en su momento, a la descripción matemática de la materia por Newton en el siglo XVII.

Descartes defiende así que la mente es una cosa y los sentidos otra. Lo que la mente sabe con certeza no procede de los sentidos. De hecho, en todas las **Meditaciones** Descartes describe la mente como completamente separable de cuerpo. Una distinción tan aguda entre cuerpo y alma ha dado lugar a la expresión "dualismo cartesiano" y ha sido una herencia importante en la historia de la psicología. En cierta forma, el viaje cartesiano hacia el interior de su propia mente hace posible el discurso psicoanalítico de Freud a principios del s.XX.

Descartes comparte la preocupación de los filósofos medievales por la existencia de Dios, pero a diferencia de las pruebas anteriores de su existencia, la de Descartes depende de la demostración anterior de su propia existencia. Esto es un cambio importante. Cuando Anselmo demuestra la existencia de Dios, lo hace en el contexto de un largo sermón, el **Proslogion** (ver el apéndice B). Anselmo está insatisfecho con su prueba si no le hace sentirse más cercano a Dios. Cuando Descartes usa argumentos similares, lo hace en el contexto de una meditación emprendida para hacerle sentir más seguro de sus propias conclusiones. La prueba de Anselmo le lleva hacia Dios; la de Descartes queda subsumida en un proyecto más grande e importante: su propia paz mental.

Descartes casi nunca cita a nadie. Un posible argumento medieval en defensa de una tesis mostraría que la Biblia, o Aristóteles, o alguien que hubiera vivido hacía mucho tiempo, decían lo mismo. De modo que ser verdad es ser coherente con la sabiduría del pasado. Descartes sospecha incluso de su propio pasado. En **Meditación I** se libera expresamente de todas sus creencias anteriores. En **Meditación III** se cuestiona lo que ha establecido en la **Meditación II**. En **Meditación IV**, tiene que revisar de nuevo lo que ha dicho en la **Meditación III**. No sólo no queda satisfecho con una verdad que algún sabio sostuviera siglos antes, sino que tampoco se satisface con una verdad que creyó ser cierta unos momentos antes. El pasado, incluso su propio pasado, tiene que mirarse siempre con prevención.

Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino, los tres mayores predecesores medievales de Descartes, perdieron mucho tiempo explicando la relación entre un Dios perfecto y unas criaturas imperfectas. Si ponemos mucho énfasis en la perfección de Dios, se abre un abismo insalvable entre lo divino y la creación. De modo que el problema de la filosofía medieval es demostrar al mismo tiempo el abismo absoluto entre el universo y Dios y definir algún puente (¿gracia, Cristo, razón, fe?) sobre ese abismo. Descartes, un filósofo renacentista, pierde gran parte de su tiempo tratando de salir de su propia cabeza. No es tanto el desorden del Universo lo que le preocupa como el desorden de sus propios pensamientos. El abismo que preocupa a Descartes es el que existe entre su pensamiento y su objeto. No piensa tanto sobre el Universo y Dios como acerca de su propio pensar sobre el Universo y Dios.

¿Cuáles son los aspectos nuevos de la filosofía cartesiana? (Ya has notado que en, filosofía, un paseo significa que avanzas sólo para retroceder. O, por decirlo de manera más positiva, vuelves atrás para poder avanzar.)

Los puntos novedosos en Descartes son _____

Un resumen de las Meditaciones

En **Meditación I**, Descartes comienza a interrogarse por la cuestión fundamental de su pensamiento: ¿hay algo que pueda conocer con completa certeza? En su búsqueda de certeza, Descartes se dedica a dudar de todas sus opiniones anteriores. Si hay cualquier posibilidad de dudar de ellas, no pueden ser completamente ciertas. Descartes busca un fundamento, una roca sólida bajo las cambiantes apariencias de este mundo. Duda de sus sentidos e incluso le es difícil distinguir el sueño de la realidad. (Esto es interesante, a la luz de su antiguo sueño.) En este punto, no encuentra ningún método cierto de distinguir los sueños de la vigilia. Imagina que hay un ser maligno, un gran mentiroso, que le confunde en todo momento. Si pudiera encontrar una auténtica verdad, ni siquiera un ser maligno todo poderoso podría hacerle dudar de ella, habría encontrado una certeza inicial absolutamente segura.

La **Meditación II** rescata el proyecto de la duda del escepticismo absoluto por el famoso argumento de que la única idea de la que no se puede dudar es "**Yo dudo**". Cuando dudo, puedo dudar de cualquier cosa excepto del hecho de que yo tengo que existir para poder dudar de que existo. "«Yo soy, yo existo», tiene que ser verdadero en cualquier momento que lo digo o que lo pienso". ¿Pero qué o quién es este "yo"? Para Descartes, este "yo" es una cosa que piensa. Descartes tiene una idea "clara y distinta" de la mente (el alma) de un modo en que no hay idea clara y distinta del cuerpo. Al final de la **Meditación II**, Descartes puede decir: "De momento, no admito en mí mismo otra cosa que la mente". De este modo, Descartes comienza un proceso de duda metodológica y puede dudar de todo excepto de sí mismo, de la mente, del "yo" que duda.

En la **Meditación III** Descartes se impone la tarea de demostrar la existencia de Dios. Es importante recordar la dirección del pensamiento cartesiano aquí: desde la certeza del yo se llega a la certeza de Dios. Eso es nuevo. En esencia su argumento aquí es que la idea de un ser supremamente perfecto viene de una causa supremamente perfecta (Dios mismo). Algo que es más perfecto (la idea de Dios) no puede ser producida por algo que es menos perfecto (la mente de Descartes), por tanto, Dios existe porque Él es la única causa posible de la idea que Descartes tiene de Él.

La **Meditación IV** continúa con una descripción de las características de Dios y comienza explorando las cuestiones acerca de la verdad y el error. Dios, cuya existencia acaba de probar, no puede engañarnos. Un Dios que engañara no sería un ser perfecto, esto es, no sería Dios. Pero si Dios no puede engañar, ¿de dónde vienen los errores y confusiones? Descartes dice que el error es una función de la aplicación incorrecta de la voluntad a los objetos de la voluntad. Podemos querer hacer más de lo que podemos comprender correctamente. Sin embargo, continúa diciendo que aquellas cosas que percibimos **clara y distintamente** son verdaderas. La búsqueda cartesiana de la certeza es ahora una función de búsqueda de lo claro y distinto.

La **Meditación V** ofrece dos pruebas adicionales de la existencia de Dios y comienza a examinar la realidad del mundo sensible de la que dudó tan vigorosamente en las **Meditaciones**

previas. En una de las pruebas, Descartes argumenta que es tan imposible de concebir una cadena de montañas sin valles como pensar un Dios que no existiera. Dios es a su existencia como una cadena montañosa a sus valles; donde haya uno, necesariamente habrá el otro. Dios tiene todas las perfecciones; existir es una perfección; por tanto, Dios tiene que existir. (De modo similar al argumento ontológico usado algunos cientos de años antes por Anselmo. Mira el apéndice B.) En la demostración siguiente, Descartes argumenta que Dios tiene que existir para garantizar que Descartes mismo continúe existiendo. Puesto que él no puede ser la causa constante de su propia existencia, Dios tiene que ser esa causa y por tanto Dios tiene que existir. Tras haber demostrado una vez más la existencia de Dios, Descartes puede afirmar todo conocimiento de las ideas claras y distintas, incluso el conocimiento, en principio, del mundo. Una vez yo mismo estoy seguro, Dios está seguro, y la existencia del mundo y de los objetos materiales puede ser, al menos en principio, protegida del proyecto original cartesiano de duda.

La **Meditación VI** trata de la existencia de las cosas físicas y de la distinción entre la mente y el cuerpo. Puesto que Dios no nos engaña y puesto que tiene que haber una causa de nuestras ideas de la realidad física, "se sigue que los objetos físicos existen." Para un filósofo del siglo veinte, acostumbrado a pensar de modo diferente, esta afirmación puede parecer obvia. Pero para Descartes, la **Meditación VI** ha salvado la realidad del yo, de Dios, del mundo. Desde un punto de apoyo firme, su propia existencia, Descartes ha salvado su mundo de la destrucción por la duda.

Pensando como Descartes

En la obra que estás a punto de leer, Descartes destruye su mundo y lo vuelve a recomponer. Comienza por preguntarse qué sabe con seguridad. Para empezar a comprender su método filosófico, escribe cinco juicios de los que estés bastante seguro:

1. _____.
2. _____.
3. _____.
4. _____.
5. _____.

De los cinco que acabas de escribir, ¿cuáles son los dos más fáciles de poner en duda?

El más fácil de poner en duda sería el número _____, porque es posible que _____.

Podría dudar del número _____ porque es vagamente posible que _____.

Seguramente, admitirás que hay grados de certeza. ¿Qué certeza tienes de las previsiones del hombre del tiempo para este fin de semana?

Estoy seguro en un _____ por ciento del tiempo que hará este fin de semana.

Prueba a hacer lo mismo para grados de certeza cada vez más altos.

Estoy seguro en un _____ por ciento de que _____.

Y aún estoy más seguro de que _____.

¿De eso estoy seguro en un _____ por ciento!

¿Estás convencido de que los triángulos tienen tres lados?

Estoy convencido en un ____ por ciento.

¿Cuál de tus cinco afirmaciones te parece tan cierta como que los triángulos tienen tres lados? Estoy convencido al ____ por ciento de que _____, porque _____.

Acabas de empezar a practicar el pensamiento al estilo cartesiano. Has comenzado por pensar en cosas de las que creías que eran ciertas. Has dudado de la completa certeza de dos de ellas. Empezaste a ver que era posible estar más seguro de la certeza de algunas verdades que de otras. Has encontrado una certeza standard (una verdad que pudieras saber con tanta certeza como que los triángulos tienen tres lados). Después, has usado este baremo para establecer un grado máximo de certeza. Descartes hace algo parecido. En **Meditación I** comienza buscando verdades absolutas. Propone y rechaza, por razones interesantes, clases enteras de ideas. Termina la **Meditación** con una certeza de la que está seguro por completo. En las siguientes **Meditaciones** comienza a encadenar cuidadosamente las verdades de las que puede estar perfectamente seguro. A cada paso invoca argumentos contra sí mismo y los refuta. En esencia, cree que puede estar absolutamente seguro, en primer lugar, de que él existe; después, de que Dios existe; a continuación, de que cualquier idea que perciba "clara y distintamente" es verdadera, de que se equivocará sólo cuando combine incorrectamente la voluntad y el entendimiento, de que los principios de la matemática son verdaderos y finalmente de que el mundo material existe.

Del mismo modo que uno de los mejores modos de apreciar un deporte es practicarlo, uno de los mejores caminos para comprender filosofía es tratar de resolver problemas filosóficos por uno mismo. Descartes, en **Meditación III** demuestra que Dios existe. Prueba a hacer lo mismo. Y después practica el estilo cartesiano criticando tu propia argumentación. Finalmente, imitando fielmente a Descartes, trata de refutar tus propias objeciones.

Dios es un ser que _____

Ahora voy a asociar varias verdades obvias y a deducir de ellas que Dios existe. En primer lugar, es un hecho que _____, porque _____.

En segundo lugar, es un hecho también que _____

porque _____. Además, se puede afirmar que _____ y que _____.

De todo esto, se sigue que Dios existe porque _____

Al reconsiderar mi argumentación, observo que el paso más débil es _____, porque _____.

Pero esto se explica porque _____.

Con todo esto, estoy seguro en un ____ por ciento de que Dios existe y al ____ por ciento de que mi prueba no puede ser puesta en duda por ninguna persona sensata.

Si no has conseguido un 100 por cien de seguridad en los dos últimos puntos, no estás a la

altura de las exigencias de Descartes. Pero tendrás muchas otras oportunidades a lo largo del paseo para pensar como Descartes.

LEER DESCARTES

Leer cualquier libro escrito hace mucho es como un viaje en el tiempo. Leer Descartes puede ser tan confuso como si una mañana te encontraras al levantarte en el París del s. XVII. En las **Meditaciones Metafísicas**, a continuación, te vas a encontrar lanzado en medio de un mundo y de un modo de pensar y de costumbres mentales que te son extrañas. Este paseo está pensado para ayudarte a encontrar tu camino entre ellas.

Deja que te ayude a empezar con buen pie guiándote muy lentamente por el primer párrafo. Esta es la primera frase:

"He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias."

¿Qué crees que significa esto?

Está diciendo _____

Ahora vamos a mirar más detenidamente esta larga frase. La mejor estrategia a la hora de analizar frases largas es examinar las cláusulas separadas por las comas y concentrarse en el significado de cada una de las unidades. Por ejemplo:

"He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas..."

Esto, aislado, ya no resulta muy difícil de entender. ¿Qué le ocurrió en su juventud? _____

Ahora le añadimos la siguiente cláusula:

"He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, **y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto.**"

Está describiendo un progreso. Primero ocurrió algo en su juventud y después ocurrió otra cosa.

Está diciendo _____

Ahora añade el resto de la frase y busca cuál es el final del progreso.

"He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido

como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; **de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.**"

La primera frase es crucial porque enuncia el problema de Descartes y qué tendrá que hacer para solucionarlo. La cláusula anterior en negrilla presenta su proyecto de solución.

Su problema es _____ . Su solución es _____ .

En este punto, quizá entiendas la primera frase mejor que la primera vez que la leíste. Aquí está el resto del primer párrafo. Vuelve a leerlo varias veces, parte las frases en piezas más pequeñas y más inteligibles, toma notas al margen y subraya los puntos importantes.

"Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar. Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones."

Ahora, trata de parafrasear cada cláusula:

En la primera dice _____ .

En la segunda dice _____ .

En la tercera dice _____ .

¿Cuál es, en esencia, el tema de este primer párrafo?

Lo que va a hacer es _____ porque

Algo que puedes haber comprendido a estas alturas es que el modo de leer filosofía es diferente del modo en que lees normalmente. Normalmente, lees en línea recta. Empiezas por el principio y avanzas hacia el final. En la mayoría de los casos, es imposible leer filosofía de esta manera. Tienes que volver atrás, pararte, reflexionar, traducir las ideas al margen con tus propias palabras, subrayar, volver atrás de nuevo y después continuar lentamente hacia adelante. Te voy a guiar a lo largo de la mayor parte de los pasos que tengas que dar. Además, tienes que subrayar cuidadosamente y escribir anotaciones al margen. Si no estás seguro de lo que tienes que escribir al margen, trata de contestar esta pregunta una y otra vez "¿Cuál es la idea general de este párrafo?" Si en alguna ocasión no entiendes algo, señálalo con un signo de interrogación.

Aparte de la ocasional dificultad del estilo cartesiano, su método filosófico puede causarte alguna dificultad. Antes de que yo empezara a leer filosofía, imaginaba que filosofar era algo que uno hacía cuando no podía dormir, y que empezaba, más o menos, así:

"El universo es un lugar enorme y yo soy muy pequeñito. ¿Dónde acaba el Universo? Si viajara por el Universo y llegara al lugar donde acaba, ¿qué habría más allá? ¿Algo? ¿Nada? ¿En qué estoy pensando?"

Por "**filosófico**" entendía cualquier cosa que pareciera magnífica y confusa. Estás a punto de descubrir lo que Descartes entiende por pensamiento filosófico. Mientras que mis preguntas no hicieron sino confundirme, las tuyas le condujeron a una mayor claridad. Traza una línea a través de la página en cualquier lugar que parezca empezar un asunto importante. A veces, él mismo critica sus propias respuestas. Lee muy lentamente en estos puntos. Parte de su método es decir cosas que, llegado el momento, decide que son falsas. Hay excelentes ejemplos de esto en **Meditación I**. Ya los indicaré cuando aparezcan.

Ahora vuelve a pensar en lo que he dicho para iniciar el paseo y toma todas las notas que necesites para guiarte en tu camino.

Cuando vuelva a pensar estas páginas introductorias, querría recordar _____

Prefacio del traductor¹

El latín en el que se escribieron las **Meditaciones** (1641) no parecía ni anticuado ni pasado de moda a su audiencia del siglo XVII, por lo que no veo porqué el inglés al que se las traduzca debería sonar raro a sus lectores modernos. Por tanto, he procurado verter las **Meditaciones** en una prosa inglesa sencilla y directa —aun cuando eso supusiera apartarme un tanto de la dicción o sintaxis del latín de Descartes. Espero que, de este modo, pueda aumentar el número de lectores que contemplen las **Meditaciones** como el informe de un proyecto filosófico vivo.

En otra obra (su **Réplica a Bourdin**), Descartes describe este proyecto con una sencilla metáfora. Si sospechamos que las manzanas de un barril están podridas —dice—, deberíamos sacarlas todas, examinarlas una por una, y volver a meter en el barril las que estén sanas. De acuerdo con ello, después de notar que sus creencias son dudosas, Descartes decide desembarazarse de todas ellas y re-educarse desde el principio (**Meditación I**). La primera creencia que vuelve a "meter en el barril" es que él mismo existe (**Meditación II**). Y, desde esta mínima verdad, intenta establecer con certeza que Dios existe (**Meditaciones III-V**), que podemos estar absolutamente seguros de la verdad de lo que aprehendemos "clara y distintamente" (**Meditaciones IV-V**), de que el mundo físico existe (**Meditación VI**) y de que su mente es distinta de su cuerpo (**Meditación VI**).

Por lo general, ofrezco la traducción de las **Meditaciones** sin notas ni comentarios. Diré algo, de todos modos, acerca de las expresiones que empiezan a aparecer a mediados de la **Meditación III** —expresiones como "realidad subjetiva", "realidad formal", "realidad eminente", "grado de realidad", "substancia" y "naturaleza". Descartes parece haber supuesto que sus lectores estarían familiarizados con estos términos antes de abrir las **Meditaciones**, pero hoy en día hay pocos que dominen el mundo conceptual del que esas expresiones toman sus significados.

En ese mundo, hay diferentes **grados** de realidad, así como diferentes **tipos** de realidad. Esto nos suena extraño porque nosotros tendemos a pensar que o bien algo es completamente real, o completamente irreal —que no hay un territorio entre la existencia y la no existencia. Pero Descartes pensaba de otro modo.

Tal como él lo veía, cuanto más cerca está una cosa de ser una substancia (o sea, una cosa que exista por sí misma), tanto mayor es su grado de realidad. Así, una cadena tiene un grado de realidad mayor que uno de sus eslabones, puesto que la cadena puede existir más o menos en sí misma mientras que el eslabón no puede existir sin ella. De modo similar, si las cosas como los eslabones derivan su existencia momento a momento de Dios (tal como Descartes sugiere al final de la **Meditación III**), Dios tiene un grado de realidad mayor que tales cosas.

Ahora compara el eslabón en la cadena con, digamos, Sherlock Holmes. Puesto que Holmes es una substancia, mientras que el eslabón es algo que debe existir en una substancia, Holmes tiene un grado de realidad mayor que el del eslabón. No obstante, parece que el eslabón es **más** real que Holmes: mientras que el eslabón es algo que podemos ver y tocar de hecho, Holmes es un ente de ficción. Para señalar esta diferencia, Descartes distingue entre la realidad objetiva (**objectiva realitas**, en latín) y la realidad formal (**formalis realitas**). Las cosas que son objeto del pensamiento de alguien se dice que tienen realidad objetiva, mientras que las cosas que **nosotros** decimos que "existen

¹ Este es el prefacio a la edición inglesa. Lo introduzco porque contiene explicaciones interesantes sobre algunos conceptos cartesianos.

realmente", se dice que tienen realidad formal. Así, el eslabón en la cadena y la cadena misma en la moto tienen ambos realidad formal (y también realidad objetiva, cuando alguien piensa en ellos), pero Holmes sólo tiene realidad objetiva. (La realidad de Dios —a saber, realidad eminente— se supone que guarda con la realidad formal, sobre poco más o menos, la misma proporción que la realidad formal tiene con la realidad objetiva.)

La distinción entre realidad objetiva y realidad formal se conecta con una concepción de las **naturalezas**. Tal como Descartes lo ve, una naturaleza puede existir o bien objetiva o bien formalmente. Piensa, por ejemplo, la naturaleza del sol. Cuando Descartes contempla esta naturaleza como dotada de realidad objetiva (esto es, cuando piensa en su aparición en la mente de alguien como un objeto o como un pensamiento), la llama **la idea de Sol**. Pero cuando contempla la mismísima naturaleza dotada de realidad formal, simplemente la llama **el Sol**. De modo que, de acuerdo con Descartes, "la idea del Sol es el Sol mismo existiendo en el pensamiento, no formalmente como lo hace en el firmamento, sino objetivamente —esto es, tal como las cosas existen normalmente en el entendimiento" (**Réplica a Caterus**). Los pasajes en los que parece que Descartes está diciendo que él **es** una naturaleza pensante, por tanto, no tendrían que dejarse de lado como meras maneras de hablar (¡o de traducir!). En la teoría de Descartes, una mente existente **es** una naturaleza —una naturaleza con realidad formal. Y, similarmente, un objeto existente físicamente es una naturaleza —una naturaleza material con realidad formal.

Ronald Rubin
Claremont, California

René Descartes

Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre¹

RESUMEN DE LAS SEIS MEDITACIONES SIGUIENTES

En la primera, propongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales, al menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta el presente. Y, aunque la utilidad de una duda tan general no sea patente al principio, es, sin embargo, muy grande, por cuanto nos libera de toda suerte de prejuicios, y nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar a nuestro espíritu a separarse de los sentidos, y, en definitiva, por cuanto hace que ya no podamos tener duda alguna respecto de aquello que más adelante descubramos como verdadero.

En la segunda, el espíritu, que, usando de su propia libertad, supone que ninguna cosa de cuya existencia tenga la más mínima duda existe, reconoce ser absolutamente imposible que él mismo sin embargo no exista. Lo cual es también de gran utilidad, ya que de ese modo distingue fácilmente aquello que le pertenece a él, es decir, a la naturaleza intelectual, de aquello que pertenece al cuerpo. Mas como puede ocurrir que algunos esperen de mí, en ese lugar, razones para probar la inmortalidad del alma, creo mi deber advertirles que, habiendo procurado no escribir en este tratado nada que no estuviese sujeto a muy exacta demostración, me he visto obligado a seguir un orden semejante al de los geómetras, a saber: dejar sentadas de antemano todas las cosas de las que depende la proposición que se busca, antes de obtener conclusión alguna. Ahora bien, de esas cosas, la primera y principal que se requiere en orden al conocimiento de la inmortalidad del alma es formar de ella un concepto claro y neto, y enteramente distinto de todas las concepciones que podamos tener del cuerpo; eso es lo que he hecho en este lugar. Se requiere, además, saber que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas tal y como las concebimos: lo que no ha podido probarse hasta llegar a la cuarta meditación. Hay que tener, además, una concepción distinta acerca de la naturaleza corpórea, cuya concepción se forma, en parte, en esa segunda meditación, y, en parte, en la quinta y la sexta. Y, por último, debe concluirse de todo ello que las

cosas que concebimos clara y distintamente como substancias diferentes —así el espíritu y el cuerpo son en efecto substancias diversas y realmente distintas entre sí: lo que se concluye en la sexta meditación. Y lo mismo se confirma en esta segunda, en virtud de que no concebimos cuerpo alguno que no sea divisible, en tanto que el espíritu, o el alma del hombre, no puede concebirse más que como indivisible; pues, en efecto, no podemos formar el concepto de la mitad de un alma, como hacemos con un cuerpo, por pequeño que sea; de manera que no sólo reconocemos que sus naturalezas son diversas, sino en cierto modo contrarias. Ahora bien, debe saberse que yo no he intentado decir en este tratado más cosas acerca de ese tema, tanto porque con lo dicho basta para mostrar con suficiente claridad que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, dando así a los hombres la esperanza en otra vida tras la muerte, como también porque las premisas a partir de las cuales puede concluirse la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la física: en primer lugar, para saber que absolutamente todas las substancias —es decir, las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios— son incorruptibles por naturaleza y nunca pueden dejar de ser, salvo que Dios, negándoles su ordinario curso, las reduzca a la nada; y en segundo lugar, para advertir que el cuerpo, tomado en general, es una substancia, y por ello tampoco perece, pero el cuerpo humano, en tanto que difiere de los otros cuerpos, está formado y compuesto por cierta configuración de miembros y otros accidentes semejantes, mientras que el alma humana no está compuesta así de accidentes, sino que es una substancia pura. Pues aunque todos sus accidentes cambien (como cuando concibe ciertas cosas, quiere otras, siente otras, etc.) sigue siendo, no obstante, la misma alma, mientras que el cuerpo humano ya no es el mismo, por el solo hecho de cambiar la figura de algunas de sus partes; de donde se sigue que el cuerpo humano puede fácilmente perecer, pero el espíritu o alma del hombre (no distinguo entre ambos) es por naturaleza inmortal.

En la tercera meditación, me parece haber explicado bastante por lo extenso el principal argumento del que me sirvo para probar la existencia de Dios. De todas maneras, y no habiendo yo querido en ese lugar usar de comparación alguna tomada de las cosas corpóreas (a fin de que el espíritu del lector se abstraiera más fácilmente de los sentidos), puede ser que hayan quedado oscuras muchas cosas, que, según espero, se aclararán del todo en las respuestas que he dado a las objeciones que me han sido hechas. Así, por ejemplo, es bastante difícil entender cómo la idea de un ser soberanamente perfecto, la cual está en nosotros, contiene tanta realidad objetiva (es decir, participa por representación de tantos grados de ser y de perfección), que debe venir necesariamente de una causa soberanamente perfecta. Pero lo he aclarado en las respuestas, por medio de la comparación con una máquina muy perfecta, cuya idea se

halle en el espíritu de algún artífice; pues, así como el artificio objetivo de esa idea debe tener alguna causa —a saber, la ciencia del artífice, o la de otro de quien la haya aprendido—, de igual modo es imposible que la idea de Dios que está en nosotros no tenga a Dios mismo por causa.

En la cuarta queda probado que todas las cosas que conocemos muy clara y distintamente son verdaderas, y a la vez se explica en qué consiste la naturaleza del error o falsedad, lo que debe saberse, tanto para confirmar las verdades precedentes como para mejor entender las que siguen. Pero debe notarse, sin embargo, que en modo alguno trato en ese lugar del pecado, es decir, del error que se comete en la persecución del bien y el mal, sino sólo del que acontece al juzgar y discernir 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 de aquellas que tocan las verdades especulativas, conocidas con el solo auxilio de la luz natural.

En la quinta, además de explicarse la naturaleza corpórea en general, vuelve a demostrarse la existencia de Dios con nuevas razones, en las que, con todo, acaso se adviertan algunas dificultades, que se resolverán después en las respuestas a las objeciones que me han dirigido; también en ella se muestra cómo es verdad que la certeza misma de las demostraciones geométricas depende del conocimiento de Dios.

Por último, en la sexta, distingo el acto del entendimiento del de la imaginación, describiendo las señales de esa distinción. Muestro que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, estando, sin embargo, tan estrechamente unida a él, que junto con él forma como una sola cosa. Se exponen todos los errores que proceden de los sentidos, con los medios para evitarlos. Y por último, traigo

a colación todas las razones de las que puede concluirse la existencia de las cosas materiales: no porque las juzgue muy útiles para probar lo que prueban —a saber: que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes, jamás puestas en duda por ningún hombre sensato—, sino porque, considerándolas de cerca, echamos de ver que no son tan firmes y evidentes como las que nos guían al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de manera que estas últimas son las más ciertas y evidentes que pueden entrar en conocimiento del espíritu humano. Y esto es todo cuanto me he propuesto probar en estas seis meditaciones, por lo que omito aquí muchas otras cuestiones, de las que también he hablado, ocasionalmente, en este tratado.

Meditación primera

De las cosas que pueden ponerse en duda

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar.

Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, 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.

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.

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso halleemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo

En **Meditación I** Descartes pasa de la certeza a la duda. Traza una línea en la página cuando comience con un nuevo argumento.

En vez de refutar cada una de sus creencias individualmente, Descartes decide _____

_____.

Descartes ha decidido que, mientras que sus sentidos pueden estar equivocados acerca de _____

_____, no lo pueden estar acerca de _____

_____.

no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que nuevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

Así, pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero— no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos.

Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes— es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.

En este párrafo Descartes cambia de opinión sobre ____

_____,
porque _____
_____.

Aunque sueñe, Descartes decide ahora que puede estar seguro de que _____

_____.

Vuelve a leer este párrafo y los dos anteriores.

Los pasos que ha dado ya Descartes son _____

_____.

La geometría es más cierta que la astronomía porque ____

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de Él que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda.

Habrán personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo —ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya en una enlazada secuencia de las cosas— será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto, que siempre me engañe. A tales razonamientos nada en absoluto tengo que oponer, sino que me constriñen a confesar que, de todas las opiniones a las que había dado 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.

Subraya cada una de las conclusiones importantes que extrae Descartes acerca de Dios en este párrafo y en el siguiente.

"Sin embargo", "quizá" y "pero" son las palabras que encabezan estos tres párrafos. A lo largo de las seis **Meditaciones**, señala con un círculo las palabras clave como estas que muestren donde la discusión pasa a una nueva dirección.

"Aquellas viejas y ordinarias opiniones" se refiere a ____

Pero no basta con haber hecho esas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues 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. Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi aquiescencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas —como acabo de mostrar—, y con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas. Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario, y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; hasta que, habiendo equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Pues estoy seguro de que, entretanto, no puede haber peligro ni error en ese modo de proceder, y de que nunca será demasiada mi presente desconfianza, puesto que ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer.

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigiliias que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover.

Este es uno de los fragmentos más famosos de las **Meditaciones**. Lo que pretende Descartes al suponer la existencia de "cierto genio maligno", que le engaña, es _____

Las principales "dificultades que acabo de promover" son: _____

Pensando sobre la Meditación I

Repasa tus subrayados y notas al margen e intenta decir de un modo general de qué trata la **Meditación I**.

Lo que Descartes busca es _____. Los puntos más importantes que establece después de empezar son _____.

Vamos a considerar más cuidadosamente unas cuantas secciones. En la Introducción hemos analizado el primer párrafo. Descartes concluye ese párrafo diciendo que quiere "destruir en general todas mis antiguas creencias". Una vez más, ¿por qué quiere hacer tal cosa?

Porque _____.

Después, sigue criticando el conocimiento obtenido mediante sus sentidos. Pero aunque sus sentidos ocasionalmente le confundan, cree que sería un loco si dudara de algo tan obvio como que está sentado ante el fuego, tocando sus papeles. Empieza pensando en las ocasiones concretas en que tus sentidos te han confundido.

Una vez me pareció ver _____, pero me equivoqué, porque _____. O creí que oía _____, pero lo que en realidad sucedía era _____. Pero aunque mis sentidos a veces me engañen, sería de locos decir que lo hacen cuando me dicen que ahora estoy leyendo estas páginas.

Casi me has convencido. Pero antes de seguir por aquí, lee el siguiente pasaje cuidadosamente. Toma tus propias notas al margen.

"[1] Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! [2] En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargó esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. [3] Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo."

Este es un ejemplo excelente de cómo procede Descartes. Recuerda que ya te había dicho antes que a veces dice cosas que más tarde decide que son falsas. En [1] dice algo que critica en [2], y después critica en [3] lo que ha dicho en [2] y regresa por tanto a [1]. Dicho puede ser más complicado que leído. Vuelve a leer la sección y busca el modelo de enunciado, objeción y crítica a la objeción.

Lo que dice en [1] es _____

_____ . En [2] cambia de parecer al decir, en resumen, _____ . De todos modos, en [3] dice _____ . La conclusión principal del pasaje es _____ .

Hace unos momentos, mencionaste algunas ocasiones en que tus sentidos te engañaron. Pero estuviste de acuerdo con Descartes en decir que sería de locos pensar que te engañan en las cosas más obvias, como por ejemplo la posición particular de tu cuerpo ahora. Entonces releíste el pasaje referente al sueño. Ciertamente, puedes llegar a soñar que estás leyendo estas páginas. ¡Seguramente sería un mal sueño! No obstante, en ese caso, tus sentidos te dirían que estás peleándote con Descartes cuando en realidad tu cuerpo está en la cama. ¿No sucede algo como esto cada noche? Estás convencido de que estás en un sitio, corriendo por los bosques, por ejemplo, huyendo de un monstruo peludo, mientras de hecho estás entre las sábanas de tu cama.

¿No has tenido nunca ningún sueño del que estuvieras completamente convencido de que era real?

Una vez soñé que _____ . ¿Está diciendo Descartes que _____ ?

Buena pregunta. Mi respuesta es que Descartes está diciendo que tus sentidos te engañan cada noche. Por tanto, nunca puedes estar seguro por completo de que estás mirando tu auténtico cuerpo y no un cuerpo soñado. Todo lo que tienes que hacer para demostrar que Descartes se equivoca es darle un ejemplo de algo que pudieras hacer despierto y que no pudieras hacer mientras duermes. En caso de que lo encontraras, cuando quisieras saber si tus sentidos te engañan, podrías probar a hacer eso como una prueba. Si no pudieras hacerlo, podrías estar seguro de que estás durmiendo. Si puedes, estarías seguro de que estás despierto.

Algo que podría hacer para demostrar que ahora no estoy durmiendo sería _____ . Pero, si tengo que aprender a pensar filosóficamente como Descartes, debería criticar esto diciendo _____ .

Otra cosa que podría haer ahora mismo y que no podría hacer si durmiera sería _____ . Pero una objeción sería contra esto podría ser _____ .

En conclusión: _____ .

Fenomenal. Las mejores cabezas critican sus propias conclusiones mejor de lo que lo hacen sus críticos. Descartes sigue dando ejemplos de cosas de las que podías estar seguro, tanto si está durmiendo como si no.

En la página ____ menciona _____ .

Pero entonces se pregunta si acaso cuando suma los números 2 y 3 no se equivoca. De

acuerdo que las posibilidades son muy pocas. Pero cualquiera puede cometer errores tan tontos como éste en un examen de matemáticas. Descartes se pregunta si puede estar absolutamente seguro de algo. Busca alguna verdad de la que fuera absolutamente inconcebible cualquier ocasión de ponerla en duda.

¿No puedo estar completamente seguro de que _____?
 _____? ¿O

Descartes diría que no por _____?
 _____? Pero quizás un ejemplo mejor de verdad de la que pudiera estar completamente cierto sería _____.
 ¿Pero no podría dar un argumento fuerte incluso contra ella diciendo _____?

¡Cada vez lo haces más parecido a Descartes!

Descartes termina la **Meditación I** imaginando que hay un genio maligno omnipotente que le engaña todo el tiempo. Dice entonces: "Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad." ¿En otras palabras?

En otras palabras _____.

Una razón por la que imagina este ser es por ver si hay algo en lo que ni siquiera un demonio omnipotente podría engañarle. Ponte en su situación.

Muy bien. Me voy a imaginar que existe esta fuerza todopoderosa que no tiene nada que hacer sino engañarme. Le llamaré Sr. _____. Me ha engañado en quiénes son mis padres, dónde nací y me ha engañado incluso sobre el color de mi pelo y mis ojos, de mi aspecto, de todo. Ha encontrado modo de perturbar mi mente y cada una de mis opiniones. de tal manera que me engaño sobre todo y no sé nada. la pregunta es: ¿hay algo de lo que ni siquiera el Sr. _____ pudiera engañarme. ¿Hay alguna verdad en la que ninguna fuerza del mundo pudiera engañarme? Si la hubiera, sería la única verdad perfecta que Descartes busca. Voy a decir la única verdad en la que ni siquiera el omnipotente y malvado Sr. _____ podría engañarme: _____.

¿Estaría de acuerdo Descartes?

Sigue leyendo y descúbrelo.

Meditación segunda

De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo

Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. Haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso; y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo.

Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser?

Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciertamente que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: “yo soy”, “yo existo”, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi

Las causas principales de la duda en la meditación "de ayer" son: _____

Numera los fragmentos de estos párrafos en los que Descartes parece cambiar de opinión.

Subraya la primera certeza cartesiana.

Las palabras "ahora bien" introducen importantes

espíritu.

Ahora bien, ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.

Por ello, examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede más que lo enteramente indudable. Así pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo y ocio que me restan. Entonces, me detendré aquí a considerar más bien los pensamientos que antes nacían espontáneos en mi espíritu, inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era ese alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras. En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio, de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos.

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas.

cambios en el argumento de Descartes. Numera cada uno de ellos en este párrafo y en el siguiente. Parafrasea al margen la idea que está introduciendo.

En este párrafo subraya cada una de las creencias de las que Descartes estaba seguro antes de la **Meditación I**.

Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir, pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido.

Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo.

Pero acaso suceda que esas mismas cosas que supongo ser, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco. Nada sé del caso: de eso no disputo ahora, y sólo puedo juzgar de las cosas que conozco: ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy. Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación. E incluso esos términos de “fingir” e “imaginar” me advierten de mi error: pues en efecto, yo haría algo ficticio, si imaginase ser alguna cosa, pues “imaginar” no es sino contemplar la figura o “imagen” de una cosa corpórea. Ahora bien: ya sé de cierto que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, todas las cosas referidas a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños y quimeras. Y, en consecuencia, veo claramente que decir “excitaré mi imaginación para saber más distintamente qué soy”, es tan poco razonable como decir “ahora estoy despierto, y percibo algo real y verdadero, pero como no lo percibo aún con bastante claridad, voy a dormirme adrede para que mis sueños me lo representen con mayor verdad y evidencia”. Así pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de

La única verdad que Descartes ha establecido hasta ahora es _____

_____. Lo sabe con seguridad porque _____

_____.

Las razones para la conclusión que saca en las dos frases últimas en este párrafo son _____

_____.

concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza. ¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿Y por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser éstas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas —aun contra su voluntad— y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy, que existo, aun en el caso de que estuviera siempre dormido, y de que quien me ha dado el ser empleara todas sus fuerzas en burlarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse en mi pensamiento, o que pueda estimarse separado de sí mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo. Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que “pensar”. Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes.

Sin embargo, no puedo dejar de creer que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma mi pensamiento y que los sentidos examinan, son mejor conocidas que esa otra parte, no sé bien cuál, de mí mismo que no es objeto de la imaginación: aunque desde luego es raro que yo conozca más clara y fácilmente cosas que advierto dudosas y alejadas de mí, que otras verdaderas, ciertas y pertenecientes a mi propia naturaleza. Mas ya veo qué ocurre: mi espíritu se complace en extraviarse, y aun no puede mantenerse en los justos límites de la verdad. Soltémosle, pues, la rienda una vez más, a fin de poder luego, tirando de ella suave y oportunamente, contenerlo y guiarlo con más facilidad.

Empecemos por considerar las cosas que, comúnmente, creemos comprender con mayor distinción, a saber: los cuerpos que tocamos y vemos. No me refiero a los cuerpos en general, pues tales nociones generales suelen ser un tanto confusas, sino a un cuerpo particular.

Lo que aquí añade a su definición de sí mismo como "cosa pensante" es _____

El asunto anterior al que ahora vuelve Descartes es su duda acerca de _____

Descartes se va a convencer de nuevo de que no puede estar seguro ni siquiera de los hechos más obvios que le muestran sus sentidos. Subraya las afirmaciones importantes de este párrafo y el siguiente. Añade tus propias notas explicativas al margen.

Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo de olor de las flores con que ha sido elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable, y, si lo golpeáis, producirá un sonido. En fin, se encuentran en él todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala: el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno. Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará. Pero entonces, ¿qué es lo que conocíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera? Ciertamente, no puede ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído; y, sin embargo, sigue siendo la misma cera. Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor a flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas. Ahora bien, al concebirla precisamente así, ¿qué es lo que imagino? Fijémonos bien, y apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos qué resta. Ciertamente, nada más que algo extenso, flexible y cambiante. Ahora bien, ¿qué quiere decir flexible y cambiante? ¿No será que imagino que esa cera, de una figura redonda puede pasar a otra cuadrada, y de ésta a otra triangular? No: no es eso, puesto que la concibo capaz de sufrir una infinidad de cambios semejantes, y esa infinidad no podría ser recorrida por mi imaginación: por consiguiente, esa concepción que tengo de la cera no es obra de la facultad de imaginar.

Y esa extensión, ¿qué es? ¿No será algo igualmente desconocido, pues que aumenta al ir derritiéndose la cera, resulta ser mayor cuando está enteramente fundida, y mucho mayor cuando el calor se incrementa más aún? Y yo no concebiría de un modo claro y conforme a la verdad lo que es la cera, si no pensase que es capaz de experimentar más variaciones según la extensión, de todas las que yo haya podido imaginar. Debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es esa cera por medio de la imaginación, y sí sólo por medio del entendimiento: me refiero a ese trozo de cera en particular, pues en cuanto a la cera en general, ello resulta aún más evidente. Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que su percepción, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede

La razón de que su percepción de la cera no sea "una visión, un tacto o una imaginación" es _____

ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta.

No es muy de extrañar, sin embargo, que me engañe, supuesto que mi espíritu es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues nosotros decimos que vemos la misma cera, si está presente, y no que pensamos que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura: lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección del espíritu. Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.

Pero un hombre que intenta conocer mejor que el vulgo, debe avergonzarse de hallar motivos de duda en las maneras de hablar propias del vulgo. Por eso prefiero seguir adelante y considerar si, cuando yo percibía al principio la cera y creía conocerla mediante los sentidos externos, o al menos mediante el sentido común —según lo llaman—, es decir, por medio de la potencia imaginativa, la concebía con mayor evidencia y perfección que ahora, tras haber examinado con mayor exactitud lo que ella es, y en qué manera puede ser conocida. Pero sería ridículo dudar siquiera de ello, pues ¿qué habría de distinto y evidente en aquella percepción primera, que cualquier animal no pudiera percibir? En cambio, cuando hago distinción entre la cera y sus formas externas, y, como si la hubiese despojado de sus vestiduras, la considero desnuda, entonces, aunque aún pueda haber algún error en mi juicio, es cierto que una tal concepción no puede darse sino en un espíritu humano.

Y, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, es decir, de mí mismo, puesto que hasta ahora nada, sino espíritu, reconozco en mí? Yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayores distinción y claridad? Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo. En efecto: pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada. Igualmente, si por tocar la cera juzgo que existe, se seguirá lo mismo, a saber, que existo yo; y si lo juzgo porque me persuade de ello mi imaginación, o por cualquier otra causa,

Lo que Descartes ha aprendido sobre sus sentidos examinando la cera es _____.

Lo que ha aprendido sobre su mente es _____.

_____.

_____.

resultará la misma conclusión. Y lo que he notado aquí de la cera es lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están fuera de mí.

Pues bien, si el conocimiento de la cera parece ser más claro y distinto después de llegar a él, no sólo por la vista o el tacto, sino por muchas más causas, ¿con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad no me conoceré a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban aún mejor la naturaleza de mi espíritu? Pero es que, además, hay tantas otras cosas en el espíritu mismo, útiles para conocer la naturaleza, que las que, como éstas, dependen del cuerpo, apenas si merecen ser nombradas.

Pero he aquí que, por mí mismo y muy naturalmente, he llegado adonde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu. Mas, siendo casi imposible deshacerse con prontitud de una opinión antigua y arraigada, bueno será que me detenga un tanto en este lugar, a fin de que, alargando mi meditación, consiga imprimir más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

En este párrafo, la afirmación central de Descartes es _____

Pensando sobre la Meditación II

Vamos a empezar cada una de estas secciones de la misma forma. Cuéntame, en general, de qué trata la **Meditación II**.

Las afirmaciones más importantes que hace Descartes son _____

¿Cómo enunciarías tú la primera verdad en la que descubre Descartes que ni siquiera un demonio todopoderoso podría engañarle?

En la página ____ dice "_____." Un demonio todopoderoso (o acaso el Sr. _____) no podría engañarle en esto porque en el momento en que lo intentara Descartes sabría con seguridad que _____ porque _____

Yo diría que el punto fuerte de lo que dice está en: _____ Pero su punto débil es _____

En latín, como sabrás seguramente, la primera verdad de Descartes se dice **cogito, ergo sum**. "Pienso, por tanto existo". Aunque no se diga exactamente así en estas **Meditaciones**, es así como lo dice en su **Discurso del Método**. Ha habido quien pensó que la frase **cogito ergo sum** es un argumento circular y, por tanto, incorrecto. Por ejemplo, es un argumento circular si digo que puedes confiar en mí porque Carlos dice que nunca miento y que puedes confiar en Carlos porque yo digo que él nunca miente. En esta clase de razonamiento, A prueba B y B prueba A, con lo que nada queda probado. Ahora piensa sobre la afirmación: Yo pienso, luego yo existo. ¿Puedes ver por qué puede decirse que es un argumento circular?

Se puede decir que la parte A es _____ la parte B es _____. La forma en que A parece probar B es _____. La forma en que B parece probar A es _____. ¿No demuestra esto que Descartes está razonando en círculo y que, por lo tanto, no ha encontrado su certeza absoluta? Yo diría que _____

Interesante. Ahora vuelve a las páginas 28-29 y lee los párrafos en que habla sobre el trozo de cera. Trata de ponerte en el sitio de Descartes. Como tomas notas al margen, empezarás a entender que con cada vez que lo releas, los argumentos filosóficos se hacen paulatinamente más claros.

Muy bien. digamos que tengo un trozo de cera en las manos. Estoy sentado en mi sala de estar, cerca del fuego. Cuando miro la cera, veo _____, huele _____. Su tacto es _____. Al golpear con ella la madera del brazo del sillón suena _____. Ahora la acerco al fuego. Todo cambia. Su aspecto _____. Ahora huele _____. Su tacto es _____.

!Y se pega al brazo del sillón, si lo acerco! ¿Qué puedo sacar en claro, de todo esto? Tengo que deducir algo en relación con lo que conozco con mis sentidos y lo que conozco con mi mente. Lo que he aprendido acerca de las cosas que conozco con mis sentido es _____
 _____. Y lo que he aprendido acerca de lo que conozco con mi mente es _____
 _____. Esto tiene que ver con la afirmación **cogito, ergo sum** porque _____

 _____.

Muy bien. Ahora vuelve a leer este último párrafo de la **Meditación II**. Subraya las secciones importantes y toma notas al margen.

"[1] Pero he aquí que, por mí mismo y muy naturalmente, he llegado a donde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, [2] sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu. [3] Mas, siendo casi imposible deshacerse con prontitud de una opinión antigua y arraigada, bueno será que me detenga un tanto en este lugar, a fin de que, alargando mi meditación, consiga imprimir más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento."

¿Qué dice, en general, en cada una de las secciones?

En la sección [1] me parece que está diciendo _____
 _____.

En la sección [2] está diciendo _____
 _____. En la sección [3] recuerda que _____
 _____.

Ahora vamos a examinar este párrafo más atentamente. Acaba de terminar el examen del trozo de cera. ¿Por qué es tan obvio para él en [1] que "los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos."?

Cuando me imaginaba que tenía el trozo de cera entre las manos, no sabía realmente lo que era por medio de mis sentidos, porque _____
 _____. Y tampoco se me podrá decir que lo sabía por mi imaginación, porque cuando intento saber lo que es la cera en mi imaginación lo que sucede es _____
 _____. Por tanto, yo sé sólo por mi entendimiento lo que es la cera porque _____
 _____.

Excelente. En [2] Descartes dice "Sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu". ¿Cómo llega a esto desde lo que acabamos de decir?

Porque no se me puede decir que yo conozco la cera por mis sentidos o mi imaginación, sino sólo por mi entendimiento, el argumento de Descartes es que _____
 _____.

Bien. En [3] se refiere a "este nuevo conocimiento" y dice que le costará un tiempo llegar a acostumbrarse a él. ¿Cuál es este nuevo conocimiento y por qué necesita pensarlo un poco más?

En suma, el nuevo conocimiento es _____ . Y lo que cuesta de aceptar en él es _____ .

¿Descubre Descartes alguna otra verdad de la que pueda estar seguro por completo, aparte del **cogito, ergo sum**?

Sigue leyendo y lo averiguarás.

Meditación tercera (primera mitad)

De Dios; que existe

Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente, pues, como he observado más arriba, aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda. Y con lo poco que acabo de decir, creo haber enumerado todo lo que sé de cierto, o, al menos, todo lo que he advertido saber hasta aquí.

Consideraré ahora con mayor circunspección si no podré hallar en mí otros conocimientos de los que aún no me haya apercibido. Sé con certeza que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente.

Sin embargo, he admitido antes de ahora, como cosas muy ciertas y manifiestas, muchas que más tarde he reconocido ser dudosas e inciertas. ¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros y todas las demás cosas que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que concebía en ellas como claro y distinto? Nada más, en verdad, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que esas ideas estén en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, aunque verdaderamente no la percibiera, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas de las que procedían esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en eso me engañaba; o al menos si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba algo muy sencillo y fácil, tocante a la aritmética y la geometría, como, por ejemplo, que dos más tres son cinco o cosas semejantes, ¿no las concebía con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si más tarde he pensado que cosas tales podían ponerse en duda, no ha sido por otra razón sino por ocurrírseme que

Meditación III es quizás la más difícil. Nos detendremos a la mitad para pensar lo que acabes de leer. Acaso sea sensato reservar una hora o dos para la segunda mitad de la **Meditación III**. Sigue atentamente mis notas al margen y añade las tuyas.

Supón que Descartes está mirando al cielo. En este momento de la argumentación, puede estar seguro de que _____

_____. Pero no puede tener ninguna certeza de que _____

_____.

acaso Dios hubiera podido darme una naturaleza tal, que yo me engañase hasta en las cosas que me parecen más manifiestas. Pues bien, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios, me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engáñeme quien pueda, que lo que nunca podrá ser será hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo, que como las concibo.

Ciertamente, supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya algún Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las que prueban que hay un Dios, los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos. Mas a fin de poder suprimirlos del todo, debo examinar si hay Dios, en cuanto se me presente la ocasión, y, si resulta haberlo, debo también examinar si puede ser engañador; pues, sin conocer esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna.

Y para tener ocasión de averiguar todo eso sin alterar el orden de meditación que me he propuesto, que es pasar por grados de las nociones que encuentre primero en mi espíritu a las que pueda hallar después, tengo que dividir aquí todos mis pensamientos en ciertos géneros, y considerar en cuáles de estos géneros hay, propiamente, verdad o error.

De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios.

Pues bien, por lo que toca a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; pues imagine yo una cabra o una quimera, tan verdad es que imagino la una como la otra.

No es tampoco de temer que pueda hallarse falsedad en las afecciones o voluntades; pues aunque yo pueda desear cosas malas, o que nunca hayan existido, no es menos cierto por ello que yo las deseo.

Por tanto, sólo en los juicios debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien, el principal y más frecuente error que puede encontrarse en

Subraya las frases en las que vuelva a su primera certeza.

Lo que debe determinar ahora acerca de Dios es _____

_____, porque _____

En las últimas frases de este párrafo, Descartes apunta que _____

_____, porque _____

ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pues bien, de esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo. Pues tener la facultad de concebir lo que es en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece proceder únicamente de mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento calor, he juzgado hasta el presente que esos sentimientos procedían de ciertas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras quimeras de ese género, son ficciones e invenciones de mi espíritu.

Pero también podría persuadirme de que todas las ideas son del género de las que llamo extrañas y venidas de fuera, o de que han nacido todas conmigo, o de que todas han sido hechas por mí, pues aún no he descubierto su verdadero origen. Y lo que principalmente debo hacer, en este lugar, es considerar, respecto de aquellas que me parecen proceder de ciertos objetos que están fuera de mí, qué razones me fuerzan a creerlas semejantes a esos objetos.

La primera de esas razones es que parece enseñármelo la naturaleza; y la segunda, que experimento en mí mismo que tales ideas no dependen de mi voluntad, pues a menudo se me presentan a pesar mío, como ahora, quiéralo o no, siento calor, y por esta causa estoy persuadido de que este sentimiento o idea del calor es producido en mí por algo diferente de mí, a saber, por el calor del fuego junto al cual me hallo sentado. Y nada veo que me parezca más razonable que juzgar que esa cosa extraña me envía e imprime en mí su semejanza, más bien que otra cosa cualquiera.

Ahora tengo que ver si esas razones son lo bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, por la palabra “naturaleza” entiendo sólo cierta inclinación que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que es verdadero. Ahora bien, se trata de dos cosas muy distintas entre sí; pues no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver como verdadero: por ejemplo, cuando antes me enseñaba que del hecho de dudar yo podía concluir mi existencia. Porque, además, no tengo ninguna otra facultad o potencia para distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarme que no es verdadero lo que la luz natural me muestra como tal, y en la que pueda fiar como fío en la luz natural. Mas por lo que toca a esas inclinaciones que también me parecen naturales, he notado a menudo que, cuando se trataba de elegir entre virtudes y vicios, me han conducido al mal tanto como al bien: por ello, no hay razón tampoco para seguir las cuando se trata de la verdad y la falsedad.

Un ejemplo de idea innata
podría ser _____

_____;
un ejemplo de idea
adventicia sería _____

_____;
un
ejemplo de idea inventada
sería _____

_____.

En cuanto a la otra razón —la de que esas ideas deben proceder de fuera, pues no dependen de mi voluntad—, tampoco la encuentro convincente. Puesto que, al igual que esas inclinaciones de las que acabo de hablar se hallan en mí, pese a que no siempre concuerden con mi voluntad, podría también ocurrir que haya en mí, sin yo conocerla, alguna facultad o potencia, apta para producir esas ideas sin ayuda de cosa exterior; y, en efecto, me ha parecido siempre hasta ahora que tales ideas se forman en mí, cuando duermo, sin el auxilio de los objetos que representan. Y en fin, aun estando yo conforme con que son causadas por esos objetos, de ahí no se sigue necesariamente que deban asemejarse a ellos. Por el contrario, he notado a menudo, en muchos casos, que había gran diferencia entre el objeto y su idea. Así, por ejemplo, en mi espíritu encuentro dos ideas del sol muy diversas; una toma su origen de los sentidos, y debe situarse en el género de las que he dicho vienen de fuera; según ella, el sol me parece pequeño en extremo; la otra proviene de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o bien ha sido elaborada por mí de algún modo: según ella, el sol me parece varias veces mayor que la tierra. Sin duda, esas dos ideas que yo formo del sol no pueden ser, las dos, semejantes al mismo sol; y la razón me impele a creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es, precisamente, la que le es más disímil.

Todo ello bien me demuestra que, hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en mí sus semejanzas.

Mas se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan substancias finitas.

Una idea que tiene Descartes acerca del Sol es

_____, y la otra idea es _____.

La idea que parece menos cierta es _____,

porque _____.

El problema principal que trata de resolver Descartes en esta **Meditación III** es _____.

_____.

 Pensando sobre la primera mitad de la Meditación III

Vamos a pararnos aquí para reflexionar por unos momentos. ¿Qué ha estado pensando Descartes, en general?

Los puntos centrales que he anotado son _____

Ahora vamos a releer dos secciones en las que Descartes piensa cuidadosamente sobre la fuente de los errores mentales. Esto es obviamente un punto importante, puesto que está buscando verdades de las que pueda estar seguro absolutamente. Su búsqueda se simplificará mucho si puede encontrar algunas reglas para distinguir las ideas verdaderas de las falsas. Subraya lo que siga como te parezca. En las notas al margen deberías simplemente tratar de poner las ideas de Descartes en tus propias palabras.

"Por tanto, sólo en los juicios debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien, el principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a cosa alguna exterior, apenas podrían darme ocasión de errar."

Estás en el desierto. Delante tuyo ves un lago en que brilla el sol. Así tienes en tu mente la idea de un lago. ¿Qué es verdadero y qué es falso en esta idea?

Lo que es verdadero de esta idea en mi mente es simplemente _____
 _____. Lo que me llevaría al error sería que juzgara que la idea de mi mente es _____. Así, los errores mentales con mis sentidos aparecen cuando _____
 _____. Lo que Descartes quiere decir cuando dice: "Pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a ninguna cosa real, apenas podrían darme ocasión de errar", es _____

Fantástico. Ahora relea el siguiente fragmento añadiendo tus propios subrayados y notas marginales:

"[1]... he notado a menudo, en muchos casos, que había gran diferencia entre el objeto y su idea. [2] Así, por ejemplo, en mi espíritu encuentro dos ideas del sol muy diversas; una toma su origen de los sentidos, y debe situarse en el género de las que ha dicho que vienen de fuera; según ella, el sol me parece pequeño en extremo; la otra proviene de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o bien elaboradas por mí de algún modo: según ella, el sol me parece varias veces mayor que la tierra. Sin duda, esas dos ideas que yo formo del sol no pueden ser, las dos, semejantes al mismo sol; y la razón me impele a creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es, precisamente, la que le es más

disímil.

"[3] Todo ello bien me demuestra que, hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en mí sus semejanzas."

Empecemos con [1]. Dame dos ejemplos de diferencia que hayas experimentado entre "una idea" y "su causa".

Digamos que la idea es _____ y la causa _____. La diferencia obvia es _____. Uno de los ejemplos más comunes de esto podría ser la causa _____ y la idea errónea de _____. La diferencia es _____.

Bien. Ahora ponte en el lugar de Descartes y piensa sobre el sol del modo en que él lo hace en [2].

Muy bien. Esoy mirando el sol. La idea que tengo del sol que me viene a través de los ojos es _____. Pero tengo otra idea del sol, que acaso ha nacido conmigo, tal como él dice. Esta segunda idea del sol es _____. La diferencia entre estas dos ideas es _____. El error aparecería en el caso de la primera idea sólo si yo _____.

Ahora vuelve a leer [3], aunque ya lo hayas hecho tres o cuatro veces. Es central en la **Meditación III**.

Lo que está diciendo en [3] es _____

Estupendo. Ahora ya estás listo para algo más duro. No trates de leer hasta el final la segunda mitad de la **Meditación III** si no tienes bastante tiempo. Sigue mis notas al margen cuidadosamente y añade las tuyas propias.

Meditación tercera (segunda mitad)

Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma?

Y de ahí se sigue, no sólo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto. Y esta verdad no es sólo clara y evidente en aquellos efectos dotados de esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde sólo se considera la realidad que llaman objetiva. Por ejemplo, la piedra que aún no existe no puede empezar a existir ahora si no es producida por algo que tenga en sí formalmente o eminentemente todo lo que entra en la composición de la piedra (es decir, que contenga en sí las mismas cosas, u otras más excelentes, que las que están en la piedra); y el calor no puede ser producido en un sujeto privado de él, si no es por una cosa que sea de un orden, grado o género al menos tan perfecto como lo es el calor; y así las demás cosas. Pero además de eso, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí si no ha sido puesta por alguna causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que concibo en el calor o en la piedra. Pues aunque esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no hay que juzgar por ello que esa causa tenga que ser menos real, sino que debe saberse que, siendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanto realidad objetiva contiene la idea. Pues si suponemos que en la idea hay algo que no se encuentra en su causa, tendrá que haberlo recibido de la nada; mas, por imperfecto que sea el modo de ser según el cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, mediante su idea, no puede con todo decirse que ese modo de ser no sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea tome su origen de la nada. Tampoco debo suponer que, siendo sólo objetiva la realidad considerada en esas ideas, no sea necesario que la misma realidad esté formalmente en las causas de ellas, ni creer que basta con que esté objetivamente en dichas causas; pues, así como el modo objetivo de ser compete a las ideas por su propia naturaleza, así también el modo formal de ser compete a las causas de esas ideas (o por lo menos a las primeras y principales) por su propia naturaleza. Y aunque pueda ocurrir que de una idea nazca otra idea, ese proceso no puede ser infinito, sino que hay que llegar finalmente a una idea primera, cuya causa sea como un

Subraya cada punto importante en este párrafo. Añade tu propia paráfrasis al margen.

Un ejemplo de causa sería _____, y el efecto que produce sería _____.

La última frase ("De manera que la luz natural ...") es la conclusión de un razonamiento. Vuelve a leer varias veces este párrafo y el anterior. Numera las premisas que llevan a esta conclusión. Esencialmente,

arquetipo, en el que esté formal y efectivamente contenida toda la realidad o perfección que en la idea está sólo de modo objetivo o por representación. De manera que la luz natural me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas.

Y cuanto más larga y atentamente examino todo lo anterior, tanto más clara y distintamente conozco que es verdad. Mas, a la postre, ¿qué conclusión obtendré de todo ello? Ésta, a saber: que, si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea; si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo, pues los he examinado todos con suma diligencia, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro.

Ahora bien: entre mis ideas, además de la que me representa a mí mismo (y que no ofrece aquí dificultad alguna), hay otra que me representa a Dios, y otras a cosas corpóreas e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres semejantes a mí mismo. Mas, por lo que atañe a las ideas que me representan otros hombres, o animales, o ángeles, fácilmente concibo que puedan haberse formado por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corpóreas y de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese en el mundo ni hombres, ni animales, ni ángeles. Y, tocante a las ideas de las cosas corpóreas, nada me parece haber en ellas tan excelente que no pueda proceder de mí mismo; pues si las considero más a fondo y las examino como ayer hice con la idea de la cera, advierto en ellas muy pocas cosas que yo conciba clara y distintamente; a saber: la magnitud, o sea, la extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura, formada por los límites de esa extensión; la situación que mantienen entre sí los cuerpos diversamente delimitados; el movimiento, o sea, el cambio de tal situación; pueden añadirse la substancia, la duración y el número. En cuanto las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío y otras cualidades perceptibles por el tacto, todas ellas están en mi pensamiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas y meramente aparentes, es decir, ignoro si las ideas que concibo de dichas cualidades son, en efecto, ideas de cosas reales o bien representan tan sólo seres quiméricos, que no pueden existir. Pues aunque más arriba haya yo notado que sólo en los juicios puede encontrarse falsedad propiamente dicha, en sentido formal, con todo, puede hallarse en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera algo. Por ejemplo, las ideas

Descartes dice que _____

 _____.

Descartes busca una idea que no pueda tener en él mismo su origen. Subraya, cuando la encuentres, esta única idea.

que tengo del frío y el calor son tan poco claras y distintas, que mediante ellas no puedo discernir si el frío es sólo una privación de calor, o el calor una privación de frío, o bien si ambas son o no cualidades reales; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo, si es cierto que el frío es sólo privación de calor, la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá, no sin razón, llamarse falsa, y lo mismo sucederá con ideas semejantes. Y por cierto, no es necesario que atribuya a esas ideas otro autor que yo mismo; pues si son falsas —es decir, si representan cosas que no existen— la luz natural me hace saber que provienen de la nada, es decir, que si están en mí es porque a mi naturaleza —no siendo perfecta— le falta algo; y si son verdaderas, como de todas maneras tales ideas me ofrecen tan poca realidad que ni llego a discernir con claridad la cosa representada del no ser, no veo por qué no podría haberlas producido yo mismo.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corpóreas, hay algunas que me parece he podido obtener de la idea que tengo de mí mismo; así, las de substancia, duración, número y otras semejantes. Pues cuando pienso que la piedra es una substancia, o sea, una cosa capaz de existir por sí, dado que yo soy una substancia, y aunque sé muy bien que soy una cosa pensante y no extensa (habiendo así entre ambos conceptos muy gran diferencia), las dos ideas parecen concordar en que representan substancias. Asimismo, cuando pienso que existo ahora, y me acuerdo además de haber existido antes, y concibo varios pensamientos cuyo número conozco, entonces adquiero las ideas de duración y número, las cuales puedo luego transferir a cualesquiera otras cosas.

Por lo que se refiere a las otras cualidades de que se componen las ideas de las cosas corpóreas —a saber: la extensión, la figura, la situación y el movimiento—, cierto es que no están formalmente en mí, pues no soy más que una cosa que piensa; pero como son sólo ciertos modos de la substancia (a manera de vestidos con que se nos aparece la substancia), parece que pueden estar contenidas en mí eminentemente.

Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por “Dios” entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita.

"Esas ideas" se refiere a lo que antes ha llamado _____

El origen posible de su idea de "duración o número" es

Concluye que Dios existe porque _____

Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?

Y no puede decirse que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto, proceder de la nada (es decir, que acaso esté en mí por faltarme a mí algo, según dije antes de las ideas de calor y frío, y de otras semejantes); al contrario, siendo esta idea muy clara y distinta y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea alguna que sea por sí misma más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad.

Digo que la idea de ese ser sumamente perfecto e infinito es absolutamente verdadera; pues, aunque acaso pudiera fingirse que un ser así no existe, con todo, no puede fingirse que su idea no me representa nada real, como dije antes de la idea de frío.

Esa idea es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección. Y eso no deja de ser cierto, aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo. Y basta con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas.

Mas podría suceder que yo fuese algo más de lo que pienso, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios estén en mí, de algún modo, en potencia, si bien todavía no manifestadas en el acto. Y en efecto, estoy experimentando que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco, y nada veo que pueda impedir que aumente más y más hasta el infinito, y, así acrecentado y perfeccionado, tampoco veo nada que me impida adquirir por su medio todas las demás perfecciones de la naturaleza divina; y, en fin, parece asimismo que, si tengo el poder de adquirir esas perfecciones, tendría también el de producir sus ideas. Sin embargo, pensándolo mejor, reconozco que eso no puede ser. En primer lugar, porque, aunque fuera cierto que mi conocimiento aumentase por

Repasa el prefacio de Ronald Rubin para una distinción entre realidad objetiva, formal y eminente.

La idea de Dios es la "más verdadera" porque _____

La duda que surge referente a su concepción anterior de Dios es _____

Subraya las frases en la que refuta la duda en el párrafo anterior.

grados sin cesar y que hubiese en mi naturaleza muchas cosas en potencia que aún no estuviesen en acto, nada de eso, sin embargo, atañe ni aun se aproxima a la idea que tengo de la divinidad, en cuya idea nada hay en potencia, sino que todo está en acto. Y hasta ese mismo aumento sucesivo y por grados argüiría sin duda imperfección en mi conocimiento. Más aún: aunque mi conocimiento aumentase más y más, con todo no dejo de conocer que nunca podría ser infinito en acto, pues jamás llegará a tan alto grado que no sea capaz de incremento alguno. En cambio, a Dios lo concibo infinito en acto, y en tal grado que nada puede añadirse a su perfección. Y, por último, me doy cuenta de que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia —el cual, hablando con propiedad, no es nada—, sino sólo por un ser en acto, o sea, formal.

Ciertamente, nada veo en todo cuanto acabo de decir que no sea facilísimo de conocer, en virtud de la luz natural, a todos los que quieran pensar en ello con cuidado. Pero cuando mi atención se afloja, oscurecido mi espíritu y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente la razón por la cual la idea que tengo de un ser más perfecto que yo debe haber sido puesta necesariamente en mí por un ser que, efectivamente, sea más perfecto.

Por ello pasaré adelante, y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir, en el caso de que no hubiera Dios. Y pregunto: ¿de quién habría recibido mi existencia? Pudiera ser que de mí mismo, o bien de mis padres, o bien de otras causas que, en todo caso, serían menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto que Él, y ni siquiera igual a Él.

Ahora bien: si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía, y ninguna perfección me faltaría, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios.

Y no tengo por qué juzgar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo; al contrario, es, sin duda, mucho más difícil que yo —esto es, una cosa o substancia pensante— haya salido de la nada, de lo que sería la adquisición, por mi parte, de muchos conocimientos que ignoro, y que al cabo no son sino accidentes de esa substancia. Y si me hubiera dado a mí mismo lo más difícil, es decir, mi existencia, no me hubiera privado de lo más fácil, a saber: de muchos conocimientos de que mi naturaleza no se halla provista; no me habría privado, en fin, de nada de lo que está contenido en la idea que tengo de Dios, puesto que ninguna otra cosa me parece de más difícil adquisición; y si hubiera alguna más difícil, sin duda me lo parecería (suponiendo que hubiera recibido de mí mismo las demás cosas que poseo), pues sentiría que allí terminaba mi poder.

El problema nuevo que aparece ahora es _____

_____. La razón por la que Descartes la introduce es _____

Las cuatro causas posibles de su existencia son:

1. _____
2. _____
3. _____
4. _____

La que Descartes investiga en primer lugar es _____

_____.

Y no puedo hurtarme a la fuerza de un tal razonamiento mediante la suposición de que he sido siempre tal cual soy ahora, como si de ello se siguiese que no tengo por qué buscarle autor alguno a mi existencia. Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerables partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve.

En efecto, a todo el que considere atentamente la naturaleza del tiempo, resulta clarísimo que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese. De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente.

Así pues, sólo hace falta aquí que me consulte a mí mismo, para saber si poseo algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también dentro de un instante; ya que, no siendo yo más que una cosa que piensa (o, al menos, no tratándose aquí, hasta ahora, más que de esta parte de mí mismo), si un tal poder residiera en mí, yo debería por lo menos pensarlo y ser consciente de él; pues bien, no es así, y de este modo sé con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí.

Quizá pudiera ocurrir que ese ser del que dependo no sea Dios, y que yo haya sido producido, o bien por mis padres, o bien por alguna otra causa menos perfecta que Dios. Pero ello no puede ser, pues, como ya he dicho antes, es del todo evidente que en la causa debe haber por lo menos tanta realidad como en el efecto. Y entonces, puesto que soy una cosa que piensa, y que tengo en mí una idea de Dios, sea cualquiera la causa que se le atribuya a mi naturaleza, deberá ser en cualquier caso, asimismo, una cosa que piensa, y poseer en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza divina. Ulteriormente puede indagarse si esa causa toma su origen y existencia de sí misma o de alguna otra cosa. Si la toma de sí misma, se sigue, por las razones antedichas, que ella misma ha de ser Dios, pues teniendo el poder de existir por sí, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas las que yo concibo como dadas en Dios. Y si toma su existencia de alguna otra causa distinta de ella, nos preguntaremos de nuevo, y por igual razón, si esta segunda causa existe por sí o por otra cosa, hasta que de grado en grado lleguemos por último a una causa que resultará ser Dios. Y es muy claro que aquí no puede procederse al infinito, pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva.

Tampoco puede fingirse aquí que acaso varias causas parciales hayan

"Tal poder" se refiere a _____.

Su problema en la primera frase es _____.
 _____.
 Su respuesta es _____.
 _____.
 Subraya la causa de su idea de Dios.

concurrido juntas a mi producción, y que de una de ellas haya recibido yo la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de manera que todas esas perfecciones se hallan, sin duda, en algún lugar del universo, pero no juntas y reunidas en una sola causa que sea Dios. Pues, muy al contrario, la unidad, simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que están en Dios, es una de las principales perfecciones que en Él concibo; y, sin duda, la idea de tal unidad y reunión de todas las perfecciones en Dios no ha podido ser puesta en mí por causa alguna, de la cual no haya yo recibido también las ideas de todas las demás perfecciones. Pues ella no puede habérmelas hecho comprender como juntas e inseparables, si no hubiera procedido de suerte que yo supiese cuáles eran, y en cierto modo las conociese.

Por lo que atañe, en fin, a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen, aunque sea cierto todo lo que haya podido creer acerca de ellos, eso no quiere decir que sean ellos los que me conserven, ni que me hayan hecho y producido en cuanto que soy una cosa que piensa, puesto que sólo han afectado de algún modo a la materia, dentro de la cual pienso estar encerrado yo, es decir, mi espíritu, al que identifico ahora conmigo mismo. Por tanto, no puede haber dificultades en este punto, sino que debe concluirse necesariamente, del solo hecho de que existo y de que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), que la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia.

Sólo me queda por examinar de qué modo he adquirido esa idea. Pues no la he recibido de los sentidos, y nunca se me ha presentado inesperadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando tales cosas se presentan, o parecen hacerlo, a los órganos externos de mis sentidos. Tampoco es puro efecto o ficción de mi espíritu, pues no está en mi poder aumentarla o disminuirla en cosa alguna. Y, por consiguiente, no queda sino decir que, al igual que la idea de mí mismo, ha nacido conmigo a partir del momento mismo en que yo he sido creado.

Y nada tiene de extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como el sello del artífice, impreso en su obra; y tampoco es necesario que ese sello sea algo distinto que la obra misma. Sino que, por sólo haberme creado, es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esta semejanza (en la cual se halla contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad por la que me percibo a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee todas esas cosas grandes a las que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí; y las posee no de manera indefinida y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito, y por eso es Dios. Y

La causa de su idea de Dios no puede ser _____,

porque _____

Ni puede ser _____,

porque _____

La causa de su idea de Dios tiene que ser _____,

porque _____

La razón por la que Dios no puede ser falaz es _____

toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente: ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. Por lo que es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto.

Pero antes de examinar esto con más cuidado, y de pasar a la consideración de las demás verdades que pueden colegirse de ello, me parece oportuno detenerme algún tiempo a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu. Pues, enseñándonos la fe que la suprema felicidad de la vida no consiste sino en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como la presente, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida.

Descartes alcanza un éxito en el último párrafo. Es _____

_____.

Pensando sobre la Meditación III (segunda mitad)

Comienza como antes, pensando otra vez lo que has leído y resumiendo tu impresión general. Los temas que Descartes ha tratado y que he entendido

bien son _____

En la segunda mitad de la Meditación III, que acabas de leer, Descartes presenta dos argumentos de la existencia de Dios. Te voy a guiar por el primero y resumiré el segundo.

En la primera demostración, Descartes comienza buscando alguna idea en su mente que él no pudiera haber causado. En otras palabras, si puede encontrar alguna idea que no venga de él mismo, la idea tiene que venir de algún otro sitio. De ese modo, puede añadir a las certezas indudables que está buscando que existe algo más que él mismo (y este algo más resultará ser Dios). Recuerda que hasta mediada la **Meditación III** no ha demostrado más que su propia existencia, se ha definido a sí mismo como una cosa pensante y ha establecido algunas reglas generales para distinguir las ideas verdaderas de las falsas. En el fragmento siguiente, que ya has leído una vez, establece una regla general para decidir si una de sus ideas tiene que tener su origen en algo distinto de sí mismo:

"Si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea; si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo..."

Al leer atentamente la primera frase de la cita, diría que lo que está buscando es _____. Si lo encuentra, sabrá que _____. Si no lo encuentra, tendrá que concluir que _____. Por tanto, ¡es importante que encuentre lo que está buscando!

A veces, los ejemplos muy simples ayudan mucho. Te voy a proponer uno y tú pondrás otro. Mi abuelo se hizo construir un estanque para criar peces. Lo llenó de percas. Un día, sacó un pez grande que no pudo identificar. Si el pescado era una perca, tendría que deducir que había sido producido por los peces del estanque. Si no lo era, tendría que pensar que alguna causa externa (¿un vecino amable, acaso?) lo había puesto allí. Descartes está buscando entre las ideas en su cabeza. Si encuentra una que no puede proceder de las otras ideas o que él mismo no puede haber producido, entonces tiene que deducir que ha venido de algún otro lugar. Y, parece, puede afirmarlo con completa seguridad. Ahora, intenta pensar tú mismo un ejemplo:

Mi ejemplo es _____
 _____. Esto es como la situación de Descartes, porque _____

¿Y cuál es esta idea de la que cree que él no puede haber sido la causa?

Creo no equivocarme si digo que es la idea de _____.

Algo me dice que, en caso de no haber acertado, pronto podrás corregirte. Lee esto, otro pasaje de la **Meditación III**:

"Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por «Dios» entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente que, cuanto más atentamente lo considero, menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita."

Trata de pensar esto al modo en que Descartes lo haría.

Un problema interesante. He examinado todas las ideas de mi mente tratando de ver si es que hay alguna que no pudiera proceder de mi propia mente. Al final, he llegado a la idea de _____ Al examinar esta idea la defino como la idea de un ser que es _____. ¿Por qué no podría proceder de mi propia mente esta idea? La respuesta tiene que estar en una descripción de lo que yo sé de mí mismo y de lo que en esta idea no se le parece. Esta idea es la de un ser _____. Por tanto, no puede proceder de mi propia mente, porque _____.

A lo largo de la mayor parte de la **Meditación III** examina los conceptos de causa y efecto y los relaciona con sus dos demostraciones de la existencia de Dios. Trata de hacer lo mismo.

Un ejemplo de causa es _____. El efecto que produce es _____. El problema es, aplicando esto a la primera demostración de la existencia de Dios, ¿la idea de Dios en mi mente es la causa o el efecto? Yo diría, pensando sobre la diferencia entre Dios y la idea de Dios en mi mente, que la causa es _____ y el efecto es _____ y que podemos usar esto para probar la existencia de Dios porque _____. Y esto es así porque yo no puedo ser la causa de la idea, porque _____.

Vamos a ver ahora su segunda demostración de la existencia de Dios. A continuación tienes un fragmento clave de esa demostración. Subraya las frases importantes y anota al margen tus propios ejemplos:

"Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerables partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me

produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve.

"En efecto, a todo el que considere atentamente la naturaleza del tiempo, resulta clarísimo que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese. De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente. Así, pues, sólo hace falta aquí que me consulte a mí mismo, para saber si poseo algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también dentro de un instante; ya que, no siendo yo más que una cosa que piensa (o, al menos, no tratándose aquí, hasta ahora, más que de ese aspecto de mí mismo), si un tal poder residiera en mí, yo debería por lo menos pensarlo y ser consciente de él; pues bien, no es así, y de este modo sé con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí."

Déjame decirte que yo he tratado de refutar a Descartes diciendo que el latido de mi corazón era la causa que me mantenía con vida. Él diría simplemente que no habla de mi vida, sino de mi existencia como un todo. Mi corazón es la causa de que yo continúe con vida, ¿pero cuál es la causa que impulsa a mi corazón y a todo lo demás a mantenerme con vida? Nuestros corazones nos mantienen vivos, ¿pero qué es lo que empuja a nuestros corazones a mantener nuestra existencia física de un momento a otro? Su respuesta sería que sólo Dios podría ser la causa de nuestra existencia constante.

Acaso podría replicarle que yo mismo soy la causa de mi propia existencia constante. Estoy escribiendo esto a las 19:30 de un martes por la tarde, y como que yo existo a las 19:30, esa es la causa de que continúe existiendo a las 19:31. Cada momento de mi vida es un efecto creado por una causa previa. Esa causa previa es el instante anterior de mi vida. Por tanto, Dios no es la causa de mi existir constante, sino que lo soy yo.

Descartes contestaría seguramente que no acabo de entender lo que significa que una cosa cause otra. Y quizás tiene razón. Cuando muevo mis dedos por el teclado y hago que las teclas se muevan, mis dedos son la causa y el movimiento de las teclas el efecto. Pero para que mis dedos muevan las teclas, tanto mis dedos como las teclas **tienen que existir al mismo tiempo**. De hecho, éste es el caso con todas las relaciones entre una causa y un efecto. Cuando una cosa causa otra, ambas tienen que existir al mismo tiempo. Si se dice que A causa B, tienen que encontrarse en un momento particular, de otro modo sería imposible que A causara B.

Creo que lo entiendo. Imagínate el caso sencillo de dos móviles. Digamos que _____ se mueve hasta _____ y hace que el segundo objeto se mueva. Ambos objetos tienen que existir en el mismo momento del tiempo para que uno produzca el otro, porque si no lo hicieran _____
_____. Lo que dice Descartes parece ser que _____.

¿Pero cómo se relaciona todo esto con su demostración de la existencia de Dios?

Está diciendo que sólo Dios —y no nosotros mismos—, pudo ser la causa de que continuemos vivos. Cuando yo sugiero que el existir a las 19:30 es la causa del existir a las 19:31, él puede replicar que para que una causa tenga algún efecto sobre otra, tienen que existir las dos **al mismo tiempo**. De modo que existir a las 19:30 no podría ser la causa del existir a las 19:31 porque el primero, obviamente, no existe a mismo tiempo que el último. Por tanto, tiene que haber alguna otra cosa que me mantenga en existencia de un momento al siguiente; y Descartes va a definir ese algo más como

Dios.

Veamos hasta dónde hemos llegado. Repasa lo que aprendiste de Descartes en la Introducción. Ahora vuelve a releer tus notas de las tres primeras **Meditaciones**. ¿De que tratan?

Muy bien. Lo haré brevemente, pero muy claro. Los conceptos principales en la Introducción fueron: _____

_____.

En la **Meditación I** Descartes analizó extensamente sus creencias. Estaba buscando _____. Se atrevía incluso a preguntarse si podía estar seguro de que su cuerpo estaba donde a él le parecía estar, cuando decía _____.

En la **Meditación II** estableció su primera verdad al mostrar que _____. Además, analizó detenidamente un trozo de cera para demostrarse a sí mismo que _____.

La **Meditación III** puede dividirse en dos partes. En la primera parte sus afirmaciones centrales han sido: _____. En la segunda parte, fueron _____. Ahora sólo una cosa más y te habrás ganado un descanso. En primer lugar, resume la primera demostración de la existencia de Dios en sólo cuatro frases. Y después enuncia la idea general de la segunda demostración.

El primer hecho a considerar es _____. El segundo hecho es _____. Además, es obvio que _____.

_____.

La cuarta frase es esta: de lo anterior se deduce obviamente que Dios tienen que existir. De todos modos, por hacer como Descartes, podría objetar algo a una de las tres primeras frases. Y es que _____.

_____.

Finalmente, lo que parece que está diciendo en la segunda demostración de la existencia de Dios es _____.

Ahora ya has terminado. Ves a tomarte algo a mi salud.

Meditación Cuarta

De lo verdadero y de lo falso

Tanto me he acostumbrado estos días a separar mi espíritu de los sentidos, y tan exactamente he advertido que es muy poco lo que sabemos con certeza acerca de las cosas corpóreas, así como que sabemos mucho más del espíritu humano, y más aún de Dios, que ahora ya no tendré dificultad en apartar mi pensamiento de la consideración de las cosas sensibles o imaginables, para llevarlo a las que, desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles.

Y, sin duda, la idea que tengo del espíritu humano, según la cual éste es una cosa pensante, y no una extensa con longitud, anchura, ni profundidad, ni participa de nada de lo que pertenece al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de una cosa corpórea. Y se presenta a mi espíritu con tanta claridad la idea de un ser completo e independiente (es decir, Dios) al considerar que dudo, o sea, que soy incompleto y dependiente, e igualmente con tanta evidencia concluyo la existencia de Dios y la completa dependencia en que la mía está respecto de El, partiendo de que aquella idea está en mí, o bien de que yo, poseedor de dicha idea, existo, que no creo que el espíritu humano pueda conocer mejor ninguna otra cosa. Y me parece ya que descubro un camino que nos conducirá, desde esta contemplación del Dios verdadero (en quien están encerrados todos los tesoros de la ciencia y la sabiduría) al conocimiento de las restantes cosas del universo.

Pues, en primer lugar, reconozco que es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección. Y aunque parezca que tener el poder de engañar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, pretender engañar es indicio cierto de debilidad o malicia, y, por tanto, es algo que no puede darse en Dios.

Además, experimento en mí cierta potencia para juzgar, que sin duda he recibido de Dios, como todo lo demás que poseo; y supuesto que Dios no quiere engañarme, es cierto entonces que no me la ha dado para que yerre, si uso bien de ella. Y ninguna duda quedaría sobre esto, si no fuera que parece dar pie a la consecuencia de que no puedo equivocarme nunca; pues, en efecto, si todo lo que tengo lo recibo de Dios, y si Él no me ha dado la facultad de errar, parece que nunca debo engañarme. Y en verdad, cuando no pienso más que en Dios, no descubro en mí causa alguna de error o falsedad; mas volviendo luego sobre mí, la experiencia me enseña que estoy sujeto a infinidad de errores; y, al buscar la causa de ellos, noto que no se presenta sólo a mi espíritu una real y positiva idea de Dios, o sea, de un ser sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, o sea, de lo que está infinitamente alejado

En esta **Meditación** continúa practicando tus anotaciones. Subraya, numera o marca de algún modo los puntos importantes. Escribe paráfrasis o ideas clave al margen.

Descartes pasa a un nuevo problema. Si Dios es un Dios bueno, ¿cómo puede haber creado un ser que comete errores?

Subraya los pasos clave en la respuesta de Descartes.

de toda perfección; y advierto que soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, colocado de tal suerte entre el supremo ser y el no ser que, en cuanto el supremo ser me ha creado, nada hallo en mí que pueda llevarme a error, pero, si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada o el no ser —es decir, en cuanto que yo no soy el ser supremo—, me veo expuesto a muchísimos defectos, y así no es de extrañar que yerre.

De ese modo, entiendo que el error, en cuanto tal, no es nada real que dependa de Dios, sino sólo una privación o defecto, y, por tanto, que no me hace falta para errar un poder que Dios me haya dado especialmente, sino que yerro porque el poder que Dios me ha dado para discernir la verdad no es en mí infinito.

Sin embargo, esto no me satisface del todo; pues el error no es una pura negación, o sea, no es la simple privación o carencia de una perfección que no me compete, sino la falta de un conocimiento que de algún modo yo debería poseer. Y, considerando la naturaleza de Dios, no me parece posible que me haya dado alguna facultad que sea imperfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le sea propia; pues si es cierto que, cuanto más experto es el artífice, más perfectas y cumplidas son las obras que salen de sus manos, ¿qué ser podremos imaginar, producido por ese supremo creador de todas las cosas, que no sea perfecto y acabado en todas sus partes? Y, además, no hay duda de que Dios pudo crearme de tal modo que yo no me equivocase nunca: ¿tendré que concluir que es mejor para mí errar que no errar?

Sopesando esto mejor, se me ocurre, primero, que no debo extrañarme si no entiendo por qué hace Dios ciertas cosas, ni debo dudar de su existencia por tener experiencia de muchas sin comprender por qué ni cómo las ha producido Dios. Pues, sabiendo bien que mi naturaleza es débil y limitada en extremo, y que, por el contrario, la de Dios es inmensa, incomprendible e infinita, nada me cuesta reconocer que Dios puede hacer infinidad de cosas cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu. Y basta esta razón sola para persuadirme de, que todas esas causas, que suelen postularse en virtud de los fines, de nada valen en el dominio de las cosas físicas; pues no me parece que se pueda, sin temeridad, investigar los impenetrables fines de Dios.

Se me ocurre asimismo que, cuando se indaga si las obras de Dios son perfectas, no debe considerarse una sola criatura por separado, sino el conjunto de todas ellas; pues una cosa que no sin razón podría parecer muy imperfecta, si estuviera aislada en el mundo, resulta ser muy perfecta cuando se la considera como una parte del universo. Y aunque yo no he conocido con certeza, desde que me propuse dudar de todo, más que mi existencia y la de Dios, sin embargo, como también he reconocido el infinito poder de Dios, me sería imposible negar que ha producido muchas

Descartes mostrará de hecho que es mejor para él ser capaz de hacer errores. En el párrafo siguiente, señala que

otras cosas —o que ha podido, al menos, producirlas—, de tal manera que yo exista y esté situado en el mundo como una parte de la totalidad de los seres.

Tras esto, viniendo a mí propio e indagando cuáles son mis errores (que por sí solos ya arguyen imperfección en mí), hallo que dependen del concurso de dos causas, a saber: de mi facultad de conocer y de mi facultad de elegir —o sea, mi libre arbitrio—; esto es, de mi entendimiento y de mi voluntad. Pues, por medio del solo entendimiento, yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Pues bien, considerándolo precisamente así, puede decirse que en él nunca hay error, con tal de que se tome la palabra «error» en su significación propia. Y aun cuando tal vez haya en el mundo una infinidad de cosas de las que no tengo idea alguna en mi entendimiento, no por ello puede decirse que esté privado de esas ideas como de algo que pertenece en propiedad a su naturaleza, sino sólo que no las tiene; pues, en efecto, ninguna razón puede probar que Dios haya debido darme una facultad de conocer más amplia que la que me ha dado; y por muy hábil artífice que lo considere, no tengo por qué pensar que debió poner, en todas y cada una de sus obras, todas las perfecciones que puede poner en algunas. Tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre arbitrio, o sea, una voluntad lo bastante amplia y perfecta, pues claramente siento que no está circunscrita por límite alguno. Y debo notar en este punto que, de todas las demás cosas que hay en mí, ninguna es tan grande y perfecta como para que yo no reconozca que podría serlo más. Pues, por ejemplo, si considero la facultad de entender, la encuentro de muy poca extensión y limitada en extremo, y a un tiempo me represento la idea de otra facultad mucho más amplia, y hasta infinita; y por el solo hecho de poder representarme su idea, sé sin dificultad que pertenece a la naturaleza de Dios. Del mismo modo, si examino la memoria, la imaginación, o cualquier otra facultad, no encuentro ninguna que no sea en mí hartamente pequeña y limitada, y en Dios inmensa e infinita. Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza. Pues aun siendo incomparablemente mayor en Dios que en mí, ya en razón del conocimiento y el poder que la acompañan, haciéndola más firme y eficaz, ya en razón del objeto, pues se extiende a muchísimas más cosas, con todo, no me parece mayor, si la considero en sí misma, formalmente y con precisión. Pues consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, por mejor decir, consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por

Sus errores no pueden proceder de su entendimiento porque _____

_____.

La diferencia entre la voluntad de Descartes y sus otras facultades, como el entendimiento, es que su voluntad es _____

_____,
mientras que sus otras facultades son _____

_____.

ninguna fuerza exterior. Ya que, para ser libre, no es requisito necesario que me sean indiferentes los dos términos opuestos de mi elección; ocurre más bien que, cuanto más propendo a uno de ellos —sea porque conozco con certeza que en él están el bien y la verdad, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento— tanto más libremente lo escojo. Y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y corroboran. Es en cambio aquella indiferencia, que experimento cuando ninguna razón me dirige a una parte más bien que a otra, el grado ínfimo de la libertad, y más bien arguye imperfección en el conocimiento, que perfección en la voluntad; pues, de conocer yo siempre con claridad lo que es bueno y verdadero, nunca me tomaría el trabajo de deliberar acerca de mi elección o juicio, y así sería por completo libre, sin ser nunca indiferente.

Por todo ello, reconozco que no son causa de mis errores, ni el poder de querer por sí mismo, que he recibido de Dios y es amplísimo y perfectísimo en su género, ni tampoco el poder de entender, pues como lo concibo todo mediante esta potencia que Dios me ha dado para entender, sin duda todo cuanto concibo lo concibo rectamente, y no es posible que en esto me engañe.

¿De dónde nacen, pues mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque.

Así, por ejemplo, cuando estos días pasados examinaba yo si existía algo en el mundo, y venía a saber que, del solo hecho de examinar dicha cuestión, se seguía con toda evidencia que yo mismo existía, no pude por menos de juzgar que una cosa que yo concebía con tanta claridad era verdadera, y no porque a ello me forzara causa alguna exterior, sino sólo porque, de una gran claridad que había en mi entendimiento, derivó una fuerte inclinación en mi voluntad; y con tanta mayor libertad llegué a creer, cuanta menor fue mi indiferencia. Por el contrario, en este momento ya no sé sólo que existo en cuanto cosa pensante, sino que se ofrece también a mi espíritu cierta idea acerca de la naturaleza corpórea; pues bien, ello hace que dude de si esta naturaleza pensante que está en mí, o mejor, por la que soy lo que soy, es diferente de esa naturaleza corpórea, o bien las dos son una y la misma cosa. Y supongo aquí que todavía no conozco ninguna razón que me persuada de lo uno más bien que de lo otro: de donde se sigue que soy del todo indiferente a afirmarlo o negarlo, o incluso a abstenerme de todo juicio.

Y dicha indiferencia no se aplica sólo a las cosas de las que el entendimiento no tiene conocimiento alguno, sino, en general, a todas

Este párrafo es central en la **Meditación IV**. Descartes aduce que su voluntad no es la causa del error porque _____

_____. Su entendimiento no es la causa del error porque _____

_____. La causa del error tiene que ser _____

_____, porque _____

_____.

aquellas que no concibe con perfecta claridad, en el momento en que la voluntad delibera; pues, por probables que sean las conjeturas que me inclinan a juzgar acerca de algo, basta ese solo conocimiento que tengo, según el cual son conjeturas, y no razones ciertas e indudables, para darme ocasión de juzgar lo contrario. Esto lo he experimentado suficientemente en los días pasados, cuando he considerado falso todo lo que antes tenía por verdadero, en virtud sólo de haber notado que podía dudarse de algún modo de ello.

Ahora bien, si me abstengo de dar mi juicio acerca de una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago muy bien, y que no estoy engañándome; pero si me decido a negarla o a afirmarla, entonces no uso como es debido de mi libre arbitrio; y, si afirmo lo que no es verdadero, es evidente que me engaño; y hasta cuando resulta ser verdadero mi juicio, ello ocurrirá por azar, y no dejo por ello de hacer mal uso de mi libre arbitrio y de equivocarme, pues la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre preceder a la determinación de la voluntad. Y en ese mal uso del libre arbitrio está la privación que constituye la forma del error. Digo que la privación reside en la operación, en cuanto que ésta procede de mí, y no en la facultad que he recibido de Dios, ni siquiera en la operación misma, en cuanto que ésta depende de El. Pues no debo quejarme porque Dios no me haya dado una inteligencia o una luz natural mayores de las que me ha dado, ya que, en efecto, es propio del entendimiento finito no comprender muchas cosas, y es a su vez propio de un entendimiento creado el ser finito; más bien tengo motivos para agradecerle que, no debiéndome nada, me haya dado sin embargo las pocas perfecciones que hay en mí, en vez de concebir sentimientos tan injustos como el de imaginar que me ha quitado o retenido indebidamente las demás perfecciones que no me ha dado. Tampoco debo quejarme porque me haya dado una voluntad más amplia que el entendimiento, puesto que, consistiendo la voluntad en una sola cosa y siendo, por así decirlo, indivisible, parece que su naturaleza es tal que no podría quitársele algo sin destruirla; y, sin duda, cuanto más grande resulte ser, tanto más agradecido debo estar a la bondad de quien me la ha dado. Y, por último, tampoco tengo motivo de queja porque Dios concorra conmigo para formar los actos de esa voluntad, es decir, los juicios, que hago erróneamente, puesto que esos actos, en tanto dependen de Dios, son enteramente verdaderos y absolutamente buenos; y, en cierto modo, hay más perfección en mi naturaleza por el hecho de poder formarlos, que si no pudiese hacerlo. En cuanto a la privación, que es lo único en que consiste la razón formal del error y el pecado, no necesita concurso alguno de Dios, pues no es una cosa o un ser; y, si la referimos a Dios como a su causa, entonces no debe ser llamada privación, sino sólo negación, según el significado que la Escuela da a estas palabras.

Subraya todas las razones por las que Descartes no puede culpar a Dios de los errores humanos.

Las razones principales por las que no puede culpar a Dios de los errores humanos son: _____

En efecto, no hay imperfección en Dios por haberme otorgado la libertad de dar o no dar mi juicio acerca de cosas de las que no tengo conocimiento claro en mi entendimiento; pero sí la hay en mí por no usar bien de esa libertad, y dar temerariamente mi juicio acerca de cosas que sólo concibo como oscuras y confusas.

Con todo, veo que hubiera sido fácil para Dios proceder de manera que yo no me equivocase nunca, sin por ello dejar de ser libre y de tener limitaciones en mi conocimiento, a saber: dando a mi entendimiento una clara y distinta inteligencia de aquellas cosas que hubieran de ser materia de mi deliberación, o bien, sencillamente, grabando tan profundamente en mi memoria la resolución de no juzgar nunca de nada sin concebirlo clara y distintamente, que jamás pudiera olvidarla. Y fácilmente advierto que, en cuanto me considero aislado, como si nada más que yo existiese en el mundo, yo habría sido mucho más perfecto si Dios me hubiera creado de manera que jamás incurriese en error. Mas no por ello puedo negar que haya, en cierto modo, más perfección en el universo, siendo algunas de sus partes defectuosas y otras no, que si todas fuesen iguales. Y no tengo ningún derecho a quejarme de que Dios, al ponerme en el mundo, no me haya hecho la cosa más noble y perfecta de todas. Más bien debo estar contento porque, si bien no me ha dado la virtud de no errar, mediante el primero de los medios que he citado, que es el de darme un conocimiento claro y evidente de todas las cosas sujetas a mi deliberación, al menos ha dejado en mi poder el otro medio: conservar firmemente la resolución de no dar nunca mi juicio acerca de cosas cuya verdad no me sea claramente conocida. Pues aunque advierto en mí la flaqueza de no poder mantener continuamente fijo mi espíritu en un solo pensamiento, puedo, sin embargo, por medio de una meditación atenta y muchas veces reiterada, grabármelo en la memoria con tal fuerza que nunca deje de acordarme de él cuando lo necesite, adquiriendo de esta suerte el hábito de no errar, Y como en eso consiste la mayor y más principal perfección del hombre, estimo que, al haber descubierto la causa de la falsedad y el error, no ha sido poco lo que he ganado con esta meditación.

Y, sin duda, no puede haber otra causa que la que he explicado; pues siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le representa como claras y distintas, es imposible que me engañe, porque toda concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, el cual, siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error alguno; y, por consiguiente, hay que concluir que una tal concepción o juicio es verdadero.

Por lo demás, no sólo he aprendido hoy lo que debo evitar para no errar, sino también lo que debo hacer para alcanzar el conocimiento de la

Descartes puede evitar el error _____

verdad. Pues sin duda lo alcanzaré, si detengo lo bastante mi atención en todas las cosas que conciba perfectamente, y las separo de todas aquellas que sólo conciba de un modo confuso y oscuro. Y de ello me cuidaré en lo sucesivo.

Pensando sobre la Meditación IV

Comienza de la misma manera que siempre, describiendo los asuntos más importantes de que trata Descartes.

Los asuntos principales que discute Descartes son _____

Ahora prueba tu capacidad crítica. Escoge unas cuantas frases y reescríbelas con tus propias palabras, para demostrar que entiendes exactamente lo que Descartes está diciendo. Después, inventa un argumento contra su verdad.

Muy bien. Uno de los puntos débiles de Descartes en la **Meditación IV** es cuando dice "___

Por decirlo con mis propias palabras: _____

_____ Voy a ofrecer dos argumentos contra lo que él dice. En primer lugar, no puede tener razón, porque _____

_____ Un ejemplo de lo que quiero decir es _____

_____ Mi segundo argumento es el siguiente _____

_____ Un ejemplo de ello es _____

Aquí, al final de una larga frase, Descartes resume una versión de su demostración de la existencia de Dios:

"Y se presenta a mi espíritu con tanta claridad la idea de un ser completo e independiente (es decir, Dios) al considerar que dudo, o sea, que soy incompleto y dependiente, e igualmente con tanta evidencia concluyo la existencia de Dios y la completa dependencia en que la mía está de Él, partiendo de que aquella idea está en mí, o bien de que yo, poseedor de dicha idea, existo, que no creo que el espíritu humano pueda conocer mejor ninguna otra cosa."

Intenta poner la idea principal de este fragmento en tus propias palabras, y después hablamos de ello.

Lo que Descartes dice acerca de sí mismo es _____ Lo que dice sobre Dios es _____ Por la diferencia entre ellos dos, infiere que Dios tienen que existir porque _____

Descartes piensa que él no puede saber que él mismo es un ser imperfecto si no poseyera ya la idea de lo que es un ser perfecto. Al dudar, se enfrenta con esta imperfección suya. Pero ¿cómo sabría lo que es una imperfección si no tuviera un modelo innato de perfección (Dios), con el que comparar su imperfección? Por ejemplo, digamos que te pregunto si vives a una legua del instituto.

Si dijera que yo no vivo a una legua del instituto, eso implicaría que sé lo que es una legua. Un

ejemplo mejor sería que dijera _____, lo que implicaría que yo sé lo que _____ era, porque de otra forma no podría decir eso. Cuando Descartes dice que él es un ser _____, tenemos que pensar que él no puede decir eso sin conocer lo **opuesto**, es decir, lo que es un ser _____. Por ello, de ahí él puede probar que _____ existe porque _____.

Fantástico. En esta **Meditación** Descartes se enfrenta con uno de los grandes problemas de la filosofía cristiana. Si Dios existe y es perfecto, ¿por qué o cómo pudo crear seres tan imperfectos? ¿Cómo contestarías tú estas preguntas?

Una pregunta interesante. Algunos ejemplos de las importantes imperfecciones de los seres humanos son _____. En mi propia vida, ciertamente puedo ver imperfecciones cada vez que yo _____. Si tuviera que tratar de decir porqué un Dios perfecto pudo haber hecho una criatura tan imperfecta, diría _____, porque _____.

Bien. El problema sería similar a mostrar cómo una obra imperfecta pudo salir de las manos de un artista que nunca se equivoca. Dios es el artista del que se dice que nunca se equivoca. Esto parece ser una contradicción obvia. Parece que tenemos que afirmar una de estas dos cosas:

1. Dios no es perfecto, ésa es la razón por la que nosotros no somos perfectos.
2. Dios es perfecto y nosotros, de algún modo, también somos perfectos.

Pero tanto 1. como 2. parecen ser inaceptables para el cristianismo.

Los cristianos no estarían de acuerdo con 1. porque _____. Y, especialmente, según la historia de Adán y Eva, estarían también en desacuerdo con 2. porque _____.

Bien dicho. Lee lo que dice Descartes sobre el error y la fuente de nuestras imperfecciones, y después te explicaré todo más completamente.

"¿De dónde nacen, pues, mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque."

Trata de pensar esto desde el punto de vista de Descartes.

Mi mente tiene dos facultades: la voluntad y el entendimiento. Un ejemplo de un acto voluntario es cuando yo _____. Un ejemplo de un acto del entendimiento es cuando yo concibo "clara y distintamente" que _____. De todos modos, Descartes dice que la voluntad es "más amplia que el entendimiento..." Quiere decir que _____. Por tanto, cometo errores cuando uso la voluntad y el entendimiento incorrectamente. Un ejemplo sería cuando con mi voluntad decido _____. En este caso mi entendimiento _____.

_____ . Un uso correcto de mi entendimiento en este caso particular sería _____

¡Ya lo tienes! En la **Meditación IV** Descartes dice, en efecto, que Dios hizo tanto a la voluntad como al entendimiento tan perfectos como cada uno podían ser. Puesto que creaba una criatura finita, el entendimiento en una criatura así tendría necesariamente que ser finito, limitado. Por otro lado, la voluntad sólo puede ser libre o no serlo. Descartes diría que es más perfecto tener una voluntad libre que una que no lo es. Por ello, Dios nos hizo tan perfectos como era posible: un entendimiento finito unido a una voluntad finita. Así, podemos decidir hacer cosas que no entendemos completamente, y por eso nos equivocamos. ¿Te atreves con un ejemplo?

Un ejemplo sería cuando yo quiero _____. Pero mi entendimiento es limitado a _____. Por tanto, me equivoco porque _____.

Descartes continúa diciendo que en efecto nos equivocamos sólo porque usamos imperfectamente los dones perfectos que Dios nos ha dado. Si limitamos nuestra voluntad a lo que comprendemos "clara y distintamente", nunca podemos caer en el error. ¿Qué piensas de este argumento?

El argumento se podría dividir en cuatro partes: una descripción de la voluntad, una descripción del entendimiento, una descripción de cómo estos dos producen el error humano, una descripción de cómo estos dos están relacionados con un Dios perfecto. El punto fuerte de la descripción cartesiana de la voluntad es _____

Un punto débil es _____. En la descripción del entendimiento, lo importante es _____. Pero un punto débil está en _____. Volviendo a leer lo que has dicho, la aplicación incorrecta de la voluntad y el entendimiento produce el error porque _____ . El punto fuerte de esta explicación es _____. Una debilidad es _____ . En suma, Descartes argumenta que Dios sigue siendo perfecto aunque sus creaciones se equivoquen, porque _____

_____. Todo el argumento se basa en _____. Digo esto porque creo que _____. Pero acaso se equivoque al decir _____ , porque _____ .

Ahora te voy a poner una pregunta difícil. Quedamos en que uno tenía que decir una de estas dos cosas:

1. Dios no es perfecto, ésa es la razón por la que nosotros no somos perfectos.
2. Dios es perfecto y nosotros, de algún modo, también somos perfectos.

¿Con cuál de las dos está de acuerdo Descartes?

Una pregunta estúpida. Quizás Descartes modificaría el segundo enunciado diciendo "Dios es perfecto, y nosotros somos tan perfectos como necesitamos serlo para evitar los errores." **Antes**

de que me vengas con más preguntas, sigue leyendo.

no haya pensado de ningún modo en ellas, cuando por vez primera imaginé un triángulo, y, por tanto, no puede decirse que yo las haya fingido o inventad.

Y nada valdría objetar en este punto que acaso dicha idea del triángulo haya entrado en mi espíritu por la mediación de mis sentidos, a causa de haber visto yo alguna vez cuerpos de figura triangular; puesto que yo puedo formar en mi espíritu infinidad de otras figuras, de las que no quepa sospechar ni lo más mínimo que hayan sido objeto de mis sentidos, y no por ello dejo de poder demostrar ciertas propiedades que atañen a su naturaleza, las cuales deben ser sin duda ciertas, pues las concibo con claridad. Y, por tanto, son algo, y no una pura nada; pues resulta evidéntísimo que todo lo que es verdadero es algo, y más arriba he demostrado ampliamente que todo lo que conozco con claridad y distinción es verdadero. Y aunque no lo hubiera demostrado, la naturaleza de mi espíritu es tal, que no podría por menos de estimarlas verdaderas, mientras las concibiese con claridad y distinción. Y recuerdo que, hasta cuando estaba aún fuertemente ligado a los objetos de los sentidos, había contado en el número de las verdades más patentes aquellas que concebía con claridad y distinción tocante a las figuras, los números y demás cosas atinentes a la aritmética y la geometría.

Pues bien, si del hecho de poder yo, sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios? Ciertamente, yo hallo en mí su idea —es decir, la idea de un ser sumamente perfecto—, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos. Y, por tanto, aunque nada de lo que he concluido en las Meditaciones precedentes fuese verdadero, yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática, que no atañen sino a números y figuras; aunque, en verdad, ello no parezca al principio del todo patente, presentando más bien una apariencia de sofisma. Pues teniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia

La afirmación importante sobre triángulos y otras figuras geométricas es _____

Subraya los sucesivos pasos en esta nueva demostración de la existencia de Dios.

(es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle.

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

Pero no es así: precisamente bajo la apariencia de esa objeción es donde hay un sofisma oculto. Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino sólo que la montaña y el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir, a Dios, sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de El, y, por tanto, que verdaderamente existe. Y no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma —a saber, de la existencia de Dios— la que determina a mi pensamiento para que piense eso. Pues yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo sin alas o con ellas.

Y tampoco puede objetarse que no hay más remedio que declarar que existe Dios tras haber supuesto que posee todas las perfecciones, siendo una de ellas la existencia, pero que esa suposición primera no era necesaria; como no es necesario pensar que todas las figuras de cuatro lados pueden inscribirse en el círculo, pero, si yo supongo que sí, no tendré más remedio que decir que el rombo puede inscribirse en el círculo, y así me veré obligado a declarar una cosa falsa. Digo que esto no puede alegarse como objeción, pues, aunque desde luego no es necesario que yo llegue a tener alguna vez en mi pensamiento la idea de Dios, sin embargo, si efectivamente ocurre que dé en pensar en un ser primero y supremo, y en sacar su idea, por así decirlo, del tesoro de mi espíritu, entonces sí es necesario que le atribuya toda suerte de perfecciones, aunque no las enumere todas ni preste mi atención a cada una de ellas en particular. Y esta necesidad basta para hacerme concluir (luego de haber reconocido que la existencia es una perfección) que ese ser primero y supremo existe verdaderamente; de aquel modo, tampoco es necesario que yo imagine alguna vez un triángulo, pero, cuantas veces considere una figura rectilínea compuesta sólo de tres ángulos, sí será absolutamente necesario que le atribuya todo aquello de lo que se infiere que sus tres ángulos valen dos rectos, y esta atribución será implícitamente necesaria,

Dios es a su _____ como una montaña es a su _____, porque _____

_____.

Aquí Descartes ofrece un contra-argumento. Lo que dice es _____

_____.

Él mismo contesta su contra-argumento, intentando mostrar _____

_____.

aunque explícitamente no me dé cuenta de ella en el momento de considerar el triángulo. Pero cuando examino cuáles son las figuras que pueden inscribirse en un círculo, no es necesario en modo alguno pensar que todas las de cuatro lados son capaces de ello; por el contrario, ni siquiera podré suponer fingidamente que así ocurra, mientras no quiera admitir en mi pensamiento nada que no entienda con claridad y distinción. Y, por consiguiente, hay gran diferencia entre las suposiciones falsas, como lo es ésta, y las ideas verdaderas nacidas conmigo, de las cuales es la de Dios la primera y principal.

Pues, en efecto, vengo a conocer de muchas maneras que esta idea no es algo fingido o inventado, dependiente sólo de mi pensamiento, sino la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable. En primer lugar, porque, aparte Dios, ninguna otra cosa puedo concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia. En segundo lugar, porque me es imposible concebir dos o más dioses de la misma naturaleza, y, dado que haya uno que exista ahora, veo con claridad que es necesario que haya existido antes desde toda la eternidad, y que exista eternamente en el futuro. Y, por último, porque conozco en Dios muchas otras cosas que no puedo disminuir ni cambiar en nada.

Por lo demás, cualquiera que sea el argumento de que me sirva, siempre se vendrá a parar a lo mismo: que sólo tienen el poder de persuadirme por entero las cosas que concibo clara y distintamente. Y aunque entre éstas, sin duda, hay algunas manifiestamente conocidas de todos, y otras que sólo se revelan a quienes las consideran más de cerca y las investigan con diligencia, el caso es que, una vez descubiertas, no menos ciertas son las unas que las otras. Así, por ejemplo, aunque no sea a primera vista tan patente que, en todo triángulo rectángulo, el cuadrado de la base es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, como que, en ese mismo triángulo, la base está opuesta al ángulo mayor, sin embargo, una vez sabido lo primero, vemos que es tan verdadero como lo segundo. Y por lo que a Dios toca, es cierto que si mi espíritu estuviera desprovisto de algunos prejuicios, y mi pensamiento no fuera distraído por la continua presencia de las imágenes de las cosas sensibles, nada conocería primero ni más fácilmente que a Él. Pues ¿hay algo más claro y manifiesto que pensar que hay un Dios, es decir, un ser supremo y perfecto, el único en cuya idea está incluida la existencia, y que, por tanto, existe?

Y aunque haya necesitado una muy atenta consideración para concebir esa verdad, sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella como de la cosa más cierta, sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de ella tan por completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente.

Pues aunque mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera, sin embargo,

Escribe un buen título descriptivo para cada uno de los siguientes cinco párrafos.

1. _____
_____.

2. _____
_____.

3. _____
_____.

como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo a menudo de haber creído verdadero algo cuando ya he cesado de considerar las razones que yo tenía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión, si no supiese que hay Dios. Y así nunca sabría nada a ciencia cierta, sino que tendría tan sólo opiniones vagas e inconstantes. Así, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, sé con evidencia, pues estoy algo versado en geometría, que sus tres ángulos valen dos rectos, y no puedo por menos de creerlo, mientras está atento mi pensamiento a la demostración; pero tan pronto como esa atención se desvía, aunque me acuerde de haberla entendido claramente, no es difícil que dude de la verdad de aquella demostración, si no sé que hay Dios. Pues puedo convencerme de que la naturaleza me ha hecho de tal manera que yo pueda engañarme fácilmente, incluso en las cosas que creo comprender con más evidencia y certeza; y a ello me persuade sobre todo el acordarme de haber creído a menudo que eran verdaderas y ciertas muchas cosas, que luego otras razones distintas me han llevado a juzgar absolutamente falsas.

Pero tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de El, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero, entonces, aunque ya no piense en las razones por las que juzgué que esto era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta. Y esta misma ciencia se extiende también a todas las demás cosas que recuerdo haber demostrado antes, como, por ejemplo, a las verdades de la geometría y otras semejantes; pues ¿qué podrá objetárseme para obligarme a ponerlas en duda? ¿Se me dirá que mi naturaleza es tal que estoy muy sujeto a equivocarme? Pero ya sé que no puedo engañarme en los juicios cuyas razones conozco con claridad. ¿Se me dirá que, en otro tiempo, he considerado verdaderas muchas cosas que luego he reconocido ser falsas? Pero no había conocido clara y distintamente ninguna de ellas, e ignorando aún esta regla que me asegura la verdad, había sido impelido a creerlas por razones que he reconocido después ser menos fuertes de lo que me había imaginado. ¿Qué otra cosa podrá oponérseme? ¿Acaso que estoy durmiendo (como yo mismo me había objetado anteriormente), o sea, que los pensamientos que ahora tengo no son más verdaderos que las ensoñaciones que imagino estando dormido? Pero aun cuando yo soñase, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia es absolutamente verdadero.

Y así veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que,

4. _____
_____.

5. _____
_____.

antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo.

Pensando sobre la **Meditación V**

¿Cuáles han sido los asuntos principales de esta meditación?

Diría que han sido _____

En esta sección limitaremos nuestra atención a la nueva demostración de la existencia de Dios. Recuerda que la primera demostración corría algo así como esto:

1. Descartes tiene una idea de Dios, un ser perfecto.
2. Esta idea tiene que tener una causa..., tiene que venir de algún lugar.
3. Descartes no pudo ser la causa de la idea, porque él es un ser imperfecto y un ser imperfecto no pudo ser la causa de la idea de un ser perfecto... (tendríamos, un efecto, la idea de un ser perfecto mayor que su causa, un ser imperfecto).
4. Por tanto, Dios tiene que existir como la causa de la idea que Descartes tiene de Dios.

Espero que el resumen que hiciste de este argumento fuera más corto que el mío. Aquí vamos a tener una demostración diferente de la existencia de Dios, la tercera y última que va a ofrecer Descartes en las **Meditaciones**.

"[1] Pues teniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. [2] Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectángulo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; [3] de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser puramente perfecto) al que le falte la existencia, (es decir, al que le falte una perfección), de lo que le repugna concebir una montaña a la que le falte el valle."

Prueba ahora de resumirla tú y después te guiaré yo por ella.

En [1] dice _____
 _____. En [2] dice _____. Por ejemplo,
 la esencia de un cuadrado podría ser _____,
 _____, y el punto importante
 que resalta en la relación entre esencia y existencia, aplicado a un cuadrado, sería _____.
 Y esto es diferente de lo que ocurre con Dios
 porque _____. En [3] dice _____

En su primera demostración de la existencia de Dios, Descartes comenzó con su propia idea de Dios. En la segunda demostración, comenzó con su propia existencia. En su tercera demostración, intenta considerar la naturaleza de Dios directamente. De cara a comprender la tercera demostración, hablemos acerca de dos palabrejas importantes en filosofía: **esencia** y **existencia**. Los términos

probablemente los leyó Descartes en Tomás de Aquino, quizás el mayor de los filósofos medievales. Toma tu ejemplo del cuadrado. Parte de la esencia de un cuadrado es el hecho de que tiene cuatro lados iguales y paralelos, y lo que distingue su esencia de la esencia de un paralelogramo es que cada ángulo interior del cuadrado es un ángulo recto. Fíjate en que cuando describes la esencia de un cuadrado no tienes que decir nada de si existe o no ningún cuadrado en particular. Su esencia, cuatro-lados-iguales-con-cuatro-ángulos-interiores-iguales, sería la esencia de un cuadrado aun si todos los cuadrados desaparecieran del mundo. Los cuadrados tienen una esencia que no está ligada a su existencia.

Pongamos que estoy mirando un círculo en la pizarra. Su esencia como círculo podría ser definida como _____. Si borro el círculo, he cambiado este círculo particular. Ya no existe. Pero la esencia de un círculo no ha cambiado. En el caso de los círculos, cuadrados o triángulos, podría generalizar diciendo que la relación entre esencia y existencia es _____.

¡Muy filosófico! Pero continuemos. Digamos que dividimos todo lo que existe en dos montones. En uno de ellos (A) tenemos cosas cuya existencia no es parte de su esencia y en el otro montón (B) las cosas cuya existencia no puede separarse de su esencia.

Si Descartes enumerara los tipos de cosas del montón A, encontraría _____. Presiento que sólo habría una cosa en el montón B, y eso sería _____.

Creo que has acertado con tu presentimiento. Piensa sobre Dios un momento, tal como haría Descartes. Dios es definido como un ser perfecto. No está cerca de la perfección, ni es casi perfecto, sino que es completamente perfecto. Dios es un ser "mayor que el cual nada puede pensarse", como diría Anselmo. La existencia es una perfección. Todas las perfecciones son parte de la esencia de Dios. Por tanto, la esencia de Dios está ligada a Su existencia y, por tanto, Él tiene que existir. Como dice Descartes:

"Pues yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo con alas o sin ellas."

Trata de pensar sobre Dios tal como haría Descartes.

Estoy pensando en un caballo. Le puedo añadir alas. Le puedo quitar las alas. Ahora, pensando en los conceptos **existencia** y **esencia**, tengo que decir que, en el caso de un caballo, las alas no son parte de su _____. O toma el caso de una pelota. Estoy pensando en una pelota. La puedo hacer roja o azul, y sigue siendo una pelota. Por tanto, el color no es parte de la _____ de una pelota. De todos modos, vamos a volver sobre los cuadrados. Siempre que pienso en un cuadrado tengo que pensar en que tiene cuatro lados iguales. Pensando en los términos **esencia** y **existencia**, tengo que decir que tener-cuatro-lados-iguales es, definitivamente, parte de la _____ de un cuadrado. Descartes pretende decir que el cuadrado es a tener-cuatro-lados-iguales como Dios a _____. Si pienso en un ser perfecto, tengo que encontrar su _____ como parte de su esencia porque _____.

Has hecho un esfuerzo notable. Si alguien te pregunta por lo que has hecho hoy, le puedes decir que has formulado una versión del siglo XX de la versión cartesiana del siglo XVII del argumento ontológico de Anselmo, en el siglo XI.

Permíteme resumirla por ti. De igual forma que es imposible concebir "clara y distintamente" un cuadrado sin cuatro ángulos rectos ni cuatro lados iguales, o una montaña sin valle, es imposible pensar en Dios, un ser perfecto, sin atribuirle la existencia. Si alguien piensa en un ser perfecto que no exista, estaría tratando de pensar un ser perfecto que no es perfecto, al que le falta la suprema perfección de la existencia. Esto es como tratar de pensar en un cuadrado con los lados desiguales.

Meditación Sexta

De la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre el alma y el cuerpo

Sólo me queda por examinar si hay cosas materiales. Y ya sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de la pura matemática, puesto que de tal suerte las concibo clara y distintamente. Pues no es dudoso que Dios pueda producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer una cosa, a no ser que ésta repugnase por completo a una concepción distinta. Además la facultad de imaginar que hay en mí, y que yo uso, según veo por experiencia, cuando me ocupo en la consideración de las cosas materiales, es capaz de convencerme de su existencia; pues cuando considero atentamente lo que sea la imaginación, hallo que no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente, y que, por tanto, existe.

Y para manifestar esto con mayor claridad, advertiré primero la diferencia que hay entre la imaginación y la pura intelección o concepción. Por ejemplo: cuando imagino un triángulo, no lo entiendo sólo como figura compuesta de tres líneas, sino que, además, considero esas tres líneas como presentes en mí, en virtud de la fuerza interior de mi espíritu: y a esto, propiamente, llamo «imaginar». Si quiero pensar en un quiliógono, entiendo que es una figura de mil lados tan fácilmente como entiendo que un triángulo es una figura que consta de tres; pero no puedo imaginar los mil lados de un quiliógono como hago con los tres del triángulo, ni, por decirlo así, contemplarlos como presentes con los ojos de mi espíritu. Y si bien, siguiendo el hábito que tengo de usar siempre de mi imaginación, cuando pienso en las cosas corpóreas, es cierto que al concebir un quiliógono me represento confusamente cierta figura, es sin embargo evidente que dicha figura no es un quiliógono, puesto que en nada difiere de la que me representaría si pensase en un miriógono, o en cualquier otra figura de muchos lados, y de nada sirve para descubrir las propiedades por las que el quiliógono difiere de los demás polígonos. Mas si se trata de un pentágono, es bien cierto que puedo entender su figura, como la de un quiliógono, sin recurrir a la imaginación; pero también puedo imaginarla aplicando la fuerza de mi espíritu a sus cinco lados, y a un tiempo al espacio o área que encierran. Así conozco claramente que necesito, para imaginar, una peculiar tensión del ánimo, de la que no hago uso para entender o concebir; y esa peculiar tensión del ánimo muestra claramente la diferencia entre la imaginación y la pura intelección o concepción.

Advierto, además, que esta fuerza imaginativa que hay en mí, en cuanto que difiere de mi fuerza intelectual, no es en modo alguno necesaria a mi

No hay ayudas para tomar notas en esta **Meditación**. Practica lo que has aprendido escribiendo las tuyas propias: numera, subraya y/o señala los argumentos clave, parafrasea a Descartes al margen, escribe títulos para los párrafos, inventa tus propios ejemplos de lo que dice Descartes y lee detenidamente los pasajes clave. Piensa con Descartes.

naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy: de lo que parece que puede concluirse que depende de alguna cosa distinta de mí. Y concibo fácilmente que si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté tan estrechamente unido que pueda, digámoslo así, mirarlo en su interior siempre que quiera, es posible que por medio de él imagine las cosas corpóreas. De suerte que esta manera de pensar difiere de la pura intelección en que el espíritu, cuando entiende o concibe, se vuelve en cierto modo sobre sí mismo, y considera alguna de las ideas que en sí tiene, mientras que, cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo y considera en éste algo que es conforme, o a una idea que el espíritu ha concebido por sí mismo, o a una idea que ha percibido por los sentidos. Digo que concibo fácilmente que la imaginación pueda formarse de este modo, si es cierto que hay cuerpos; y como no puedo encontrar otro camino para explicar cómo se forma, conjeturo que probablemente hay cuerpos; pero ello es sólo probable, y, por más que examino todo con mucho cuidado, no veo cómo puedo sacar, de esa idea distinta de la naturaleza corpórea que tengo en mi imaginación, argumento alguno que necesariamente concluya la existencia de un cuerpo.

Ahora bien: me he habituado a imaginar otras muchas cosas, además de esa naturaleza corpórea que es el objeto de la pura matemática, como son los colores, los sonidos, los sabores, el dolor y otras semejantes, si bien de un modo menos distinto. Y como percibo mucho mejor esas cosas por los sentidos, los cuales, junto con la memoria, parecen haberlas traído a mi imaginación, creo que, para examinarlas con mayor comodidad, bien estará que examine al propio tiempo qué sea sentir, y que vea si me es posible extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corpóreas, a partir de las ideas que recibo en mi espíritu mediante esa manera de pensar que llamo «sentir».

Primeramente recordaré las cosas que, recibidas por los sentidos, tuve antes por verdaderas, y los fundamentos en que se apoyaba mi creencia; luego examinaré las razones que me han obligado, más tarde, a ponerlas en duda. Y, por último, consideraré lo que debo creer ahora.

Así pues, sentí primero que tenía una cabeza, manos, pies, y todos los demás miembros de que está compuesto este cuerpo que yo consideraba como una parte de mí mismo, y hasta —acaso— como el todo. Además, sentí que este cuerpo estaba colocado entre otros muchos, de los que podía recibir diversas ventajas e inconvenientes; y advertía las ventajas por cierto sentimiento de placer, y las desventajas por un sentimiento de dolor. Además de placer y dolor, sentía en mí también hambre, sed y otros apetitos similares, así como también ciertas inclinaciones corporales hacia la alegría, la tristeza, la cólera y otras pasiones. Y fuera de mí, además de la extensión, las figuras y los movimientos de los cuerpos, notaba en ellos dureza, calor, y demás cualidades perceptibles por el

tacto. Asimismo, sentía la luz, los colores, olores, sabores y sonidos, cuya variedad me servía para distinguir el cielo, la tierra, el mar, y, en general, todos los demás cuerpos entre sí.

Y no me faltaba razón, por cierto, cuando, al considerar las ideas de todas esas cualidades que se ofrecían a mi pensamiento, y que eran las únicas que yo sentía propia e inmediatamente, creía sentir cosas completamente distintas de ese pensamiento mío, a saber: unos cuerpos de donde procedían tales ideas. Pues yo experimentaba que éstas se presentaban sin pedirme permiso, de tal manera que yo no podía sentir objeto alguno, por mucho que quisiera, si éste no se hallaba presente al órgano de uno de mis sentidos; y, si se hallaba presente, tampoco estaba en mí poder no sentirlo. Y puesto que las ideas que yo recibía por medio de los sentidos eran mucho más vívidas, expresas, y hasta más distintas —a su manera— que las que yo mismo podía fingir meditando, o las que encontraba impresas en mi memoria, parecía entonces que aquéllas no podían provenir de mi espíritu: así que era necesario que algunas otras cosas las causaran en mí. Y no teniendo de dichas cosas otro conocimiento que el que me suministraban esas mismas ideas, por fuerza tenía que dar en pensar que las primeras se asemejaban a las segundas.

Y como recordaba, asimismo, que había usado de los sentidos antes que de la razón, y reconocía que las ideas que yo formaba por mí mismo no sólo eran menos expresas que las recibidas por medio de los sentidos, sino que las más de las veces estaban incluso compuestas de partes procedentes de estas últimas, me persuadía con facilidad de que no tenía en el entendimiento idea alguna que antes no hubiera tenido en el sentido. Tampoco me faltaba razón para creer que este cuerpo (al que por cierto derecho especial llamaba «mío») me pertenecía más propia y estrictamente que otro cuerpo cualquiera. Pues, en efecto, yo no podía separarme nunca de él como de los demás cuerpos; en él y por él sentía todos mis apetitos y afecciones; y era en su partes —y no en las de otros cuerpos de él separados— donde advertía yo los sentimientos de placer y de dolor.

Mas cuando examinaba por qué a cierta sensación de dolor sigue en el espíritu la tristeza, y la alegría a la sensación de placer, o bien por qué cierta excitación del estómago, que llamo hambre, nos produce ganas de comer, y la sequedad de garganta nos da ganas de beber, no podía dar razones de ello, a no ser que la naturaleza así me lo enseñaba; pues no hay, ciertamente, afinidad ni relación algunas (al menos, a lo que entiendo) entre la excitación del estómago y el deseo de comer, como tampoco entre la sensación de la cosa que origina dolor y el pensamiento de tristeza que dicha sensación produce. Y, del mismo modo, me parecía haber aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba tocante a los objetos de mis sentidos, pues advertía que los juicios que acerca de

esos objetos solía hacer se formaban en mí antes de tener yo tiempo de considerar y sopesar las razones que pudieran obligarme a hacerlos.

Más tarde, diversas experiencias han ido demoliendo el crédito que había otorgado a mis sentidos. Pues muchas veces he observado que una torre, que de lejos me había parecido redonda, de cerca aparecía cuadrada, y que estatuas enormes, levantadas en lo más alto de esas torres, me parecían pequeñas, vistas desde abajo. Y así, en otras muchas ocasiones, he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos. Y no sólo sobre los externos, sino aun sobre los internos; pues ¿hay cosa más íntima o interna que el dolor? Y, sin embargo, me dijeron hace tiempo algunas personas a quienes habían cortado brazos o piernas, que les parecía sentir a veces dolor en la parte cortada; ello me hizo pensar que no podía tampoco estar seguro de que algún miembro me doliese, aunque sintiese dolor en él.

A estas razones para dudar añadí más tarde otras dos muy generales. La primera: que todo lo que he creído sentir estando despierto, puedo también creer que lo siento estando dormido; y como no creo que las cosas que me parece sentir, cuando duermo, procedan de objetos que estén fuera de mí, no veía por qué habría de dar más crédito a las que me parece sentir cuando estoy despierto. Y la segunda: que no conociendo aún —o más bien fingiendo no conocer— al autor de mi ser, nada me parecía oponerse a que yo estuviera por naturaleza constituido de tal modo que me engañase hasta en las cosas que me parecían más verdaderas.

Y en cuanto a las razones que me habían antes persuadido de la verdad de las cosas sensibles, no me costó gran trabajo refutarlas. Pues como la naturaleza parecía conducirme a muchas cosas de que la razón me apartaba, juzgué que no debía confiar mucho en las enseñanzas de esa naturaleza. Y aunque las ideas que recibo por los sentidos no dependieran de mi voluntad, no pensé que de ello debiera concluirse que procedían de cosas diferentes de mí mismo, puesto que acaso pueda hallarse en mí cierta facultad (bien que desconocida para mí hasta hoy) que sea su causa y las produzca.

Ahora, empero, como ya empiezo a conocerme mejor, y a descubrir con más claridad al autor de mi origen, ciertamente sigo sin pensar que deba admitir, temerariamente, todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco creo que tenga que dudar de todas ellas en general.

En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y

entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes. Por lo tanto, como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él.

Además, encuentro en mí ciertas facultades de pensar especiales, y distintas de mí, como las de imaginar y sentir, sin las cuales puedo muy bien concebirme por completo, clara y distintamente, pero, en cambio, ellas no pueden concebirse sin mí, es decir, sin una substancia inteligente en la que están ínsitas. Pues la noción que tenemos de dichas facultades, o sea (para hablar en términos de la escuela), su concepto formal, incluye de algún modo la intelección: por donde concibo que las tales son distintas de mí; así como las figuras, los movimientos, y demás modos o accidentes de los cuerpos, son distintos de los cuerpos mismos que los soportan.

También reconozco haber en mí otras facultades, como cambiar de sitio, de postura, y otras semejantes, que como las precedentes, tampoco pueden concebirse sin alguna substancia en la que estén ínsitas, ni, por consiguiente, pueden existir sin ella; pero es evidente que tales facultades, si en verdad existen, deben estar ínsitas en una substancia corpórea, o sea, extensa, y no en una substancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto está contenida de algún modo la extensión, pero no la intelección. Hay, además, en mí cierta facultad pasiva de sentir, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles; pero esa facultad me sería inútil y ningún uso podría hacer de ella, si no hubiese, en mí o en algún otro, una facultad activa, capaz de formar y producir dichas ideas. Ahora bien: esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que yo no soy más que una cosa que piensa, pues no presupone mi pensamiento, y además aquellas ideas se me representan a menudo sin que yo contribuya en modo alguno a ello, y hasta a despecho de mi voluntad; por lo tanto, debe estar necesariamente en una substancia distinta de mí mismo, en la cual esté contenida formal o eminentemente (como he observado más arriba) toda la realidad que está objetivamente en las ideas que dicha facultad produce. Y esa substancia será, o bien un cuerpo (es decir, una naturaleza corpórea, en la que está contenido formal y efectivamente todo

lo que está en las ideas objetivamente o por representación), o bien Dios mismo, o alguna otra criatura más noble que el cuerpo, en donde esté contenido eminentemente eso mismo.

Pues bien: no siendo Dios falaz, es del todo manifiesto que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por la mediación de alguna criatura, en la cual la realidad de dichas ideas no esté contenida formalmente, sino sólo eminentemente. Pues, no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que eso es así (sino, por el contrario, una fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas), mal se entendería cómo puede no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas.

Sin embargo, acaso no sean tal y como las percibimos por medio de los sentidos, pues este modo de percibir es a menudo oscuro y confuso; empero, hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir —hablando en general—, todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa, están realmente en los cuerpos. Y por lo que atañe a las demás cosas que, o bien son sólo particulares (por ejemplo, que el sol tenga tal tamaño y tal figura), o bien son concebidas con menor claridad y distinción (como la luz, el sonido, el dolor, y otras semejantes), es verdad que, aun siendo muy dudosas e inciertas, con todo eso, creo poder concluir que poseo los medios para conocerlas con certeza, supuesto que Dios no es falaz, y que, por consiguiente, no ha podido ocurrir que exista alguna falsedad en mis opiniones sin que me haya sido otorgada a la vez alguna facultad para corregirla.

Y, en primer lugar, no es dudoso que algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza me enseña, pues por «naturaleza», considerada en general, no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas, y por «mi» naturaleza, en particular, no entiendo otra cosa que la ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado.

Pues bien: lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuerto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etcétera. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad.

Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y

cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella.

Además de esto, la naturaleza me enseña que existen otros cuerpos en torno al mío, de los que debo perseguir algunos, y evitar otros. Y, ciertamente, en virtud de sentir yo diferentes especies de colores, olores, sabores, sonidos, calor, dureza, etcétera, concluyo con razón que, en los cuerpos de donde proceden tales diversas percepciones de los sentidos, existen las correspondientes diversidades, aunque acaso no haya semejanza entre éstas y aquéllas. Asimismo, por serme agradables algunas de esas percepciones, y otras desagradables, infiero con certeza que mi cuerpo (o, por mejor decir, yo mismo, en cuanto que estoy compuesto de cuerpo y alma) puede recibir ventajas e inconvenientes varios de los demás cuerpos que lo circundan.

Empero, hay otras muchas cosas que parece haberme enseñado la naturaleza, y que no he recibido en realidad de ella, sino que se han introducido en mi espíritu por obra de cierto hábito que me lleva a juzgar desconsideradamente, y así puede muy bien suceder que contengan alguna falsedad. Como ocurre, por ejemplo, con la opinión de que está vacío todo espacio en el que nada hay que se mueva e impresione mis sentidos; o la de que en un cuerpo caliente hay algo semejante a la idea de calor que yo tengo; o que hay en un cuerpo blanco o negro la misma blancura o negrura que yo percibo: o que en un cuerpo amargo o dulce hay el mismo gusto o sabor, y así sucesivamente; o que los astros, las torres y, en general, todos los cuerpos lejanos, tienen la misma figura y el mismo tamaño que aparentan de lejos, etcétera.

Así pues, a fin de que en todo esto no haya nada que no esté concebido con distinción, debo definir con todo cuidado lo que propiamente entiendo cuando digo que la naturaleza «me enseña» algo. Pues tomo aquí «naturaleza» en un sentido más estricto que cuando digo que es la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado, ya que esa reunión abarca muchas cosas que pertenecen sólo al espíritu (así por ejemplo, la noción verdadera de que lo ya hecho no puede no haber sido hecho, y muchas otras semejantes, que conozco por la luz natural sin ayuda del cuerpo), y otras que sólo pertenecen al cuerpo, y que tampoco caen aquí bajo el nombre de «naturaleza» (como la cualidad que tiene el cuerpo de ser pesado, y otras tales, a las que tampoco me refiero ahora). Hablo aquí sólo de las cosas que Dios me ha dado, en cuanto que estoy compuesto de espíritu y cuerpo. Pues bien: esa naturaleza me enseña a evitar lo que me causa sensación de dolor, y a procurar lo que me comunica alguna sensación de placer; pero no veo que, además de ello, me enseñe que de

tales diferentes percepciones de los sentidos debamos nunca inferir algo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el entendimiento las examine cuidadosamente antes. Pues, en mi parecer, pertenece al solo espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de esas cosas.

Y así, aunque una estrella no impresione mi vista más que la luz de una vela, no hay en mí inclinación natural alguna a creer que la estrella no es mayor que esa llama, aunque así lo haya juzgado desde mis primeros años, sin ningún fundamento racional. Y aunque al aproximarme al fuego siento calor, e incluso dolor si me aproximo algo más, no hay con todo razón alguna que pueda persuadirme de que hay en el fuego algo semejante a ese calor, ni tampoco a ese dolor; sólo tengo razones para creer que en él hay algo, sea lo que sea, que excita en mí tales sensaciones de calor o dolor.

Igualmente, aunque haya espacios en los que no encuentro nada que excite y mueva mis sentidos, no debo concluir de ello que esos espacios no contengan cuerpo alguno, sino que veo que, en ésta como en muchas otras cosas semejantes, me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza. Porque esas sensaciones que no me han sido dadas sino para significar a mi espíritu qué cosas convienen o dañan al compuesto de que forma parte, y que en esa medida son lo bastante claras y distintas, las uso, sin embargo, como si fuesen reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, siendo así que acerca de esto nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro y confuso.

Pero ya he examinado antes suficientemente cómo puede ocurrir que, pese a la suprema bondad de Dios, haya falsedad en mis juicios. Queda aquí, empero, una dificultad tocante a las cosas que la naturaleza me enseña que debo perseguir o evitar, así como a los sentimientos interiores que ha puesto en mí, pues me parece haber advertido a veces algún error en ello, de manera que mi naturaleza resulta engañarme directamente. Así, por ejemplo: cuando el agradable sabor de algún manjar emponzoñado me incita a tomar el veneno oculto, y, por consiguiente, me engaña. Ciertamente es, con todo, que en tal caso mi naturaleza pudiera ser disculpada, pues me lleva sólo a desear el manjar de agradable sabor, y no el veneno, que le es desconocido; de suerte que nada puedo inferir de esto, sino que mi naturaleza no conoce universalmente todas las cosas: y no hay en ello motivo de extrañeza, pues, siendo finita la naturaleza del hombre, su conocimiento no puede dejar de ser limitado.

Pero también nos engañamos a menudo en cosas a que nos compele directamente la naturaleza, como sucede con los enfermos que desean beber o comer lo que puede serles dañoso. Se dirá, acaso, que la causa de que los tales se engañen es la corrupción de su naturaleza, mas ello no

quita la dificultad, pues no es menos realmente criatura de Dios un hombre enfermo que uno del todo sano, y, por lo tanto, no menos repugna a la bondad de Dios que sea engañosa la naturaleza del enfermo, de lo que le repugna que lo sea la del sano. Y así como un reloj, compuesto de ruedas y pesas, observa igualmente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no señala bien la hora, y cuando satisface por entero el designio del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de modo tal que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y sí sólo de la disposición de sus órganos, entonces, así considerado, conozco muy bien que tan natural le sería a ese cuerpo —si, por ejemplo, sufre de hidropesía— padecer la sequedad de garganta que suele transmitir al espíritu la sensación de sed, y disponer sus nervios y demás partes del modo requerido para beber, y, de esa suerte, aumentar su padecimiento y dañarse a sí mismo, como le es natural, no sufriendo indisposición alguna, que una sequedad de garganta semejante le impulse a beber por pura conveniencia. Y aunque, pensando en el uso a que el reloj está destinado, pueda yo decir que se aparta de su naturaleza cuando no señala bien la hora, y asimismo, considerando la máquina del cuerpo humano por respecto de sus movimientos habituales, tenga yo motivo de creer que se aparta de su naturaleza cuando su garganta está seca y el beber perjudica su conservación, con todo ello, reconozco que esta acepción de «naturaleza» es muy diferente de la anterior. Pues aquí no es sino una mera denominación que depende por completo de mi pensamiento, el cual compara un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea que tengo de un hombre sano y un reloj bien hecho, cuya denominación es extrínseca por respecto de la cosa a la que se aplica, y no mienta nada que se halle en dicha cosa; mientras que, muy al contrario, la otra acepción de «naturaleza» se refiere a algo que se encuentra realmente en las cosas, y que, por tanto, no deja de tener algo de verdad.

Y es cierto que, aunque por respecto del cuerpo hidrópico digamos que su naturaleza está corrompida sólo en virtud de una denominación extrínseca (cuando decimos eso porque tiene la garganta seca y, sin embargo, no necesita beber), con todo, atendiendo al compuesto entero, o sea, al espíritu unido al cuerpo, no se trata de una mera denominación, sino de un verdadero error de la naturaleza, pues tiene sed cuando le es muy nocivo beber; y, por lo tanto, falta por examinar cómo la bondad de Dios no impide que la naturaleza, así entendida, sea falaz.

Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi

espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse «partes» del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, sí no lo supiera ya de antes.

Advierto también que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, o acaso mejor, de una de sus partes más pequeñas, a saber, de aquella en que se ejercita esa facultad que llaman sentido común, la cual, siempre que está dispuesta de un mismo modo, hace sentir al espíritu una misma cosa, aunque las demás partes del cuerpo, entretanto, puedan estar dispuestas de maneras distintas, como lo prueban innumerables experiencias, que no es preciso referir aquí.

Advierto, además, que la naturaleza del cuerpo es tal, que, si alguna de sus partes puede ser movida por otra parte un poco alejada, podrá serlo también por las partes que hay entre las dos, aun cuando aquella parte más alejada no actúe. Así, por ejemplo, dada una cuerda tensa A B C D, si se tira, desplazándola, de la última parte D la primera, A, se moverá del mismo modo que lo haría si se tirase de una de las partes intermedias, B o C, y la última, D, permaneciese inmóvil. De manera semejante, cuando siento dolor en un pie, la física me enseña que esa sensación se comunica mediante los nervios esparcidos por el pie, que son como cuerdas tirantes que van de allí al cerebro, de modo que cuando se tira de ellos en el pie, tiran ellos a su vez de la parte del cerebro de donde salen y a la que vuelven, excitando en ella cierto movimiento, establecido por la naturaleza para que el espíritu sienta el dolor como si éste estuviera en el pie. Pero como dichos nervios tienen que pasar por la pierna, el muslo, los riñones, la espalda y el cuello, hasta llegar al cerebro, puede suceder que, no moviéndose sus partes extremas —que están en el pie—, sino sólo alguna de las intermedias, ello provoque en el cerebro los mismos movimientos que excitaría en él una herida del pie; y, por lo tanto, el espíritu sentirá necesariamente en el pie el mismo dolor que si hubiera recibido una herida. Y lo mismo cabe decir de las demás percepciones de nuestros sentidos.

Por último, advierto también que, puesto que cada uno de los movimientos ocurridos en la parte del cerebro de la que recibe la impresión el espíritu

de un modo inmediato, causa una sola sensación, nada mejor puede entonces imaginarse ni desearse sino que tal movimiento haga sentir al espíritu, de entre todas las sensaciones que es capaz de causar, aquella que sea más propia y ordinariamente útil para la conservación del cuerpo humano en perfecta salud. Ahora bien: la experiencia atestigua que todas las sensaciones que la naturaleza nos ha dado son tal y como acabo de decir; y, por lo tanto, que todo cuanto hay en ellos da fe del poder y la bondad de Dios .

Así, por ejemplo, cuando los nervios del pie son movidos con más fuerza de la ordinaria, su movimiento, pasando por la médula espinal hasta el cerebro, produce en el espíritu una impresión que le hace sentir algo, a saber: un dolor experimentado como si estuviera en el pie, cuyo dolor advierte al espíritu, y le excita a hacer lo posible por suprimir su causa, muy peligrosa y nociva para el pie.

Cierto es que Dios pudo instituir la naturaleza humana de tal suerte que ese mismo movimiento del cerebro hiciera sentir al espíritu otra cosa enteramente distinta; por ejemplo, que se hiciera sentir a sí mismo como estando alternativamente, ora en el cerebro, ora en el pie, o bien como produciéndose en algún lugar intermedio, o de cualquier otro modo posible; pero nada de eso habría contribuido tanto a la conservación del cuerpo como lo que en efecto ocurre.

Así también, cuando necesitamos beber, nace de ahí cierta sequedad de garganta que mueve sus nervios, y, mediante ellos, las partes interiores del cerebro, y ese movimiento hace sentir al espíritu la sensación de la sed, porque en tal ocasión nada nos es más útil que saber que necesitamos beber para conservar nuestra salud. Y así sucede con las demás cosas.

Es del todo evidente, por ello, que, pese, a la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto compuesta de espíritu y cuerpo, no puede dejar de ser falaz a veces.

Pues si alguna causa excita, no en el pie, sino en alguna parte del nervio que une pie y cerebro, o hasta en el cerebro mismo, igual movimiento que el que ordinariamente se produce cuando el pie está indispuesto, sentiremos dolor en el pie, y el sentido será engañado naturalmente; porque un mismo movimiento del cerebro no puede causar sino una misma sensación en el espíritu, y siendo provocada esa sensación mucho más a menudo por una causa que daña al pie que por otra que esté en otro lugar, es mucho más razonable que transmita al espíritu el dolor del pie que el de ninguna otra parte. Y aunque la sequedad de garganta no provenga a veces, como suele, de que la bebida es necesaria para la salud del cuerpo, sino de alguna causa contraria —como ocurre con los hidrópicos—, con todo, es mucho mejor que nos engañe en dicha circunstancia, que si, por el contrario, nos engañara siempre, cuando el cuerpo está bien dispuesto. Y así sucesivamente.

Y esta consideración me es muy útil, no sólo para reconocer todos los errores a que está sometida mi naturaleza, sino también para evitarlos, o para corregirlos más fácilmente. Pues sabiendo que todos los sentidos me indican con más frecuencia lo verdadero que lo falso, tocante a las cosas que atañen a lo que es útil o dañoso para el cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios para examinar una sola y misma cosa, y, además, contando con mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos pasados a los presentes, y con mi entendimiento, que ha descubierto ya todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me representan, y debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados; y, en particular, aquella tan general acerca del sueño, que no podía yo distinguir de la vigilia. Pues ahora advierto entre ellos una muy notable diferencia: y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar nuestros sueños unos con otros, ni con el curso de la vida, como sí acostumbra a unir las cosas que nos acaecen estando despiertos, En efecto: si estando despierto, se me apareciese alguien de súbito, y desapareciese de igual modo, como lo hacen las imágenes que veo en sueños, sin que yo pudiera saber de dónde venía ni adónde iba, no me faltaría razón para juzgarlo como un espectro o fantasma formado en mi cerebro, más bien que como un hombre, y en todo semejante a los que imagino, cuando duermo. Pero cuando percibo cosas, sabiendo distintamente el lugar del que vienen y aquél en que están, así como el tiempo en el que se me aparecen, y pudiendo enlazar sin interrupción la sensación que de ellas tengo con el restante curso de mi vida, entonces estoy seguro de que las percibo despierto, y no dormido. Y no debo en modo alguno dudar acerca de la verdad de esas cosas, si, tras recurrir a todos mis sentidos, a mi memoria y a mi entendimiento para examinarlas, ninguna de esas facultades me dice nada que repugne a las demás. Pues no siendo Dios falaz, se sigue necesariamente que no me engaña en esto.

Empero, como la necesidad de obrar con premura nos obliga a menudo a decidimos sin haber tenido tiempo para exámenes cuidadosos, hay que reconocer que la vida humana está frecuentemente sujeta al error en las cosas particulares; en suma, hay que confesar la endeblez de nuestra naturaleza.

Pensando sobre la Meditación VI

Ya sabes qué hacer.

Los asuntos centrales que ha tratado Descartes han sido _____

Algunos de los conceptos importantes que Descartes ha establecido hasta ahora son:

1. Su propia existencia, porque cada vez que él duda de su propia existencia, eso mismo prueba que existe. Debe existir para poder dudar de que existe.
2. Una regla para distinguir las ideas verdaderas de las falsas: las ideas que puede pensar clara y distintamente son verdaderas.
3. La causa del error: su voluntad puede querer afirmar cosas que su entendimiento no capta completamente.
4. La existencia de Dios: Dios existe porque es la única causa posible de la idea de Dios; un ser imperfecto como Descartes no podría crear la idea de un ser perfecto; eso haría que de algo menor procediera algo mayor, lo que es lo mismo que decir que el efecto superaría la causa. Una segunda prueba de la existencia de Dios está basada en la idea de que Dios tiene que existir como un recreador constante de la existencia de Descartes. Una tercera demostración de la existencia de Dios es que Su esencia está ligada inextricablemente a su existencia. Dios es perfecto y concebir un ser perfecto que no existiera no es posible; de todos modos, un ser que tuviera todas las perfecciones pero al que le faltara la perfección de la existencia sería una contradicción en los términos, como el color blanco-negro.

Nota que Descartes aún no ha demostrado que tiene un cuerpo. O que el mundo material existe. Probar una de esas dos cosas daría bastantes argumentos para la otra, desde luego. La **Meditación VI** comienza diciendo: "Sólo me queda por examinar si hay cosas materiales." Vamos a pararnos aquí por un momento. Voy a suponer que piensas como la mayoría de mis alumnos y que te parece tan obvio como a ellos que los objetos y el mundo material existen. También para mí, cuando no pienso filosóficamente, es obvio que el mundo material existe. Ni a ti ni a mí, cuando dejamos de hacer filosofía, nos preocupa que de vez en cuando nuestros sentidos nos engañen, o que frecuentemente soñemos y creamos real un mundo onírico. Seguramente, estarás de acuerdo en que tu percepción del mundo es a veces errónea, pero también dirías: ¿y qué?

Quizá un ejemplo más cotidiano te ayudará a entender el problema de Descartes y su pasión por encontrar verdades inamovibles sobre la realidad. Supongamos que tienes un amigo o amiga de infancia. En él confías profundamente y a él le cuentas tus mayores secretos. Que tú sepas, tu amigo no te ha traicionado ni te ha mentado nunca. Te ha demostrado mil veces que puedes confiar en él. Pero un día, en un asunto importante, tu amigo te defrauda deliberadamente y por completo. ¿Podrías recuperar alguna vez la fe y la confianza en tu amigo tal como la tuviste antes de que te defraudara?

Sinceramente, diría que _____.

Personalmente, yo trataría de perdonarle, pero la relación nunca sería la misma. En alguna ocasión podría fiarme de él, pero nunca lo haría otra vez ingenuamente. Descartes está en una situación similar, aunque peor. Él ansía la verdad acerca del mundo como tú y yo ansiamos la verdad en las relaciones personales. Él cree muchas cosas sobre el mundo material y se engaña cada vez que sus

sentidos le defraudan o cada vez que sueña. La decepción destruye la armonía entre tú mismo y tu amigo. El error rompe la unidad entre el filósofo y la realidad. Los amigos ansían los vínculos producidos por el amor. Los filósofos ansían los vínculos producidos por el entendimiento. En las **Meditaciones acerca de la Filosofía Primera** vemos a Descartes buscar las verdades que le salvarán su mundo.

Al comienzo de la **Meditación VI**, Descartes sabe que Dios existe. Hacia la mitad de la **Meditación**, que "Dios no es falaz". Por tanto, Descartes puede estar seguro de que el mundo material existe, puesto que Dios le ha dado una "fortísima inclinación" a creer que existe. La "naturaleza" le enseña que el mundo material existe. En otras palabras, para él es tan espontáneo y automático creer que el mundo material existe, que tiene que ser parte de su naturaleza el creerlo. Puesto que Dios creó la naturaleza de Descartes, el mundo material tiene que existir o Dios nos habría engañado. Pero no está aún completamente satisfecho. A veces la gente parece haber sido enseñada "por la naturaleza" a hacer cosas que son dañinas para sí mismas. ¿Por tanto, después de todo, Dios nos engaña, puesto que Él es el autor de nuestra "naturaleza"?

"[1] Pero también nos engañamos a menudo en cosas a que nos compele directamente la naturaleza, como sucede con los enfermos que desean beber o comer lo que puede serles dañoso. [2] Se dirá, acaso, que la causa de que los tales se engañen es la corrupción de su naturaleza, mas ello no quita la dificultad, pues no es menos realmente criatura de Dios un hombre enfermo que uno del todo sano, y, por lo tanto, no menos repugna a la bondad de Dios que sea engañosa la naturaleza del enfermo, de lo que le repugna que lo sea la del sano."

¿Qué está diciendo, en otras palabras?

En [1] está diciendo, en otras palabras, _____
_____. Un ejemplo podría ser _____
_____. En [2] está
diciendo que _____.

De modo que el problema es el mismo. ¿Por que nos vemos llevados "por la naturaleza" a hacer cosas dañinas? En realidad, estamos preguntando: ¿cómo puede Dios ser perfecto y hacer seres imperfectos?

Antes Descartes había resuelto problemas sobre casos simples de error. Si mis sentidos me dicen que veo una torre redonda en la distancia, tendría que esperar a tener suficiente información como para juzgar si la torre es realmente redonda. Dios no es responsable de mi error porque no hay nada en mi naturaleza que me obligue "naturalmente" a decir que la torres cuadradas son redondas. ¿Pero qué ocurre si estoy enfermo y mi garganta está seca y beber agua es precisamente lo que me pondrá peor? Parece que soy llevado por mi misma naturaleza a hacer algo que sería destructivo.

¿No está hablando Descartes precisamente contra esta suposición, al decir _____
_____?

Estos son los dos pasajes en los que acaso estabas pensando:

"... cuando necesitamos beber, nace de ahí cierta sequedad de garganta que mueve sus nervios, y, mediante ellos, las partes interiores del cerebro, y ese movimiento hace sentir al

espíritu la sensación de la sed, porque en tal ocasión nada nos es más útil que saber que necesitamos beber para conservar nuestra salud (...) Y aunque la sequedad de la garganta no provenga a veces, como suele, de que la bebida es necesaria para la salud del cuerpo, sino de alguna causa contraria —como ocurre con los hidrópicos—, con todo, es mucho mejor que nos engañe en dicha circunstancia, que si, por el contrario, nos engañara siempre, cuando el cuerpo está bien dispuesto."

Otra vez. ¿En otras palabras?

Dice que es mejor que _____

_____ porque _____

_____. Sería peor si _____

_____, porque _____

_____.

Muy bien. Ahora, hacia el final de la **Meditación VI**, da su respuesta al problema de los sueños. Recuerda que el problema era que no parecía haber modo de distinguir los sueños de la vigilia. En su momento, te propuse hacer una prueba para determinar la diferencia entre los dos. ¿Puedes encontrar el pasaje en que Descartes trata de hacer la misma prueba?

Es en el último párrafo largo, cuando dice " _____

_____ ". En esencia,

dice que _____

_____. Al comparar lo que

ha dicho con lo que dije yo en la **Meditación I**, veo que _____

_____.

¿Cuál de todas las cosas que has leído en estas Meditaciones te ha parecido más importante?

La lección más importante que me ha enseñado Descartes ha sido _____

_____.

Bueno, recuérdala.

ESCRIBIENDO SOBRE DESCARTES

Vamos a avanzar paso a paso en los preparativos para escribir un ensayo corto sobre las **Meditaciones acerca de la Filosofía Primera de Descartes**. La tarea consiste en resumir los problemas de Descartes en la **Meditación I** y después escoger uno para el análisis crítico. Para empezar, todo lo que has de hacer es rellenar los espacios en blanco a continuación.

El ensayo, obviamente, estará dividido en _____ partes. En la primera parte resumiré _____. En el resto, criticaré el argumento por el cual _____.

Lo siguiente que has de hacer es volver a repasar la **Meditación I**. Traza una línea sobre la página en la que Descartes parece empezar un argumento nuevo. Repasa tus notas al margen y tus subrayados. Vuelve a leer nuestro estudio de la **Meditación I** y haz una lista de las cosas que pretendes tratar al resumir sus razones.

Voy a hablar de todo lo siguiente _____.

Mira esta lista y decide cuál de las razones de Descartes son las más débiles. Para hacer las cosas más sencillas, diremos que realizar un "análisis crítico" de un argumento es mostrar su fuerza y su debilidad. Igual que un crítico de cine, un crítico de filosofía intenta ver los aspectos positivos y los negativos de su sujeto.

El argumento que voy a analizar críticamente es _____.

Lo creas o no, acabas de terminar con el primer borrador. Ahora vamos a empezar a añadir detalles.

Vuelve y busca fragmentos de la **Meditación I** que te interese citar literalmente en un momento u otro de tu ensayo.

Los números de las páginas son _____. Ahora escribe una de las citas y trata de ponerla en tus propias palabras y de añadir un ejemplo original. (Esto será parte importante de tu trabajo, tanto al resumir como al criticar).

Descartes dice " _____

_____ ". Esto quiere decir que _____

_____. Un ejemplo de esto sería _____.

Fenomenal. Vuelve a intentarlo.

En otro lugar, Descartes dice " _____

_____ ". La clave de esto es _____

_____. Un ejemplo claro de esto es _____.

Usa estas tres técnicas al redactar tu ensayo. Cita lo que dice, explícalo en pocas palabras y piensa ejemplos o bien otros modos de explicar su significado. Si no estás convencido, piensa otros. Durante diecisiete años, jamás he corregido el trabajo de un estudiante con la anotación "demasiadas explicaciones".

Piensa ahora más detenidamente en el argumento que ibas a criticar. Ya habrás resumido sus características principales en la primera parte. Sería una buena idea empezar el análisis crítico restableciendo el argumento, igual que hemos hecho alguna vez durante este paseo, como una lista de afirmaciones, mencionando cada punto importante en cada afirmación. Selecciona un argumento de la **Meditación I** y escribe sus tres ideas principales.

Se trata del argumento cartesiano sobre _____. Creo que aquí encontramos _____ pasos. El primer punto importante es _____. El segundo es _____. El tercero es _____.

Una vez hayas restablecido el argumento (y acaso explicado algún punto oscuro con ejemplos originales), estarás listo para evaluar su fuerza y su debilidad. Piensa cada uno de los aspectos del argumento de Descartes. Trata de ver el mundo tal como él lo hace. ¿Qué podrías añadir a algunos puntos para hacerlos más claros, o más fuertes, o más relevantes? ¿Qué ideas del argumento parecen más débiles? Piensa algunos contraargumentos. ¿Cuáles son los hechos evidentes, las observaciones o los principios en los que se apoya tu afirmación y que muestran la debilidad de la opinión de Descartes? Busca varias maneras de explicar lo que quieres decir.

Elige una de las afirmaciones más débiles del argumento que has escogido y practica criticando sus inconsistencias.

Una de las partes más débiles del argumento de Descartes es "_____".
 _____.

Lo que trata de establecer es _____.

Un ejemplo de esto sería _____.

En suma, creo que se equivoca porque _____. Mis razones para decirlo son _____. Por ejemplo, _____.

_____. También podría decirlo así _____ [y podrías continuar así tu análisis de alguna de las incoherencias de Descartes.]

Por el momento, has redactado un primer esbozo de tu trabajo, has aislado fragmentos clave de la **Meditación I** y has proacticado algunas técnicas sencillas de resumir y criticar argumentos. Una frase de transición es útil a menudo al final de un párrafo, especialmente cuando el párrafo siguiente comienza con otro tema nuevo e importante.

Esta es una frase de transición como ejemplo: "Después de terminar su argumento sobre los sentidos, Descartes introduce una demostración de la existencia de Dios."

Si la frase anterior aparece al final de un párrafo, podrás suponer que el párrafo ha tratado de _____ . Y podrás suponer también que el siguiente será acerca de _____ .

El modo más sencillo de escribir frases de transición es asegurarse de que tienen dos partes. La primera se refiere al párrafo anterior. La segunda, se refiere al siguiente. Usa esta misma construcción en dos partes en momentos clave de tu trabajo sobre Descartes.

Piensa ahora sobre la introducción y la conclusión. Haz la introducción corta. Aquí tienes una muestra:

Hay ___ argumentos principales en la **Meditación I**. [Ahora añade una frase para cada uno de ellos]. El primero se refiere a _____ . La idea esencial en el segundo es _____ [y así. hasta que estés listo para hablar de los argumentos que vas a tratar de refutar]. El argumento que voy a criticar es _____ .

En un ensayo corto (menos de cinco páginas), la conclusión no tiene que hacer mucho más que resumir las principales ideas. Con frecuencia, puedes simplemente mencionar, de un modo general, las ideas de tu introducción.

Ahora que casi hemos acabado, estas son algunos consejos sueltos sobre la redacción de ensayos académicos:

- Cuanto más trabajes antes de empezar a escribir, tanto menos trabajo te dará la redacción.
 - Aprende a manejar un programa de tratamiento de textos.
 - Habla de lo que estás escribiendo con un compañero.
 - Pídele ayuda al profesor.
 - Divide el trabajo en tantas tareas cortas como sea posible y distribúyelas por tantos días como puedas. (Es mejor perder cinco horas en cinco días que pasar miserablemente cinco horas entre medianoche y el alba)
 - No trates de acabar sin hacer al menos tres borradores.
 - Haz una buena provisión de golosinas antes de empezar.
-

APENDICE A

EL MUNDO DE DESCARTES

(las fechas con asterisco indican los acontecimientos culturales importantes en Europa durante la vida de Descartes)

31 de marzo de 1596 — Nace Descartes en La Haie, Turena.

*1600 — Shakespeares escribe **Hamlet**.

1606 — Descartes entra en La Flèche, una escuela de los jesuitas. Descartes estudia filosofía y matemáticas en la escuela. El curso de filosofía incluye ciencias naturales, lógica, metafísica y ética. La física, metafísica y psicología son básicamente Aristóteles y sus comentaristas medievales, pero aunque la física matemática de Galileo y Kepler no han entrado aún en la escuela jesuita, las matemáticas están muy al día. El programa de matemáticas incluye la geometría de los antiguos y el álgebra de los modernos (de los árabes). La contradicción intelectual entre la filosofía medieval y las matemáticas "modernas" enseñadas en La Flèche puede ser la responsable de la búsqueda cartesiana de certezas nuevas, incuestionables.

*1610 — El Greco comienza su **Vista de Toledo**.

*1611 — Se publica la Biblia del rey James.

1614 — Descartes abandona La Flèche para estudiar derecho en Poitiers.

1616 — Se licencia en derecho por Poitiers.

1618 — Se presenta voluntario en el ejército de Maurice de Orange y se licencia. Viaja de Amsterdam a Copenhague y después a Danzig. Durante su viaje, atraviesa Polonia, Bohemia y Austria. En Frankfurt llega a ver la coronación del Emperador Friedrich y después se une al ejército del duque católico Maximilian de Baviera.

1619 — Se licencia del ejército y tiene tres sueños que marcan el punto de inflexión de su vida intelectual. Por un lado, los sueños apuntan a una "nueva ciencia admirable", una filosofía fundada en los métodos de las matemáticas, y así marcan el comienzo de su intento de distanciarse de cualquier autoridad, pasada o presente, excepto su propia razón. Del otro lado, sigue siendo un hombre medieval, y viaja al santuario de la Virgen de Loreto para agradecerle por su inspiración.

1620 — Viaja intensamente por Europa.

1622 — Vende sus propiedades al volver a Francia para financiar su nueva vida en el estudio de la verdad.

1628 — Se retira a Holanda y escribe **Reglas para la dirección del espíritu**, su primer esbozo de método filosófico. En él afirma abiertamente que la creencia de que la Tierra es el centro del universo es un prejuicio antiguo y vulgar.

*1632 — Nace John Locke, quien será uno de los adversarios británicos de Descartes.

1633 — Descartes termina **El Mundo**. En él, trata de los principios elementales de toda la física. Afirma un orden natural, no divino, para los cuerpos celestes. Descartes imagina a Dios comenzando con una cantidad homogénea de materia sin nada más que sus propiedades matemáticas, es decir, extensión y movimiento, dando Su ayuda meramente para su distribución, organización y existencia continuada. Dios es el relojero y el universo es Su reloj. Las únicas dos substancias espirituales, no físicas, son Dios y el alma humana. Como Copérnico, Descartes afirma el movimiento de la Tierra. Esta

opinión podía causarle algún problema con la Inquisición. Al saber que Galileo tuvo que abjurar de sus teorías copernicanas, Descartes, un hijo fiel de la Iglesia y un hombre cauto, decide posponer la publicación de **El Mundo**.

*1634 — Diego Velázquez comienza a apintar **La rendición de Breda**. (Descartes pasa un tiempo en Breda, pero la deja antes de que los españoles la asedien. Cuando Breda se rinde, Calderón de la Barca, el gran escritor español, sirve en el ejército español.)

1637 — Descartes publica el **Discurso del Método**. Es una introducción a su filosofía y sirve también como prefacio a sus obras en otras ciencias. Descartes publica también **La Geometría**, que presenta una geometría analítica en la que representa figuras geométricas mediante ecuaciones algebraicas y ecuaciones algebraicas mediante figuras geométricas. Pierre Fermat, simultáneamente, desarrolla una geometría analítica.

1641 — Descartes publica **Meditaciones de filosofía primera**, junto con las Objeciones y las Respuestas a éstas.

1644 — Descartes publica **Principios de filosofía**. En ellos, propone una explicación mecanicista para diversos fenómenos físicos, químicos y biológicos. Presenta su teoría de los vórtices para explicar el movimiento planetario.

*c.1647 — Franz Hals termina el retrato de Descartes que podemos ver ahora en el Louvre.

1648 — Molesto por las disputas académicas locales y el riesgo físico por el exceso de celo de los críticos de su obra, Descartes acepta un puesto como tutor de la reina Cristina de Suecia. Esta, una mujer notable, tiene una mente aguda y puede cabalgar y luchar tan bien como un hombre. Contrata a Descartes para que le enseñe la "nueva filosofía", es decir, su propio pensamiento. Irónicamente, enseñar su filosofía a alguien que efectivamente quiere aprenderla, causa su muerte indirectamente. Cristina insiste en dar clase a las cinco de la mañana, cuando su mente está más clara para hacer un trabajo filosófico riguroso. El hábito de Descartes ha sido siempre remolonear en la cama hasta bastante tarde. La exigencia de levantarse temprano cada mañana y el crudo clima de Estocolmo pesan sobre Descartes. Al volver de una clase, una mañana especialmente fría, enferma de pulmonía y muere el 11 de Febrero de 1650, a los 54 años de edad.

APENDICE B

(Selección de textos de Anselmo de Canterbury, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino).

Un autotest

Cada uno de los tres fragmentos seleccionados a continuación tiene una importante relación con las **Meditaciones** de Descartes. Dos de ellos (los de Anselmo y Tomás), presentan demostraciones de la existencia de Dios. Leelos cuidadosamente, subraya los puntos importantes y parafrasea las ideas clave en los márgenes. Cada demostración, tomada como un todo, tiene o bien una fuerte similitud o un fuerte contraste con las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios. Señala con una S las ideas que son claramente semejantes a las de Descartes, con una D las que son claramente diferentes.

El argumento ontológico de Anselmo de Canterbury

De Anselmo de Canterbury **Proslogion** (trad. de Manuel Fuentes Benot), **cap. II «Que Dios existe verdaderamente»**

Señor, Tú que das la inteligencia de la fe, dame cuanto sepas que es necesario para que entienda que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos; creemos ciertamente que Tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse. ¿Y si, por ventura, no existe una tal naturaleza, puesto que **el insensato dijo en su corazón: no existe Dios?** Mas el propio insensato, cuando oye esto mismo que yo digo: "algo mayor que lo cual nada puede pensarse", entiende lo que oye; y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que aquello exista realmente. Una cosa es, pues, que la cosa esté en el entendimiento, y otra entender que la cosa existe en la realidad. Pues, cuando el pintor piensa lo que ha de hacer, lo tiene ciertamente en el entendimiento, pero no entiende que exista todavía en la realidad lo que todavía no hizo. Sin embargo, cuando ya lo pintó, no sólo lo tiene en el entendimiento, sino que también entiende que existe en la realidad, porque ya lo hizo. El insensato debe convencerse, pues, de que existe, al menos en el entendimiento, algo mayor que lo cual nada pueda pensarse, porque cuando oye esto, lo entiende, y lo que se entiende, existe en el entendimiento. Y, en verdad, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si sólo existe en el entendimiento, puede pensarse algo que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad.

Cap. 6 Que no puede pensarse que no exista

Lo cual es tan cierto que no puede pensarse que no exista. Pues puede pensarse que exista algo de tal modo que no pueda pensarse que no exista; lo cual es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada pueda pensarse, no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual es contradictorio. Luego existe verdaderamente algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y de tal modo que no pueda pensarse que no exista.

Y esto eres Tú, Señor Dios nuestro. Por tanto, existes verdaderamente, Señor Dios mío, de tal modo que no es pensable que no existas y con razón, pues si alguna inteligencia pudiese pensar algo mejor que Tú, la criatura se elevaría entonces sobre el Creador y juzgaría sobre el Creador, lo que evidentemente es absurdo. Sólo de todo aquello que es distinto de ti puede pensarse que no exista. Sólo Tú eres el ser más verdadero de todos, y tienes, por tanto, la más plena existencia de todos; porque quien no es Tú no es tan verdaderamente, y, por tanto, tiene existencia menos plena. Y, entonces, ¿por qué dijo **el insensato en su corazón, no existe Dios**, siendo tan patente a la razón que Tú eres el ser máximo de todos? ¿Por qué, sino porque él es necio e insensato?

De Agustín de Hipona , **La ciudad de Dios**

Libro XI, cap. 26. De la imagen de la Santísima Trinidad, que en cierto modo se halla en la naturaleza del hombre aún no beatificado:

Y todavía nosotros en nosotros mismos reconocemos la imagen de Dios, esto es, de aquella suma Trinidad, aunque no tan perfecta y cabal como es en sí misma, antes sí en gran manera diferentísima, ni coeterna con ella, ni (por decirlo en una palabra) de la misma substancia que ella, sino que naturalmente no hay cosa en todas cuantas hizo el Señor que más se aproxime a Dios, la cual aún la debemos ir perfeccionando con la reforma de las costumbres, para que venga a ser también muy cercana en la semejanza: en atención a que nosotros somos y conocemos aue somos y amamos nuestro ser y conocimiento. Y en estas tres cosas que he referido no hay falsedad alguna que pueda turbar nuestro entendimiento: porque estas cosas no las afirmamos y tocamos con algún sentido corporal como hacemos con la exteriores, como el color con ver, el sonido con oír, el olor con oler, el sabor con gustar, las cosas duras y blandas con tocar; y también las imágenes de estas mismas cosas sensibles, que son muy semejantes a ellas, aunque no son corpóreas, las revolvemos en la imaginación, las conservamos en la memoria y por ellas nos movemos a desearlas, sino que sin ninguna imaginación engañosa de la fantasía, me consta ciertamente que soy, y que eso conozco y amo. Acerca de estas verdades no hay motivo para sostener argumento alguno de los académicos, aunque digan que si te engañas; porque si me engaño ya soy: pues el que realmente no es tampoco puede engañarse; y, por consiguiente, ya soy si me engaño: ¿y cuál es la causa por que soy el que me engaño, cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy, si me engaño? El que yo fuese el que emgañase, aun cuando me engañe, sin duda en lo que conozco que soy no me engaño; siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me conozco no me engaño; porque así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo que me conozco.

Las cinco vías de Tomás de Aquino

De Suma de Teología, Parte I, Cuestión 2, art. 3:

La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que, en cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: El fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo, la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar a cabo indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficiente. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia, no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente, es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara existir; en consecuencia, nada existiría, y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm.2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, la causa de cuya necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores, que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este **más** y este **menos** se dice de las cosas que se aproximan **más** o **menos** a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II. **Metaphys.** Como quiera que en cualquier género lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece al tal género —así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro—, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

1. Hemos utilizado para esta edición la traducción castellana de Vidal Peña, publicada en la Editorial Alfaguara.
