

MEDITACIONES METAFÍSICAS

Rene Descartes

*A los señores decanos y doctores de la Sagrada
Facultad de Teología de París*

SEÑORES:

Es tan justa la razón que me lleva a presentaros esta obra y estoy seguro de que, una vez que conozcáis sus propósitos, hallaréis tan justos motivos para concederle vuestra protección, que pienso que nada mejor puedo hacer, para que la tengáis por recomendable, en cierto modo, que deciros en pocas palabras lo que me he propuesto. Siempre he estimado que las dos cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente requirieren ser demostradas, más por razones de filosofía que de teología; pues aun cuando a nosotros, los fieles, nos basta la fe para creer que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece ciertamente que sea posible inculcar nunca a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si no se les da primero la prueba de esas dos cosas, por razón natural; y por cuanto a menudo en esta vida se proponen mayores recompensas para los vicios que para las virtudes, pocos serían los que prefiriesen lo justo a lo útil, si no fuera porque les contiene el temor de Dios y la esperanza de otra vida; y aun cuando es absolutamente verdadero que hay que creer que hay un Dios, porque así lo enseña la Sagrada Escritura, y, por otra parte, hay que dar crédito a la Sagrada

Escritura, porque viene de Dios (y la razón de esto es que, siendo la fe un don de Dios, el mismo que concede la gracia para creer en las otras cosas, puede concederla también para creer en su propia existencia), sin embargo, no se podría proponer esto a los infieles, quienes acaso imaginaran que se comete aquí la falta que los lógicos llaman círculo.⁹⁶

Y por cierto he notado que vosotros, señores, y todos los demás teólogos, no sólo afirmáis que la existencia de Dios puede probarse por razón natural, sino también que de la Sagrada Escritura se infiere que su conocimiento es mucho más claro que el que tenemos de varias cosas creadas y que es, efectivamente, tan fácil, que los que carecen de él, son culpables; como aparece en estas palabras del libro de la Sabiduría, capítulo XIII, en donde se dice que su ignorancia no tiene perdón, pues si su espíritu ha penetrado tan adentro en el conocimiento de las cosas del mundo, ¿cómo es posible que no hayan reconocido tanto más fácilmente al Señor Soberano?; y en los Romanos, capítulo I, se dice que son inexcusables; y en el mismo lugar dícense estas palabras: porque lo que de Dios se conoce, a ellos es manifiesto, las cuales parecen advertirnos que todo cuanto puede saberse de Dios es demostrable por razones que no es preciso sacar de otra parte, sino de nosotros mismos y de la mera consideración de la naturaleza de nuestro espíritu.⁹⁷ Por todo lo cual, he creído que no seña contrario a la obligación de un filósofo el explicar aquí cómo y por qué vía podemos, sin salir de nosotros mismos, conocer a Dios más fácilmente y más ciertamente que conocemos las cosas del mundo.

Y en lo que al alma se refiere, aunque han creído muchos que no es fácil conocer su naturaleza y hasta han llegado algunos a decir que las razones humanas nos persuaden de que

⁹⁶ Descartes está aludiendo a lo que se llama un «círculo vicioso». Un argumento cae en un círculo vicioso cuando entre la razón o razones que se dan para apoyar la conclusión —es decir, entre las llamadas premisas— se encuentra al menos una en favor de la cual, a su vez, se aduce en último término la propia conclusión.

⁹⁷ Descartes intenta pues mostrar que su proyecto encuentra apoyo en las Sagradas Escrituras, pues, como podrá apreciarse más adelante, Descartes cree proporcionar argumentos muy claros en favor de la existencia de Dios que no descansan en ningún conocimiento especializado.

muere con el cuerpo y que solamente la fe nos enseña lo contrario, sin embargo, por cuanto las tales opiniones fueron condenadas en la sesión 8, del Concilio de Letrán, bajo León X, el cual ordena expresamente a los filósofos cristianos que contesten a esos argumentos y pongan todas las fuerzas de su ingenio en declarar la verdad, me he atrevido a acometer la empresa en el presente escrito. Sabiendo además que la razón principal, por que varios impíos no quieren creer que haya Dios y que el alma humana sea distinta del cuerpo, es porque dicen que nadie hasta ahora ha podido demostrar esas cosas; aunque yo no soy de su opinión, sino, por el contrario, pienso que la mayor parte de las razones aducidas por tantos grandes personajes, sobre esas dos cuestiones, son otras tantas demostraciones, si son bien entendidas, y que casi es imposible inventar otras nuevas; sin embargo, creo que nada más útil puede hacerse en la filosofía que buscar de una vez las mejores, con sumo cuidado, y disponerlas en un orden tan claro y exacto que, en adelante, a todo el mundo le conste que son verdaderas demostraciones. Y, por último, varias personas lo han solicitado de mí, porque han tenido conocimiento de que vengo cultivando cierto método para resolver toda suerte de dificultades en las ciencias, método que, a decir verdad, no es nuevo, pues nada hay más antiguo que la verdad, pero que ellos saben he empleado con bastante fortuna en otras coyunturas; por lo cual he pensado que era deber mío experimentarlo aquí también en tan importante asunto.

Así he trabajado cuanto he podido para poner en este tratado todo lo que he conseguido descubrir mediante ese método. No es que haya recogido aquí todas las razones varias que podrían adelantarse en prueba de tan grande asunto; pues siempre he creído que tal abundancia no es necesaria, sino cuando ninguna de las razones es cierta. He tratado, pues, solamente las primeras y principales, de tal suerte que me atrevo a proponerlas como muy evidentes y muy ciertas demostraciones. Y diré además, que son tales, que no creo que haya ningún otro camino por donde el ingenio humano pueda descubrir mejores pruebas; que la importancia del tema y la gloria de Dios, a que todo esto se refiere, me obligan a

hablar aquí de mí mismo con alguna mayor libertad de la que suelo usar. Sin embargo, por muy ciertas y evidentes que me parezcan mis razones, no estoy persuadido de que todo el mundo sea capaz de entenderlas. Así como en la geometría hay algunas que nos han legado Arquímedes, Apolonio, Pappus y otros, las cuales son admitidas por todo el mundo como muy ciertas y evidentes, porque nada contienen que, considerado aparte, no sea muy fácil de conocer, y además todas se siguen unas a otras en exacto enlace y dependencia con las anteriores; y, sin embargo, por ser algo largas y exigir un ingenio muy entero, no son comprendidas y entendidas sino por poquísimas personas; así también, aunque yo estimo que las razones de que hago uso aquí igualan y hasta superan en certeza y evidencia a las demostraciones de la geometría, sin embargo temo que no puedan ser suficientemente entendidas por algunos, no sólo porque son también algo largas y enlazadas unas con otras, sino principalmente porque requieren un ingenio por completo exento de prejuicios y que sea capaz de librarse con facilidad del comercio de los sentidos.⁹⁸ Y, a decir verdad, no son tantos en el mundo los que sirven para las especulaciones de la metafísica como para las de la geometría. Y además, hay esta diferencia: que, en la geometría, como todos están hechos a la opinión de que nada se propone sin una demostración cierta, resulta que los que no están del todo versados en esa ciencia, cometen con más frecuencia el pecado de aprobar falsas demostraciones, para dar a entender que las comprenden, que el de refutar las verdaderas. No ocurre otro tanto en la filosofía, pues aquí creen todos que todo es problemático y pocas personas se dedican a investigar la verdad; y aun muchos, desecando adquirir fama

⁹⁸ Descartes afirma rotundamente en la primera parte del *Discurso del método* que la razón, es decir, la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, es igual en todos los seres humanos. Sin embargo, puede haber dificultades en usar la razón correctamente. Por ejemplo, algunas demostraciones poseen una longitud demasiado larga como para que personas no entrenadas puedan seguirlas. La precipitación y sobre todo los prejuicios también pueden entorpecer o desviar su uso correcto.

de espíritus fuertes, se empeñan en combatir con arrogancia las verdades más aparentes.

Por todo lo cual, señores, a pesar de la fuerza que puedan tener mis razones, como pertenecen a la filosofía, no espero que produzcan gran efecto en los espíritus, si vosotros no les concedéis vuestra protección. Pero, siendo tanta la estimación que todo el mundo siente por vuestra sociedad y gozando el nombre de la Sorbona de tan grande autoridad que, en lo tocante a la fe, ninguna otra compañía, después de los sagrados concilios, ha visto nunca tan respetados sus fallos, y no sólo en cosas de fe, sino también en lo que se refiere a la humana filosofía, pues nadie cree que sea posible hallar mayor solidez y más conocimientos que los que vosotros tenéis, ni más prudencia e integridad en la emisión de los juicios, no dudo que si os dignáis acoger este escrito con el cuidado de favorecerlo, corrigiéndolo (pues conozco, no sólo mi flaqueza, sino también mi ignorancia y no me atrevo a asegurar que no contenga error alguno), y después, añadiendo lo que le falte, acabando lo que esté imperfecto, y tomándoos el trabajo de dar más amplia explicación de las cosas que lo necesitan, o al menos de advertírmelas para que yo lo haga; y, por último, cuando las razones con que pruebo que hay un Dios y que el alma humana difiere del cuerpo, hayan llegado a tal punto de claridad y de evidencia, a que estoy seguro pueden llegar, que deban ser tenidas por muy exactas demostraciones, si entonces os dignáis autorizarlas con vuestra aprobación y dar testimonio público de su verdad y certidumbre, no dudo, repito, que, después de esto, todos los errores y falsas opiniones que han existido tocante a estas dos cuestiones, queden pronto borrados del espíritu de los hombres. Pues la verdad será tal, que los doctos y los hombres de ingenio acatarán vuestro juicio y vuestra autoridad; los ateos, que suelen ser más arrogantes que doctos y juiciosos, renunciarán a su espíritu de contradicción o hasta quizá lleguen a defender las razones que vean admitidas como demostrativas por todos los hombres de buen ingenio, temiendo a que se crea que no las entienden; y, por último, todos los demás se rendirán fácilmente ante tantos y tales testimonios y no

habrá nadie que se atreva a poner en duda la existencia de Dios y la distinción real y verdadera del alma humana y del cuerpo.

A vosotros toca ahora apreciar las ventajas que proporcionaría el sólido establecimiento de esta creencia, ya que vosotros conocéis bien los desórdenes que produce el dudar de su verdad; pero sería desconsiderado, por mi parte, seguir recomen- dando la causa de Dios y de la religión a quienes han sido siem- pre sus más firmes columnas.

PRÓLOGO

He tratado ya estas dos cuestiones de Dios y del alma hu- mana en el discurso francés que publiqué en el año de 1637 acerca del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias. No tuve entonces el propósito de estudiarlas a fondo, sino sólo de pasada, con el fin de colegir, por el juicio que merecieran, de qué modo debía tratarlas luego, pues me han parecido siempre de tanta importancia, que pensaba era conveniente hablar de ellas más de una vez; y el camino que emprendo para explicarlas es tan poco frecuentado y tan apar- tado de los comunes derroteros, que no he creído fuera útil de- clararlo en francés y en discurso que pudiese ser leído por todo el mundo, por temor a que los endebles ingenios no fueran a creer que les era permitido caminar por la misma senda.

Ahora bien: habiendo yo rogado, en ese discurso del méto- do, a todos los que hallasen en mis escritos algo digno de cen- sura, que me hicieran el favor de advertírmelo; nada se me ha objetado de notable, sino sólo dos cosas, acerca de estas dos cuestiones. Y quiero contestar ahora en pocas palabras, antes de entrar en más exactas explicaciones.

La primera objeción es que, aunque el espíritu humano, al hacer reflexión sobre sí mismo, no se conoce sino como algo que piensa, no se sigue de ello que su naturaleza o esencia sea solamente pensar; de tal suerte, que la palabra *solamente* excluye

todas las demás cosas, que acaso pudiera decirse pertenecen también a la naturaleza del alma.

A esta objeción contesto que no era mi intención, en aquel lugar, excluirlas según el orden de la verdad de la cosa (de la cual no trataba por entonces), sino sólo según el orden de mi pensamiento; de suerte que mi sentido era éste: que nada conocía como perteneciente a mi espíritu, sino que yo era una cosa que piensa o una cosa que tiene en sí la facultad de pensar. Pero mostraré más adelante cómo es que, puesto que no conozco otra cosa que pertenezca a mi esencia, se sigue que, efectivamente, nada más le pertenece.

La segunda objeción es que, aunque yo tengo en mí la idea de una cosa más perfecta que yo, no se sigue que esa idea sea más perfecta que yo, y mucho menos que lo representado por esa idea exista.

Pero contesto que en el vocablo idea hay aquí un equívoco; pues, o puede tomarse materialmente por una operación de mi entendimiento, y en este sentido no puede decirse que sea más perfecta que yo, o puede tomarse objetivamente por la cosa representada en esta operación, cosa que, aun cuando no se suponga existir fuera de mi pensamiento, puede, sin embargo, ser más perfecta que yo en razón de su esencia. Pero en el curso de este tratado mostraré ampliamente cómo por sólo tener yo la idea de una cosa más perfecta que yo, se sigue que esta cosa existe verdaderamente.

Además, he visto también otros dos escritos, bastante extensos, sobre esta materia; pero combatían no tanto mis razones como mis conclusiones, empleando argumentos sacados de los lugares comunes de los ateos. Pero como los argumentos de esta especie no pueden hacer ninguna impresión en el ánimo de los que entiendan bien mis razones y como también los juicios de algunos hombres son tan endebles y poco razonables, que las primeras opiniones que oyen de una cosa, por falsas y alejadas de la razón que sean, suelen persuadirles mejor que una sólida y verdadera aunque posterior refutación de sus opiniones; por eso no quiero contestar aquí, temiendo verme obligado a exponer primero aquellos argumentos.

Sólo diré, en general, que todo cuanto dicen los ateos, para combatir la existencia de Dios, depende siempre, o de que fingen en Dios afectos humanos, o de que atribuyen a nuestros ingenios tanta fuerza y sabiduría, que tenemos la presunción de querer determinar y comprender lo que Dios pueda y deba hacer; de suerte que todo cuanto dicen no nos ofrecerá dificultad alguna, con tal de que recordemos solamente que debemos considerar nuestros espíritus como cosas finitas y limitadas, y a Dios como un ser infinito e incomprendible.

Y ahora, después de haber reconocido los sentimientos de los hombres, voy a tratar de Dios y del alma humana y asimismo poner los fundamentos de la filosofía primera; mas ni aguardo alabanzas del vulgo, ni presumo que mi libro sea leído por muchos. Por el contrario, a nadie aconsejaré que lo lea, sino a los que quieran meditar en serio conmigo y puedan desligar su espíritu del comercio de los sentidos y librarlo por completo de toda suerte de prejuicios; y demasiado sé que tales hombres son poquísimos en número. Pero los que, sin cuidarse del orden y enlace de mis razones, se entretengan en discutir sobre cada una de las partes, como hacen muchos, estos tales, digo, no sacarán gran provecho de la lectura de este tratado; y aun cuando acaso encuentren ocasión de sutilizar en varios puntos, mucho trabajo ha de costarles objetar nada que sea apremiante y digno de respuesta.

Y por cuanto no prometo a los demás que les daré satisfacción de buenas a primeras, ni soy tan presumido que crea que puedo prever las dificultades que cada cual ha de percibir, expondré, primeramente, en estas meditaciones los mismos pensamientos por los cuales estoy persuadido de haber llegado a un conocimiento cierto y evidente de la verdad; así, quizá pueda, con las mismas razones que a mí me han convencido, convencer también a los demás; y después de esto, contestaré a las objeciones que me han hecho personas de talento y doctrina, a quienes he enviado mis meditaciones para que las examinen, antes de darlas a la prensa, pues me han hecho tantas y tan diferentes objeciones, que me atrevo a creer que difícilmente habrá quien pueda proponer otras nuevas, que tengan importancia y no hayan sido indicadas.

Por lo cual, suplico a los que lean estas meditaciones que no formen ningún juicio, sin haberse tomado el trabajo de leer todas esas objeciones y las respuestas que les he dado .

RESUMEN DE LAS SEIS MEDITACIONES SIGUIENTES

En la primera expongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas y, en particular, de las materiales, por lo menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta hoy. Ahora bien: aun cuando la utilidad de una duda tan general no se vea al principio, es, sin embargo, muy grande, pues nos libra de toda suerte de prejuicios y nos prepara un muy fácil camino para acostumbrar nuestro espíritu a desligarse de los sentidos, por último, es causa de que no sea posible que luego dudemos nunca de las cosas que descubramos que son verdaderas.

En la segunda, el espíritu, que haciendo uso de su propia libertad, supone que ninguna de las cosas de cuya existencia tiene la menor duda, existe, reconoce que es absolutamente imposible que, sin embargo, él no exista. Lo que también resulta muy útil, por cuanto, de esta manera, el espíritu distingue fácilmente lo que le pertenece, es decir, lo que pertenece a la naturaleza intelectual, de lo que pertenece al cuerpo.

Mas como puede suceder que haya quien espere que en este punto exponga yo algunas razones para probar la inmortalidad del alma, creo que debo advertirle que, habiendo procurado no escribir nada en este tratado, sin tener de ello demostraciones muy exactas, me he visto obligado a seguir un orden

⁹⁹ En esta edición no se incluyen estas objeciones y respuestas.

semejante al que siguen los géometras, el cual consiste en exponer primero todo aquello de que depende la proposición buscada, antes de sacar conclusión alguna.

Ahora bien: lo primero y principal que se necesita para conocer bien la inmortalidad del alma, es formar de ésta un concepto claro y preciso, enteramente distinto de las concepciones todas que podemos tener del cuerpo; esto es lo que se ha hecho aquí. Requiere además saber que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas, del modo como las concebimos; cosa que no ha podido probarse hasta llegar a la cuarta meditación. Hace falta además tener una concepción distinta de la naturaleza corporal, concepción que se forma, parte en esta segunda y parte en la quinta y sexta meditaciones. Y por último, de todo esto hay que concluir que las cosas que concebimos clara y distintamente como sustancias diversas, v. gr., el espíritu y el cuerpo, son en efecto sustancias realmente distintas unas de otras, lo cual se ve en la sexta meditación; y esto se confirma también en esta misma meditación, porque no concebimos cuerpo alguno que no sea divisible, mientras que el espíritu o el alma del hombre no puede concebirse sino indivisible; pues, efectivamente, no podemos concebir media alma, cosa que podemos hacer con el más mínimo cuerpo; de suerte que se conoce que ambas naturalezas no sólo son diversas sino hasta contrarias en cierto modo. Y si no he tratado más por lo menudo esta materia, en el presente escrito, ha sido porque basta para mostrar claramente que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, y dar así al hombre la esperanza de otra vida después de la muerte; y también porque las premisas de que puede deducirse la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la física⁽¹⁰⁾: primero, para saber que, en general, todas las sustancias, es decir, todas las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios, son por naturaleza incorruptibles y no pueden nunca cesar de ser, como no las reduzca a la nada Dios, negándoles su concurso, y también para advertir que el cuerpo, tomado en general, es una sustancia, por lo cual tampoco perece;

⁽¹⁰⁾ Véase la nota 82 en el *Discurso del método*.

pero que el cuerpo humano, puesto que es diferente de los otros cuerpos, está compuesto de cierta configuración de miembros y otros accidentes semejantes, mientras que el alma humana no está compuesta de accidentes y es una sustancia pura. Pues aun cuando todos sus accidentes están sujetos a cambio, concibiendo, por ejemplo, ciertas cosas, queriendo otras y sintiendo otras, etc., sin embargo, el alma no cambia; el cuerpo humano, por lo contrario, se torna en cosa distinta, con sólo que la figura de algunas de sus partes cambie, de donde se sigue que el cuerpo humano puede bien fácilmente perecer, pero el espíritu o alma del hombre (no los distinguo) es inmortal por naturaleza.

En la tercera meditación, creo haber explicado con bastante amplitud el principal argumento que empleo para probar la existencia de Dios. Pero no habiendo yo querido hacer uso en este punto de ninguna comparación sacada de cosas corporales, a fin de mantener los espíritus de mis lectores tan lejos como sea posible del uso y comercio de los sentidos, quizá hayan quedado no pocas oscuridades (las cuales espero haber aclarado en las respuestas que he dado a las objeciones que me han sido hechas), y entre otras, ésta: ¿cómo la idea de un ser sumamente perfecto, la cual está en nosotros, contiene tanta realidad objetiva, es decir, participa por representación de tantos grados de ser y de perfección, que deba provenir de una causa sumamente perfecta? Esto lo he explicado en las respuestas, mediante la comparación con una máquina muy ingeniosa y llena de artificio, cuya idea se halla en el espíritu de algún obrero. Así como el artificio objetivo de esta idea debe tener alguna causa, a saber: o la ciencia del obrero o la de alguna otra persona que haya comunicado la idea al tal obrero, así también la idea de Dios, que está en nosotros, tiene por fuerza que ser efecto de Dios mismo.

En la cuarta, ha quedado demostrado que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente, son verdaderas; y al mismo tiempo he explicado en qué consiste la naturaleza del error o falsedad, cosa que debemos necesariamente saber, no sólo para confirmar las precedentes verdades, sino también para entender mejor las subsiguientes. Pero, sin embargo, es de advertir

que no trato en este sitio del pecado, es decir, del error cometido al perseguir el bien y el mal, sino sólo del que ocurre en el juicio y discernimiento de lo verdadero y lo falso, y que no me propongo hablar de lo que toca a la fe o a la conducta en la vida, sino sólo de lo que toca a las verdades especulativas, que pueden ser conocidas por medio de la luz natural.

En la quinta meditación, además de explicar la naturaleza corpórea en general, he vuelto a demostrar la existencia de Dios por una razón nueva, en la cual, sin embargo, acaso se encuentren algunas dificultades, cuyas soluciones se verán en las respuestas que hago a las objeciones que he recibido; además, explico cómo es muy verdadero que la certidumbre misma de las demostraciones geométricas procede de Dios.

Por último, en la sexta, distingo el acto del entendimiento del de la imaginación, describo los signos de esta distinción, muestro que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo y, sin embargo, que está tan estrechamente junta y unida a él, que compone con él como una cosa misma. Expongo todos los errores que vienen de los sentidos, con los medios para evitarlos; por último, doy también todas las razones que pueden hacernos inferir la existencia de las cosas materiales, no porque me parezcan muy útiles para probar lo que prueban, esto es, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos y otras cosas semejantes, de las que nunca ha dudado un hombre sensato, sino porque, al considerarlas de cerca, caemos en la cuenta de que no son tan firmes y evidentes como las que nos llevan al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de suerte que estas últimas son las más ciertas y evidentes que pueden entrar en el conocimiento del espíritu humano. Esto es todo cuanto me he propuesto demostrar en estas meditaciones; por lo cual omito aquí muchas otras cuestiones de las que también he hablado por incidencia en este tratado.

MEDITACIONES

Acercas de la filosofía primera, en las cuales se prueba claramente la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre

MEDITACIÓN PRIMERA

De las cosas que pueden ponerse en duda

Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios, no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones, a que había dado crédito y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome muy grande la empresa, he aguardado hasta llegar a una edad tan madura, que no pudiera esperar otra más propia luego para llevar a bien mi proyecto; por lo cual lo he diferido tanto tiempo, que ya creo que comería una falta grave si perdiera en deliberar el que

me queda para la acción. Hoy, pues, habiendo, muy a punto para mis designios, librado mi espíritu de toda suerte de cuidados, sin pasiones que me agiten, por fortuna, y gozando de un seguro reposo en un apacible retiro, voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas. Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir, sino que, por cuanto la razón me convence de que a las cosas, que no sean enteramente ciertas e indudables, debo negarles crédito, con tanto cuidado como a las que me parecen manifestamente falsas, bastará, pues, para rechazarlas todas, que encuentre, en cada una, razones para ponerla en duda. Y para esto no será necesario tampoco que vaya examinándolas una por una, que fuera un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas.

Todo lo que he temido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos¹⁰¹; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no farse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.

Pero aunque los sentidos nos engañen, a las veces, acerca de cosas muy poco sensibles o muy remotas, acaso haya otras muchas, sin embargo, de las que no pueda razonablemente dudar, aunque las conozcamos por medio de ellos, como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos y otras por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro

¹⁰¹ Inicia aquí la exposición de los motivos que los seres humanos tienen para dudar: 1) la escasa fiabilidad de los sentidos; 2) la posibilidad de que se esté soñando y por ello que los juicios que se hagan no sean verdaderos, y 3) la posibilidad de que incluso los más simples razonamientos matemáticos no sean correctos. Estas tres posibilidades las expuso anteriormente en el *Discurso del método*. A estas posibilidades ahora, en las *Meditaciones*, añádirá: 4) la posibilidad de que un Gemo Maligno nos engañe sistemáticamente.

está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres; estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cacharros, o que tienen el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos; y no menos extravagante fuera yo, si me rigiera por sus ejemplos.

Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Bien me parece ahora que, al mirar este papel, no lo hago con ojos dormidos; que esta cabeza, que nuevo, no está somnolienta; que si alargó la mano y la siento, es de propósito y a sabiendas; lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto. Pero, si pienso en ello con atención, me acuerdo que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo.

Supongamos, pues, ahora, que estamos dormidos y que todas esas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que alargamos las manos y otras por el estilo, no son sino engañosas ilusiones; y pensemos que, acaso, nuestras manos y nuestro cuerpo todo no son tal como los vemos. Sin embargo, hay que confesar, por lo menos, que las cosas que nos representamos durante el sueño son como unos cuadros y pinturas que tienen que estar hechas a semejanza de algo real y verdadero y, por lo tanto, que esas cosas generales, a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo, no son imaginarias, sino reales y existentes. Pues los pintores, cuando se esfuerzan con grandísimo artificio en representar sirenas y sátiros, por medio de extrañas y fantásticas figuras, no pueden, sin embargo, darles formas y naturalezas totalmente nuevas y lo que hacen es sólo una cierta mezcla y composición de las partes de dife-

rentes animales; y aun suponiendo que la imaginación del artista sea lo bastante extravagante para inventar algo tan nuevo, que nunca haya sido visto, y que así la obra represente una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, sin embargo, por lo menos, los colores de que se compone deben ser verdaderos.

Y por la misma razón, aun cuando pudieran ser imaginarias esas cosas generales, como cuerpo, ojos, cabeza, manos y otras por el estilo, sin embargo, es necesario confesar que hay, por lo menos, algunas otras más simples y universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla están formadas todas esas imágenes de las cosas, que residen en nuestro pensamiento, ora sean verdaderas y reales, ora fingidas y fantásticas, como asimismo están formadas de la mezcla de unos cuantos colores verdaderos.

Entre las tales cosas están la naturaleza corporal en general y su extensión y también la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, como asimismo el lugar en donde se hallan, el tiempo que mide su duración y otras semejantes.¹⁰² Por lo cual, acaso haríamos bien en inferir de esto que la física, la astronomía, la medicina y cuantas ciencias dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin preocuparse mucho de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable; pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que unas verdades tan claras y tan aparentes puedan ser sospechosas de falsedad o de incertidumbre.

Sin embargo, tiempo ha que tengo en el espíritu cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido hecho y creado como soy. Y ¿qué sé yo si no habrá querido que no haya tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que yo, sin embargo, tenga el sentimiento de todas esas cosas, y que todo ello no me parezca existir de distinta manera de la que yo lo veo? Y es más aún: como yo

pienso, a las veces, que se engañan los demás en las cosas que mejor creen saber, ¿qué sé yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando sumo dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o juzgo de cosas aún más fáciles que esas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil? Mas acaso Dios no ha querido que yo sea de esa suerte burlado, pues dicese de Él que es suprema bondad. Sin embargo, si repugnase a su bondad el haberme hecho de tal modo que me equivoque siempre, también parecería contrario a esa bondad el permitir que me equivoque alguna vez, no obstante lo cual no es dudoso que lo ha permitido. A esto dirán quizá algunos, que prefieren negar la existencia de tan poderoso Dios, que creer que todas las demás cosas son inciertas. Mas por el momento no les opongamos nada y hagamos, en su obsequio, la suposición de que todo cuanto se ha dicho aquí de un Dios es pura fábula; sin embargo, cualquiera que sea la manera en que supongan haber yo llegado al estado y ser que tengo, atribuyanla a algún destino o fatalidad, refiéranla al azar o explíquenla por una continua secuencia y enlace de las cosas o de cualquiera otra suerte, puesto que errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que asigne a mi origen, tanto más probable será el que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe. A estas razones nada tengo, ciertamente, que oponer; pero, en suma, estoy aquí obligado a confesar que, todo cuanto yo creía antes verdadero, puede, en cierto modo, ser puesto en duda, y no por inconsideración o ligereza, sino por muy fuertes razones, consideradas con suma atención; de suerte que, en adelante, si he de hallar algo cierto y seguro en las ciencias, deberé abstenerme de darle crédito, con tanto cuidado como si fuera manifestamente falso.

Mas no basta haber hecho las anteriores advertencias: he de cuidar además de recordartas siempre; que esas viejas y ordinarias opiniones torrian a menudo a ocupar mi pensamiento, pues el trato familiar y continuado, que han tenido conmigo, les da derecho a penetrar en mi espíritu sin mi permiso y casi adueñarse de mi creencia; y nunca perderé la costumbre de inclinarme ante ellas y entregartes mi confianza, mientras las considere como efectivamente son, a saber: dudosas en

¹⁰² Los objetos de la matemática.

cierto modo, como acabo de mostrar, pero muy probables, sin embargo, de suerte que más razón hay para creer en ellas, que para negarlas. Por todo lo cual, pienso que no será mal que, adoptando de intento un sentir contrario, me engañe a mí mismo y finja por algún tiempo que todas las opiniones esas son enteramente falsas e imaginarias; hasta que por fin, habiendo equilibrado tan exactamente mis antiguos y mis nuevos prejuicios, que no pueda inclinarse mi opinión de un lado ni de otro, no sea mi juicio en adelante presa de los malos usos y no se aparte del camino recto que puede conducirle al conocimiento de la verdad. Pues estoy bien seguro de que, mientras tanto, no puede haber peligro ni error en ese camino, y de que no será nunca denegada la desconfianza, que hoy de nuestro, pues no se trata ahora de la acción, sino sólo de la meditación y el conocimiento.

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña¹⁰³, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme¹⁰⁴; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y sueños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento y, si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio. Por lo cual, con gran cuidado procuraré no dar crédito a ninguna falsedad, y prepararé mi ingenio tan bien contra las astucias de ese gran burlador, que por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Mas este designio es penoso y laborioso, y cierta dejadez me arrastra insensiblemente al curso de mi vida ordinaria; y

como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a sospechar que su libertad es un sueño, teme el despertar y conspira con sus gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo engañado, así yo vuelvo insensiblemente a caer en mis antiguas opiniones y temo el despertar de esta somnolencia, por miedo de que las laboriosas vigiliias que habían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en lugar de darme alguna luz en el conocimiento de la verdad, no sean bastantes a aclarar todas las tinieblas de las dificultades que acabo de remover.

¹⁰³ Efectivamente, Descartes no puede aceptar que sea Dios la fuente del error, de hecho intentará mostrar que es la garantía de la verdad.

¹⁰⁴ Sobre la hipótesis del Genio Maligno véase el apartado «Para entender la obra».

miento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué, pues, podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que nada hay cierto en el mundo.

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa diferente de las que acabo de juzgar inciertas y de la que no pueda caber duda alguna? ¿No habrá algún Dios o alguna otra potencia, que ponga estos pensamientos en mi espíritu? No es necesario; pues quizá soy yo capaz de producirlos por mí mismo. Y yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tenga yo sentidos ni cuerpo alguno; vacílo, sin embargo; pues ¿qué se sigue de aquí? ¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo existía. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy; puesto que me engaña; y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy; yo existo», es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o conociendo en mi espíritu.¹⁰⁵

Pero yo, que estoy cierto de que soy, no conozco aún con bastante claridad qué soy; de suerte que en adelante debo tener mucho cuidado de no confundir, por imprudencia, alguna otra cosa conmigo, y de no equivocarme en este conocimiento, que sostengo es más cierto y evidente que todos los que he tenido anteriormente. Por lo cual, consideraré ahora de nuevo lo que yo creía ser, antes de entrar en estos últimos pensamientos;

MEDITACIÓN SEGUNDA

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

La meditación que hice ayer me ha llenado el espíritu de tantas dudas, que ya no me es posible olvidarlas. Y, sin embargo, no veo de qué manera voy a poder resolverlas; y, como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, me quedé tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo, ni nadar para mantenerme sobre la superficie. Haré un esfuerzo, sin embargo, y seguiré por el mismo camino que ayer empecé, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiese que es absolutamente falso, y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, o por lo menos, si otra cosa no puedo, hasta que haya averiguado con certeza que nada hay cierto en el mundo. Arquímedes, para levantar la tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas, si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable.

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me representa, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movi-

[154]

¹⁰⁵ Es decir, «pensamiento» o «yo consciente». La posibilidad de que un Genio Maligno nos engañe continuamente parece que es decisiva para que Descartes incluya una precisión que no se encuentra en el *Discurso del método* a la certeza que conlleva el pensamiento «Pienso luego existo» y es que solamente se puede afirmar su certeza «mientras lo estoy pronunciando o conociendo en mi espíritu».

y restaré de mis antiguas opiniones todo lo que pueda combatir, aunque sea levemente, con las razones anteriormente alegadas; de tal suerte, que lo que quede será por completo cierto e indudable. ¿Qué he creído ser, pues, anteriormente? Sin dificultad he pensado que era un hombre. Y ¿qué es un hombre? Diré que un animal racional? No por cierto, pues tendría que indagar luego lo que es animal y lo que es racional; y así una sola cuestión me llevaría insensiblemente a infinidad de otras más difíciles y embarazosas; y no quisiera abusar del poco tiempo y ocio que me quedán, empleándolo en descifrar semejantes dificultades. Pero me detendré más bien a considerar aquí los pensamientos que anteriormente brotaban en mi mente por sí solos e inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Consideraba primero, que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ve en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo. Consideraba, además, que me alimentaba, y andaba, y sentía, y pensaba, y todas estas acciones las refería al alma; o bien, si me detenía en este punto, imaginaba el alma como algo en extremo raro y sutil, un viento, una llama o un soplo delicadísimo, insinuado y esparcido en mis más grosseras partes. En cuanto al cuerpo, no dudaba en modo alguno de su naturaleza, y pensaba que la conocía muy distintamente; y si hubiera querido explicarla, según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito de esta manera: entiendo por cuerpo todo aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio, de modo que excluya a cualquier otro cuerpo; todo aquello que pueda ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que pueda moverse en varias maneras, no ciertamente por sí mismo, pero sí por alguna cosa extraña que lo toque y le comunique la impresión; pues no creía yo que a la naturaleza del cuerpo perteneciese la potencia de moverse por sí mismo, de sentir y pensar¹⁰⁶, por el contrario, hubiérame extrañado de ver que estas facultades se encontrasen en algunos.

¹⁰⁶ Descartes está afirmando que surgen de manera espontánea en nosotros mismos, es decir, que las ideas más intuitivas sobre nosotros mismos

Pero ¿qué soy yo ahora, que supongo que hay cierto genicillo en extremo poderoso y, por decirlo así, maligno y astuto, que dedica todas sus fuerzas e industria a engañarme? Puedo afirmar que poseo alguna cosa de las que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Me detengo a pensar en esto con atención; paso y repaso todas estas cosas en mi espíritu y ni una sola hallo que pueda decir que está en mí. No es necesario que las recuerde. Vamos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son alimentarme y andar; mas si es cierto que no tengo cuerpo, también es verdad que no puedo ni andar ni alimentarme. Otro es sentir; pero sin cuerpo no se puede sentir, y, además, me ha sucedido anteriormente que he pensado que sentía varias cosas, durante el sueño, y luego, al despertar, he visto que no las había efectivamente sentido. Otro es pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece; el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos estos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente; mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. Y ¿qué más? Excitaré mi imaginación para ver si no soy algo más aún. No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor; no soy nada de todo eso que puedo fingir e imagi-

son: que estamos compuestos por un cuerpo al que referimos ciertas operaciones y un alma o mente a la que referimos otras facultades. Además afirma también que otra de las ideas espontáneas que tienen los seres humanos es una concepción mecanicista sobre el cuerpo —detendida por Descartes— según la cual los cuerpos no son más que máquinas o artefactos.

nar¹⁰⁷, ya que he supuesto que todo eso no es nada y que, sin alterar esa suposición, hallo que no dejo de estar cierto de que yo soy algo.

Pero acaso sea verdad que esas mismas cosas, que supongo que no existen, porque me son desconocidas, no son, en efecto, diferentes de mí, que conozco. No lo sé; de eso no disputo ahora y sólo puedo dar mi juicio acerca de las cosas que conozco; conozco que existo e indago qué soy yo, que sé que soy. Y es muy cierto que el conocimiento de mí mismo, tomado precisamente así, no depende de las cosas cuya existencia aun no me es conocida y por consiguiente, no depende de ninguna de las que puedo fingir en mi imaginación. Y estos mismos términos, fingir e imaginar, me descubren mi error; pues sería, en efecto, fingir, si imaginase que soy alguna cosa, puesto que imaginar no es sino contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal; ahora bien: ya sé ciertamente que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y en general, cuanto a la naturaleza del cuerpo se refiere, no sean más que sueños o ficciones. Por lo cual veo claramente que al decir: excitaré mi imaginación para conocer más distintamente quien soy; obro con tan poca razón como si dijera: ahora estoy despierto y apercibo¹⁰⁸ algo real y verdadero, pero, como no lo apercibo con bastante claridad, voy a dormirme expresamente para que mis sueños me representen eso mismo con mayor verdad y evidencia. Por lo tanto, conozco manifiestamente que nada de lo que puedo comprender por medio de

¹⁰⁷ Lo que Descartes está afirmando es que no se puede decir que una persona es un alma entendida como un aliento de vida. Todavía no se puede afirmar que sea una persona, sino solamente que piensa. Afirmar algo así, como lo hacen las teorías sobre el alma, supone ir más allá de lo que podemos estar completamente ciertos. Paso que, por supuesto, el método que Descartes se propone aplicar no permite realizar.

¹⁰⁸ Descartes usa el verbo latino *percipere* (percibir) no para referirse a procesos como «ver» u «oír» sino para denotar la aprehensión mental, es decir, el percibirse mentalmente de una cosa. García Morente opta por traducir este verbo latino como «apercibir». En este sentido se diría que «se aperciben ideas claras y distintas», o quizás mejor, que «uno se apercibe de ideas claras y distintas».

la imaginación, pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario recoger el espíritu y apartarlo de ese modo de concebir, para que pueda conocer él mismo, muy detenidamente, su propia naturaleza.

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. Mas ¿por qué no ha de pertenecerle? ¿No soy yo el mismo que ahora duda de casi todo, y sin embargo, entiendo y concibe ciertas cosas, aseguro y afirmo que sólo éstas son verdaderas, niega todas las demás, quiere y desea conocer otras, no quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces, aun a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que yo soy y que existo, aun cuando estuviere siempre dormido y aun cuando el que me dio el ser emplease toda su industria en engañarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento o decirse separado de mí? Pues es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiendo y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. Y también tengo, ciertamente, el poder de imaginar, pues, aun cuando puede suceder (como antes supuse) que las cosas que yo imagino no sean verdaderas, sin embargo, el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y formar parte de mi pensamiento. Por último, soy el mismo que siento, es decir, que apercibe ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien; sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir y esto, precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer qué soy con alguna mayor claridad y distinción que antes.

Pero, sin embargo, aun me parece que no puedo por mí mismo de creer que las cosas corporales, cuyas imágenes se forman por el pensamiento y que caen bajo los sentidos y que los sentidos mismos examinan, son conocidas mucho más distin-

tamente que esta parte, no sé cuál, de mí mismo, que no cae bajo la imaginación; aunque, efectivamente, es bien extraño decir que conozco y comprendo más distintamente unas cosas, cuya existencia me parece dudosa y me son desconocidas y no me pertenecen, que aquellas otras de cuya verdad estoy persuadido y me son conocidas y pertenecen a mi propia naturaleza, en una palabra, que a mí mismo. Pero ya veo bien lo que es; mi espíritu es un vagabundo que gusta de extraviarse y no puede aún tolerar el quedar mantenido en los justos límites de la verdad. Démosle, pues, por otra vez, rienda suelta y dejándole en libertad, permítámosle que considere los objetos que le aparecen fuera, para que, retirándole luego despacio y a punto esa libertad, y deteniéndolo a considerar su ser y las cosas que en sí mismo encuentra, se deje, después, conducir y dirigir con más facilidad.

Consideremos, pues, ahora las cosas que vulgarmente se tienen por las más fáciles de conocer y pasan también por ser las más distintamente conocidas, a saber, los cuerpos que tocamos y vemos: no ciertamente los cuerpos en general, que las nociones generales son, por lo común, un poco confusas, sino un cuerpo particular. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera; acaba de salir de la colmena; no ha perdido aún la dulzura de la miel que guardaba; conserva algo del olor de las flores, de que ha sido hecho; su color, su figura, su tamaño son aparentes; es duro, frío, manejable y, si se le golpea, producirá un sonido. En fin, en él se encuentra todo lo que puede dar a conocer, distintamente, un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, lo acercan al fuego; lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas si puede ya manejarse y, si lo golpeo, ya no dará sonido alguno. ¿Sigue siendo la misma cera después de tales cambios? Hay que confesar que sigue siendo la misma; nadie lo duda, nadie juzga de distinto modo. ¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puesto que todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído han cambiado y, sin embargo, la misma

cera permanece. Acaso sea lo que ahora pienso, a saber: que esa cera no existía, ni la dulzura de la miel, ni el agradable olor de las flores, ni la blancura, ni la figura, ni el sonido, sino sólo un cuerpo que poco antes me parecía sensible bajo esas formas y ahora se hace sentir bajo otras. Pero ¿qué es, hablando con precisión, lo que yo imagino cuando lo concibo de esta manera? Considerémoslo atentamente y, separando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. No queda ciertamente más que algo extenso, flexible y cambiante. Ahora bien: ¿qué es eso de flexible y cambiante? No será que imagino que esta cosa, si es redonda, puede volverse cuadrada y pasar del cuadrado a una figura triangular? No por cierto; no es eso, puesto que la concibo capaz de recibir una infinidad de cambios semejantes y, sin embargo, no podría yo recorrer esta infinidad con mi imaginación; por consiguiente, la concepción que tengo de la cera no se realiza por la facultad de imaginar. ¿Y qué es esa extensión? ¿No es también desconocida? Se hace mayor cuando se derrite la cera, mayor aún cuando hierve y mayor todavía cuando el calor aumenta; y no concebiría yo claramente, conforme a la verdad, lo que es la cera, si no pensara que aun este mismo pedazo, que estamos considerando, es capaz de recibir más variedades de extensión que todas las que haya yo nunca imaginado. Hay, pues, que convenir en que no puedo, por medio de la imaginación, ni siquiera comprender lo que sea este pedazo de cera y que sólo mi entendimiento lo comprende. Digo este trozo de cera en particular, pues, en cuanto a la cera en general, ello es aún más evidente. Pero ¿cuál es ese pedazo de cera que sólo el entendimiento o el espíritu puede comprender? Es ciertamente el mismo que veo, toco, imagino; es el mismo que siempre he creído que era al principio. Y lo que aquí hay que notar bien, es que mi percepción no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación y no lo ha sido nunca, aunque antes lo pareciera, sino sólo una inspección del espíritu, que puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y la componen.

Sin embargo, no podré extrañarme demasiado, si considero cuán débil es mi espíritu y cuán propenso a caer insensiblemente en el error. Pues aun cuando en silencio, considero todo eso en mí mismo, sin embargo me detienen las palabras y casi me engañan los términos del lenguaje ordinario; decimos, en efecto, que vemos la misma cera, si está presente, y no decimos que juzgamos que es la misma por tener el mismo color y la misma figura: de donde casi voy a parar a la conclusión de que la cera se conoce por visión de los ojos y no por sola la inspección del espíritu. Pero la casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos hombres, como así mismo digo que veo la cera; y, sin embargo ¿qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar unas máquinass artificiales, movidas por resortes¹⁰⁹. Pero juzgo que son hombres y así, comprendo, por sólo el poder de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos.

Un hombre, que trata de levantar su conocimiento por encima del vulgo, debe avergonzarse de sacar motivos de duda de las maneras de hablar inventadas por el vulgo; prefiero seguir adelante y considerar si, cuando me apercebi primero de la cera y creí conocerla por medio de los sentidos externos o al menos por el sentido común, que así le llaman, es decir, por la facultad imaginativa, concebía lo que era con más evidencias y perfección que ahora, después de haber examinado cuidadosamente lo que es y el modo como puede ser conocida. Ciertamente fuera ridículo poner esto en duda. Pues ¿qué había en aquella primera percepción que fuese distinto? ¿Qué había que no pudiera percibir de igual suerte el sentido de cualquier animal? Pero cuando distingo la cera por un lado y sus fórmass exteriores por otro y, como si le hubiese quitado su ropaje, la considero desnuda, es cierto que, aunque pueda haber aún algún error en mi juicio, no puedo, sin embargo, concebirla de esa suerte, sin un espíritu¹¹⁰ humano.

¹⁰⁹ Descartes acaba de afirmar que lo que normalmente llamamos «percepción» incluye un juicio.

¹¹⁰ Es decir, «mente».

Pero, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, esto es, de mí mismo, pues hasta aquí no veo en mí nada sino el espíritu? ¿Pues qué! Yo que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayor distinción y claridad? Pues si juzgo que la cera es o existe, porque la veo, es cierto que con mucha más evidencia se sigue que yo soy o que yo mismo existo; pues puede suceder que lo que veo no sea efectivamente cera y puede suceder también que ni siquiera tenga ojos para ver cosa alguna; pero no puede suceder que cuando veo o cuando pienso que veo (no distingo entre ambas cosas) no sea yo, que tal pienso, alguna cosa. Así mismo, si juzgo que existe la cera, porque la toco, se seguirá también, igualmente, que yo existo; y si lo juzgo porque mi imaginación o alguna otra cosa me lo persuade, siempre sacaré la misma conclusión. Y lo que aquí he notado de la cera puede aplicarse a todas las demás cosas exteriores a mí y que están fuera de mí. Y, además, si la noción o percepción de la cera me ha parecido más clara y distinta, después de que, no sólo la vista o el tacto, sino otras muchas causas me la han puesto más de manifiesto, ¿con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad habrá que confesar que me conozco ahora, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera o de cualquier otro cuerpo, prueban mucho mejor la naturaleza de mi propio espíritu! ¡Y hay tantas otras cosas en el espíritu mismo que pueden contribuir a esclarecer su naturaleza, que las que dependen del cuerpo, como éstas, casi no merecen ser tomadas en consideración!

Pero, en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar; pues ya que es cosa, para mí manifiesta ahora, que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento sólo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu. Pero como es difícil deshacerse pronto de una opinión a la que estamos desde

hace mucho tiempo habituados, bueno será que me detenga un poco aquí, para que la extensión de mi meditación primera más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

MEDITACIÓN TERCERA

De Dios; su existencia

Cerraré los ojos ahora, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos, borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las tendré por vanas y falsas; y así, en comercio sólo conmigo y considerando mi intimidad, procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere y también imagina y siente; pues, como he notado anteriormente, aunque las cosas que siento e imagino no sean acaso nada fuera de mí y en sí mismas, estoy, sin embargo, seguro de que esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imágenes, en cuanto que sólo son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí. Y en esto poco que acabo de enumerar creo haber dicho todo cuanto sé verdaderamente o, al menos, todo cuanto he notado que sabía hasta aquí. Para procurar ahora extender mi conocimiento, seré circunspecto y consideraré con cuidado si no podré descubrir en mí otras cosas más, de las que no me he apercebido todavía. Estoy seguro de que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también cuáles son los requisitos precisos para estar cierto de algo? Desde luego, en este mi

primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual no sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falsa una cosa concebida por mí de ese modo claro y distinto; por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas.¹¹¹

Sin embargo, antes de ahora he admitido y tenido por muy ciertas y manifiestas varias cosas que, no obstante, he reconocido más tarde ser dudosas e inciertas: ¿Qué cosas eran éstas? Eran la tierra, el cielo, los astros y todas las demás que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que yo concebía en ellas clara y distintamente? Nada más, ciertamente, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora mismo, no niego que esas ideas se hallen en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba y que, por la costumbre que tenía de creerla, pensaba percibir muy claramente, aunque en verdad no la percibía, y era que había fuera de mí algunas cosas, de donde procedían las tales ideas, siendo estas ideas en un todo semejantes a aquellas cosas. Y en esto me engañaba; o si por acaso era mi juicio verdadero, la verdad de este juicio no resultaba de ningún conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba alguna cosa muy simple y muy sencilla de aritmética y geometría, como, por ejemplo, que dos y tres juntos hacen el número cinco y otras semejantes, ¿no las concebía yo por lo menos con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si después he juzgado que podían esas cosas ponerse en duda, no fue por otra razón sino porque se me ocurrió pensar que quizá un Dios pudo hacerme de naturaleza tal que me engañase, aun acerca de lo que me parecía más patente. Ahora bien: siempre que esta opinión, que concebí antes, de la suprema potencia de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que, si quiere, le es fácil hacer de tal suerte

¹¹¹ Véase la nota 28 en el *Discurso del método*. La regla que Descartes ha enunciado en el texto será esencial en el desarrollo de las posteriores demostraciones que Descartes pretende llevar a cabo en lo que sigue.

que me engañe aún en las cosas, que creo conocer con muy grande evidencia; y, por el contrario, siempre que vuelvo la vista hacia las cosas que pienso que concibo muy claramente, me quedo tan persuadido de ellas, que espontáneamente prorroppo en estas frases: Engañarme quien pueda, que no conseguiré hacer que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo no he sido nunca, si es ahora verdad que soy, ni que dos y tres juntos hagan más o menos de cinco, y otras cosas por el estilo, que veo claramente no pueden ser de otro modo que como las concibo.

Y por cierto que, no teniendo yo ninguna razón para creer que haya algún Dios engañador y no habiendo aún considerado ninguna de las que prueban que hay un Dios, la razón de dudar, que depende sólo de esta opinión es muy leve y, por decirlo así, metafísica. Pero para poderla suprimir del todo, debo examinar si hay Dios, tan pronto como encuentre ocasión para ello¹¹²; y si hallo que lo hay, debo examinar también si puede ser engañador; pues, sin conocer estas dos verdades, no veo como voy a poder estar nunca cierto de cosa alguna. Y para poder encontrar una ocasión de indagar todo eso, sin interrumpir el orden que me he propuesto en estas meditaciones, que es pasar gradualmente de las primeras nociones que hallo en mi espíritu a las que pueda luego encontrar, debo dividir aquí mis pensamientos todos en ciertos géneros y considerar en cuáles de estos géneros hay propiamente verdad o error.

Entre mis pensamientos, unos son como las imágenes de las cosas y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo, niego, pues si bien concibo entonces alguna cosa como asunto o término de la acción de mi espíritu, también añado alguna otra cosa, mediante esta acción, a la idea que tengo de aquélla; y de este género de pensamientos, son unos llamados voluntades o afectos y otros, juicios.

¹¹² Véase la nota 55 en el *Discurso del método*.

Y ahora, en lo que concierne a las ideas, si se consideran solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas; pues, imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino una que otra. Tampoco es de temer que se encuentre falsedad en las acciones o voluntades; pues aunque puedo desear cosas malas o que nunca han existido, no deja de ser verdad que las deseo. Así pues, solo quedan los juicios en los cuales debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien: el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos es juzgar que las ideas, que están en mí, son semejantes o conformes a cosas, que están fuera de mí; porque es bien cierto que si considerase las ideas sólo como modos o maneras de mi pensamiento, sin que reñan referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pues bien: entre esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo¹¹³ y otras, extrañas y oriundas de fuera y otras, hechas e inventadas por mí mismo. Pues si tengo la facultad de concebir qué sea lo que, en general, se llama cosa o verdad o pensamiento, me parece que no lo debo sino a mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento el calor, he juzgado siempre que esos sentimientos procedían de algunas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogriños y otras fantasías por el estilo, son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero también podría persuadirme de que todas esas ideas son de las que llamo extrañas y oriundas de fuera o bien que todas han nacido conmigo o también que todas han sido hechas por mí, puesto que aun no he descubierto su verdadero origen. Y lo que principalmente he de hacer, en este lugar, es considerar las que me parecen provenir de algunos objetos fuera de mí y cuáles son las razones que me obligan a creerlas semejantes a esos objetos.

La primera de esas razones es que me parece que la naturaleza me lo enseña: y la segunda, que experimento en mí mismo que esas ideas no dependen de mi voluntad; pues muchas veces se me presentan, a pesar mío, como ahora, lo quiera o

¹¹³ Las ideas innatas.

no, estoy sintiendo calor y por esto estoy persuadido de que ese sentimiento o idea del calor la produce en mí una cosa diferente de mí, esto es, el fuego cerca del cual estoy sentado. Y nada veo que me parezca más razonable que juzgar que esta cosa extraña me envía e imprime su semejanza, más bien que otra cosa cualquiera.

Ahora debo ver si estas razones son bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, entiendo por naturaleza sólo una cierta inclinación, que me lleva a creerlo, y no una luz natural¹¹⁴ que me haga conocer que ello es verdadero. Y estas dos expresiones difieren mucho entre sí; pues no puedo poner en duda lo que la luz natural me enseña que es verdadero, como antes me ha enseñado que, puesto que yo dudaba, podía inferir que existía, por cuanto, además, no hay en mí ninguna otra facultad o potencia de distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarme que lo que la luz natural me presenta como verdadero, no lo es, y en la cual pueda fiarme, como me fio en la luz natural. Pero en cuanto a las inclinaciones, que me parecen también naturales, he notado a menudo que tratándose de elegir entre virtudes y vicios, no menos me han llevado al mal que al bien; por lo cual, no hay tampoco razón para seguirlos, tratándose de lo verdadero y lo falso. Y respecto a la otra razón, que es que esas ideas deben venir de fuera, puesto que no dependen de mi voluntad, tampoco me parece convincente. Pues así como las inclinaciones de que acabo de hablar, están en mí, aun cuando no siempre concuerdan con mi voluntad, así también puede haber en mí, sin que aun yo la conozca, alguna facultad o potencia propia para producir esas ideas, sin ayuda de ninguna cosa exterior; y, efectivamente, siempre me ha parecido hasta hoy que, cuando duermo, se forman esas ideas en mí, sin necesidad de los objetos que representan. En fin, aun cuando conviniese yo en que esas ideas están causadas por esos objetos, no sería necesaria consecuencia el afirmar que han de ser semejantes a ellos. Por el

¹¹⁴ Descartes cree que la mente puede «ver» o aprehender, como si tuviera una luz, las verdades que Dios ha implantado en ella.

contrario, en muchos casos he notado ya que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea; así, por ejemplo, hallo en mí dos ideas del sol muy diferentes: una es oriunda de los sentidos y debe ponerse entre las que he dicho que vienen de fuera y según esta idea, pareceme el sol muy pequeño; la otra procede de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o ha sido formada por mí mismo de cualquier modo que sea, y según esta idea es el sol varias veces mayor que la tierra. Y es cierto que estas dos ideas que del sol tengo, no pueden ambas ser semejantes al mismo sol; y la razón me hace creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es la más disemejante. Todo esto me da a conocer que, hasta ahora, no ha sido en virtud de un juicio cierto y premeditado, sino por un ciego y temerario impulso, por lo que he creído que había fuera de mí cosas diferentes de mí, las cuales, por medio de los órganos de mis sentidos o por otro medio cualquiera, me enviaban sus ideas o imágenes, imprimiendo en mí su semejanza.

Pero se presenta otro camino para indagar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí, y es a saber: si las tales ideas se consideran sólo como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de una misma manera; pero si las considero como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues, en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen, por decirlo así, más realidad objetiva, es decir, participan por representación a más grados de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes. Además, la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y universal creador de todas las cosas, que están fuera de él; esa idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas otras que me representan sustancias finitas.

Ahora bien: es cosa manifiesta, por luz natural, que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto; pues ¿de dónde puede el efecto sacar su

realidad si no es de la causa?, y ¿cómo podría esta causa comunicársela, si no la tuviera en sí misma?¹¹⁵

Y de aquí se sigue, no sólo que la nada no puede producir cosa alguna, sino también que lo más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto; y esta verdad no es solamente clara y evidente en aquellos efectos que poseen la que los filósofos llaman realidad actual o formal, sino también en las ideas, en donde se considera sólo la que llaman realidad objetiva¹¹⁶. Por ejemplo, la piedra que aun no existe, no puede comenzar a ser ahora, como no sea producida por una cosa que posea en sí, formal o eminentemente¹¹⁷, 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 producirse en un sujeto privado antes de él, a no ser por algo que sea de un orden, grado o género tan perfecto, al menos, como es el calor, y así sucesivamente; y no es esto sólo, sino que, además, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí, si

¹¹⁵ Comienza aquí la prueba a favor de la existencia de Dios mediante los efectos: las ideas están causadas por algo. Tienen, como mínimo, tanta realidad las causas como los efectos (las ideas). La realidad de las causas debe ser por lo menos tanta como la de los efectos (las ideas). Por lo que respecta a la idea de Dios, ésta debe provenir de una causa con realidad tan perfecta como esa idea, es decir, el propio Dios.

¹¹⁶ Cuando Descartes aplica el término «realidad objetiva» a las ideas se refiere a lo que esas ideas representan. Ahora bien, según Descartes, lo representado por las ideas tiene diferentes tipos de realidad que están jerárquicamente ordenados, de modo que, según él, es perfectamente adecuado decir que una idea tiene una mayor o menor realidad objetiva, significando con ello que la cosa representada está más arriba o más abajo en la escala jerárquica. Así, por ejemplo, se entiende que la idea de una piedra tiene menos realidad objetiva que la idea de un animal y la idea de Dios es la que tiene la máxima realidad objetiva. El término «realidad formal» es, como sugiere aquí Descartes, un término técnico, y se aplica a aquello que coherentemente llamaríamos realidad sin más.

¹¹⁷ Descartes está utilizando aquí terminología escolástica. Como justo a continuación se sugiere en el texto, poseer algo «formalmente» significa poseerlo en el sentido estricto; poseer algo «eminentemente» significa poseerlo de manera superior.

no ha sido puesta por alguna causa que contenga, por lo menos, tanta realidad como la que yo concibo en el calor o la piedra; pues aun cuando esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no por eso hay que figurarse que esa causa haya de ser menos real, sino que hay que saber que, siendo toda idea una obra del espíritu¹¹⁸, es tal su naturaleza que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe y obtiene del pensamiento o espíritu, del cual es solo un modo, es decir, una manera de pensar. Ahora bien: para que una idea contenga tal realidad objetiva en vez de tal otra, debe sin duda haberla recibido de alguna causa, en la que habrá, por lo menos, tanta realidad formal como hay realidad objetiva en la idea; pues si suponemos que hay algo en una idea, que no esté en su causa, será porque lo ha recibido de la nada. Mas por imperfecto que sea el modo de ser que consiste en estar una cosa objetivamente o por representación en el entendimiento, por medio de su idea, no puede decirse, sin embargo, que ese modo y manera de ser no sea nada, y, por consiguiente, que la idea sea oriunda de la nada. Y no debo tampoco figurarme que, porque la realidad que considero en mis ideas es sólo objetiva, no es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causas de esas ideas, y que basta que esté objetivamente también en ellas; pues así como ese modo de ser objetivo pertenece a las ideas por propia naturaleza, así también la manera o modo de ser formal pertenece a las causas de las ideas (al menos a las primeras y principales) por propia naturaleza. Y si bien puede suceder que una idea produzca otra idea, esto no puede llegar hasta lo infinito, sino que al cabo hay que detenerse en una idea primera, cuya causa sea como un patrón u original, en el cual esté contenida, formal y efectivamente, toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas. De suerte que la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas son en mí como cuadros o imágenes que pueden, es

¹¹⁸ De la mente.

cierto, descender fácilmente de la perfección de las cosas de donde han sido sacados, pero que no pueden contener nada que no sea más grande o perfecto que ellas.

Y cuanto más larga y cuidadosamente examino todo esto, tanto más clara y distintamente conozco que es verdadero. Mas ¿qué conclusión sacaré? Esta: que si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que claramente conozco que esa misma realidad o perfección no está en mí formal o eminentemente, y, por consiguiente, que no puedo ser yo mismo la causa de esa idea, se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de esa idea; pero, en cambio, si semejante idea no se encuentra en mí, no tendré ningún argumento que pueda convencerme y darme certeza de que existe algo más que yo mismo, pues los he buscado todos con cuidado y no he podido encontrar ningún otro hasta ahora.

Ahora bien: entre todas las ideas que están en mí, además de la que me representa a mí mismo, la cual no puede aquí ofrecer dificultad alguna, hay otra que me representa a Dios y otras que me representan cosas corporales e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres como yo. Y en lo que toca a las ideas que me representan a otros hombres o animales o ángeles, concibo fácilmente que puedan haber sido formadas por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corporales y de la de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese hombres en el mundo, ni animales ni ángeles. Y en lo que toca a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan grande y excelente que no me parezca poder prove-nir de mí mismo, pues si las considero de cerca y las examino, como hice ayer con la idea de la cera, encuentro que no se dan en ellas sino poquísimas cosas que yo conciba clara y distintamente, y son, a saber: la magnitud, o sea extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de la terminación de esta extensión, la situación que los cuerpos, con diferentes figuras, mantienen entre sí, y el movimiento o cambio de esta situación, pudiendo añadirse la sustancia, la duración y el número. En cuanto a las demás cosas, luz, colores, so-

nidos, olores, sabores, calor, frío y otras cualidades¹¹⁹ que caen bajo el tacto, halláanse en mi pensamiento tan oscuras y confusas, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que concibo de esas cualidades son efectivamente las ideas de cosas reales, o si no me representan más que unos quiméricos seres que no pueden existir. Pues aun cuando he dicho anteriormente que sólo en los juicios puede darse la verdadera y formal falsedad, sin embargo, puede haber en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada, como si fuera alguna cosa. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y distintas que no pueden enseñarme si el frío es sólo una privación de calor o el calor una privación de frío, o bien si ambas son cualidades reales o no lo son; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representar algo, si es cierto que el frío no es más sino privación de calor, resultará que la idea que me lo representa como algo real y positivo podrá muy bien llamarse falsa, y asimismo las demás. Pero, a decir verdad, no es necesario que les atribuya otro autor, sino yo mismo; pues si son falsas, es decir, si representan cosas que no son, la luz natural me hace conocer que proceden de la nada, es decir, que están en mí porque le falta algo a mi naturaleza, que no es totalmente perfecta; y si esas ideas son verdaderas, como, sin embargo, me representan tan poca realidad, que no puedo distinguir la cosa representada del no ser, no veo por qué no podría yo ser su autor.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que me parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como son las de sustancia, duración, número y otras cosas semejantes. Pues cuando pienso que la piedra es una sustancia, o una cosa que por sí es capaz de existir, y que yo soy también una sustancia, aunque muy bien concibo que yo soy una cosa que piensa y no extensa, y que la piedra, por el contrario, es una cosa extensa que no piensa, habiendo así entre ambas concepciones muy nota-

ble diferencia, sin embargo, parecen convenir en que representen sustancias. De igual modo, cuando pienso que ahora existo y recuerdo, además, haber existido antes y concibo varios pensamientos, cuyo número conozco, adquiriero las ideas de duración y de número, las cuales puedo luego transferir a todas las demás cosas que quiera. Por lo que toca a las otras cualidades de que están compuestas las ideas de las cosas corporales, a saber: extensión, figura, situación y movimiento, es cierto que no están formalmente en mí, puesto que yo no soy sino algo que piensa; pero como son sólo unos modos de la sustancia y yo soy una sustancia, me parece que pueden estar contenidas en mí eminentemente.

Sólo queda, pues, la idea de Dios, en la que es preciso considerar, si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas. Ahora bien: tan grandes y eminentes son estas ventajas, que cuanto más atentamente las considero, menos me convengo de que la idea que de ellas tengo pueda tomar su origen en mí. Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita.

Y no debo imaginar que no concibo el infinito por medio de una verdadera idea y sí sólo por negación de lo finito, como la quietud y la oscuridad las comprendo porque niego el movimiento y la luz; no, pues veo manifestamente, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por tanto, que, en cierto modo, tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo; pues ¿sería posible que yo conociera que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy totalmente perfecto, si no tuviera la idea de un ser más perfecto que yo con el cual me comparo y de cuya comparación resultan los defectos de mi naturaleza?

¹¹⁹ Todas ellas son lo que se ha venido en llamar «cualidades secundarias».

Y no se diga que acaso sea esta idea de Dios materialmente falsa y, por consiguiente, oriunda de la nada, es decir, que acaso esté en mí porque tengo defecto, como antes dije de las ideas del calor y del frío y de otras semejantes; pues, muy al contrario, siendo esa idea muy clara y distinta y encerrando más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea por sí misma más verdadera ni que pueda menos prestarse a la sospecha de error y falsedad.

Digo que esta idea de un ser sumamente perfecto e infinito es muy verdadera; pues aunque acaso pudiera fingirse que ese ser no existe, no puede, sin embargo fingirse que su idea no me representa nada real, como antes dije de la idea del frío. Es también muy clara y distinta, puesto que todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente y todo lo que contiene en sí alguna perfección, está contenido y encerrado en esa idea. Y esto no deja de ser verdad, aunque yo no comprenda el infinito y haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo entender, ni siquiera alcanzar con el pensamiento; pues a la naturaleza de lo infinito pertenece el que yo, ser finito y limitado, no pueda comprenderla. Y basta que entienda esto bien y que juzgue que todas las cosas que concibo claramente y en las que sé que hay alguna perfección, como asimismo también una infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que de Dios tengo sea la más verdadera, la más clara y distinta de todas las que hay en mi espíritu.

Pero quizá soy yo también algo más de lo que imagino y acaso las perfecciones todas que atribuyo a la naturaleza de Dios están en mí, en cierto modo, en potencia, aunque aun no se produzcan y no se manifiesten por sus acciones. En efecto, ya voy experimentando que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco, y no veo nada que pueda impedir que vaya aumentando así cada vez más, hasta el infinito, ni tampoco veo por qué, una vez acrecentado y perfeccionado, no podría yo adquirir, por medio de él, todas las demás perfecciones de la naturaleza divina y, por último, no veo tampoco por qué el poder que tengo de adquirir tales perfecciones, si es verdad que está ahora en mí, no sería suficiente para producir las ideas de esas mismas perfecciones. Sin embargo, exa-

minando la cosa más de cerca, bien conozco que eso no puede ser; porque, primeramente, aunque fuera verdad que mi conocimiento adquiere por días nuevos grados de perfección y que hay en mi naturaleza muchas cosas en potencia, que no están aún en acto, sin embargo, todas esas ventajas ni pertenecen ni se acercan en modo alguno a la idea que tengo de la divinidad, en la cual nada hay en potencia, sino que todo es efectivo y en acto. Y ¿no es un argumento infalible y ciertísimo de la imperfección de mi conocimiento el hecho de que se acrecienta poco a poco y aumenta por grados? Es más: aunque mi conocimiento aumente cada vez más, no dejo de concebir, sin embargo, que nunca puede ser infinito en acto, puesto que nunca llegará a tal punto de perfección, que no pueda acrecentarse más. Pero a Dios lo concibo actualmente infinito y en tan alto grado, que nada puede añadirse a la suprema perfección que posee. Y, por último, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede resultar de un ser que existe sólo en potencia, y propiamente no es nada, sino sólo de un ser formal o actual.¹²⁰

Y ciertamente nada veo en todo esto que acabo de decir que no sea facilísimo de conocer por luz natural a todos cuantos quieran pensar en ello con cuidado; pero cuando distraigo un tanto mi atención, mi espíritu, oscurecido 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 necesariamente haberla puesto en mí un ser, que sea, efectivamente, más perfecto. Por lo cual pasaré adelante y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir en el caso en que no hubiese Dios.¹²¹ Y pregunto: ¿de quién tendría yo mi existencia? ¿De mí mismo acaso o de mis padres o bien de algunas otras causas menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto, ni siquiera igual a él? Ahora bien: si yo fuese independiente de cualquier otro ser, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no dudaría yo de cosa alguna, no sentiría deseos, no carecería de perfección alguna,

¹²⁰ Aquí termina el primer argumento a favor de la existencia de Dios.

¹²¹ Aquí comienza el segundo argumento a favor de la existencia de Dios.

pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo alguna idea; yo sería Dios. Y no he de imaginar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo, pues, por el contrario, es muy cierto que si yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, he salido de la nada, es esto mucho más difícil que adquirir las luces y los conocimientos de varias cosas que ignoro y que no son sino accidentes de esa sustancia pensante; y, ciertamente, si yo me hubiese dado lo que acabo de decir, esto es, si yo mismo fuese el autor de mí ser, no me habría negado a mí mismo lo que se puede obtener con más facilidad, a saber: una infinidad de conocimientos de que mi naturaleza carece; ni siquiera me hubiera negado esas cosas que veo están contenidas en la idea de Dios, porque ninguna de ellas me parece más difícil de hacer o de adquirir: y si alguna hubiera que fuese más difícil, ciertamente me lo parecería (suponiendo que fuese yo el autor de todas las demás que poseo), porque vería que mi poder termina en ella. Y aun cuando puedo suponer que quizá he sido siempre como soy ahora, no por eso puedo quebrar la fuerza de ese razonamiento y no dejo de conocer que es necesario que sea Dios el autor de mi existencia. Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende en modo alguno de las demás; y así, porque yo haya existido un poco antes, no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca. Y me creé, por decirlo así, de nuevo; es decir me conserve. En efecto, es cosa clarísima y evidente para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo, que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, necesita del mismo poder y la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo, si no lo estuviera ya; de suerte, que la luz natural nos deja ver claramente que la conservación y la creación no difieren sino en nuestro modo de pensar y no efectivamente. Basta, pues, que ahora me interrogue y consulte a mí mismo, para ver si hay en mí algún poder y alguna virtud por la cual pueda yo hacer que, existiendo yo ahora, exista también dentro de un instante. Pues no siendo yo nada más que una cosa que piensa (o al menos aquí no se

trata ahora precisamente más que de esta parte de mí mismo), si tal poder estuviera en mí, ciertamente que yo debería, al menos, pensarlo y conocerlo; pero en mí no lo siento, y, por lo tanto, conozco evidentemente que dependo de algún ser distinto de mí.

Pero quizá ese ser, de quien dependo, no sea Dios, quizá sea yo el producto o de mis padres o de algunas otras causas menos perfectas que Dios. Mas esto no puede ser en modo alguno, pues como ya tengo dicho, es muy evidente que tiene que haber, por lo menos, tanta realidad en la causa como en su efecto y, por lo tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tiene alguna idea de Dios, la causa de mi ser, sea cual fuere, es necesario confesar que también será una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios. Podrá indagarse de nuevo si esta causa recibe de sí misma su existencia y origen o si de alguna otra cosa. Si la tiene por sí misma, se infiere, por las razones antedichas, que es Dios, puesto que teniendo la virtud de ser y existir por sí misma, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas están en ella; es decir, todas las que yo concibo en Dios. Si ha recibido su existencia de alguna otra causa, se preguntará de nuevo, por iguales razones, si esta segunda causa existe por sí o por otro, hasta que gradualmente se llegue a una causa última, que será Dios. Y se ve manifiestamente que aquí no puede haber un progreso hasta el infinito, ya que no tanto se trata en esto de la causa que me produjo, como de la que en el presente me conserva.

Tampoco puede fingirse que acaso varias causas hayan concurrido juntas a mi producción, y que de una recibí la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de suerte que todas esas perfecciones están desde luego en alguna parte del Universo, pero no juntas y reunidas en una sola que sea Dios. Por el contrario, la unidad, la simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios, es una de las principales perfecciones que concibo en él; y ciertamente esta idea de la unidad de las perfecciones diversas no ha podido ponerla en mí una causa, que no sea también la que haya puesto las ideas de todas las demás perfecciones, pues no hu-

biera podido hacérmelas comprender todas juntas, inseparables, si no hubiera al mismo tiempo obrado de suerte que yo supiese cuáles eran y las conociese todas en cierta manera.

En fin, en lo que toca a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen y nacimiento, diré que, aun cuando todo lo que haya podido creer sea muy verdadero, esto no significa sin embargo que sean ellos los que me conservan, ni siquiera los que me han hecho y producido, en cuanto que soy una sustancia que piensa, pues no hay ninguna relación entre la producción de una sustancia semejante y el acto corporal por el cual suelo creer que me han engendrado. Pero en lo que han contribuido a mi nacimiento ha sido, a lo más, poniendo ciertas disposiciones en esa materia, en la que hasta ahora he juzgado que estaba encerrado yo, es decir, mi espíritu, que es lo único que ahora considero como yo mismo; por lo tanto no caben aquí dificultades sobre este punto y hay que concluir necesariamente que, puesto que existo y puesto que la idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada.

Sólo me resta examinar de qué modo he adquirido esta idea; pues no la he recibido por los sentidos y nunca se ha presentado a mí inopinadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando estas cosas se presentan o parecen presentarse a los órganos exteriores de los sentidos; tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu, pues no está en mí el poder de disminuirle ni aumentarle cosa alguna; y, por consiguiente, no queda más que decir sino que esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo, al ser yo creado, como también le ocurre a la idea de mí mismo. Y, por cierto, no hay por qué extrañarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su obra; y tampoco es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma, sino que por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo; es decir, que, cuando hago reflexión sobre mí mismo, no sólo conozco que soy cosa imperfecta in-

completa y dependiente, que sin cesar tiende y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco también, al mismo tiempo, que ése, de quien dependo, posee todas esas grandes cosas a que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí; y las posee, no indefinidamente y sólo en potencia, sino gozando de ellas en efecto, en acto e infinitamente, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en que reconozco que no podría ser mi naturaleza la que es, es decir, que no podría tener yo en mí mismo la idea de Dios, si Dios no existiese verdaderamente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas elevadas perfecciones, de las cuales puede nuestro espíritu tener una ligera idea, sin poder, sin embargo, comprenderlas, y que no tiene ningún defecto ni ninguna de las cosas que denotan imperfección, por donde resulta evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto.

Pero antes de examinar este punto con cuidado y de pasar a la consideración de las demás verdades, que pueden derivarse de él, paréceme conveniente detenerme algún tiempo a contemplar este Dios todo perfección, para apreciar detenidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, tanto al menos como lo permita la fuerza de mi espíritu, que, en cierta manera, ha quedado deslumbrado. Pues habiéndonos enseñado la fe que la suprema beatitud de la otra vida consiste sólo en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como esta, aunque menos perfecta sin comparación, nos proporciona el mayor contento que es posible sentir en esta vida.

propia depende de él enteramente, en todos los momentos de mi vida, derivando estas conclusiones de que la idea de Dios está en mí o también de que yo soy o existo, que no pienso que el espíritu humano pueda conocer cosa alguna con mayor evidencia y certeza. Y ya me parece que descubro un camino que nos llevará de esta contemplación del Dios verdadero, en quien se hallan encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría, al conocimiento de las otras cosas del universo.

Porque, primero, reconozco que es imposible que me engañe Dios nunca, puesto que en el engaño y en el fraude hay una especie de imperfección: y aunque parezca que poder burlar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, querer burlar es, sin duda alguna, un signo de debilidad o malicia, por lo cual no puede estar en Dios. Reconozco, además, por propia experiencia, que hay en mí cierta facultad de juzgar o discernir lo verdadero de lo falso, que sin duda he recibido de Dios, como todo cuanto hay en mí y yo poseo; y puesto que es imposible que Dios quiera engañarme, es también cierto que no me ha dado tal facultad, para que me conduzca al error, si uso bien de ella.¹²³

Y de esto no cabría duda alguna, si no fuera porque, al parecer, puede derivarse de aquí la consecuencia de que nunca puedo equivocarme; pues si todo lo que hay en mí viene de Dios y si Dios no me ha dado ninguna facultad de errar, parece que nunca deberé engañarme. Y es cierto, en efecto, que cuando me considero sólo como oriundo de Dios y me vuelvo todo hacia él, no descubro en mí ninguna causa de error o de falsedad; pero tan pronto como vengo a mirarme a mí mismo, declarame la experiencia que cometo, sin embargo, infinidad de errores, y, al buscar la causa de ellos, advierto que no sólo se presenta a mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o sea de un ser sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que se halla

MEDITACIÓN CUARTA

De lo verdadero y lo falso

Tanto me he acostumbrado, durante los días pasados, a separar mi espíritu de los sentidos; tan exactamente he notado que es bien poco lo que sabemos con certeza de las cosas corporales, y que mucho más conocemos acerca del espíritu humano, y más aún del mismo Dios, que será para mí fácil ahora el apartar mi pensamiento de la consideración de lo sensible o imaginable, para dirigirlo a la de aquellas cosas que, por estar desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles. Y, por cierto, la idea que tengo del espíritu humano, en cuanto es una cosa que piensa y no tiene extensión en longitud, anchura ni profundidad y no participa en nada de lo que al cuerpo pertenece, es, sin comparación, más distinta que la idea de una cosa corporal.¹²² Y cuando considero que dudo, es decir, que soy cosa incompleta y dependiente, preséntase a mi espíritu la idea de un ser completo e independiente, es decir, de Dios, con tanta distinción y claridad; y tanta es también la evidencia con que concluyo que Dios existe y que mi existencia

¹²² La característica definitiva de la materia o substancia corporal es su extensión.

[182]

¹²³ En la Tercera Meditación acaba con la posibilidad de dudar de lo que se apercebe clara y distintamente gracias a considerar lo que significa que se aprehenda una idea de Dios. En este momento, Descartes ha expandido un poco este argumento.

propia depende de él enteramente, en todos los momentos de mi vida, derivando estas conclusiones de que la idea de Dios está en mí o también de que yo soy o existo, que no pienso que el espíritu humano pueda conocer cosa alguna con mayor evidencia y certeza. Y ya me parece que descubro un camino que nos llevará de esta contemplación del Dios verdadero, en quien se hallan encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría, al conocimiento de las otras cosas del universo.

Porque, primero, reconozco que es imposible que me engañe Dios nunca, puesto que en el engaño y en el fraude hay una especie de imperfección: y aunque parezca que poder burlar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, querer burlar es, sin duda alguna, un signo de debilidad o malicia, por lo cual no puede estar en Dios. Reconozco, además, por propia experiencia, que hay en mí cierta facultad de juzgar o discernir lo verdadero de lo falso, que sin duda he recibido de Dios, como todo cuanto hay en mí y yo poseo; y puesto que es imposible que Dios quiera engañarme, es también cierto que no me ha dado tal facultad, para que me conduzca al error, si uso bien de ella.¹²³

Y de esto no cabría duda alguna, si no fuera porque, al parecer, puede derivarse de aquí la consecuencia de que nunca puedo equivocarme; pues si todo lo que hay en mí viene de Dios y si Dios no me ha dado ninguna facultad de errar, parece que nunca deberé engañarme. Y es cierto, en efecto, que cuando me considero sólo como oriundo de Dios y me vuelvo todo hacia él, no descubro en mí ninguna causa de error o de falsedad; pero tan pronto como vengo a mirarme a mí mismo, declarame la experiencia que coneto, sin embargo, infinidad de errores, y, al buscar la causa de ellos, advierto que no sólo se presenta a mí pensamiento una idea real y positiva de Dios, o sea de un ser sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que se halla

MEDITACIÓN CUARTA

De lo verdadero y lo falso

Tanto me he acostumbrado, durante los días pasados, a separar mi espíritu de los sentidos; tan exactamente he notado que es bien poco lo que sabemos con certeza de las cosas corporales, y que mucho más conocemos acerca del espíritu humano, y más aún del mismo Dios, que será para mí fácil ahorrarme el apartar mi pensamiento de la consideración de lo sensible o imaginable, para dirigirlo a la de aquellas cosas que, por estar desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles. Y, por cierto, la idea que tengo del espíritu humano, en cuanto es una cosa que piensa y no tiene extensión en longitud, anchura ni profundidad y no participa en nada de lo que al cuerpo pertenece, es, sin comparación, más distinta que la idea de una cosa corporal.¹²² Y cuando considero que dudo, es decir, que soy cosa incompleta y dependiente, preséntase a mi espíritu la idea de un ser completo e independiente, es decir, de Dios, con tanta distinción y claridad; y tanta es también la evidencia con que concluyo que Dios existe y que mi existencia

¹²² La característica definitoria de la materia o substancia corporal es su extensión.

¹²³ En la Tercera Meditación acaba con la posibilidad de dudar de lo que se percibe clara y distintamente gracias a considerar lo que significa que se aprehenda una idea de Dios. En este momento, Descartes ha expandido un poco este argumento.

infinitamente lejos de toda suerte de perfección; y me veo como en un término medio entre Dios y la nada, esto es, colocado de tal suerte entre el Ser Supremo y el no ser, que, ciertamente, en cuanto que soy un producto del Ser Supremo, nada hay en mí que pueda inducirme a error, pero si me considero como parécipe, en cierto modo, de la nada o del no ser, es decir, si me considero como no siendo yo mismo el Ser Supremo y careciendo de varias cosas, me veo expuesto a infinidad de defectos; de tal suerte que no es extraño que me equivoque mucho. Y así vengo a reconocer que el error, como tal, no es nada real y derivado de Dios, sino un defecto¹²⁴, y por lo tanto que, para errar, no necesito una facultad que Dios me diera particularmente para ello, sino que, si me engaño, es porque la potencia que Dios me ha dado de discernir lo verdadero de lo falso, no es infinita en mí.

Sin embargo, esto aun no me satisface por completo; pues el error no es una pura negación, es decir, simple falta o carencia de una perfección, que no me es debida, sino la privación de un conocimiento, que parece que yo debiera tener. Ahora bien: si consideramos la naturaleza de Dios, no parece posible que haya puesto en mí una facultad que no sea perfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le sea debida; pues si es verdad que, cuanto más experto es el artífice, tanto más perfectas y cumplidas son las obras que salen de sus manos; ¿qué puede haber producido el Supremo Creador del universo que no sea perfecto y del todo acabado en todas sus partes? Y ciertamente no cabe duda de que Dios pudo crearme tal que no me equivocase nunca; cierto es también que Dios quiere siempre lo mejor: ¿es, pues, mejor poder que no poder errar?

Al considerar esto con atención, se me ocurre ante todo pensar que no debo extrañarme de no poder comprender por qué hace Dios lo que hace, y que no por eso hay que dudar

de su existencia; porque acaso veo por experiencia muchas otras cosas que existen, sin poder comprender por qué ni cómo las ha hecho Dios; pues, sabiendo, como sé, que mi naturaleza es en extremo endeble y limitada y que la de Dios, por el contrario, es inmensa, incomprendible e infinita, ya no me es difícil reconocer que hay infinitas cosas en su poder cuyas causas exceden el alcance de mí espíritu; y basta esta razón para persuadirme de que todas esas causas, que suelen sacarse de los fines, no tienen aplicación alguna en las cosas físicas o naturales; pues no me parece que se pueda, sin temeridad, indagar y tratar de descubrir los fines impenetrables de Dios.

Además, se me ocurre también pensar que no debe considerarse una sola criatura por separado, cuando se examina si las obras de Dios son perfectas, sino, en general, todas las criaturas juntas; pues una cosa que pudiera parecer, con cierta especie de razón, muy imperfecta si estuviese sola en el mundo, no deja de ser muy perfecta, si se considera como una parte del universo todo; y aun cuando, desde que concebí el propósito de dudar de todo, no he conocido con certeza nada, sino mi propia existencia y la de Dios, sin embargo, habiendo también reconocido el poder infinito de Dios, no puedo negar que haya producido otras muchas cosas o, por lo menos, que pueda producir las de tal suerte que yo exista y me vea situado en el mundo, como parte de la universalidad de los seres.

Después de esto, mirándome más de cerca y considerando cuáles son mis errores, que por sí solos demuestran que hay en mí imperfección, encuentro que dependen del concurso de dos causas, a saber: la facultad de conocer que hay en mí, y la facultad de elegir, o sea mi libre albedño; esto es, mi entendimiento y mi voluntad. Pues yo, por medio del entendimiento no afirmo ni niego cosa alguna, sino que concibo solamente las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Y considerando precisamente así, puede decirse que no se encuentra nunca en él error alguno, con tal de que se tome la palabra error en su significación propia. Y aun cuando hay quizá en el mundo una infinidad de cosas, de que mi entendimiento no tiene idea ninguna, no por eso puede decirse que esté privado de esas ideas, como si ellas fuesen debidas a la naturaleza del

¹²⁴ Descartes resuelve el problema del error de una manera que sigue (al menos superficialmente) la solución que tradicionalmente se ha dado en el cristianismo para el problema del mal. El error, igual que el mal, no se concibe como algo que es, sino como defecto, falta, privación.

entendimiento, sino sólo que no las tiene, porque, en efecto, no hay ninguna razón que pueda demostrar que Dios debió darme una facultad de conocer más amplia y grande que la que me ha dado; y por muy diestro y sabio que me represente el divino artífice, no he de pensar por eso que debió poner en todas y cada una de sus obras las perfecciones todas que puede poner en algunas. No puedo quejarme tampoco de que Dios no me haya dado un libre albedrío o una voluntad bastante amplia y perfecta, puesto que la siento tan amplia y extensa, que no la veo encerrada en ningunos límites. Y lo que me parece muy notable, en este punto, es que de entre todas las otras cosas que hay en mí, no hay ninguna que sea tan perfecta y grande que no reconozca yo que podría muy bien ser aún más perfecta y grande. Pues, por ejemplo, si considero la facultad de concebir, encuentro que es muy pequeña en extensión y sumamente limitada, y me represento al mismo tiempo la idea de otra facultad mucho más amplia y hasta infinita; y porque puedo representarme esta idea, conozco sin dificultad que esa facultad infinita pertenece a la naturaleza divina. De igual modo, si examino la memoria o la imaginación o alguna otra facultad que esté en mí, ninguna encuentro que no sea pequeñísima y limitadísima, mientras que en Dios es inmensa e infinita. Sólo la voluntad o libertad del albedrío la siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa: de suerte que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios. Pues aun cuando es, sin comparación, mayor en Dios que en mí, tanto por razón del conocimiento y de la potencia que con ella se juntan y la hacen más firme y eficaz, cuanto también por razón del objeto, pues se aleja y extiende a una infinidad de cosas más, sin embargo, no me parece más grande, si la considero formal y precisamente en sí misma. Pues consiste tan sólo en que podemos hacer una cosa o no hacerla, es decir, afirmar o negar, buscar o evitar una misma cosa; o, mejor dicho, consiste sólo en que, para afirmar o negar, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de suerte que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior. Pues para ser libre, no es necesario ser indiferente a la

elección de uno u otro de los dos contrarios; sino que, cuanto más propenso a uno de ellos, sea porque conozco con evidencia que el bien y la verdad están en él, o porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo elijo y abrazo; y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y fortifican; de suerte que esa indiferencia que siento, cuando ninguna razón me arrastra, por su peso, hacia uno u otro lado, es el grado inferior de la libertad y más denota defecto en el conocimiento que perfección en la voluntad; pues si siempre tuviéramos un conocimiento claro de lo que es verdadero y bueno, nunca sería laboriosa la deliberación acerca del juicio o elección que habría que tomar y, por ende, seríamos del todo libres, sin ser nunca indiferentes¹²⁵.

Por todo esto reconozco, que ni la potencia de querer, que he recibido de Dios, es por sí misma la causa de mis errores, pues que es amplísima y perfectísima en su género, ni tampoco la potencia de entender o concebir, pues como nada concibo, si no es mediante esta potencia que Dios me ha dado para concebir, sin duda que todo cuanto concibo lo concibo como es debido, y no es posible que en esto me engañe.

¿De dónde nacen, pues, mis errores? Nacen de que la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo¹²⁶, y, como

¹²⁵ Según Descartes, la facultad de juzgar procede de Dios. Debe administrar, sin embargo, que se producen errores. Descartes intenta explicar la posibilidad del error sin suponer defectos en la facultad que Dios nos ha otorgado y, por tanto, suponer defectos en la obra de Dios. Lo resuelve sosteniendo que el juicio requiere además de percibir o concebir algo, un acto de afirmación o negación voluntaria. Cuanto más claramente un sujeto conciba algo, la voluntad se verá más impelida a afirmarlo. El error proviene de asentar a aquello que no se percibe o concibe con la suficiente claridad y distinción.

¹²⁶ Así pues, la voluntad asiente a cosas que no se han captado con la suficiente claridad y distinción. En estos casos se ha utilizado mal la voluntad y Dios no es la causa del error que resulta de ello. Lo que en esos casos recomienda Descartes es abstenerse del juicio. La motivación de ello se encuentra en las *Reglas* y en el *Discurso del método*: no tratar de exceder los

de suyo es indiferente; se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual sucede que me engaño y peco¹²⁷.

Por ejemplo: días pasados examinaba yo si existía verdaderamente algo en el mundo; y conociendo que, puesto que examinaba esta cuestión, se seguía, muy evidentemente, que yo mismo existía, no pude por menos de juzgar que una cosa, tan claramente concebida, era verdadera, no porque me forzaran a ello causas exteriores, sino sólo porque, de la gran claridad que en mi entendimiento había, se siguió una gran inclinación en mi voluntad; y con tanta mayor libertad di en creerlo, cuanto menor fue la indiferencia. Por el contrario, ahora, no sólo conozco que existo como una cosa que piensa, sino que también se presenta a mi espíritu cierta idea de la naturaleza corporal, por lo cual dudo si esa naturaleza pensante que hay en mí, o más bien, que soy yo, es diferente de la naturaleza corporal, o si ambas no serán una misma cosa; y supongo aquí, ahora, que no conozco aún razón alguna que me decida por esto mejor que por lo otro; de donde se sigue que soy indiférentemente por completo a afirmarlo o negarlo, o hasta abstenerme de formular juicio.

Y esta indiferencia no se extiende sólo a las cosas de que el entendimiento no tiene conocimiento, sino, en general, también, a todas cuantas no descubre con perfecta claridad, en el momento en que delibera la voluntad; pues, por probables que sean las conjeturas que me inclinan a juzgar de algo, basta el conocimiento que tengo de que sólo son conjeturas, y no ciertas e indudables razones, para darme ocasión de juzgar lo contrario, y esto lo he experimentado suficientemente días pasados, cuando supuse falso todo lo que había considerado antes como verdadero, por sólo haber notado que podía, en cierto

límites de lo que se comprende y solamente afirmar lo que se concebía clara y distintamente. Véanse la Regla VIII y la segunda parte del *Discurso del método*.

¹²⁷ La voluntad o el libre albedrío actúa también sobre las deliberaciones morales. Es por ello por lo que puedo pecar, por no juzgar bien lo bueno y lo malo.

modo, ponerse en duda. Pues bien, si me abstengo de dar mi juicio sobre una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago bien y no me engaño; pero si me decido a afirmarlo o negarlo, entonces no hago el uso que debo de mi libre albedrío; y si afirmo lo que no es verdadero, es evidente que me equivoco; y aun cuando resulte que juzgo según la verdad, ello será debido a la casualidad, y no dejaré de haber faltado y usado mal de mi libre albedrío, pues nos enseña la luz natural que el conocimiento del entendimiento ha de preceder siempre a la determinación de la voluntad.

En este mal uso del libre albedrío está, pues, la privación que constituye la forma del error. La privación, digo, se encuentra en la operación, en cuanto que procede de mí; mas no se encuentra en la facultad que he recibido de Dios, ni siquiera en la operación, en cuanto que depende de él; porque no tengo ciertamente motivo ninguno para quejarme de que Dios no me haya dado una inteligencia más amplia y una luz natural más perfecta, que la que me ha dado, puesto que es propio de la naturaleza de un entendimiento finito el no entender varias cosas y de la naturaleza de un entendimiento creado el ser finito; motivos muchos tengo, en cambio, para darle las gracias porque, no debiéndome nada, me ha dado, sin embargo, las pocas perfecciones que están en mí, en lugar de concebir tan injustos sentimientos como señan imaginar que me ha quitado o sustraído injustamente las demás perfecciones que no me ha dado.

Tampoco tengo por qué quejarme de que me haya dado una voluntad más amplia que el entendimiento, puesto que la voluntad, no consistiendo sino en una sola cosa, y, por decirlo así, en un indivisible, parece que por naturaleza es tal, que nada podría quitársele, sin destruirla; y ciertamente cuanta más extensión tenga, más obligado estaré a gratitud, por la bondad de quien me la ha dado.

Por último, no debo tampoco quejarme de que Dios concurre conmigo a formar los actos de esa voluntad, es decir, los juicios engañosos que yo hago, pues los tales actos son por completo verdaderos y absolutamente buenos, en cuanto que

dependen de Dios; y, en cierto modo, hay en mi naturaleza más perfección por poderlos formar, que si no pudiera hacerlos. En lo que toca a la privación, que es lo único en que consiste la razón formal del error y del pecado, no necesita ningún concurso de Dios, porque no es una cosa o un ser¹²⁸, y si es referida a Dios como causa, no debe llamarse privación, sino sólo negación, según el significado que estas palabras tienen en la escuela. Pues, en efecto, no es en Dios imperfección el haberme dado la libertad de fallar un juicio o de no fallarlo, sobre cosas de las que no ha puesto en mi entendimiento un conocimiento claro y distinto; pero es en mí, sin duda, una imperfección el no usar bien de esa libertad y fallar juicios temerarios, sobre cosas que concibo oscuras y confusas.

Sin embargo, veo que hubiera sido fácil a Dios el hacer de manera que nunca me equivocase, aun permaneciendo libre y siendo limitado mi conocimiento; le bastaba haber dado a mi entendimiento una inteligencia clara y distinta de todas aquellas cosas que hubieran de ser objeto de mis deliberaciones, o bien sólo haber impreso tan profundamente en mi memoria la resolución de no juzgar nunca una cosa sin concebirla tan clara y distinta, que no pudiera nunca olvidarla. Y bien advierto que, considerándome solo y aislado en el mundo, hubiera sido yo mucho más perfecto de lo que soy, si Dios me hubiera creado incapaz de equivocarme; pero no por eso puedo negar que, en el universo, es más perfección, en cierto modo, el que algunas partes no carezcan de defecto y otras sí, que si fuesen todas iguales.

Y no tengo ningún derecho a quejarme de que Dios, al ponerme en el mundo, no me haya colocado entre las cosas más nobles y perfectas; y hasta tengo motivos para estar contento, porque si bien no me ha dado la perfección de no errar, empleando el primero de los medios citados más arriba, que es el de dar a mi entendimiento un conocimiento claro y evidente de todas aquellas cosas, de que pueda deliberar, en cambio ha dejado, por lo menos, en mi poder el otro medio, que es

mantenerme firme la resolución de no dar nunca mi juicio sobre cosas cuya verdad no conozca claramente¹²⁹; pues, aunque experimento en mí mismo la debilidad de no poder adherir continuamente mi espíritu a un mismo pensamiento, puedo, sin embargo, por medio de una meditación atenta y reiterada, impedirlo hondamente en la memoria, hasta el punto de no dejar nunca de recordarlo, cuando lo necesite, adquiriendo así la costumbre de no errar; y por cuanto en esto consiste la más grande y principal perfección del hombre, estimo que no ha sido de poco provecho la meditación de hoy, que me ha descubierto la causa del error y la falsedad.

Y, por cierto, no puede haber otra que la que he explicado; pues mientras contengo mi voluntad dentro de los límites del conocimiento, sin juzgar más que de aquellas cosas que el entendimiento representa claras y distintas, no puede suceder que me equivoque, porque toda concepción clara y distinta es, sin duda, algo, y, por lo tanto, no puede provenir de la nada, y debe necesariamente ser obra de Dios, quien siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error, y, por consiguiente, hay que concluir que esa concepción o ese 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 llegar al conocimiento de la verdad. Pues de seguro que llegaré a alcanzarlo, si detengo bastante mi atención sobre las cosas que concibo perfectamente, separándolas de las que concibo confusas y oscuras, de todo lo cual me cuidaré mucho en adelante.

¹²⁸ Véase la nota 124.

¹²⁹ Véase la nota 126.

MEDITACIÓN QUINTA

De la esencia de las cosas materiales
y otra vez de la existencia de Dios

Muchas otras cosas me quedan por examinar sobre los atributos de Dios y mi propia naturaleza, es decir, la de mi espíritu; pero acaso otro día me ponga a investigar estos puntos. Ahora, habiendo notado lo que es preciso hacer o evitar para llegar al conocimiento de la verdad, lo que me queda aún principalmente por hacer es tratar de salir y librarme de las dudas en que caí días pasados, y ver si no podré conocer nada cierto tocante a las cosas materiales. Pero antes de examinar si hay tales cosas existentes fuera de mí, debo considerar sus ideas, en cuanto que se hallan en mi pensamiento, y ver cuáles son distintas y cuáles confusas.

En primer lugar, imagino distintamente esa cantidad que los filósofos llaman vulgarmente cantidad continua, o extensión de longitud, latitud y profundidad, que hay en esa cantidad, o más bien en la cosa a que se atribuye. Además, puedo enumerar en ella varias partes diversas y atribuir a cada una de esas partes toda suerte de magnitudes, figuras, situaciones y movimientos; y, en fin, puedo asignar a cada uno de estos movimientos toda suerte de duraciones. Y no sólo conozco estas cosas con distinción, cuando las considero así en general, sino que también, por poca atención que ponga,

[192]

Llego a conocer una infinidad de particularidades acerca de los números, las figuras, los movimientos y otras cosas semejantes, cuya verdad se manifiesta con tanta evidencia y concuerda tan bien con mi naturaleza, que cuando comienzo a descubrirlas, no me parece que aprendo nada nuevo, sino más bien que recuerdo lo que ya sabía antes; es decir, que me aperecho de cosas, que ya estaban en mi espíritu, aun cuando no había dirigido todavía mi pensamiento hacia ellas. Y lo que aquí encuentro más digno de consideración es que hallo en mí una infinidad de ideas de ciertas cosas, que no pueden estimarse como pura nada, aunque quizá no tengan existencia alguna fuera de mi pensamiento, y que no han sido fingidas por mí, aun cuando tenga yo libertad de pensarlas o no pensarlas; sino que tienen sus verdaderas e inmutables naturalezas. Como, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aun cuando quizá no haya en ninguna parte del mundo, fuera de mi pensamiento, una figura tal como es ésa, ni la haya habido jamás, sin embargo no deja de haber cierta naturaleza o forma o esencia determinada de esa figura, la cual es inmutable y eterna y yo no he inventado y no depende en manera alguna de mi espíritu; lo cual se ve bien, porque se pueden demostrar varias propiedades de ese triángulo, a saber: que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, que el ángulo mayor se opone al mayor lado y otras semejantes, las cuales, ahora, quieralo yo o no, reconozco muy clara y muy evidentemente que están en él, aun cuando anteriormente no haya pensado de ningún modo en ellas, al imaginar por vez primera un triángulo; por tanto no puede decirse que yo las haya fingido ni inventado. Y no tengo para qué objetarme, en este punto, que acaso esa idea del triángulo haya entrado en mi espíritu por medio de mis sentidos, por haber visto alguna vez cuerpos de figura triangular; pues puedo formar en mi espíritu infinidad de figuras, de las que no cabe sospechar en lo más mínimo que hayan entrado en mí por los sentidos, y, sin embargo, no deja de serme posible demostrar varias propiedades de su naturaleza, como hice de la del triángulo; esas propiedades deben ciertamente ser todas verdaderas, ya que las concibo claramente: y por ende son algo y no una pura

nada; pues es bien evidente que todo lo que es verdadero es algo, siendo la verdad y el ser una misma cosa: y he demostrado ampliamente más arriba que todo lo que conozco clara y distintamente es verdadero. Y aunque no lo hubiese demostrado, es tal la naturaleza de mi espíritu, que no puedo por menos de estimarlo verdadero, mientras lo estoy concibiendo clara y distintamente; y recuerdo que, cuando aun estaba adherido con fuerza a los objetos sensibles, había puesto en el número de las más constantes verdades, las que concebía clara y distintamente acerca de las figuras, los números y de más cosas que atañen a la aritmética y a la geometría.

Ahora bien: si pudiendo yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue en consecuencia que todo cuanto reconozco clara y distintamente pertenecer a esta cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo hacer de esto un argumento y una prueba demostrativa de la existencia de Dios? Es bien cierto que yo hallo en mi su idea, es decir, la idea de un ser sumamente perfecto, como hallo la idea de cualquier figura o número; y conozco que una existencia actual y eterna pertenece a su naturaleza, con no menor claridad y distinción que cuando conozco que todo lo que puedo demostrar de un número o de una figura pertenece verdaderamente a la naturaleza de ese número o de esa figura; y, por ende, aunque ninguna de las conclusiones a que he llegado en las anteriores meditaciones fuese verdadera, la existencia de Dios debería presentarse a mi espíritu con tanta certidumbre, por lo menos, como la que he atribuido hasta ahora a todas las verdades matemáticas que no atañen sino a los números y a las figuras, aunque, en verdad, ello no pareciera al principio enteramente manifiesto y semeje tener cierto aspecto de sofisma. Pues¹³⁰, habituado en todas las demás cosas a distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de

que la existencia puede separarse de la esencia de Dios y, por tanto, de que es posible concebir a Dios como no siendo actualmente. Pero sin embargo, cuando pienso en ello con más atención, encuentro manifiestamente que es tan imposible separar de la esencia de Dios su existencia, como de la esencia de un triángulo rectilíneo el que la magnitud de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de suerte que no hay menos repugnancia en concebir un Dios, esto es, un ser sumamente perfecto, a quien faltare la existencia, esto es, a quien faltare una perfección, que en concebir una montaña sin valle.

Pero aun cuando efectivamente no pueda yo concebir a Dios sin la existencia, como tampoco una montaña sin valle, sin embargo, porque yo concebía una montaña con valle, no por eso se infiere en consecuencia que exista montaña alguna en el mundo; del mismo modo, pues, aunque yo concebía a Dios como existente, no se sigue por ello, al parecer, que Dios exista; pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas; y, así como de mí solo depende el imaginar un caballo alado, aun cuando no haya ninguno que tenga alas, así también podría acaso atribuir yo la existencia a Dios, sin que por eso haya un Dios existente. Mas ello no es así ni mucho menos; aquí es donde hay un sofisma oculto, bajo la apariencia de esa objeción; pues, porque yo no pueda concebir una montaña sin valle, no se infiere que haya en el mundo montaña y valle, sino sólo que la montaña y el valle, existan o no, son inseparables una de otro; mientras que, puesto que no puedo concebir a Dios sino como existente, se infiere que la existencia es inseparable de él y por tanto, que existe verdaderamente. No es que mi pensamiento pueda hacer que ello sea, ni que imponga necesidad alguna a las cosas; por el contrario, la necesidad que hay en la cosa misma, es decir, la necesidad de la existencia de Dios, me determina a tener ese pensamiento; no soy libre de concebir a Dios sin la existencia, es decir, a un ser sumamente perfecto, sin una suma perfección, como soy libre de imaginar un caballo sin alas o con alas.

Y no vale decir en contra de esto que resulta ciertamente necesario confesar que Dios existe, ya que he hecho la supo-

¹³⁰ Empieza aquí lo que ha venido en llamarse «argumento ontológico» en favor de la existencia de Dios. Una versión de este argumento ya la avanzó Anselmo de Canterbury (1033-1109). Una objeción al mismo generalmente considerada como convincente proviene de Immanuel Kant, véase Kant, *Crítica de la razón pura*, A598/B626.

sición de que posee todas las perfecciones, y la existencia es una de ellas; pero que esa mi primera suposición no era necesaria, como no es necesario pensar que todas las figuras de cuatro lados pueden inscribirse en el círculo; pues suponiendo que yo tuviera este pensamiento, me vería forzado a confesar que el rombo puede inscribirse en un círculo, puesto que es figura de cuatro lados y, por ende, a admitir algo que es falso. No se debe, repito, alegar esta objeción, pues si bien no es necesario que mi pensamiento dé en pensar la idea de Dios, sin embargo, cuantas veces me ocurra pensar en un ser primero y soberano, y sacar, por decirlo así, su idea del tesoro de mi espíritu, será necesario que le atribuya toda suerte de perfecciones, aunque no las enumere todas, ni dirija mi atención a cada una de ellas en particular. Y esta necesidad es suficiente para que después (tan pronto como llegue a reconocer que la existencia es una perfección) concluya muy correctamente que este ser primero y soberano existe. De igual manera, no es necesario que yo imagine nunca un triángulo; pero cuantas veces quiera considerar una figura rectilínea, compuesta sólo de tres ángulos, será absolutamente necesario que le atribuya todo lo que sirve para inferir que esos tres ángulos son iguales a dos rectos, aunque de momento no considere esto particularmente. Pero cuando examino cuáles son las figuras que pueden inscribirse en el círculo, no es en modo alguno necesario pensar que todas las de cuatro lados; por el contrario, ni siquiera podré fingir que sea así, mientras no consienta en admitir en mi pensamiento nada que no pueda concebir clara y distintamente. Y, por consiguiente, hay grandísima diferencia entre las suposiciones falsas, como es ésta, y las verdaderas ideas nacidas conmigo, de las cuales la primera y principal es la de Dios. Pues efectivamente reconozco, por varias maneras, que esta idea no es algo fingido o inventado, dependiente tan sólo de mi pensamiento, sino la imagen de una verdadera e inmutable naturaleza; primeramente, porque no puedo concebir otra cosa, sino sólo Dios, a cuya esencia pertenece necesariamente la existencia; luego, porque no me es posible concebir dos o más dioses como él y, supuesto que haya uno que exista ahora, veo claramente que es necesario que haya existido antes en toda la

eternidad y que exista eternamente en el porvenir; y, por último, porque concibo en Dios algunas otras cosas que no puedo disminuir ni cambiar en nada.

Por lo demás, cualquiera que sea la prueba y argumento que utilice, siempre habrá que venir a parar a esto: que sólo las cosas que concibo clara y distintamente tienen fuerza bastante a persuadirme por completo. Y aun cuando entre las cosas que concibo de esa suerte hay en verdad algunas, que son conocidas manifestamente por todos, y otras también que se declaran sólo a quienes las consideran más de cerca y las examinan con exactitud, sin embargo, cuando han sido descubiertas, no son menos ciertas unas que otras. Como, por ejemplo, la propiedad que tiene todo triángulo rectángulo de que el cuadrado de la base es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, no aparece tan fácil y evidentemente como esta otra, a saber: que esa base es opuesta al ángulo mayor; y, sin embargo, cuando aquélla ha sido conocida una vez, ya todos quedamos tan persuadidos de la verdad de la una como de la otra. Y en lo que se refiere a Dios, ciertamente que si mi espíritu no fuese presa de ningún prejuicio, y mi pensamiento no estuviese distraído por la presencia continua de las imágenes de las cosas sensibles, no habría cosa alguna que yo conociese antes ni más fácilmente que a él. Pues ¿hay algo que sea más claro y manifiesto que pensar que hay un Dios, es decir, un ser soberano y perfecto, el único en cuya idea está incluida la existencia necesaria o eterna y que, por lo tanto, existe? Y aunque para concebir bien esta verdad he necesitado gran aplicación del espíritu, sin embargo, ahora, no sólo estoy tan seguro de ella como de lo que tengo por más cierto, sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de Dios tan absolutamente, que sin su conocimiento fuera imposible saber nunca nada perfectamente.

Pues aun cuando mi naturaleza es tal que, al comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo por menos de creerla verdadera, sin embargo, también por naturaleza, me sucede que no puedo tener el espíritu continuamente atento a una misma cosa y muchas veces me acuerdo de haber juzgado verdadera una cosa, cuando ya he cesado de considerar las

razones que me obligaron a juzgarla así, por lo cual puede ocurrir, durante ese tiempo, que acudan a mi mente otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión, si no supiese que hay un Dios; y así nunca poseería una creencia verdadera y cierta, sino sólo opiniones vagas e inconstantes. Así, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo rectilíneo, conozco evidentemente, porque estoy algo versado en geometría, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y no puedo por menos de creerlo mientras está mi pensamiento atento a la demostración; pero tan pronto como aparto el pensamiento de esa demostración, aunque me acuerde de haberla entendido claramente, podrá ocurrir fácilmente que dude de su verdad, si no sé que Dios existe, pues puedo persuadirme de que la naturaleza me ha hecho de manera que me equivoque fácilmente, aun en las cosas que creo comprender con más evidencia y certeza, tanto más cuanto que me acuerdo de haber considerado verdaderas y ciertas muchas cosas que luego, por otras razones, me han parecido absolutamente falsas.

Pero habiendo conocido que hay un Dios, y que todas las cosas dependen de él, y que no me engaña, y habiendo luego juzgado que todo lo que concibo clara y distintamente no puede dejar de ser verdad, no es necesario que piense en las razones por las cuales juzgué que ello era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, y no puede nadie presentar una razón contraria que me haga ponerlo en duda, y así tengo una ciencia verdadera y cierta. Y esta nueva ciencia se extiende también a todas las demás cosas, que recuerdo haber demostrado antes, como son las verdades de la geometría y otras por el estilo. Pues ¿qué puede objetárseme para obligarme a ponerlas en duda? ¿Que mi naturaleza es tal que estoy muy expuesto a error? Pero ya sé que no puedo errar en los juicios cuyas razones conozco claramente. ¿Que he considerado verdaderas y ciertas muchas cosas que luego he reconocido que son falsas? Pero ninguna de esas cosas las había conocido clara y distintamente, y como aun ignoraba esta regla, que me da seguridades de verdad, me había decidido a creerlas por razones que luego he conocido ser menos fuertes de lo que entonces imaginaba. ¿Qué podrá oponerme además?

¿Que duermo acaso (como yo mismo me objeté en anterior meditación), o que los pensamientos que ahora tengo no son más verdaderos que los fantasmas de los sueños? Pero aun cuando estuviere dormido, todo cuanto se presenta evidente a mi espíritu es absolutamente verdadero.

Y así conozco muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios, de suerte que, antes de conocerle, no podía yo saber nada con perfección. Y ahora, conociéndolo, poseo el modo de adquirir una ciencia perfecta sobre infinidad de cosas, no sólo de las que están en él, sino también de las que pertenecen a la naturaleza corporal en cuanto objeto posible de las demostraciones geométricas¹³¹, que no se ocupan de la existencia del cuerpo.

¹³¹ La extensión como tal ya puede ser investigada.

MEDITACIÓN SEXTA

De la existencia de las cosas materiales
y de la distinción real¹³² entre el alma
y el cuerpo del hombre

Sólo me queda por examinar ahora si hay cosas materiales; y por cierto, ya sé que puede haberlas, en cuanto que se las considere como objeto de las demostraciones geométricas, ya que de esa manera las concibo muy clara y distintamente. Pues no cabe duda alguna de que Dios tiene el poder de producir todas las cosas que yo puedo concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer una cosa, sino porque yo entonces la contradicción en concebirla bien. Además, la facultad de imaginar, que está en mí y que por experiencia veo que uso, cuando me aplico a la consideración de las cosas materiales, es capaz de convencirme de su existencia; pues cuando atentamente considero lo que sea la imaginación, hallo que no es otra cosa sino cierta aplicación de la facultad de conocer al cuerpo, que le es presente íntimamente y que, por lo tanto, existe.

¹³² Que la cosa pensante (el alma, el espíritu, la mente) sea «distinta realmente» del cuerpo quiere decir que puede existir sin él. En esta Meditación concluye el argumento sobre la «distinción real» de la mente y el cuerpo que había iniciado en la Segunda Meditación.

[200]

Y para que esto se vea bien patentemente, haré notar primero la diferencia que existe entre la imaginación y la pura intelección o concepción. Por ejemplo, cuando imagino un triángulo, no sólo concibo que es una figura compuesta de tres líneas, sino además contemplo las tres líneas como si las tuviere presentes, por la fuerza y aplicación interior de mi espíritu; y esto es propiamente lo que llamo imaginar. Si quiero pensar en un quiliógono, concibo bien, en verdad, que es una figura compuesta de mil lados, como un triángulo es una figura compuesta sólo de tres lados; pero no puedo imaginar los mil lados de un quiliógono como los tres de un triángulo; no puedo, por decirlo así, verlos presentes con los ojos del espíritu. Y si bien es cierto que, siguiendo la costumbre que tengo de emplear siempre mi imaginación, cuando pienso en las cosas corporales, sucede que, al concebir un quiliógono, me represento confusamente una figura, sin embargo, es bien evidente que esta figura no es un quiliógono, puesto que no difiere en nada de la que me representaría, si pensase en un miriágono o en otra cualquier figura de muchos lados, y no sirve en modo alguno para descubrir las propiedades que constituyen la diferencia entre el quiliógono y los demás polígonos. Si se trata de un pentágono, puedo ciertamente concebir su figura, como la de un quiliógono, sin la ayuda de la imaginación; pero también la puedo imaginar, dirigiendo la atención de mi espíritu a cada uno de los cinco lados y, al mismo tiempo, al área o espacio comprendido en ellos. Así concibo claramente que necesito una particular contención del espíritu para imaginar, la cual no me hace falta para concebir o entender; y esta particular contención del espíritu muestra evidentemente la diferencia que hay entre la imaginación y la intelección o concepción pura. Advierto también que esa virtud de imaginar que hay en mí, en cuanto que difiere de la potencia de concebir, no es en manera alguna necesaria a mi naturaleza o esencia, esto es, a la esencia de mi espíritu; pues, aun cuando no la tuviese, no hay duda de que seguiría siendo el mismo que soy ahora; de donde parece que se puede inferir que depende de alguna cosa que no es mi espíritu. Y fácilmente concibo que, si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté tan junto y unido que pueda aplicarse a considerarlo siempre que quiera, podrá suce-

der que de esa manera imagine las cosas corporales. De suerte que esta manera de pensar difiere de la intelección pura en que el espíritu, cuando concibe, entra en cierto modo en sí mismo y considera alguna de las ideas que tiene en sí; pero, cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo para considerar algo conforme a la idea que él mismo ha formado o recibido por los sentidos. Conció, pues, digo, fácilmente, que la imaginación pueda formarse de esa suerte, si es cierto que existen cuerpos; y no pudiendo encontrar otro camino para explicar cómo se forma, hago la probable conjetura de que hay cuerpos; pero la conjetura es sólo probable, y aunque examino cuidadosamente todas las cosas, no veo, sin embargo, que de esta idea distinta que de la naturaleza corporal tengo en mi imaginación, pueda yo sacar algo que sea necesario y concluyente para afirmar la existencia de algún cuerpo.

Ahora bien ha sido mi costumbre imaginar otras muchas cosas, además de la naturaleza corporal, que es el objeto de la Geometría, y son, a saber: los colores, los sonidos, los sabores, el dolor y otras semejantes, si bien menos distintamente. Y por cuanto percibo mucho mejor esas cosas por los sentidos, los cuales, con la memoria, parecen haberlas traído hasta mi imaginación, creo que, para considerarlas con más comodidad, convendrá que examine al mismo tiempo lo que sea sentir y vea si de esas ideas que recibo en mi espíritu por medio del modo de pensar que llamo sentir, no podré sacar alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corporales.

Primeramente recordaré cuáles son las cosas que antes tuve por verdaderas, por haberlas recibido mediante los sentidos, y haré memoria de los fundamentos en que se mantenía mi creencia; luego examinaré las razones que me han obligado después a ponerlas en duda; y, por último, consideraré qué es lo que debo creer ahora.

He sentido, pues, primero, que tenía una cabeza, manos, pies y demás miembros que constituyen este cuerpo, considerado por mí como una parte de mí mismo. Y, acaso, incluso como el todo. Además, he sentido que este cuerpo estaba colocado entre otros muchos, de los cuales podía recibir diferentes comodidades e incomodidades; y notaba las comodidades por

cierto sentimiento de placer o voluptuosidad, y las incomodidades por un sentimiento de dolor. Además del placer y el dolor, sentía en mí el hambre, la sed y otros apetitos semejantes, como también ciertas inclinaciones del cuerpo hacia la alegría, la tristeza, la ira y demás pasiones. Y fuera de mí, además de la extensión, las figuras y los movimientos de los cuerpos, advertía en éstos dureza, calor y otras cualidades, que el tacto apreciaba; también sentía luz, colores, olores, sabores y sonidos, cuya variedad me proporcionaba medios para distinguir el cielo, la tierra, el mar, y, en general, los cuerpos todos, unos de otros. Por cierto que, considerando las ideas de todas estas cualidades, que se presentaban a mi pensamiento y que son las únicas que yo sentía propia e inmediatamente, creía, no sin razón, que lo que sentía eran cosas enteramente diferentes de mi pensamiento, a saber: unos cuerpos de donde procedían esas ideas.

Pues conocía por experiencia que se presentaban a mi pensamiento sin que para ello fuese precisa mi previa autorización; de suerte que no podía yo sentir objeto alguno, por mucho que quisiera, si el tal objeto no se hallaba presente al órgano de uno de mis sentidos; y en mi poder no estaba, de ninguna manera, el no sentirlo, si se halla presente. Y como las ideas que yo recibía por los sentidos eran mucho más vivas, explícitas y hasta distintas, a su modo, que las que podía fingir meditando, o las que encontraba impresas en mi memoria, me parecía que no podían proceder de mi espíritu, y que era, por tanto, necesario, que fuesen causadas en mí por algunas otras cosas. Y no teniendo de estas cosas otro conocimiento que el que me daban esas mismas ideas, se me ocurrió pensar que los objetos son semejantes a las ideas que causan. Y como recordaba que había hecho uso de los sentidos antes que de la razón, y reconocía que las ideas que formaba por mí mismo no eran tan explícitas como las que recibía por medio de los sentidos, y hasta las más veces estaban compuestas de varias partes tomadas de las ideas sensibles, todo esto era bastante para persuádmeme de que no había en mi espíritu idea alguna que no hubiera pasado antes por mis sentidos. Tampoco me faltaban razones para creer que este cuerpo que, por cierto particular derecho, llamaba mío, me pertenecía más propia y estrictamente que otro

cualquiera; pues, en efecto, nunca podía separarme de él como de otros cuerpos; y en él y por él sentía yo todos mis apetitos y mis afectaciones; y los sentimientos de placer y dolor, los sentía yo en sus partes, no en las de otros cuerpos separados de él. Pero cuando examinaba por qué al sentimiento de dolor sigue en el espíritu la tristeza y al de placer la alegría, o bien por qué una cierta emoción del estómago, llamada hambre, nos produce ganas de comer, y la sequedad de la garganta nos da ganas de beber, no podía dar razón alguna de esta correspondencia, sino que la naturaleza me enseñaba que esto es así; pues no hay ciertamente ninguna afinidad ni relación, por lo menos al alcance de mi inteligencia, entre esa emoción del estómago y el deseo de comer, como no la hay tampoco entre el sentimiento de lo que causa dolor y el pensamiento de tristeza que ese sentimiento produce en el espíritu. Y, de la misma manera, me parecía que la naturaleza me había enseñado todas las demás cosas que juzgaba acerca de los objetos de los sentidos, porque notaba que los juicios que solía hacer de esos objetos, se formaban en mí sin darme tiempo de pensar y considerar las razones que pudieran obligarme a hacerlos.

Pero luego después, varias experiencias vinieron a echar por tierra el crédito que a mis sentidos había yo concedido. Pues varias veces he observado que una torre que de lejos me parecía redonda, de cerca la veía cuadrada, y que estatuas coloradas levantadas en lo más alto de esas torres, me parecían, vistas desde abajo, pequeñas figuras; y así, en muchas otras ocasiones he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos; y no sólo sobre los externos, sino aun sobre los internos; pues ¿hay nada más íntimo o interior que el dolor?; y, sin embargo, hace tiempo supe, por ciertas personas a quienes habían corrido brazos o piernas, que, a veces, les parecía sentir dolor en las partes que ya no tenían. Esto me hizo pensar que nunca podría estar seguro por completo de tener malo algún miembro, porque sintiese dolores en él¹³⁵. Y a estas ra-

¹³⁵ Debe tenerse en cuenta que Descartes está poniendo en duda que incluso sensaciones como el dolor nos informen verdaderamente sobre una realidad física, en este caso, sobre nuestro propio cuerpo. Evidentemente no

zones para dudar, añadí después otras dos muy generales: la primera, que todo lo que he sentido despierto, he podido también crear alguna vez que lo sentía estando dormido; y como no creía yo que las cosas que me parece que siento en sueños provienen de objetos exteriores, no veía por qué había de dar crédito tampoco a las que me parece que siento estando despierto; la segunda razón es que, no conociendo aún al autor de mi ser, o fingiendo que no lo conocía, no veía nada que pudiera oponerse a que me hubiese hecho, por naturaleza, de modo que me engañase, aun en las cosas que me parecían más verdaderas. Y en cuanto a las razones que me habían persuadido de la verdad de las cosas sensibles, no me costó gran trabajo refutarlas; pues como la naturaleza parece inclinarme a muchas cosas de que la razón me aparta, no creía que debiera confiar mucho en las enseñanzas de la naturaleza. Y aun cuando las ideas, que por los sentidos recibo, no dependen de mi voluntad, no pensaba que por eso fuese necesario concluir que proceden de cosas diferentes de mí, pues acaso tenga yo cierta facultad, hasta hoy desconocida, que sea su causa y pueda producirlas.

Pero ahora ya empiezo a conocerme mejor, y voy descubriendo con más claridad al autor de mi origen, por lo cual no pienso, en verdad, que deba yo admitir temerariamente las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco pienso que deba ponerlas en duda todas en general.

Primeramente, puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tales como las concibo, bastará que pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para que esté cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden estar separadas, al menos por la omnipotencia de Dios; y no importa cuál sea la potencia que verifique esta separación, para que sea forzoso el juzgarlas diferentes. Por lo tanto, puesto que sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy

pregunta el hecho de que un sujeto sienta dolor, puesto que ello es una forma del pensamiento y como tal es incuestionable.

algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar. Y aun cuando, acaso, o más bien, ciertamente, como luego diré, tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual, éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.

Además, encuentro en mí varias facultades de pensar, cada una con su particular manera; por ejemplo, hallo en mí las facultades de imaginar y sentir, sin las cuales puedo muy bien concebirme por entero, clara y distintamente, pero no puedo recíprocamente concebir esas facultades sin mí, esto es, sin una sustancia inteligente, a la que estén adheridas o pertenezcan; pues en la noción que de las tales facultades tenemos o, usando los términos de la escuela, en su concepto formal, encierran una suerte de intelección: por donde concibo que son distintas de mí, como los modos lo son de las cosas.

También conozco otras facultades, como cambiar de sitio, ponerme en varias situaciones, y otras que, como las anteriores, no pueden ser concebidas sin una sustancia a la que se hallen adheridas, y, por tanto, no pueden existir sin esa sustancia; pero es muy evidente que estas facultades, si es verdad que existen, deben pertenecer a una sustancia corpórea o extensa, y no a una sustancia inteligente, puesto que, en su concepto claro y distinto, hay contenida cierta suerte de extensión, mas no de inteligencia. Además, no puedo dudar que hay en mí una facultad pasiva de sentir, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles; pero sería inútil para mí esa facultad y no podría yo hacer uso de ella, si no hubiera también en mí, o en alguna otra cosa, otra facultad activa capaz de formar y producir esas ideas. Mas esa facultad activa no puede estar en mí, considerado como algo que piensa, puesto que no presupone mi pensamiento y puesto que esas ideas se han presentado muchas veces a mí, sin que yo contribuya en nada a ello, y a veces

contra mi deseo; precisa, pues, necesariamente, que se halle esa facultad en alguna sustancia diferente de mí, en la cual esté contenida formal o eminentemente¹³⁴, como antes dije, toda la realidad que hay objetivamente en las ideas producidas por esa facultad. Y esa sustancia es, o un cuerpo, es decir, una naturaleza corpórea que contiene formal y efectivamente todo lo que hay objetivamente y por representación en esas ideas, o Dios mismo o alguna otra criatura más noble que el cuerpo, en donde todo eso esté contenido eminentemente.

Ahora bien: no siendo Dios capaz de engañar, es patente que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por medio de una criatura que posea la realidad de esas ideas no formalmente, sino sólo eminentemente. Pues, no habiéndome dado Dios ninguna facultad para conocer que ello es así, sino muy al contrario, una poderosa inclinación a creer que las ideas parten de las cosas corporales, no veo cómo podría disculparse el engaño, si, en efecto, esas ideas partieren de otro punto, o fueran producto de otras causas y no de las cosas corporales; por todo lo cual hay que concluir que existen cosas corporales.

Sin embargo, quizá no sean enteramente como las percibimos mediante los sentidos, pues hay muchas cosas que hacen que la percepción de los sentidos sea muy oscura y confusa. Pero es preciso confesar, al menos, que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir, todas las cosas que, en general, están comprendidas en el objeto de la geometría especulativa, están verdaderamente en los cuerpos.

Pero en lo que se refiere a las demás cosas que, o son sólo particulares, como, por ejemplo, que el sol tenga tal tamaño y tal figura, etc., o son concebidas menos clara y distintamente, como la luz, el sonido, el dolor y otras semejantes, es muy cierto que, aunque son muy dudosas e inciertas, sin embargo, como Dios no puede engañarnos, y, por lo tanto, no ha permitido que pueda haber falsedad en mis opiniones, sin darme al mismo tiempo alguna facultad para corregirla, creo poder concluir, con seguridad, que poseo los medios para co-

¹³⁴ Véase la nota 117.

nocerlas ciertamente. Y, en primer lugar, no cabe duda que lo que la naturaleza me enseña, encierra algo de verdad; pues, por naturaleza, considerada en general, entiendo en este momento a Dios mismo, o el orden y disposición por Dios establecido en las cosas creadas: y cuando digo: *mi* naturaleza, en particular, entiendo sólo la compleción o ensamblaje de todas las cosas que Dios me ha dado.

Ahora bien: lo que esta naturaleza me enseña más expresa y sensiblemente es que tengo un cuerpo, el cual, cuando siento dolor, está mal dispuesto, y cuando tengo los sentimientos de hambre o sed, necesita comer o beber, etc. Por lo tanto, no debo dudar de que hay en esto algo de verdad.

También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa; percibiría la herida por medio del entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su barco. Y cuando mi cuerpo necesita comer o beber, tendría yo un simple conocimiento de esta necesidad, sin que de ella me avisaran confusos sentimientos de hambre o sed; pues, en efecto, todos esos sentimientos de hambre, sed, dolor, etc., no son sino ciertos confusos modos de pensar, que proceden y dependen de la íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo.¹³⁵

¹³⁵ Éste es uno de los principales problemas, explicar cómo si son tan diferentes la substancia pensante y la corporal no son como un piloto y su navío. Descartes utiliza la noción de la interrelación en la correspondencia con la princesa Elizabeth de Bohemia quien le preguntó «cómo es que el alma, que solamente es una substancia pensante, puede determinar que el cuerpo haga acciones voluntarias» (lo mismo puede formularse a la inversa: ¿cómo es que el cuerpo modifica el alma?). Descartes replica: «la cuestión que su Alteza me propone me parece que es la que más propiamente se me puede hacer en vista a mis trabajos publicados» (Carta del 21 de mayo de 1643, AT II 664: CSMK 217). En el *Tratado de las Pasiones* abordará este tema.

Además de esto, la naturaleza me enseña que existen alrededor del mío otros cuerpos, de los cuales he de evitar unos y buscar otros. Y ciertamente, puesto que siento diferentes clases de colores, olores, sabores, sonidos, calor, dureza, etc., infiero que, en los cuerpos de donde proceden esas diferentes percepciones de los sentidos, hay algunas variedades correspondientes, aunque quizá esas variedades no sean efectivamente semejantes a las percepciones. Y puesto que algunas de esas diversas percepciones de los sentidos son agradables y otras desagradables, no cabe duda de que mi cuerpo, o mejor dicho, yo mismo, en mi integridad, como compuesto de cuerpo y alma, puede recibir diferentes comodidades o incomodidades de los cuerpos circundantes.

Pero hay otras muchas cosas que parece haberme enseñado la naturaleza y que, sin embargo, no he aprendido en realidad por ella, sino que se han introducido en mi espíritu, por cierta costumbre que tengo de juzgar desconsideradamente de las cosas; y así puede suceder muy bien que contengan alguna falsedad, como, por ejemplo, la opinión que tengo de que un espacio en donde no hay nada que nueva e impresione mis sentidos, está vacío, o esta otra, que en un cuerpo caliente hay algo semejante a la idea del calor, que está en mí, o que en un cuerpo blanco o negro hay la misma blancura o negrura que 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 todos los cuerpos lejanos, tienen la misma figura y tamaño que parecen tener vistos de lejos, etc.

Mas, para que en todo esto no haya nada que no esté distintamente concebido, debo definir con precisión lo que propiamente entiendo cuando digo que la naturaleza me enseña algo. Pues tomo aquí la naturaleza en un sentido más comprimido que cuando la llamo el conjunto o complejo de todas las cosas que Dios me ha dado. En efecto, este conjunto o complejo comprende muchas cosas que pertenecen sólo al espíritu, como, por ejemplo, la noción que tengo de la verdad siguiente: que lo que una vez ha sido hecho, no puede ya no haber sido hecho, y muchísimas más nociones semejantes, que conozco por luz natural, sin la ayuda del cuerpo,

y a éstas no me refiero al hablar ahora de la naturaleza. También ese conjunto o complejo comprende otras cosas que pertenecen sólo al cuerpo, y tampoco me refiero aquí a ellas al hablar de naturaleza, y son, por ejemplo, la cualidad que el cuerpo tiene de ser pesado, y otras semejantes de que no hablo ahora. Sólo, pues, me refiero a las cosas que Dios me ha dado, como compuesto de espíritu y cuerpo. Ahora bien: esa naturaleza me enseña a evitar las cosas que producen en mí el sentimiento del dolor y a acercarme a las que me proporcionan cierto sentimiento de placer; pero no veo que, además de esto, me enseñe también que de todas esas diversas percepciones de los sentidos, debemos nunca sacar conclusiones acerca de las cosas que están fuera de nosotros, sin que el espíritu las haya examinado cuidadosa y totalmente; pues, a mí parecer, al espíritu solo y no al compuesto de espíritu y cuerpo, corresponde conocer la verdad de las tales cosas. Así, aunque una estrella no produzca en mi vista más impresión que la de la luz de una vela, sin embargo, no hay en mí ninguna facultad real o natural que me induzca a creer que la estrella no es mayor que la luz de una vela; pero he juzgado así desde mis primeros años, sin ningún fundamento razonable. Y aunque al acercarme al fuego siento calor y hasta dolor, si me acerco demasiado, no hay, sin embargo, razón alguna bastante a persuadirme que en el fuego hay algo semejante a ese calor ni a ese dolor; lo único que puedo creer, con razón, es que hay en el fuego algo, sea lo que fuere, que excita en mí los sentimientos de calor y de dolor. De igual modo, hay espacios en los cuales no encuentro nada que excite y mueva mis sentidos, pero no por eso debo inferir que esos espacios no contienen cuerpo alguno. Veo, pues, que en esto, como en otras cosas semejantes, me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza, porque esos sentimientos o percepciones de los sentidos, que no me han sido dados sino para significar a mi espíritu las cosas que son convenientes o nocivas al compuesto de que forma parte y son para sus fines bastante claros y distintos, los uso, sin embargo, como si fueran reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos, que están fuera de mí,

aun cuando, en verdad, nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro y confuso.

Pero ya he examinado antes, con bastante detenimiento, cómo puede suceder que, a pesar de la suprema bondad de Dios, haya falsedad en los juicios que formulo de esa manera. Se presenta, empero, aquí una dificultad referente a las cosas que la naturaleza me enseña que debo buscar o evitar, y también referente a los sentimientos interiores que ha puesto en mí; pues me parece haber advertido, a veces, errores, y, por tanto, conozco que mi naturaleza a veces me engaña directamente, como, por ejemplo, cuando el agradable sabor de alguna vianda emponzoñada me incita a ingerirla y con ella el veneno. Es cierto, sin embargo, que en este caso mi naturaleza puede hallar cierta excusa, pues que me inclina a desear la vianda de agradable sabor, mas no el veneno, que ella desconoce; de suerte, que lo único que de aquí puedo inferir es que mi naturaleza no conoce entera y universalmente las cosas todas; de lo cual no hay motivo para extrañarse, puesto que, siendo la naturaleza del hombre finita, su conocimiento ha de tener una perfección limitada.

Pero también nos engañamos muchas veces en cosas a que nos inclina directamente la naturaleza, como acontece a los enfermos que desean beber o comer lo que puede serles dañino. Se dirá quizá que la causa del engaño es que la naturaleza de los enfermos está corrompida; pero esto no levanta la dificultad, porque un hombre enfermo no es menos verdaderamente una criatura de Dios que el hombre sano, y, por consiguiente, tanto repugna a la divina bondad que el enfermo tenga una naturaleza engañosa y errónea, como que la tenga el sano. Y así como un reloj, compuesto de ruedas y contrapesos, no observa menos exactamente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y da mal las horas, que cuando cumple enteramente los deseos del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina construida y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, de tal suerte que, aunque ese cuerpo no encerrara espíritu alguno, no dejaría de moverse como lo hace ahora, cuando se mueve sin ser dirigido por la voluntad y, por consiguiente, sin ayuda del es-

píritu y sólo por la disposición de sus órganos; si considero, digo, el cuerpo como una máquina, conozco fácilmente que tan natural le sería a un cuerpo de esa índole, estando, por ejemplo, hidrópico, sufrir esa sequedad de garganta que suele dar al espíritu el sentimiento de la sed y, por consecuencia, poner en movimiento sus nervios y demás partes, de la manera que se requiere para beber, aumentando así su mal y perjudicándose a sí mismo, como le es natural, no teniendo indisposición alguna, inclinarse a beber por su provecho, a consecuencia de igual sequedad de la garganta. Sin embargo, considerando el uso a que un reloj está destinado por su artífice, podría decirse que, si no marca bien las horas, se aparta de su naturaleza, y del mismo modo, considerando la máquina del cuerpo humano como una obra de Dios, cuyo fin es tener todos los movimientos que suele haber en el cuerpo, podría pensarse que, si se le seca la garganta, siendo la bebida nociva a su conservación, esto es contrario al orden de su naturaleza. Pero, sin embargo, bien reconozco que esta manera de explicar la naturaleza es muy diferente de la anterior, pues aquí no es sino una cierta denominación exterior, que depende enteramente de mi pensamiento, el cual compara un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea que tengo de un hombre sano y de un reloj bien hecho; y esa denominación exterior no significa nada que se encuentre efectivamente en la cosa a que se aplica. Mientras que, por el contrario, la otra manera de explicar la naturaleza se refiere a algo que está verdaderamente en las cosas y, por tanto, que no deja de tener cierta verdad.

Y es bien cierto que, aunque con respecto a un cuerpo hidrópico sea una denominación exterior el decir que su naturaleza está corrompida, si, no necesitando beber, no deja de tener seca y árida la garganta, sin embargo, con respecto al compuesto todo, es decir, al espíritu o alma unido al cuerpo, no es una pura denominación, sino un verdadero error de la naturaleza, puesto que tiene sed siéndole muy nociva la bebida; por lo tanto, queda aún por examinar cómo la bondad divina no impide que la naturaleza humana, así considerada, nos engañe e induzca a error.

Para empezar, pues, ese examen, advierto aquí primero que hay grandísima diferencia entre el espíritu y el cuerpo; el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el espíritu es enteramente indivisible. En efecto, cuando considero el espíritu, esto es, a mí mismo, en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir partes en mí, sino que conozco y concibo muy claramente que soy una cosa absolutamente una y entera; y aunque todo el espíritu parece unido a todo el cuerpo, sin embargo, cuando un pie o un brazo o cualquiera otra parte son separados del resto del cuerpo, conozco muy bien que nada ha sido sustraído a mi espíritu; tampoco puede decirse propiamente que las facultades de querer, sentir, concebir, etc., son partes del espíritu, pues uno y el mismo espíritu es el que por entero quiere, siente y concibe, etc. Pero en lo corporal o extenso ocurre lo contrario; pues no puedo imaginar ninguna cosa corporal o extensa, por pequeña que sea, que mi pensamiento no desaga en pedazos o que mi espíritu no divida facilísimamente en varias partes, y, por consiguiente, la conozco como divisible. Esto bastaría a enseñarme que el espíritu o alma del hombre es enteramente diferente del cuerpo, si ya no lo hubiera aprendido antes.

También noto que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, o acaso inclusive de las más pequeñas partes de éste, a saber: de aquellas partes en que se ejercita la facultad que llaman sentido común,¹³⁶ la cual, siempre que está dispuesta de la misma manera, hace sentir al espíritu la misma cosa, aunque, mientras tanto, puedan estar diversamente dispuestas las otras partes del cuerpo, como así lo demuestran muchísimas experiencias que no es necesario referir aquí.

Advierto, además, que la naturaleza del cuerpo es tal, que si una de sus partes puede ser movida por otra parte algo alejada, también podrá serlo por las partes que se hallen entre las dos, aunque la parte algo alejada permanezca inactiva. Así, por ejemplo, estando tirante la cuerda A, B, C, D, si se tira y mueve la tí-

¹³⁶ Véase la nota 78 en el *Discurso del método*.

tima parte D, la primera parte A se moverá, no de otro modo que si se tira una de las partes intermedias B o C, permaneciendo D inmóvil. Y del mismo modo, cuando siento dolor en el pie, la física me enseña que ese sentimiento se comunica por medio de los nervios repartidos por el pie, los cuales son como unas cuerdas tirantes que van desde los pies hasta el cerebro; así es que cuando en el pie son los nervios movidos, tiran ellos también de la parte del cerebro de donde salen y adonde vuelven, excitando cierto movimiento, instituido por la naturaleza para que el espíritu sienta el dolor como si el dolor estuviera en el pie. Pero como esos nervios pasan por la pierna, el muslo, los riñones, la espalda y el cuello, en su trayecto desde el pie hasta el cerebro, puede suceder que, no moviéndose sus extremidades, que están en el pie, se muevan algunas de las partes que pasan por los riñones o el cuello; y este movimiento excitará en el cerebro los mismos movimientos que excitará una herida del pie, y, por tanto, el espíritu sentirá necesariamente en el pie el mismo dolor que si el pie hubiera recibido realmente una herida; y otro tanto hay que decir de todas las demás percepciones de los sentidos¹³⁷.

Por último, advierto también que, puesto que cada uno de los movimientos habidos en la parte del cerebro, de la cual recibe el espíritu una impresión inmediata, no hace sentir al espíritu sino un solo sentimiento, lo mejor que puede imaginarse y desearse es que ese movimiento haga sentir al espíritu, de entre todos los sentimientos que pueda causar, el más propio y ordenadamente útil para la conservación del cuerpo humano sano; ahora bien: la experiencia nos enseña que todos los sentimientos que la naturaleza nos ha dado son como acabo de decir, y, por tanto, que todo cuanto hay en ellos patentiza el poder y la bondad divinos. Así, por ejemplo, cuando los nervios del pie son movidos fuertemente, más aún que de costumbre, su movimiento, que pasa por la médula espinal

¹³⁷ En el *Tratado del Hombre* (1664), Descartes explica la fisiología del cuerpo humano en estos mismos términos mecanicistas, así como también sus puntos de vista sobre la relación entre la mente y el cuerpo y la naturaleza de la experiencia sensorial.

hasta el cerebro, hace en éste cierta impresión al espíritu, y le da a sentir algo, a saber: un dolor que siente como si estuviera en el pie, y ese dolor avisa al espíritu y le excita a que haga lo posible por eliminar su causa, muy peligrosa y nociva para el pie. Es cierto que Dios pudo arreglar la naturaleza de tal manera, que ese mismo movimiento del cerebro hiciera sentir al espíritu otras muy diferentes cosas; por ejemplo, que se hiciera sentir a sí mismo como estando en el cerebro o en el pie o en cierto sitio, entre el pie y el cerebro, o, por último, cualquiera otra cosa de las que pueden ser; pero nada de eso habría contribuido tanto a la conservación del cuerpo como lo que sentimos realmente.

Así también, cuando necesitamos beber, se produce en la garganta cierta aridez que mueve los nervios y por ellos las partes interiores del cerebro, y este movimiento hace que el espíritu sienta el sentimiento de la sed, porque en tal ocasión nada hay que nos sea más útil que saber que necesitamos beber, para conservar nuestra salud, y así sucesivamente.

Es, pues, patente que, no obstante la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto que se compone de cuerpo y espíritu, no puede por menos de ser algunas veces engañosa y falsa. Pues si alguna causa excita, no en el pie, sino en alguna de las partes del nervio entre el pie y el cerebro o en el cerebro mismo, el movimiento que suele producirse cuando el pie está malo, sentiremos dolor en el pie y el sentido sufrirá naturalmente un engaño; porque un mismo movimiento del cerebro no puede producir en el espíritu sino un mismo sentimiento, y como ese sentimiento lo excitan con más frecuencia las causas que hieren el pie, que otras causas en otras partes, resulta muy razonable que ese movimiento lleve siempre al espíritu el dolor del pie y no el de otra parte cualquiera. Y si sucede a veces que la sequedad de la garganta no sobreviene, como suele, porque sea necesaria la bebida a la salud del cuerpo, sino por alguna otra causa contraria, como ocurre a los hidrópicos, sin embargo más vale que nos engañe en esta coyuntura que si, por el contrario, nos estuviere engañando siempre, cuando el cuerpo está bien dispuesto, y así sucesivamente.

Y esta consideración es de poca utilidad, no sólo para reconocer los errores en que mi naturaleza suele incurrir, sino también para evitarlos o corregirlos más fácilmente. Pues sabiendo que todos los sentidos me enseñan con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso, acerca de las cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios de entre ellos para examinar una misma cosa, y además, disponiendo de mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos presentes con los pasados, y de mi entendimiento, que ya ha descubierto todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante encontrar falsedad en las cosas que ordinariamente me representan los sentidos. Y deberé rechazar las dudas de estos días pasados, por hipóbólicas y ridículas y principalmente la tan general incertidumbre acerca del sueño, que no podía distinguir de la vigilia; pues ahora encuentro una muy notable diferencia, y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar los ensueños unos con otros y con el curso de la vida, como suele juntar las cosas que nos suceden estando despiertos. En efecto, si, estando yo despierto, me apareciese alguien y desapareciese al punto, como hacen las imágenes que veo en sueños, sin poder yo conocer por dónde ha venido y adónde ha ido, estimaría, no sin razón, que no es un hombre verdadero, sino un espectro o fantasma formado en mi cerebro y semejante a los que finjo cuando duermo. Pero cuando percibo cosas, conociendo distintamente el lugar de donde vienen, el sitio en donde están, y el tiempo en que me aparecen, pudiendo además enlazar sin interrupción el sentimiento que de ellas tengo con la restante marcha de mi vida, poseo la completa seguridad de que las percibo despierto y no dormido. Y no debo en manera alguna poner en duda la verdad de tales cosas, si, habiendo convocado, para examinarlas, mis sentidos todos, mi memoria y mi entendimiento, nada me dice ninguna de estas facultades que no se compadezca con lo que me dicen las demás. Pues no siendo Dios capaz de engañarme, se sigue necesariamente que en esto no estoy engañado.

Pero la necesidad de los negocios nos obliga muchas veces a decidirnos, antes de haber hecho esos cuidadosos exá-

menes; y hay que confesar que la vida humana propende mucho al error en las cosas particulares; en suma, es preciso reconocer que nuestra naturaleza es endeble y dispone de pocas fuerzas.

FIN